

XABIER PIKAZA
ABDELMUMIN AYA

Diccionario de
Las tres
RELIGIONES



JUDAÍSMO
CRISTIANISMO
ISLAM

verbo divino

DICCIONARIO DE
LAS TRES RELIGIONES

XABIER PIKAZA
ABDELMUMIN AYA

Diccionario de
Las tres
RELIGIONES

JUDAÍSMO
CRISTIANISMO
ISLAM

CON LA COLABORACIÓN DE:
JOSÉ F. DURÁN VELASCO Y YARATULLÂH MONTURIOL

evd

Editorial Verbo Divino
Avda. de Pamplona, 41
Estella (Navarra)
Tel.: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
ventas@verbodivino.es
<http://www.verbodivino.es>

Diseño de sobrecubierta: Francesc Sala

© Xabier Pikaza Ibarrondo.
© Vicente Haya Segovia.
© Editorial Verbo Divino, 2009.

Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra).
Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra).
Impreso en España - *Printed in Spain*.

Depósito legal: NA. 2.319-2009.

ISBN: 978-84-8169-921-0

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos - www.cedro.org), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Abreviaturas bíblicas

Abdías	Abd	3 Juan	3 Jn
Ageo	Ag	Judas	Jud
Amós	Am	Judit	Jdt
Apocalipsis	Ap	Jueces	Jc
Baruc	Bar	Lamentaciones	Lam
Cantar de los Cantares	Cant	Levítico	Lv
Carta de Jeremías	CJr	Lucas	Lc
Colosenses	Col	1 Macabeos	1 Mac
1 Corintios	1 Cor	2 Macabeos	2 Mac
2 Corintios	2 Cor	Malaquías	Mal
1 Crónicas	1 Cr	Marcos	Mc
2 Crónicas	2 Cr	Mateo	Mt
Daniel	Dn	Miqueas	Miq
Deuteronomio	Dt	Nahum	Nah
Eclesiastés	Qoh	Nehemías	Neh
Eclesiástico	Eclo	Números	Nm
Efesios	Ef	Oseas	Os
Esdras	Esd	1 Pedro	1 Pe
Ester	Est	2 Pedro	2 Pe
Éxodo	Éx	Proverbios	Prov
Ezequiel	Ez	1 Reyes	1 Re
Filemón	Flm	2 Reyes	2 Re
Filipenses	Flp	Romanos	Rom
Gálatas	Gal	Rut	Rut
Génesis	Gn	Sabiduría	Sab
Habacuc	Hab	Salmos	Sal
Hebreos	Heb	1 Samuel	1 Sm
Hechos de los Apóstoles	Hch	2 Samuel	2 Sm
Isaías	Is	Santiago	Sant
Jeremías	Jr	Sofonías	Sof
Job	Job	1 Tesalonicenses	1 Tes
Joel	Jl	2 Tesalonicenses	2 Tes
Jonás	Jon	1 Timoteo	1 Tim
Josué	Jos	2 Timoteo	2 Tim
Juan	Jn	Tito	Tit
1 Juan	1 Jn	Tobías	Tob
2 Juan	2 Jn	Zacarías	Zac

Alfabeto árabe

<i>Transcripción</i>	<i>Nombre</i>	<i>Grafía árabe</i>	<i>Transcripción</i>	<i>Nombre</i>	<i>Grafía árabe</i>
'	alif	ا	ḍ	ḍâ	ض
b	bâ'	ب	ṭ	ṭâ'	ط
t	tâ'	ت	z	zâ'	ظ
z	zâ'	ث	'	'ayn (o 'ain)	ع
ÿ	ÿîm	ج	g	gayn (o gain)	غ
h	hâ'	ح	f	fâ'	ف
j	jâ'	خ	q	qâf	ق
d	dâl	د	k	kâf	ك
dz	dzâl	ذ	l	lâm	ل
r	râ'	ر	m	mîm	م
ç	çây (o çâi)	ز	n	nûn	ن
s	sîn	س	h	hâ'	ه
sh	shîn	ش	û, w	wâw (o wâu)	و
s	sâd	ص	î, y	yâ'	ي

Vocales breves: a, i, u.

Vocales largas: â, î, û.

Vocales ultralargas: â:, î:, û:.

Alif maqsûra: à.

Tâ' marbûta seguida de palabra dependiente: -at.

Tâ' marbûta seguida de palabra independiente: -a.

Las vocales ultralargas sólo las hemos usado para el texto coránico.

En caso de vocal i seguida de yâ' y de otra vocal, no se transcribe la yâ'.

Autores

XABIER PIKAZA IBARRONDO (X. P.)

Ha escrito en su integridad las partes referentes al judaísmo y al cristianismo. Nacido en Orozko (Vizcaya) en 1941, de 1974 a 2003 ha sido catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca, donde ha enseñado Sagrada Escritura, Historia de las religiones y Teodicea. Ha escrito sobre historia y filosofía de la religión: *Experiencia religiosa y cristianismo* (Sígueme, Salamanca 1981), *Dios como Espíritu y Persona* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1989), *El fenómeno religioso* (Trotta, Madrid 1999), *Dios es Palabra. Teodicea bíblica* (Sal Terrae, Santander 2003), *Monoteísmo y globalización. Moisés, Jesús, Mahoma* (Verbo Divino, Estella 2003). Ha dirigido, con N. Silanes, *El Dios cristiano. Diccionario Teológico* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1992). Es especialista en teología bíblica, judía y cristiana, tema sobre el que ha escrito varios libros, como *Los orígenes de Jesús* (Sígueme, Salamanca 1976), *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31-46)* (Sígueme, Salamanca 1984), *Dios judío, Dios cristiano* (Verbo Divino, Estella 1996), *El Apocalipsis* (Verbo Divino, Estella 1999), *Antropología bíblica* (Sígueme, Salamanca 2005), *Hijo de Hombre. Historia de Jesús Galileo* (Tirant lo Blanch, Valencia 2007). Ha escrito un *Diccionario de la Biblia* (Verbo Divino, Estella 2007).

ABDELMUMIN AYA (A. A.)

Es el director y autor principal de la parte dedicada al islam. Nacido en Sevilla en 1962. Musulmán desde 1985. Doctor en Filosofía. Traduce y comenta textos de literatura japonesa, especialmente haikus. Entre sus obras en ese campo se pueden citar: *Haiku-dô* (Kairós, Barcelona 2006), *El corazón del haiku* (Mandala, Madrid 2002) o *El monje desnudo* (Miraguano, Madrid 2004). Especialista en filosofía islámica, es vocal de la Junta Islámica para el Diálogo Interreligioso. Fue profesor de la Universidad Islámica Averroes, perteneciente a la Federación Internacional de Universidades Islámicas, durante tres cursos académicos (1997-2000), codirector de la revista digital www.webislam.com y en la actualidad es profesor del curso de Expertos en Cultura Islámica en la UNED. Entre sus obras en este campo destacan *El secreto de Muhammad* (Kairós, Barcelona 2006), *Ensayos de Metafísica islámica* (Junta Islámica, Córdoba 1999), *99 preguntas básicas sobre el islam* (Junta Islámica, Córdoba 2000), *Islam para ateos* (Llambert Palmart, Valencia 2004) y *Dites del Muhàmmad. Cent Quinze Hadisos Qudsi* (Llibres de l'Índex, Barcelona 2008), en colaboración con José F. Durán Velasco.

JOSÉ F. DURÁN VELASCO (J. F. D. V.)

Ha colaborado con A. Aya en la parte dedicada al islam. Nacido el año 1967. Estudió Filología árabe en la Facultad de Filología de Sevilla. En esta misma facultad se doctoró el año 2006 con una tesis titulada «Los climas sexto y séptimo

en la Geografía de al-Qazwîni». Ha impartido en la Facultad de Filología cursos de extensión universitaria y de libre configuración con el título de «Orígenes de los judíos: Diáspora y proselitismo», «Historia y cultura de los turcos» y «Literatura turca». Traductor de cuentos de autores sirios en el volumen titulado *Narrativa siria contemporánea*. Ha publicado, en colaboración con Abdelmumin Aya, *Dites del profeta Muhàmmad. Cent Quinze Hadisos Qudsi* (Llibres de l'Índex, Barcelona 2008), así como algunos artículos en revistas especializadas del ámbito del arabismo, acerca de etnonimia y toponimia, los incrédulos y apóstatas en el mundo islámico, la problemática del confesionalismo en el mundo árabe contemporáneo y aspectos lingüísticos vinculados a las cuestiones confesionales. Autor de varias obras todavía inéditas sobre cuestiones variadas, tanto del mundo árabe e islámico como otras cuestiones: «Orígenes de los judíos: Diáspora y proselitismo», «El islam frente a las otras religiones», «Los pueblos escíticos», «Las hijas de Ares» (acerca del mito de las amazonas) y otros.

YARATULLÀH MONTURIOL (Y. M.)

Ha colaborado con A. Aya en la parte dedicada al islam. Islamóloga, nacida en Barcelona en 1961, organizadora y coordinadora del I Congreso de Mujeres Musulmanas realizado en Barcelona (1999), directora y promotora del I Congreso Internacional de feminismo islámico (2005), vicepresidenta de la Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso (desde 2001), representante por España del EMN (European Muslim Network) (desde 2001), Secretaria del DFI (Organización Internacional del Desarrollo del Feminismo Islámico), autora de *Términos clave del islam* (CDPI, Colección Shahada, Córdoba 2006) y *Dones a l'islam. Autodeterminació* (Llibres del Trabucaire, Perpiñán 2009).

Introducción

Para el mundo occidental, durante muchos siglos, *las tres religiones* han sido judaísmo, cristianismo e islam, no porque fueran las únicas ni las mejores, sino porque han estado y siguen estando vinculadas, y porque han definido la historia y la cultura de una parte considerable del mundo. Así hemos querido presentarlas y estudiarlas en este diccionario, siguiendo la costumbre de varias instituciones culturales, como la Universidad de Valencia, que han creado cátedras y centros de estudio y diálogo de las tres religiones.

En un espacio y un tiempo relativamente cercanos, entre Palestina y la región noroeste de Arabia, del siglo VII a.C. al VII d.C., han surgido esas tres religiones que podemos llamar monoteístas (pues adoran a un único Dios) y también abrahámicas, por vincularse al patriarca Abrahán, aunque cada una tenga su propio fundador (Moisés, Jesús, Muḥammad). Desde Palestina y Arabia, se han extendido hacia oriente y occidente, en un camino que sigue abierto y que, previsiblemente, definirá el futuro de la historia humana. Estas religiones ofrecen unos rasgos comunes que las diferencian de aquellas que provienen del Lejano Oriente, vinculadas sobre todo con China y la India (hinduismo, budismo y taoísmo), que se distinguen por la búsqueda de una interioridad que pase por armonizarse con el mundo. Estrictamente hablando, aquellas religiones más orientales no exigen la existencia de un Dios personal, ni tienen ideales de transformación o salvación, sino de salida de la historia. Por el contrario, nuestras tres religiones se definen por la fe en un Dios personal y por su radicalidad ética: pretenden transformar la vida del hombre sobre el mundo, recreando así o culminando, desde Dios, la misma historia humana.

Estas tres religiones monoteístas pueden llamarse y son también espiritualmente *semitas*, pues han nacido en un mundo cultural semita (hebreo, árabe y, en algún sentido, arameo). Así lo dijeron, refiriéndose al cristianismo, a lo largo de la primera mitad del siglo XX, varios papas (como Pío X, Pío XI y Pío XII), en un tiempo de duro antisemitismo. Para judíos y musulmanes eso es evidente: ellos son semitas por origen y tradición. Eso es claro también para los cristianos, que se han abierto quizá más a otros mundos (como el indoeuropeo), pero que siguen y deben seguir enraizados en el tronco semita de Abrahán, entendido y abierto de un modo universal, conforme a la promesa más antigua de Gn 12,1-3: «En ti serán benditas todas las naciones de la tierra».

Hemos compuesto, según eso, un diccionario de las *religiones abrahámicas* (es decir, vinculadas a la figura del patriarca Abrahán), que son, al mismo tiempo, *religiones proféticas* (porque han nacido a partir de la revelación de tres grandes profetas: Moisés, Jesús y Muḥammad) y *religiones monoteístas* (pues en el centro de las tres está el descubrimiento y la veneración del único Dios, que ha querido revelar a los hombres). En un sentido muy general se podría decir que tienen un *tronco común*, representado por la historia israelita antigua, y por tres *derivados o ramas*, que son el judaísmo moderno con el cristianismo (que nacen en el siglo I-II d.C.) y el islam (que nace algo más tarde, en el siglo VII d.C.).

Hemos querido poner de relieve ese *tronco común*, propio de la historia israelita más antigua y de las tradiciones semitas, representadas simbólicamente por Abrahán, creyente y amigo del único Dios, símbolo y principio de los monoteísmos semitas, a quien los tres grupos religiosos (judíos, cristianos y musulmanes) veneran como padre y/o inspirador, aunque cada uno lo interpreta de un modo distinto. Este libro podría y debería haberse titulado, en algún sentido, *Diccionario de las religiones abrahámicas* o, quizá mejor, *de las religiones monoteístas*, pero

hemos preferido llamarle *Diccionario de las tres religiones* porque ellas han formado y siguen formando una unidad especial dentro del mundo de las religiones, como verá fácilmente quien consulte este libro.

1. UN DICCIONARIO ESPECIAL. DIECISÉIS CARACTERÍSTICAS

Estas tres religiones, vinculadas entre sí como hemos visto y seguiremos viendo, constituyen uno de los patrimonios culturales y religiosos más altos de la historia de la humanidad. Por eso hemos querido presentar sus elementos y rasgos fundamentales de un modo expositivo y comparativo, ecuménico y académico. Sobre esa base, reasumiendo y ampliando los elementos ya indicados, concretamos ahora las aportaciones y rasgos básicos de este diccionario:

1.1. Es un diccionario de las religiones abrahámicas, como hemos indicado ya. Son religiones nacidas a partir de la intuición trascendental de Abrahán, patriarca arameo (sirio) que peregrina desde Mesopotamia hasta Palestina, el norte de Arabia y Egipto, vinculando de esa forma las grandes tradiciones semitas. Pero, siendo de origen semita, estas religiones no se quieren cerrar en sí mismas, sino que se abren, de formas distintas y complementarias, al conjunto de la humanidad, en un diálogo que ellas siguen manteniendo todavía, no sólo con el mundo indoeuropeo o con otras culturas bantúes o mongólicas, sino con todos los pueblos de la tierra. En ese sentido decimos que son religiones universales y así lo ha querido poder de relieve este diccionario, partiendo de la fe de Abrahán y abriéndose con él (desde él) a todos los creyentes, en sentido extenso.

1.2. Es un diccionario de las religiones monoteístas, que confiesan la existencia de un único Dios, que existe por sí mismo, como realidad personal, y que actúa en la historia de los hombres. Por eso, en estas religiones resulta fundamental la afirmación de fe monoteísta («no hay muchos, sino un único Dios»), frente al politeísmo («no hay un único Dios, sino muchos») y frente al panteísmo («hay un Dios personal, no todo es igualmente divino»). Ha empezado a extenderse en ciertos círculos políticos e intelectuales la sospecha de que todo monoteísmo resulta dictatorial: si sólo hay un Dios, ese Dios impone desde arriba su propia voluntad, de manera que no tenemos capacidad de rechazarlo o de sentirnos libres a su lado. Pues bien, en contra de eso, este diccionario quiere destacar los aspectos positivos del monoteísmo religioso: (a) La fe en un único Dios libera al hombre de otros pretendidos absolutos, poniéndolo en manos de su propia libertad. (b) La fe en un único Dios invita al hombre a creer en los demás seres humanos. De maneras distintas pero convergentes, judíos, musulmanes y cristianos vinculan el amor de Dios (la aceptación de su misterio) con el amor al prójimo, es decir, con el diálogo no impositivo entre todos los humanos. No hay fe monoteísta sin diálogo creyente, sin un ofrecimiento de comunicación a todos los hombres. Así lo pone de relieve este diccionario.

1.3. Es un diccionario de las religiones proféticas. Se suelen distinguir tres tipos de religiones. Las de tipo *cósmico* ponen de relieve la presencia o manifestación de Dios en los fenómenos fundantes del mundo o de la vida, en el proceso de la naturaleza; estas religiones tienden a ser politeístas. *Las religiones místicas*, más propias del Lejano Oriente (hinduismo, budismo, taoísmo), acentúan la inmersión del ser humano en lo sagrado. Buscan lo que hay en el fondo del mundo, diciendo que lo divino se despliega y manifiesta en el mismo proceso de interiorización y de liberación mental; estas religiones tienden a ser panteístas. *Las religiones proféticas* (que son abrahámicas y monoteístas) ponen de relieve la personalidad de Dios que se revela o manifiesta a través de la palabra y gesto de unos hombres especiales concebidos como mediadores o reveladores de su voluntad. Así lo ha puesto de relieve este diccionario, presentando y comparando los elementos básicos y las implicaciones de la revelación profética, en su origen y en nuestro tiempo. Por eso, en el centro de todas sus voces está la experiencia de la profecía.

1.4. Es un diccionario de las religiones creacionistas, es decir, de las que conciben el mundo y la historia humana como creación de Dios. Las religiones cósmicas no pueden hablar de Creación, porque en el fondo todo es divino: no hay

diferencia entre Dios y mundo. Las religiones monoteístas conciben el mundo y la historia como Creación. Eso significa que el mundo no es Dios, sino espacio de su presencia. El mundo no es Dios, pero tampoco es diabólico o perverso, aunque puede tener aspectos negativos, sino que en su principio, camino y meta es positivo. El mundo no es cárcel donde el hombre se encuentra aprisionado, sin autonomía ni salida; no es tampoco obra del diablo o lugar donde Satán ejerce de manera absoluta su reinado, sino creación de Dios: tiempo y lugar en que los hombres dialogan con su creador, escuchando y cumpliendo su palabra. Por eso, en este diccionario hemos puesto con frecuencia de relieve el compromiso del hombre con la realidad, en plano de servicio y de cuidado (ecología fundamental).

1.5. Es un diccionario de las religiones personalistas. Ni las religiones cósicas ni las místicas valoran en el fondo a la persona: para unas importa ante todo el mundo sagrado, para otras lo divino. Por el contrario, las religiones monoteístas son, de diversas maneras, personalistas, pues ponen de relieve la grandeza y dignidad de las personas, que pueden escuchar y responder a la Palabra de Dios, siendo de esa forma responsables de sí mismos. Por eso, en principio, no creen en la «transmigración de las almas», sino en el valor individual de cada uno de los hombres y mujeres, que son, en Dios, responsables de sí mismos. En ese sentido decimos que son religiones éticas, centradas en la obediencia a la Palabra de Dios y en el respeto a los demás hombres. Así lo pone de relieve este diccionario, destacando la dignidad del hombre y la mujer, que tienen valor infinito, porque son signo y presencia de Dios. En ese sentido, cada una de las tres religiones fundamenta y defiende los «derechos fundamentales» de la persona humana, pero no de un modo abstracto y político (como han podido hacer ciertas interpretaciones de la Declaración de los Derechos Humanos: ONU 1948), sino de un modo práctico, en la convivencia real (afectiva y económica) entre los hombres y mujeres de todo el mundo. Así lo ha querido poner de relieve este diccionario, insistiendo en el compromiso de las religiones monoteístas a favor de la justicia.

1.6. Es un diccionario de las religiones históricas, en el sentido radical de la palabra. Cada una de ellas concibe la historia con matices distintos, como irán destacando las diversas palabras dedicadas al tema. Pero las tres aceptan y destacan el compromiso del hombre con esta humanidad concreta, en su camino de vida real (familiar y económica, social y política). Estas no son religiones de la huida y la tranquilidad interior, sino de la «encarnación» histórica y social del hombre, dentro de una vida que no es pura tragedia (como en el mito griego), ni simple comedia (como en ciertas representaciones romanas o posmodernas de la humanidad), sino tiempo de obediencia y responsabilidad común, al servicio de la fraternidad y de la justicia. Los creyentes de estas religiones no son espectadores neutrales, que miran lo que pasa como desde una butaca de teatro, sino que forman parte de la representación real de la historia, pues Dios les ha hecho responsables de lo que pasa sobre el mundo. Estas religiones interpretan de un modo algo distinto la situación del hombre en la historia (el posible pecado de conjunto de los hombres, las formas de responsabilidad social, el tipo de males que dominan sobre el mundo actual); pero las tres insisten en la importancia de la historia, como lugar y camino de presencia de Dios y de realización humana.

1.7. Es un diccionario centrado en tres profetas muy concretos, que han marcado la historia monoteísta. Cada religión ha promovido una profunda condensación profética, presentando a su fundador (Moisés, Jesús, Muḥammad) como el mensajero definitivo de Dios, al menos en ese momento de la historia. (a) *Moisés y el judaísmo.* Hubo en Israel muchos profetas, recordados con respeto por el pueblo, pero, conforme a la tradición codificada por la Misná, el único profeta total es Moisés, pues Dios le reveló en la montaña del Sinaí todos sus secretos salvadores, es decir, su Ley, contenida en la Escritura y otros libros de la tradición posterior legal del pueblo. (b) *Jesús y el cristianismo.* Los cristianos interpretan a Moisés como anuncio y preparación de aquello que dirá y hará Jesús, a quien miran como el Cristo, es decir, el Mesías definitivo, el Salvador del mundo, venerándole y siguiéndole incluso como Hijo de Dios. (c) *Muḥammad, el sello de la profecía.* Conforme al islam, todos los profetas han recordado a los seres humanos el mismo mensaje, sin distinción (Adán y Abrahán, Moisés, Cristo y Muḥammad, etc.). Pero sólo Muḥammad ha escuchado y transmitido la revelación total, con-

tenida en el Corán. Por eso, los musulmanes lo conciben como culminación y cierre (sello) de la profecía, es decir, como el profeta donde se completan y reciben su sentido radical todos los mensajes anteriores, apareciendo ya con claridad y para siempre. Este diccionario ha querido fundarse en ellos, de manera que, en algún sentido, podría titularse: *Diccionario de los tres profetas y de sus religiones: Moisés, Jesús, Muḥammad*.

1.8. Es un diccionario de las religiones del Libro, entendido como testimonio de la Palabra de Dios y como canon o norma religiosa para los creyentes. En ese sentido, lo hemos concebido (desde el punto de vista judío y cristiano) como una continuación de una obra previa de X. Pikaza, *Diccionario de la Biblia* (Verbo Divino, Estella 2007). Hay religiones «sin libro», que no han codificado de forma permanente su experiencia de lo sagrado y de su revelación en la naturaleza y en la vida de los hombres. Contrastando con ello, estas tres religiones afirman que Dios se ha expresado para siempre en forma de palabra que puede no sólo recitarse en forma fuerte (bella), sino también redactarse claramente por escrito, de manera que se mantenga firme para siempre. Tres son, según ha confirmado Muḥammad, las principales religiones del Libro: judaísmo (con su Biblia, centrada en la Torah), cristianismo (con su Biblia, culminada en el Evangelio) e islam (la religión del Corán, libro eterno de Dios, revelado al mismo Muḥammad, para conocimiento de todos los hombres). Estas religiones del Libro son religiones de la palabra que no solamente se habla y se escucha, sino que ha quedado fijada canónicamente. Por eso, a través de su Libro (que es triple y es único) estas tres religiones han recibido una forma escatológica, que es valiosa y universal. Ellas afirman, desde perspectivas algo diferentes, que Dios se ha revelado plenamente, de manera que conocemos su verdad y sólo nos queda ya profundizar en ella y cumplirla. Así lo hemos querido destacar en este diccionario, que quiere ser, ante todo, un comentario y despliegue de las afirmaciones básicas de los libros sagrados de las tres religiones.

1.9. Éste es un diccionario centrado en la fe religiosa, que define la historia e identidad de las tres religiones. Lo propio de las religiones monoteístas, a diferencia de las religiones místicas (que ponen más de relieve un tipo de conocimiento contemplativo y de experiencia intimista), es «la fe» en el Dios que se revela y actúa. Por eso, los seguidores de esas religiones se definen a sí mismos como «creyentes». En esa línea ha querido avanzar nuestro diccionario. Evidentemente, hemos querido recordar ciertos datos históricos y literarios (filológicos), evocando también algunas de las grandes figuras de las tres religiones, que han marcado y siguen marcando la historia de la humanidad. Pero no hemos pretendido hacer un diccionario de historias, de anécdotas y folclore, sino centrarnos en el núcleo de fe de las tres religiones, para que los creyentes de cada una de ellas reconozcan la solidez de aquello en lo que creen y conozcan también lo que creen los fieles de las otras dos religiones. Por eso, en el centro del diccionario está el *shema* de Israel, el credo cristiano y la *shahâda* musulmana. Evidentemente, no hemos querido demostrar la fe, ni hemos buscado el proselitismo, haciendo propaganda de alguna de las religiones (o de las tres en su conjunto), sino que nos hemos preocupado más bien de presentar la fe, el contenido básico y la aportación fundamental de cada una de las tres religiones entendidas, de un modo sobrio, aunque intenso, como espacios y caminos de confesión creyente. Por eso nuestra intención ha sido escribir este diccionario, básicamente, para que los creyentes descubran y formulen mejor el contenido y las implicaciones de su fe, desde su propia religión, en diálogo con las otras.

1.10. Éste ha querido ser, además, un diccionario teológico, en el sentido radical de la palabra. No nos limitamos a repetir el contenido de la fe, sino a exponerla, de un modo racional, es decir, inteligible, de manera que la misma fe, vivida y entendida con intensidad, se vuelva «teología» (como han sabido y hecho los grandes maestros de las tres religiones). En ese sentido decimos que el Dios de las religiones monoteístas es un Dios «teológico», que puede y debe pensarse. En ese sentido, la teología no es algo que viene de fuera, como un añadido, sino que brota de la fuerza y belleza de la misma fe. Cada una de las tres religiones ha realizado, de modos distintos (aunque convergentes), un diálogo fecundo con el pensamiento filosófico de su entorno, en especial con el de Grecia y Persia (mundo indo-

uropeo) y con el de Siria y Mesopotamia (mundo semita). Ese diálogo y despliegue racional sigue todavía en marcha (en pleno siglo XXI). Se suele decir que el cristianismo se ha vinculado más con el helenismo, mientras que el judaísmo y el islam han desarrollado otras líneas de pensamiento y teología. De todas maneras, en este momento las tres religiones se encuentran implicadas, de formas distintas (aunque también convergentes), en un diálogo teológico intenso con otras tradiciones religiosas no monoteístas (budismo, hinduismo, taoísmo, etc.). Pues bien, nuestro diccionario ha querido situarse en ese contexto teológico de enriquecimiento cultural, en la línea de las experiencias de la Edad Media cristiana, cuando judíos, cristianos y musulmanes dialogaron con la teología y la filosofía de su entorno, como indican los nombres de Maimónides, Averroes o Tomás de Aquino.

1.11. Éste quiere ser un diccionario de las comunidades creyentes (pueblo de Israel, Iglesia, Umma), pues quiere responder a la fe y a la vida de las tres religiones. Ciertamente, no es un diccionario oficial, pues ninguno de los autores posee una autoridad pública dentro de su comunidad o Iglesia, aunque algunos de ellos hayan enseñado en centros representativos de ella (A. Aya en la Universidad Islámica de Córdoba, X. Pikaza en la Universidad Pontificia de Salamanca). Los autores se saben y se sienten vinculados a sus propias instituciones religiosas (Iglesia católica, comunidad musulmana), aunque no han escrito en nombre de ellas, pues creen en la libertad de pensamiento dentro de su sociedad y de su religión. De todas formas, ellos han querido exponer y han expuesto con toda la fidelidad posible la fe básica de las religiones: la del judaísmo, entendido como pueblo de Dios; la del cristianismo, vivido como Iglesia de Cristo; y la del islam, concebido como *umma*, comunidad universal de creyentes. De esa forma, ellos han querido poner de relieve la inspiración y tarea propia de cada una de las religiones, destacando así el monoteísmo nacional judío, la misión mesiánica cristiana y la pacificación universal musulmana. La idea original fue, en principio, que hubiera un autor de cada religión: un judío, un cristiano y un musulmán. Pero se encontraron varias dificultades a la hora de gestionar el proyecto y se decidió, por fin, que X. Pikaza se encargara de la parte judía y cristiana, y A. Aya (que es musulmán) de la gestión de la parte islámica, encargando parte del trabajo a José F. Durán Velasco (arabista, especialista en mundo judío e islámico, sin adscripción religiosa) y dejando la elaboración del perfil de personajes históricos fundamentales para la tradición islámica en manos de Yaratullâh Monturiol (musulmana). X. Pikaza es cristiano y pertenece a la Iglesia católica, de la que ha sido presbítero, pero conoce bien el judaísmo bíblico y se siente radicalmente judío (por el mismo hecho de ser cristiano); está convencido de que un buen cristiano tiene que ser al mismo tiempo judío; así se siente y por eso se ha atrevido a exponer los elementos básicos de la fe y de la vida de la comunidad judía a lo largo de los siglos.

1.12. Este diccionario quiere responder a la experiencia orante de las tres religiones. Ciertamente, no es un manual de espiritualidad, ni una guía práctica de vida judía, cristiana o musulmana, pero ha tratado de destacar los aspectos vitales de las tres religiones, entendidas como experiencias y experiencia de encuentro con lo divino, en el sentido más hondo de ese término. Eso significa que no ha sido nuestra intención estudiar las religiones desde fuera, como espectadores curiosos, sino que las hemos mirado y presentado desde el interior, desde la práctica creyente y orante de sus fieles. Los autores nos hemos sentido vinculados al culto de la Palabra del judaísmo, centrado en la lectura de los textos sagrados, y a la oración compartida, en comunión con los orantes anteriores, en esperanza de salvación mesiánica. Hemos insistido en la importancia de la eucaristía cristiana, entendida como recuerdo de Jesús (y de todas las víctimas de la historia) y como experiencia y tarea de comida compartida. Hemos insistido finalmente en la riqueza de la intuición mística del islam concretada en la práctica de vida de los musulmanes; en el islam oficial no hay sacramentos, pero su conciencia de «sometimiento a Dios» (concretada en la *shahâda*) se vincula a la práctica de adoración que se debe hacer cinco veces al día (a solas o en grupo: antes de la salida del sol, al mediodía, a media tarde, al ponerse el sol y en el primer tercio de la noche) de un modo personal y en nombre de toda la humanidad, creada por Dios.

1.13. Es un diccionario ecuménico. No hablamos del ecumenismo en general, no presentamos teorías sobre la vinculación de las religiones, sino que hemos he-

cho un ejercicio real de ecumenismo práctico, pensando juntos sobre los temas fundamentales de nuestras religiones y presentándolos de un modo respetuoso, sin búsqueda de falsas concordancias, sabiendo que las mismas palabras tal vez arrastran todo un mundo de diferencias irreductibles, pero que son parte del diálogo real. No hemos querido convertir a nadie, ni atraer a los demás a la propia religión, pero hemos presentado con libertad y gran respeto nuestras perspectivas, convencidos de que cada religión es verdadera, pero que su verdad sólo puede mantenerse firme en la medida en que es capaz de abrirse a un diálogo generoso con las otras religiones. No queremos una identificación rápida de las religiones, ni buscamos el mínimo común denominador; no queremos diluir una religión en otra, o todas en otra cosa (en un tipo de ética o política, de estética o de esoterismo pseudomístico), pero pensamos que cada una de las tres religiones, mirada en profundidad, abre un camino de experiencia ética y política, un camino de estética y de utopía, que puede ser principio de comunicación universal y fuente de salvación para el conjunto de la humanidad. No queremos, en principio, que un musulmán o judío se convierta al cristianismo (ni viceversa), aunque respetamos profundamente la libertad de elección de cada uno, sino que judíos, cristianos y musulmanes podamos dialogar, para que cada uno venga a ser más hondamente aquello que es y para que todos podamos buscar un futuro de concordia, iluminados por nuestros modelos de vida (Moisés, Jesús, Muḥammad), todos ellos hijos de Abrahán, al servicio de la bendición y de la paz de todos los pueblos de la tierra.

1.14. Es un diccionario universitario. Los aspectos anteriores (fe y teología, fidelidad comunitaria, oración y ecumenismo) han sido tratados con gran respeto, desde una perspectiva estrictamente racional, en un nivel académico de gran seriedad. Por eso decimos que éste quiere ser un diccionario de Universidad. José F. Durán Velasco es doctor en Filología semítica, Xabier Pikaza es doctor en Teología, y Abdelmumin Aya, doctor en Filosofía. Estos dos últimos autores han sido profesores en los centros de estudio más prestigiosos de la Iglesia católica y de la comunidad musulmana en España (Salamanca y Córdoba), aunque por razones diversas, para vivir e investigar con más libertad, se hayan visto «obligados» a dejar la docencia teológica. Han dialogado y compartido experiencias en los mejores centros académicos de España y de otros lugares. Por eso, tras largos años de preparación, se han atrevido a elaborar y presentar este diccionario. Se trata de que una experiencia personal de diálogo pueda valer también para otro de tipo de personas que por una razón o por otra no hayan podido cursar estudios universitarios de religión (cosa que, en parte, se debe también a la escasa presencia de la religión en los estudios superiores). Pero eso no significa que se haya rebajado la hondura de los temas y los textos, sino que se pretende presentarlos como parte de una experiencia personal, de un modo positivo, sin polémica, para todos los que estén interesados en el tema religioso. Estamos convencidos de que la mejor defensa de la religión es su conocimiento. Por eso, al ofrecer un conocimiento más amplio de las tres religiones pensamos que estamos contribuyendo a su auténtica defensa cultural. Por todo eso, nos gustaría que este diccionario sirviera de soporte para profesores y docentes de religión, no sólo en la universidad, sino en las escuelas donde se enseña el hecho religioso y las religiones concretas.

1.15. Es un diccionario hispano, con la extensión geográfica que este término conlleva. España ha sido durante siglos el país de las tres religiones: Sefarad, Hispania, al-Ándalus... Ha sido el país de Moisés de León y Yehuda ha-Levi, de Ibn 'Arabí y de Averroes, de san Ignacio de Loyola y de san Juan de la Cruz. Reconociendo ese legado, los autores de este diccionario, uno vasco, una catalana y dos sevillanos, hemos querido recuperar de una forma activa (sin lamentaciones estériles) el mejor legado de la historia hispana, buscando el diálogo de las tres religiones, como muchas veces se quiso hacer y se hizo (con gran hondura, pero sin resultados duraderos) entre los siglos XII y XV. Aquella experiencia fracasó, con el triunfo externo de una parte (la cristiana) y la expulsión y negación de las otras dos partes (judía y musulmana). Fue una historia de diálogo fallido que terminó y hoy lo lamentamos, pues no fue bueno que hubiera vencedores y vencidos, en lugar de «hermanos» conviviendo y dialogando desde la diferencia. Hoy, pasados cinco siglos, pensamos que la experiencia de diálogo puede y debe retomarse y propiciarse, y así lo hemos hecho, de manera concienzuda, respetuosa, académi-

ca, sin propagandas políticas estériles. Como hemos dicho, no proponemos la posibilidad de un diálogo, sino que hemos dialogado de hecho, y, como efecto de nuestras conversaciones y trabajos compartidos, presentamos hoy este diccionario de las tres religiones monoteístas, que son religiones hispanas y mundiales. Por eso, siendo hispano, este diccionario puede y quiere ser universal.

1.16. Es un diccionario razonado. Bibliografía. Por comodidad gráfica, hemos renunciado a introducir en cada entrada la bibliografía pertinente. Sin embargo, ésta aparece detallada al final del diccionario. Los temas han sido elaborados expresamente por cada autor para este diccionario. Pero, como es usual en este tipo de obras, cada autor ha utilizado algunos de sus trabajos anteriores, que vienen detallados en las diversas secciones de la bibliografía.

2. UN DICCIONARIO MÚLTIPLE. ÍNDICE GENERAL Y CINCO ÍNDICES PARTICULARES

Hemos querido que este diccionario sea un texto vivo, un diccionario de uso común, para conocimiento, diálogo y discusión, en la línea de las dieciséis notas antes indicadas. Ahora queremos ofrecer unas breves indicaciones para su uso.

El lector hará bien comenzando con una visión panorámica del índice general, que va al final del libro y que incluye todos los conceptos (entradas) del diccionario. Verá que se trata de un diccionario que incluye los motivos que resultan más significativos desde un punto de vista teológico y religioso en las tres religiones, para el conocimiento y diálogo monoteísta, como hemos destacado en el apartado anterior de esta introducción. En él se encuentran, por tanto, sólo *términos significativos*. Lugares, personas o aspectos concretos de las ceremonias rituales de los que no pudieran desprenderse conclusiones útiles para el diálogo han sido dejados de lado. Existen para ello otros diccionarios y obras colectivas, de las que ofrecemos algunos testimonios más significativos en la bibliografía final. Nosotros hemos querido centrarnos en los temas y motivos religiosos esenciales de las tres religiones, para ofrecer una visión general y central de lo que ellas son, en cuanto tradiciones e instituciones esenciales (o por lo menos fundamentales) de la historia humana, desde una perspectiva básicamente occidental (el diccionario está escrito en castellano), pero abierta a todas las culturas, como están abiertas las tres religiones.

Pues bien, ese índice general se desdobra y particulariza en cinco índices especiales, en los que se dividen las entradas. Hay términos comunes, que se aplican a las tres religiones, hay términos especiales para el judaísmo y cristianismo en conjunto, hay términos específicamente judíos, términos propios del cristianismo y, finalmente, términos propios del islam. De esa forma, tanto en el índice general como en la presentación de cada término, el lector sabrá ya de antemano a qué religión o religiones se refiere cada tema.

2.1. Términos comunes. El lector podrá encontrar en este índice particular primero 112 términos comunes, que se aplican a las tres religiones, desde Abluciones hasta Visión de Dios. Son términos que se aplican a las tres religiones, pero no los presentamos en común, sino desde las tres perspectivas (las dos primeras por X. Pikaza, la tercera por A. Aya y sus colaboradores). En este apartado de términos comunes entran no sólo algunos aspectos generales de una fenomenología de la religión (Dios, Fe, Hombre, Salvación...), sino también algunos personajes o elementos específicos de las religiones monoteístas (Abrahán, Creación, Revelación...). Éstas son las palabras en torno a las cuales puede establecerse el diálogo fundamental entre las religiones monoteístas. Sólo con esas palabras podríamos haber escrito un «diccionario de términos comunes de las religiones monoteístas». Pero de ello habría resultado un incontable número de «ruidos» en la comunicación, ya que son muchas las ocasiones en que los creyentes de las tres tradiciones entienden cosas diferentes en relación con un mismo término y, paradójicamente, plantean un espacio de encuentro en términos diferentes. Por tanto, no sólo era necesario explicar qué entendía cada creyente con relación a un mismo término, sino esas imprescindibles referencias cruzadas que llevan al lector a relacionar términos distintos y «exclusivos» de cada una de las creencias con los términos correspondientes de las otras tradiciones.

2.2. Términos judíos y cristianos. El segundo índice particular contiene 29 conceptos o entradas comunes para judaísmo y cristianismo, desde Alianza a Templo, pasando por Apocalíptica, Éxodo y Pascua (por poner unos ejemplos). Esos conceptos muestran que judaísmo y cristianismo no son religiones totalmente distintas, sino versiones en parte paralelas y en parte complementarias de la misma experiencia israelita de fondo, condensada en la Biblia hebrea, que los cristianos asumen y toman como Antiguo Testamento. Esto indica que puede haber un diálogo particular entre judaísmo y cristianismo, de manera que esos términos comunes podrían tomarse como centro y materia básica de un diccionario de las religiones bíblicas. Como hemos dicho en el apartado anterior de esta introducción, uno de los autores del diccionario (X. Pikaza) se siente y confiesa judío, siendo cristiano; por eso ha tenido un cuidado especial en elaborar estos términos comunes, tomando como punto de partida muchos de los términos expuestos en su *Diccionario de la Biblia* (Verbo Divino, Estella 2007).

2.3. Términos judíos. El tercer índice particular contiene 52 términos específicos de la religión judía, partiendo de la Biblia (v.gr. Daniel, Ester, Torah...), pero destacando también algunos términos y temas significativos del judaísmo posbíblico o moderno (como Qumrán o Misná, Cábala o Talmud, Shoah, Sinagoga, etc.). Es evidente que no hemos querido elaborar un diccionario del judaísmo en cuanto tal, pues hay buenos libros sobre el tema, pero hemos sentido la necesidad de ofrecer algunos de los elementos más característicos de la experiencia y de la historia judía, dentro del espacio de las religiones monoteístas. Numéricamente, el judaísmo es «menor» que el cristianismo y el islam, pero eso no significa que sea menos importante, pues sin judaísmo perderían su base y referencia tanto el cristianismo como el islam. Más que el judaísmo moderno, en sus valores y aportaciones culturales e históricas, hemos querido destacar su base bíblica y su origen rabínico, que marcan y definen para siempre eso que suele llamarse el «Israel eterno». En esa línea, este diccionario sigue siendo una continuación del *Diccionario de la Biblia* (Verbo Divino, Estella 2007), compuesto en su totalidad por X. Pikaza.

2.4. Términos cristianos. Sigue después un índice con los 64 términos especiales dedicados al cristianismo, comenzando con Apocalipsis, hasta concluir con Víctima. En esta parte hemos destacado los aspectos esenciales de la identidad cristiana, en clave teológica (de pensamiento) e institucional (de organización y presencia social). De esa forma, hemos puesto de relieve algunos momentos más salientes de la historia cristiana, vinculada al despliegue de sus instituciones sagradas de la Iglesia (Obispos, Papa, Vaticano...), desde una perspectiva ecuménica, si bien insistiendo de un modo especial en la versión de la Iglesia católica, que ha sido la más extendida y dominante en el mundo hispano y latino. Éste es quizá el apartado más teórico y dogmático –en el mejor sentido de la palabra– del diccionario, pues, a diferencia del judaísmo y del islam (que insisten más en la praxis creyente), el cristianismo ha elaborado un sistema complejo de ortodoxia, es decir, de «opinión correcta» del mundo. Al mismo tiempo, hemos intentado poner de relieve las implicaciones sociales e históricas de las Iglesias cristianas en el despliegue y en la conformación social de la sociedad y cultura de Occidente.

2.5. Términos islámicos. El diccionario contiene finalmente un sexto índice con 64 términos específicos de la espiritualidad y la experiencia de vida musulmana, partiendo del Corán y de las aportaciones básicas del islam primitivo, el del profeta Muḥammad. En este contexto, por exigencias de la misma experiencia islámica, se han conservado en buena parte los términos árabes, siempre que no ha sido posible traducirlos con precisión a otra lengua sin causar una distorsión en la comprensión de los mismos. Desde una perspectiva culturalmente cristiana (o judeocristiana), donde la Biblia es más conocida, la honda aportación que tres destacados especialistas del mundo islámico han realizado resulta probablemente la más novedosa, pues en ella se contienen (estudiados de primera mano) una serie de temas y conceptos que como tratamiento unificado no han aparecido hasta ahora en otros libros y diccionarios de la religión islámica, más centrados en temas y motivos secundarios (de historia, geografía o cuestiones legales). Podemos decir, con sobriedad, sin temor a exagerar, que éste es el mejor diccionario teológico del islam escrito hasta ahora en lengua castellana, y que sólo por conocer de boca de estos tres especialistas del mundo islámico –dos musulmanes y un

arabista— lo que sienten y piensan más de mil quinientos millones de personas en el mundo, ya tendría sentido haber propiciado este proyecto editorial.

3. UN DICCIONARIO TEMÁTICO. BLOQUES PRINCIPALES

El lector habituado a los diccionarios de este tipo podrá pasar ya directamente a la lectura de términos que le interesen, organizados por orden alfabético de conjunto o según los índices particulares a los que nos hemos referido. Pero habrá lectores que quieran tener de antemano una visión de conjunto de algunos bloques temáticos, divididos por materias, más que por religiones. Es imposible ofrecer una división general y completa de esos bloques, con todos los ámbitos temáticos, pues muchos de ellos se superponen y además resulta difícil dividir y distinguir unos de otros, ya que —como hemos dicho— unos mismos conceptos pueden recibir un sentido algo distinto en cada una de las religiones. De todas formas, de un modo general, contando con la buena voluntad de los lectores (y sólo de manera introductoria), hemos querido ofrecer una división por materias generales:

3.1. Lugares, geografía sagrada. El diccionario es escueto en lo que se refiere a la presentación de los lugares sagrados o significativos de las religiones, de manera que apenas ha insistido en los santuarios o templos (ciudades) más importantes de cada una de las religiones. Ciertamente, evoca el tema de la ↗ Peregrinación y se fija en algunos lugares que están vinculados con las religiones monoteístas, como ↗ Jerusalén y la tierra de ↗ Israel, Roma y Meca con Medina, Caaba. También trata de ↗ Egipto (lugar de salida de hebreos), del ↗ Edén primero y del ↗ Paraíso final, entendido como meta de la Salvación. En ese contexto, desde la perspectiva hispana, el diccionario ha incluido dos referencias muy evocadoras: ↗ Sefarad y Al-Ándalus. Éstas son las evocaciones geográficas más significativas.

3.2. Tiempos, historia sagrada. Este diccionario no ha querido detenerse tampoco en los temas históricos, que pueden encontrarse más desarrollados en otros libros de tipo general sobre las religiones. Ciertamente, hemos tratado de la ↗ Historia y de algunos momentos básicos del surgimiento de Israel (↗ Abrahán, Tribus, Exodo, Jueces) y de su historia posterior (↗ Samaritanos, Sefarad, Shoah). En éste, como en otros aspectos, para el tema judío y cristiano, partimos de lo dicho en X. Pikaza, *Diccionario de la Biblia* (Verbo Divino, Estella 2007). Nos hemos ocupado también de algunos elementos básicos de la historia cristiana (↗ Jesús, Pedro, Pablo, Santiago, Iglesia, Roma, Vaticano), pero sin detenernos de un modo particular en ellos. Lo mismo se puede decir de la historia islámica (↗ Hégira, Ascensión, Revelación, Califato). Pero más que la historia, nos ha importado el contenido y mensaje de cada una de las religiones.

3.3. Realidad (mundo). Éste no es un diccionario sobre el sentido y valores sagrados de la realidad cósmica, pues las religiones monoteístas se encuentran vinculadas de una forma especial con la palabra. De todas maneras, como hemos destacado, las tres religiones valoran el mundo como creación de Dios. En esa línea se sitúan algunas entradas muy significativas como ↗ Cosmovisión, Creación, Ecología, Fin del mundo, Mundo, Realidad, Tierra, Zimzum. En ese contexto se sitúan también otras entradas como ↗ Dinero, Economía, Promesas, etc., que ponen de relieve el carácter terrenal de las religiones monoteístas. Éstas no ofrecen a los creyentes un camino de huida del mundo, sino que les arraigan en la realidad de este mundo, entendida como presencia y revelación de Dios. En ese sentido, se puede afirmar que estas religiones no han sido ni son dualistas en línea platónica, sino que vinculan de manera muy intensa lo espiritual con lo material, la salvación del hombre con la plenitud del mundo.

3.4. Hombres. Como venimos diciendo, este diccionario no ha querido fijarse de un modo especial en las figuras de los fundadores de las religiones o de los grandes personajes y santos de cada una de las tradiciones, pues se fija más en los principios religiosos que en los personajes más significativos de la historia de esas religiones (santos, reformadores, autoridades, etc.). A pesar de eso, hemos tenido que introducir una lista bastante nutrida de personajes masculinos, vinculados sobre todo con el origen y la constitución de cada una de las religiones. Entre los per-

sonajes judíos hemos destacado a ↗ Elías, Ezequiel, Hilel, Isaías, Jeremías, Job, Jonás, José el artesano, Josefo Flavio, Josué, Macabeos, Moisés, Noé, etc. Entre los personajes masculinos del principio de la historia cristiana hemos introducido a ↗ José, Juan evangelista, Lucas, Marcos, Mateo, Pablo, Pedro, Santiago y Tomás Apóstol. Esos nombres se suman a los ya estudiados en *Diccionario de la Biblia* (Verbo Divino, Estella 2007). Entre los personajes fundantes de la historia islámica hemos estudiado a ↗ Agar, Jadīya, ‘Á’isha, etc.). Muchos de éstos pertenecen a la categoría de profetas y hombres de Dios. Entre ellos debemos citar de un modo especial a los tres «fundadores»: ↗ Moisés, Jesús y Muḥammad, y, naturalmente, al patriarca común a las tres: ↗ Abrahán.

3.5. Mujeres. Al lado de los hombres, este diccionario ha incluido una serie de figuras de mujeres muy significativas. Se ha dicho que las religiones monoteístas son por esencia patriarcalistas. Sin embargo, la figura de algunas mujeres que hemos estudiado nos ayuda a plantear mejor el sentido de la misma religión ↗ Agar, Ester, Eva, Judit, María Magdalena, María/Miriam, Jadīya, ‘Á’isha. De esa manera hemos completado lo ya dicho, en perspectiva cristiana, en *Diccionario de la Biblia* (Verbo Divino, Estella 2007). Hemos ofrecido asimismo una entrada particular sobre el concepto ↗ Mujer y otra sobre la naturaleza ↗ Padre-Madre de Dios. Desde esa base han de entenderse los temas de la ↗ Creación y del Edén, en los que se valora por igual al ↗ Hombre y a la ↗ Mujer. Sin la menor pretensión de un feminismo a la moda, hemos querido poner de relieve la igualdad fundamental del hombre y la mujer en cada una de las religiones monoteístas. Pensamos que las aportaciones básicas de los fundadores de las religiones (↗ Moisés, Jesús, Muḥammad) han de entenderse y valorarse en ese trasfondo de igualdad dialogal del hombre y la mujer. Llama la atención en concreto, en la tradición islámica, la importancia de las figuras femeninas, trabajadas desde una perspectiva de mujer por Yaratullâh Monturiol, conocida exponente de la hermenéutica feminista del islam actual.

3.6. Antropología básica. Hemos dicho que las tres religiones son «personalistas», en el sentido radical del término; porque están interesadas en el ser humano como imagen de Dios, ser que es responsable de sí mismo, llamado a responder a la Palabra que le fecunda y enriquece, para alcanzar de esa manera su plenitud. En ese contexto se sitúan algunas de las entradas más importantes de este libro: ↗ Alma, Amor, Corazón, Cortesía, Cruz (pasión), Cuerpo, Enfermedad (salud), Espíritu, Ética, Familia, Genealogía, Hombre, Libertad, Matrimonio, Poligamia, Muerte, Mujer, Sexualidad, Sufrimiento, Velo, Vestidos. Ciertamente, la perspectiva antropológica varía en cada una de las religiones, pero las tres han tenido y tienen como finalidad la salvación, la sanación o la pacificación del hombre. De tal forma hemos querido destacar este motivo, que nuestro libro podría titularse *Diccionario de antropología de las religiones monoteístas*.

3.7. Dios, teología fundamental. Éste es un diccionario de las religiones monoteístas y debe centrarse, por lo tanto, en el Dios que es centro y sentido de cada una de ellas. Ciertamente, el Dios de las tres religiones es el mismo, pero ofrece matices y motivos distintos en cada una de ellas, especialmente en la cristiana, donde cobra unos rasgos peculiares, vinculados a la encarnación y a la Trinidad. Pero también el Dios judío en cuanto ↗ Yahvé tiene unos rasgos propios, lo mismo que el Dios de la inexorable soberanía de los musulmanes. Éstas son las entradas principales sobre el tema de Dios: ↗ Alláh, Credo, Dios, Dogma Espíritu Santo, Hijo de Dios, Idolatría, Monoteísmo, Navidad, Nombres de Dios, Padre, Palabra, Paráclito, Presencia, Revelación, Sabiduría, Sacrificio, *Shahâda*, Shekiná, *Sakîna*, Visión de Dios, Yahvé, etc. Ciertamente, las religiones monoteístas están vinculadas al destino del hombre y de la sociedad (del pueblo), pero ellas se centran básicamente en Dios. En ese sentido, podemos afirmar que todo el diccionario trata del Dios de las religiones monoteístas.

3.8. Ángeles y demonios. Las religiones monoteístas están centradas en la revelación del Dios único, de tal manera que para ellas nos existen más dioses ni señores que el Dios verdadero, como sabe el ↗ Credo de judíos y cristianos y la ↗ *Shahâda* musulmana. Pero ellas conocen y veneran (o rechazan) la presencia de unos seres de tipo espiritual, vinculados al mundo de lo divino: ↗ Ángeles, Apocalíptica, Apocalipsis, Exorcismos, Gabriel, Miguel, Satán, Ýinn, Magia. Nin-

guna de las tres religiones concibe a los ángeles como mediadores esenciales de la salvación, centrada en la Ley (judaísmo), en Cristo (cristianismo) o en la sujeción a Dios (islam). De todas formas, el signo de lo angélico y el riesgo de lo demoníaco ocupa en ellas un lugar importante.

3.9. Profetas y enviados de Dios. Como hemos dicho, las tres religiones son de tipo profético, pues Dios se revela en ellas a través de enviados, que hablan en su nombre. En cada religión, además de Abrahán, hay un profeta principal: ↗ Moisés, Jesús, Muḥammad. A su lado, esas religiones veneran otras figuras de profetas o enviados, como ↗ Daniel, Henoc, Isaías, Job, Jonás, Juan Bautista, Noé, etc. En el contexto de Jesús se evocan de un modo especial las figuras de los ↗ Apóstoles y fundadores de Iglesias, como ↗ María Magdalena, Pablo, Pedro, Santiago, Tomás. También son importantes en ese contexto los evangelistas: ↗ Juan, Lucas, Marcos, Mateo. En la tradición islámica se tratan los compañeros de Muḥammad en el apartado ↗ *Sahāba*, y se da un tratamiento aparte a dos de las esposas de Muḥammad ↗ 'Á'isha, Jadīya.

3.10. Libros sagrados. Las tres religiones se distinguen y especifican por sus libros sagrados, que ellas entienden como presencia (↗ Palabra) de Dios. En ese contexto se sitúan una serie de entradas muy significativas de este diccionario, que tratan de los libros sagrados y/o de la manera de interpretarlos: ↗ Aleya, Apocalipsis, Apócrifos, Biblia, Corán, Evangelio, Hadices, Hermenéutica, *Ijtihād*, Libro, Lucas, Marcos, Mateo, Misná, Nuevo Testamento, Parábolas, Qohelet, Salmos, Talmud, Torah. Tanto en este apartado, como en los apartados anteriores (3.9 y 3.10), hemos introducido temas nuevos, que completan lo dicho en el *Diccionario de la Biblia*, que venimos citando. Una parte considerable del culto de las religiones monoteístas consiste en la lectura, canto e interpretación de los libros sagrados, que son para ellas uno de los factores centrales de la revelación.

3.11. Dogmas y creencias. Desde el punto de vista humano, estas religiones se definen, básicamente, por la respuesta de fe de los creyentes. El acto fundamental de la religión es la creencia: aceptar la revelación de Dios, dejarse acoger y transformar por su palabra. El esfuerzo o la creatividad humana están en función de la obediencia creyente. El contenido y sentido de la creencia varía de algún modo en cada una de ellas, pero las tres mantienen una misma actitud de acogida ante el misterio. En ese contexto se sitúan, entre otras, las entradas que siguen: ↗ Ascensión, Apariciones, Catolicismo Credo, Dios, Dogma, Elección, Fe, Fundamentalismo, Infiel, Inquisición, Milagro, Ortodoxia, Palabra, Pilares, Revelación, *Shahāda*, Tradición.

3.12. Ética, conducta. Las religiones del Lejano Oriente ponen más de relieve la exigencia de quietud del hombre, que queda en silencio ante Dios. Por el contrario, las religiones monoteístas acentúan la necesidad de una respuesta humana, por la que se expresa y ratifica el contenido de la fe, en un nivel práctico. Por eso decimos que son religiones éticas, como pusieron de relieve los ↗ Profetas de Israel, lo mismo que ↗ Jesús y Muḥammad. En ese contexto se sitúan una serie de entradas que ratifican el carácter ético de la fe y de la religión: ↗ Amor, Derecho, Dinero, Economía, Ética, Fraternidad, Guerra, Lapidación, Ley, Paz, Pecado, Pena de muerte, Perdón, Permitido/prohibido, Política, Sacrificio, Santidad, *Sharī'a*, Temor, Tolerancia, Violencia, *Yihād*, etc. Sólo en ese contexto ético se entiende el tema de la ↗ Libertad, vinculado al ↗ Pecado. Especialmente importante resulta en las tres religiones la exigencia de ayudar a los necesitados: ↗ Pobres, Encarcelados, Hambrientos, etc.

3.13. Espiritualidad y devoción. La ética es importante en las tres religiones, pero no agota su contenido. Siendo un ser ético, el hombre de las religiones monoteístas es un ser de misterio, es decir, alguien que es capaz de situarse en un nivel espiritual, de manera que puede escuchar la Palabra de Dios y responderle. En ese contexto se sitúan los temas que tratan del desarrollo de la experiencia propiamente religiosa: ↗ Alabanza, Ayuno, Bienaventuranzas, Don/Carisma, Elección, Espíritu, Justo perseguido, Mística, Oración, Promesas, Recuerdo, Sábado, Salmos, Santidad, Siervo de Yahvé, Templo, Transfiguración. Especialmente importante resulta en este campo la experiencia de los grandes movimientos y experiencias, propias de cada religión: ↗ Autoridad, Cábala, Mística, Sufismo, *Shayj*.

3.14. Iglesia, comunidad. Las religiones monoteístas son esencialmente comunitarias: cada persona sólo puede cultivar su vida ante Dios en la medida en

que se encuentra integrada en una comunidad de creyentes: ↗ Alianza, Autoridad, Catolicismo, Chiísmo, Comunidad, Concilios, Cristianismo, Fraternidad, Herejías, Iglesia, Israel, Jariyismo, Judaísmo hoy, Judeocristianismo, Misión/proselitismo, Mu'tačilismo, Nacionalismo, Ortodoxa (Iglesia), Pentecostés, Protestantismo, Pueblo, Reino de Dios, Sunnismo, Testimonio, *Umma*. La diferencia básica de cada una de las tres religiones está básicamente en la forma de entender el sentido y la misión de su comunidad.

3.15. Formas de vida. Las religiones monoteístas no son sólo unos modos y medios para creer y para orar, sino también caminos de vida. En esa línea han surgido en cada una de las religiones unas formas peculiares de cultivar la presencia del misterio. Entre ellas, desde diversas perspectivas, podemos destacar las siguientes: ↗ Celibato, Comida, Esenios, Fariseos, Fiestas, Fraternidad, Hasidim, Monacato (vida religiosa), Permitido/Prohibido, Profetas, Qumrán, Sacerdotes, Sectas esotéricas, Sexualidad, *Sunna*, Tribus, Vestidos. Sólo el catolicismo (y la ortodoxia) ha puesto de relieve el valor central de unas formas de vida ascética dentro de este mundo. Las otras religiones monoteístas han dado menos importancia a esas formas de vida especiales, pues para ellas la misma vida en el mundo es signo y garantía de presencia de Dios. Pero todas, las tres religiones, han insistido en el surgimiento y despliegue de algunas formas de vida específicamente religiosas.

3.16. Instituciones sagradas. Las religiones monoteístas son básicamente proféticas, es decir, abiertas al diálogo personal, de manera que en ellas las instituciones sagradas parecen menos importantes. De todas formas, cada una de ellas y en especial el cristianismo católico han desarrollado una serie de importantes instituciones, que sirven como para «objetivar» la experiencia religiosa: ↗ Apóstoles, Autoridad, Concilios, Iglesia, Inquisición, Instituciones sagradas, Jerarquía, Mezquita, Monacato, Obispos, Papa, Promesas, Roma, Sábado, Sacerdotes, Sinagoga, Templo, Vaticano, Yom Kippur. La más importante de las instituciones sagradas del cristianismo es la misma Iglesia, que viene a presentarse como expresión y presencia de Dios; pero dentro de ella han surgido grupos e instituciones especiales. Lo mismo ha pasado en el judaísmo, con sus «agrupaciones» (↗ Celosos, Esenios, Fariseos, Hasidim, Sacerdote, etc.). En el islam destacamos el ↗ Ash'arismo, Chiísmo, Jariyismo, *Shayj*, Sufismo, Sunnismo.

3.17. Ritos, sacramentos. Las religiones se expresan a través de unos gestos de tipo sacramental, que son signos de presencia de Dios. Estrictamente hablando, las religiones monoteístas no son de tipo ritual, en el sentido en que lo son las religiones cósmicas. Pero ellas también han destacado diversos ritos: ↗ Abluciones, Ayuno, Azalá, Bautismo, Comida, Circuncisión, Culto (actos de), Epifanía, Eucaristía, Fiestas, Pascua, Peregrinación, Pilares, Sacerdote, Sacramentos, Sacrificio, *Shahâda*, etc.

3.18. Razón, filosofía. Las tres religiones han tenido un notable despliegue «racional», vinculándose de un modo poderoso con la ↗ Filosofía. En esa línea hemos destacado la relación entre ↗ Creación y Cosmovisión. Estas religiones han razonado sobre Dios y sobre la vida, ya desde el siglo III-II a.C., como indican los libros sapienciales judíos más significativos (↗ Job, Qohelet, Salmos). Como testigo y signo de razonamiento filosófico hemos citado a ↗ Filón. De todas formas, el sentido de la razón y la filosofía no es igual en las tres religiones, sino que varía entre ellas, como lo muestran algunas de las palabras más significativas de este diccionario: ↗ Ateísmo, Fe, Filosofía, Fundamentalismo, *Iy'tihâd*, Hermenéutica, Política, Razón, Revelación, Sabiduría, Secularización, Tolerancia, Tradición, Violencia.

3.19. Teología, religión. Como hemos dicho en el apartado anterior de la introducción, éste es un diccionario teológico, que no se limita a estudiar el aspecto racional de las religiones, sino que lo elabora de un modo sistemático. Así lo han querido mostrar algunos de los temas incluidos: ↗ Dogma, Encarnación, Hijo de dios, Hijo de hombre, Navidad, Redención, Religión, Sacrificio, Salvación, Teología, Trinidad, etc. Significativamente, la mayor parte de esas entradas corresponden al cristianismo, que ha desarrollado una teología más académica. De todas formas, tanto el judaísmo como el islam han elaborado también su propia teología. Entre los términos y conceptos judíos más característicos podemos citar: ↗ Cábala, Creación, Presencia, Sábado, Shekiná, Talmud, Yahvé, Zimzum. Entre los términos básicos de la teología islámica podemos citar: ↗ Aleya, *Baraka*, Don, Predestinación...

3.20. Compromiso social. Las tres religiones implican e incluyen un compromiso social de las comunidades y de los individuos. En esa línea de conversión social y solidaridad se sitúan algunas de las voces más significativas de este diccionario: ↗ Amor, Artesano (Jesús), Celosos/Celotas, Desertores, Desnudos, Dinero, Economía, Emigrantes, Encarcelados, Exclusión, Exilio, Guerra, Hambrientos, Perdón, Pobres, Soldados, Violencia. En un sentido extenso, las religiones monoteístas vinculan la revelación de Dios con la justicia y solidaridad entre los hombres.

3.21. Sanciones, escatología. Las tres religiones ponen de relieve la experiencia de la gratuidad, entendida como don de Dios, presencia salvadora. Pero, de algún modo, destacan también la seriedad de la opción moral y de la justicia, de tal forma que nos sitúan ante la sanción escatológica de la vida humana y de la historia. En ese contexto se sitúan también varias voces significativas del diccionario: ↗ Apocalíptica, Fin del mundo, Historia, Infierno, Juicio, Lapidación, Mesías, Paraíso, Parusía, Pena de muerte, Perdón, Permitido, Predestinación, Purgatorio, Redención, Reino de Dios, Resurrección, Salvación, Talión, Zimzum.

Eso es básicamente cuanto se halla contenido en este libro y el modo en que ha sido estructurado. Como verá el lector, éste es un diccionario totalmente nuevo pero en otra perspectiva, desde un punto de vista judío y cristiano, puede entenderse como una continuación de X. Pikaza, *Diccionario de la Biblia* (Verbo Divino, Estella 2007). Nada más, para concluir, que invitar al lector al diálogo, diálogo imprescindible, no sólo para enriquecer las propias creencias, sino para pacificar nuestro mundo, que es en última instancia la labor de un creyente. Este libro no tiene más pretensión ni más sueño que convertirse en instrumento para ese diálogo.

*Xabier Pikaza
Abdelmumin Aya*



ABLUCIONES

Q MR

↗ Bautismo, Juan Bautista, pecado, perdón, sacramentos.

Q JUDAÍSMO

1. *Punto de partida*

Las purificaciones vinculadas al agua (lavatorios, abluciones y bautismos de diverso tipo) son ritos comunes que aparecen en muy diversos pueblos, especialmente en la India (aguas del Ganges), y también en pueblos del entorno bíblico (Persia y Babilonia, Egipto y Grecia). Éstas tenían una doble finalidad: una de tipo cultural (capacitan a los sacerdotes para celebrar un sacrificio) y otra de tipo moral (se creía que limpiaban a los pecadores de ciertos pecados, siempre que el rito se cumpliera de un modo justo).

Dentro del judaísmo, los rituales de la ablución propiamente dicha están vinculados a la reforma sacerdotal de la religión, que tuvo lugar, sobre todo, después del exilio (tras el siglo V a.C.), tal como aparece de un modo muy concreto en el libro del Levítico. Son ritos que deben realizar especialmente los sacerdotes, pero también aquellos judíos que quieren mantener su estado de pureza, después de haber incurrido en algunas situaciones especiales de impureza: tras la emisión de semen masculino, tras la menstruación de la mujer (así, por ejemplo, cuando en 2 Sm 11,2 se dice que una bella mujer se está lavando el azotea, el lector judío sabe que ella se está purificando tras la regla), después de un parto, por haber tocado un cadáver, etc. Entre los casos en los que se requiere inmersión total en el agua podemos citar los siguientes: Lv 15,16: tras una emisión normal de semen masculino, por polución nocturna o por actividad sexual; Lv 15,3: tras una emisión anormal de fluidos femeninos; Lv 14,6-9: en caso de (curación de) enfermedades vinculadas a la lepra o a deformaciones de la

piel; Ex 29,4: los sacerdotes, antes de ser consagrados; Lv 16,24-26: el Sumo Sacerdote tras la ceremonia del Yom Kippur y también el que lleva al macho cabrío al desierto; Nm 10,7-8: el sacerdote que realiza el ritual de la novilla roja; Nm 19,9: tras el contacto con un cadáver. Lv 17,15: después de haber comido carne de un animal que no ha sido ritualmente sacrificado.

Para una visión de conjunto de los diversos tipos de purificaciones realizadas con agua, véase especialmente Lv 11-15 y Nm 19. El judaísmo ha venido a convertirse de esa forma en una «religión de purificaciones». Ciertamente, la circuncisión introduce al varón en el pueblo de la alianza, pero sólo las purificaciones le mantienen limpio, especialmente en un momento en que (en torno al siglo I d.C.) empiezan a aplicarse a todos los judíos las normas de pureza que, en principio, conforme al Levítico, se aplicaban casi sólo a los sacerdotes.

2. *Ejemplos particulares*

Por la importancia que han tenido para la comprensión del judaísmo posterior y también del cristianismo, será conveniente citar algunos casos especiales de abluciones y purificaciones.

a) ↗ *Qumrán*. Uno de los casos emblemáticos de purificación en el judaísmo lo ofrecen los esenios de Qumrán, reunidos junto al mar Muerto, en un lugar de recogida de aguas, en medio del desierto, para vivir conforme al ideal de pureza de la ley sacerdotal que ellos interpretan de un modo estricto. Para ello edifican un sistema muy detallado de «piscinas» de purificación (mikveh, mikvahot), que aún pueden observarse en el lugar. Los esenios se bañaban ritualmente antes de las comidas, que ellos consideraban como una participación anticipada en el banquete del Reino de Dios. Su «obsesión» por la limpieza hacía que su vida se centrara en el ritual de purificacio-

nes, que, de alguna manera, ocupaba el lugar de los sacrificios del templo de Jerusalén, al que no asistían.

b) *Bano*. Flavio Josefo nos dice que quiso estudiar las diversas «filosofías» judías de su tiempo (fariseos, saduceos, esenios), descubriendo que ellas no colmaban sus expectativas. Por eso, «después de haber comprobado que ninguna experiencia de aquéllas me resultaba suficiente, oí hablar de un tal Bano», con quien va y a quien presenta con los siguientes rasgos: «(1) vivía en el desierto; (2) llevaba un vestido hecho de hojas; (3) se lavaba (bautizaba) a sí mismo cada día con agua fría para purificarse; (4) comía alimentos silvestres» (*Autobiografía* II, 11). El bautismo aparece aquí como signo de conversión (purificación) y nuevo nacimiento.

c) *Juan Bautista* (cf. Mc 1; Mt 3 y Lc 3) está también interesado en las abluciones, que indican que, a su juicio, el ritual del templo de Jerusalén no purifica ya los pecados. Pero, a diferencia de los esenios de Qumrán y de Bano (y del conjunto de los judíos), Juan Bautista bautiza sólo una vez, para toda la vida, y lo hace a otros (no a sí mismo).

3. *Judaísmo rabínico. La mikveh*

El evangelio de Marcos critica a algunos judíos (o judeocristianos) legalistas de su tiempo diciendo: «Los fariseos y los judíos en general no comen sin antes haberse lavado las manos meticulosamente, aferrándose a la tradición de sus presbíteros; y al volver de la plaza, si no se bautizan no comen; y observan por tradición otras muchas costumbres, como los bautismos de vasos, jarros, bandejas y lechos. Así que los fariseos y los escribas le preguntaron a Jesús: ¿Por qué tus discípulos no proceden conforme a la tradición de los presbíteros, sino que comen el pan con manos impuras?» (Mc 7,3-5). Esos «bautismos» o abluciones de manos o del cuerpo entero o de utensilios pertenecen, según Marcos, a la «tradición de los ancianos», no a la esencia de la Ley de Dios (Mc 7,8). Es evidente que estamos ante dos tipos de interpretación de la Escritura. (a) El judaísmo fariseo/rabínico pone de relieve la «pureza de la comunidad», centrada en la comida limpia y en las purificaciones de los creyentes,

que se mantienen de esa forma separados de todo lo que pueda contaminarles. (b) Por el contrario, los judíos de tipo cristiano (de Marcos) tienden a dejar todos los ritos exteriores, buscando sólo una purificación de corazón (Mc 7,19).

En esa línea, el signo arqueológico más claro del judaísmo rabínico del tiempo de Jesús (y de los siglos anteriores y posteriores) es la existencia de una «piscina» para la realización de los ritos de purificación y especialmente para el «bautismo» de los prosélitos. Había diversos tipos de «piscinas de purificación» o de mikveh, y sus dimensiones variaban según la riqueza y las posibilidades de las sinagogas y de las casas particulares más ricas donde se encontraban. Éstos eran (y siguen siendo) sus elementos principales: debe llenarse de agua, no de otro líquido; debe construirse sobre el suelo o en un lugar fijo, sin poder transportarse; no puede ser de agua corriente; en general, ha de llenarse con agua recogida de la lluvia; el agua no puede ser llevada a la mikveh a través de conductos impuros; debe contener, por lo menos, unos mil litros de agua.

En la actualidad, los judíos ortodoxos siguen teniendo piscinas de purificación, que se encuentran unidas a las sinagogas. Se emplean, sobre todo, con estas finalidades: (a) Para purificar a las mujeres tras la menstruación o parto. (b) Para realizar el baño ritual antes de la conversión al judaísmo (para las mujeres, ese rito de bautismo sustituye, de algún modo, a la circuncisión). (c) Para purificar algunos utensilios que pueden haberse vuelto impuros (por ejemplo, utensilios que han entrado en contacto con comidas impuras). La inmersión completa en la mikveh suele llamarse *Tevillá*. Suele hacerse dos veces y entre ellas se recitan algunas oraciones. Los judíos creyentes interpretan estas purificaciones como expresión de confianza en Dios.

X. P.

M CRISTIANISMO

En general, el cristianismo renunció muy pronto a las purificaciones rituales del judaísmo, asumiendo y transformando el ↗ bautismo de inmersión, realizado una sola vez en la vida, en la línea de Juan Bautista. De todas

formas, a lo largo de toda la Edad Media han existido fuentes y piscinas de purificación o limpieza al lado de muchas iglesias. Son especialmente conocidas las fuentes de los monasterios, donde los monjes se han seguido lavando hasta tiempos recientes, antes de realizar los ritos. Un tipo de purificación que se ha seguido utilizando en la Iglesia católica hasta el día de hoy está relacionada con el *agua bendita*, que todavía puede encontrarse a la entrada de muchas iglesias. Se emplea para limpiar simbólicamente la frente mientras se realiza el signo de la santa cruz. Antes de las misas solemnes suele realizarse un rito de aspersión o ablución con agua bendita. Un rito semejante de aspersión se realiza en numerosos gestos paralitúrgicos de la Iglesia: bendiciones, exorcismos, etc. (cf. CIC 1668). Hay además algunas fuentes de aguas que se han venido tomando como milagrosas, utilizándose de un modo privado en varios tipos de celebraciones (como el agua de Lourdes).

X. P.

R ISLAM

1. *Significación espiritual de las abluciones*

En árabe se llama *wudû'* a la ablución ritual previa a la \rceil azalá (*salât*). Con las abluciones el musulmán y la musulmana anuncian su deseo de entrar en un *harâm*, en un espacio vedado donde se está especialmente consciente de la Presencia de Dios. Porque la *salât* es en el islam una estrategia de ir ganando terreno a lo profano, y toda estrategia precisa de un minucioso encañamiento de gestos. Con las abluciones, el cuerpo reacciona y cambia su anterior situación, lo cual lleva a un estado propicio para ir a la *salât*. El *wudû'* es una llamada a la sobriedad contra la ebriedad que produce la *dunyâ* (\rceil mundo). El *wudû'* es el modo de distanciarse de ese mundo extraordinariamente cercano –que eso significa literalmente *dunyâ*– que no deja espacio para lo más auténtico del ser humano. En la *salât* el musulmán encuentra ese espacio para sí mismo. Sólo postrado ante Dios, por paradójico que pueda resultar, sólo extinguido en su Señor, el musulmán y la musulma-

na es él mismo, ella misma. Se debe entrar en la *salât* «limpio-libre-vacío» de adherencias, literalmente «iluminado»: la palabra *wudû'* tiene su raíz en la noción de *daw*, «luz». El agua es luz para «el que hace la azalá» (*muṣallim*).

2. *La importancia del elemento «agua»*

Cuenta un hadiz que un día comenzó a llover, y el Profeta salió de su casa y se expuso al agua. Entonces, al verlo sus compañeros, lo llamaron para que se guareciera junto a ellos. Muḥammad les dijo que le gustaba hacerlo porque esa agua «recién había brotado de junto a Allâh». Este hadiz tiene relación con la necesidad del *wudû'*. El islam es una cultura de desierto y por tanto una cultura donde el agua es un milagro. No sólo en el islam, pero desde luego en él, el agua, símbolo del principio vital, del origen de la vida, tradicionalmente ha sido considerado un elemento idóneo para el rito de paso hacia la adoración de lo sagrado. El agua pura cumple esa función simbólica que restituye el ser humano a su origen. El Corán insiste en la generosidad divina manifiesta en la lluvia, que da vida a la tierra muerta. La civilización musulmana ha mostrado hasta qué punto tenía el agua como una joya preciosa, creando ingeniosos medios de irrigación, haciendo de ella adornos de sus jardines. Como origen de vida que es, el agua renueva y da más intensidad a nuestras percepciones, nos hace más receptivos, más sensibles, y de eso se trata a la hora de comenzar la *salât*. De despertar la atención, de «despertar al cuerpo», para crear ese vaciamiento que abrirá al musulmán a la inmensidad de Dios.

3. *¿Una preparación al rito o parte del mismo?*

Dice un hadiz del Profeta que el *wudû'* es la mitad de la *salât*. Por eso la eficacia de la *salât* se pierde sin las abluciones previas. Un célebre *shayḥ* naqshbandí solía decir de los que no hacen bien las abluciones: «Quieren ir a la otra orilla sin cruzar el puente». De ahí que en los tratados de *fiqh* se especifique todo lo relativo al modo y tiempo de realizar las abluciones, qué es el *tayammum* (el sustituto de las abluciones cuando no hay agua), qué hace perder el estado de «limpieza ri-

tual» (*tahâra*) y cómo se recupera, la diferencia entre el *wudû'* (ablución menor) y el *gusl* (ablución mayor), etc.

4. *La limpieza no es obsesión sino cortesía*

Este estado de «limpieza ritual» (*tahâra*) es una obligación del musulmán, pero no una práctica que le obsesione, porque no está vinculada a la pureza de la conciencia sino a la limpieza física y al estado de atención plena que requiere la *salât*. El profeta Muḥammad encontraba en las dos grandes religiones que le precedían dos defectos: del cristianismo, le desagradaban sus disquisiciones teológicas; y del judaísmo, el grado de neurosis al que llegaban sus prescripciones. Si desde el punto de vista de la *'aqîda* (cosmovisión islámica) el islam va a constituirse a partir de certezas elementales y de consenso, desde el punto de vista de las prescripciones rituales, el islam podría definirse como un «judaísmo desneurotizado». La *tahâra* es simplemente la belleza con que los musulmanes se presentan ante su Señor, el Señor de los Mundos. Tal vez en Occidente no se comprenda la naturalidad con que entre los pueblos del desierto se trata la idea de la suciedad física. Por eso es muy desaconsejable usar la palabra «purificación» en este contexto, al menos en lo concerniente al islam. Si se dice que en las abluciones previas a la *salât* los musulmanes se «purifican», podremos concluir que el islam considera que –por ejemplo– una mujer con la menstruación es impura... Es extraordinariamente peligroso usar en castellano la palabra *impureza* porque está cargada de ideología. Si decimos que «la ablución limpia la impureza», además de traicionar el sentido literal de la expresión árabe, caemos en un enredo sin siquiera ser conscientes de ello. Dice el Corán: «El *hadaz* sobreviene a la criatura y tiene que hacer el *wudû'*». El *hadaz* –que de ahí viene la palabra *hadîz*– es «algo especial, un acontecimiento» en el que el cuerpo se tensiona particularmente. Sin más complicaciones. Un acontecimiento es hacer las necesidades, un acontecimiento es la menstruación, pero también un acontecimiento es recibir una noticia impactante, un acontecimiento es morir, enfadarse o te-

ner un orgasmo. El islam no considera «impuro» a nadie con el sentido que le da un occidental por haberse exaltado en exceso, por haber hecho sexo, ni a nadie se le considera sucio por haberse muerto. La muerte no «ensucia» a nadie y se hace necesario, sin embargo, un *wudû'* del cadáver. Sólo a los que han muerto en la defensa del islam no se les debe lavar como se hace con el resto de los difuntos porque –según se dice en el Corán– siguen vivos.

A. A.

ABRAHÁN

Q MR

→ Agar, conquista, fe, peregrinación, promesas, tierra, tribus.

Q JUDAÍSMO

Los creyentes de las tres religiones (judíos, cristianos y musulmanes) le veneran como padre e inspirador, el primero de los creyentes. Vivió entre el siglo XVII y el XII a.C.; rompió con el pasado pagano de su entorno (de su tierra y gente) y su figura está vinculada al principio de un camino religioso que sigue definiendo y motivando a todos sus seguidores. Desde una perspectiva de crítica histórica, para cristianos y judíos es difícil distinguir en Abrahán historia y confesión de fe. Él es, ante todo, un *signo teológico*, aunque está fundado en la historia.

1. *Texto básico. Introducción*

Entre todos los textos de la historia de Abrahán, el más importante para el judaísmo es Gn 12,1-3, que la tradición exegética vincula a la «redacción yahvista», que ha fijado las claves de la historia israelita. Dios llama a Abrahán en su tierra de Mesopotamia con estas palabras: «Y dijo Yahvé a Abram: Vete de tu tierra y de tu parentela y de la casa de tu padre hacia la tierra que yo te mostraré. Yo te haré pueblo grande y te bendeciré y engrandeceré tu nombre y será bendición. Y bendeciré a los que te bendigan y a los que te maldigan maldeciré, y en ti serán benditas todas las naciones de la tierra...» (Gn 12,1-3.6-7). Aquí comentamos sólo ese pasaje, dejando otros aspectos de la vida de Abrahán.

Así comienza para la Biblia judía la «historia» propiamente dicha. Hasta ahora (Gn 1–11), todo era una especie

de «prólogo» en el que se contaba la prehistoria de la humanidad en su conjunto, con la división de todos los pueblos de la tierra (Gn 10-11). Ahora empieza la «historia especial», con la llamada de Abrahán, a quien Dios quiere hacer fuente de bendición para todas las naciones o pueblos de la tierra. Antes, Dios aparecía básicamente como «El-Elohim», lo divino en general. Ahora aparece y habla ya como Dios personal de la historia israelita. Éste es para los judíos el Dios verdadero, que se revela en profundidad, entrando en diálogo de elección y alianza con los hombres, a través de Abrahán y sus descendientes, especialmente los judíos.

2. Tarea y signo de Abrahán

Al principio (Gn 12-16), la Biblia le llama *Ab-ram* (Padre elevado). Más tarde se dice que Dios mismo le llamó *Ab-raham* (Padre de muchos o Padre misericordioso: cf. Gn 17,4-8), nombre con el que le ha recordado la tradición, mirándole como padre de una humanidad que es fiel al Dios misericordioso.

Dios le dice *vete*, iniciando así una «ruptura» religiosa y social que marca toda la historia posterior. De esa forma, sobre el Creciente Fértil, en el camino que va de Mesopotamia a Egipto, pero centrándose en la tierra de Canaán-Palestina, Dios ha querido crear una nueva humanidad y para ello ha comenzado por llamar a un hombre, haciendo que se ponga en camino.

Esa palabra (*vete*) implica y exige una *ruptura*, que se expresa en tres niveles. (a) *Tierra*. Abrahán tuvo una madre tierra en que vivía, con su cultura, su lengua, y sus dioses, pues, conforme a la visión pagana, el hombre se encuentra vinculado a la naturaleza, de la que nace y a la que retorna por la muerte. Pues bien, los israelitas (como Abrahán) tienen que buscar otra tierra, vinculada al cumplimiento de la Ley de Dios. (b) *Parentela* o quizá mejor *nación* (según el matiz etimológico del término hebreo *moledet*, de *yalad*, engendrar, hacer nacer). El hombre religioso tiene que superar su identidad nacional anterior, para buscar un tipo de familia universal. (c) *La casa de tu padre* o *bet-ab*, que ofrece al hombre su nombre, dentro de una genealogía (cada hombre es «hijo de...»). Pues

bien, para ser padre del nuevo pueblo de Dios, Abrahán tiene que perder su identidad antigua, para nacer de esa manera como un hombre nuevo, el padre de todos aquellos que forman el «pueblo de Dios» (la casa de Dios).

Abrahán tiene que ponerse en camino *hacia la tierra que yo te mostraré*. En ese camino de búsqueda (que está relacionado sin duda con la tierra de Israel) se mantiene hasta hoy el pueblo judío. El camino que Abrahán empezó aún no ha culminado. En ese contexto dice Dios: *Te haré pueblo grande y te bendeciré* (Gn 12,2).

Otros pueblos nacen de las fuerzas naturales del mundo de la tierra y de la historia. El pueblo grande de Abrahán (*goy gadol*) ha de surgir de la palabra, como consecuencia de la *bendición* divina, que ha de extenderse a todos los pueblos (*te bendeciré...*). Abrahán ya no puede retornar a lo antiguo (en contra del Ulises griego, que después de su periplo vuelve nuevamente a su casa y familia de Ítaca), pues ha salido en camino sin retorno. Ya no es dueño de sí, no se pertenece; está en manos de la Palabra de Dios que le convierte en principio y signo de vida sobre el mundo: *bendeciré a los que te bendigan, a los que te maldigan maldeciré*.

Abrahán es signo de bendición y de maldición, apareciendo así como mediador de Dios para el conjunto de la humanidad. Es bendición para los que le bendicen (para los que aceptan su mediación salvadora); es maldición para aquellos que le rechazan y no aceptan la revelación de Dios. Recordemos que este Abrahán, signo universal de Dios (expresión del verdadero judaísmo), es un simple *ger*, un *extranjero* y caminante, forastero sobre el mundo, alguien que ha perdido las garantías legales de Mesopotamia, sin tierra para asentarse y para mantener allí su vida, sin nación que le defienda o que le vengue... Jurídicamente es un *Nadie* y, sin embargo, él aparece como signo de la acción universal de Dios.

En un sentido, este Abrahán es signo de bendición y maldición (de vida y muerte, como recuerda el Deuteronomio, hablando del pueblo de Israel: Dt 30,19). Pero, en otro sentido, él supera ese nivel de antagonismo y viene a desvelarse como principio de salvación universal: «y en ti serán benditas todas las naciones de la tierra». Así culmina

el texto de Abrahán, y, en algún sentido, toda la experiencia y esperanza de Israel: el mismo nombre de Abrahán (su vida, su presencia), el mismo nombre de Israel, será *berakah* (bendición) para todos los pueblos, es decir, para el conjunto de la humanidad.

3. Abrahán cumple la Palabra de Dios

Por un lado, Abrahán es el más pobre de los pobres del oriente: Dios no le dirige por caminos de grandeza, no se le revela a través del dinero y del poder político. Pero en otro plano es el más rico: tiene la Palabra de Dios, está seguro de su protección. Eso significa que él no debe conquistar el mundo como los imperios. Su misión no es dominar, no es imponer, sino volverse signo de una nueva bendición que se consigue a través de la obediencia a la palabra. Así se expresa el *triunfo de la debilidad*. El que ha sido llamado por Dios es un creyente que no puede defenderse a sí mismo, pues no tiene un gran ejército. Será el mismo Dios quien le defienda, como su *goel* o protector supremo.

Dios deja a Abrahán, como peregrino, en manos de los grandes pueblos de la tierra; su misma pequeñez es signo de grandeza. Dios quiere realizar su obra de bendición y vida a través de la fe de un hombre débil (de un pueblo pequeño). Conforme al texto que sigue, Abrahán responde «poniéndose en camino» (*wayyelek*: Gn 12,4). Sale de su tierra, confiando en la Palabra de Dios, sin conocer lo que será su meta. Es evidente que él es signo de todos los israelitas (y creyentes) posteriores que interpretan la vida como un caminar en la Palabra de Dios.

Tenta Abrahán setenta y cinco años (Gn 12,4). Humanamente hablando, era un anciano, y así lo presenta la narración que sigue, sobre todo en relación con la promesa de la descendencia (cf. Gn 15,1-2; 17,17; 18,11). Precisamente en el momento en que su vida humana debería haberse terminado, allá en la misma frontera de su muerte, empieza para él la vida verdadera. Son importantes los años biológicos; pero, en algún sentido, quedan trascendidos por el poder de la Palabra de Dios que se interpreta como un nuevo nacimiento.

Y penetró Abrahán por la tierra hasta el santuario de Siquem, hasta la encina de Moréh (de la Visión) (12,6). Ha deja-

do todo para seguir la Palabra de Dios. Pero, al mismo tiempo, va buscando a Dios, como lo indica el hecho de que viene hasta al *Maqom* o santuario de la nueva tierra a la que llega (en Canaán o Palestina). De esa forma podemos decir que viene encarnándose religiosamente por la tierra que atraviesa, introduciendo en todas partes su fe monoteísta. La misma Palabra de Dios le ha llevado a buscar su presencia en los lugares donde otros invocaban a Dios, como indica la referencia a la *encina de Moréh*, que parece aludir al santuario de Mambré, junto a Hebrón, para recibir allí la Palabra de Dios (Moréh está vinculado a *arah*, *torah*, Ley).

Y Abrahán construyó allí un altar para Yahvé que se le había aparecido. Elevar un altar significa aceptar la Palabra de Dios, respondiendo a ella con gratitud. El altar (*mizbeah*) es el lugar donde los fieles «sacrifican» (*zabab*), mostrando su fe en Dios y dándole gracias. Si Abrahán eleva un altar es porque cree, porque admite la Palabra de Dios, porque sigue firme en su esperanza, allá en la tierra de Palestina, iniciando un camino superior de búsqueda de la Tierra de Dios.

Los israelitas toman a Abrahán como su padre auténtico, conforme a lo que ellos llaman la línea «recta» o legítima de Isaac, por quien se cumplen las promesas (cf. Gn 12-25 en su conjunto). Ellos le han visto ante todo como padre nacional, como iniciador de una «raza» nueva de creyentes que asumen el camino de su fe y descienden de su misma sangre (todos comparten su ascendencia, son un mismo pueblo, semilla de Abrahán) y compartan la tierra que el mismo Dios le prometió, que ellos identifican de un modo especial con la tierra de Israel (Gn 15,8). De esa manera, *los judíos* tienden a considerar a Abrahán como alguien que, en sentido estricto, les pertenece sólo a ellos, aunque cristianos y musulmanes apelen también a su figura, de maneras diversas.

X. P.

M CRISTIANISMO

Jesús vincula su mensaje de Reino a la figura de Abrahán y a los otros patriarcas, pero afirmando que la salvación está abierta a todos los pueblos, rechazando en ese contexto la pretensión

de un exclusivismo puramente «nacional» de algunos judíos. Así dice: «muchos vendrán del oriente y del occidente y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el Reino de los cielos, pero los hijos del reino serán echados a las tinieblas de afuera» (Mt 8,11-12; cf. Lc 13,29). Esa actitud no es exclusiva de Jesús, sino que la comparte con otros judíos universalistas de su tiempo, que han protestado contra el «exclusivismo» de aquellos que tomaban la filiación abrahámica como garantía inmediata de salvación. Así dice Juan Bautista: «Y no andéis diciendo por ahí, dentro de vosotros: “Nosotros tenemos a Abrahán como padre”. Porque yo os digo que aun de estas piedras Dios puede levantar hijos a Abrahán» (Mt 3,9; cf. Lc 3,8).

Los cristianos de línea paulina (y después toda la Iglesia) han creído que ellos son hijos de Abrahán, por medio de la fe en Cristo, sin necesidad de pertenecer a su familia biológica. Lo que define la filiación abrahámica (y su religión) es la fe y no un tipo de descendencia racial, que estaría vinculada de un modo especial a la circuncisión de los judíos. Según la visión de los cristianos, Abrahán es el padre de todos los creyentes, como ha precisado de forma ejemplar san Pablo: «Creyó en Dios antes de ser circuncidado (de cumplir la ley nacional del judaísmo) y por eso puede presentarse no sólo como padre de los circuncisos (judíos que nacen de su carne y sangre), sino también de los incircuncisos, es decir, de aquellos que no cumplen la ley (no son judíos) pero creen en Dios. Por eso, el mismo Dios le ha destinado a ser *padre de todos los pueblos*, por medio de la fe, a través de Jesús» (cf. Rom 4,16-17).

Sólo la fe vincula a todos los hombres y les permite formar un solo pueblo, superando así por Cristo (el descendiente de Abrahán) la división anterior entre hijos y no hijos, judíos y gentiles. En ese contexto ha introducido el mismo Pablo un argumento muy interesante: los cristianos forman parte del «cuerpo de Cristo», de manera que si Cristo fue «hijo real de Abrahán», todos los cristianos lo son de igual manera, pues están unidos a él: «Dios ofreció sus promesas a Abrahán y a su Descendiente; no dijo a sus descendientes, como si fueran muchos, sino a su Descendiente, el cual es el Cristo... Por eso si sois de Cristo sois esperma

(descendencia) de Abrahán; sois herederos de la promesa» (Gal 3,16-17.28-29, con cita de Gn 12,7; 17,7). Es evidente que este argumento, fundado en el texto de la Biblia griega, en sentido estricto, sólo vale para los cristianos. Pero expresa algo que es fundamental, ya en la misma visión de los judíos universalistas: la verdadera filiación de Abrahán está vinculada a la fe, no puede entenderse de un modo simplemente biológico.

Un tipo de interpretación gnóstica de la figura paulina de Abrahán, tal como ha sido desarrollada en Gal 3 y Rom 4, ha podido correr el riesgo de «espiritualizar» la figura del patriarca, despojándola de todos sus rasgos «carneales». En contra de eso ha protestado la carta de Santiago (2,14-26), mostrando que la fe de Abrahán no puede separarse de sus «obras», es decir, de su forma de practicar la justicia. De esa forma, el Abrahán cristiano no es padre de aquellos que se limitan a creer, sino de aquellos que «creyendo» viven conforme a su ejemplo.

En este contexto, podemos suponer que judaísmo y cristianismo forman dos *derivados polares* de la misma fe israelita que aparece iniciada por Abrahán y que después se expande a través de la experiencia secular de Israel, a través de sacerdotes, escribas y profetas. En sentido estricto, judaísmo y cristianismo actual son dos derivados de la misma raíz israelita; tal como ahora los conocemos, ambos movimientos religiosos han nacido en los mismos siglos (del I al II a.C.), como respuestas paralelas, y en parte distintas, ante los mismos retos de la fe de Abrahán.

1) El *judaísmo* es la respuesta *introversionista* de un pueblo que quiere mantener de forma nacional (en sentido legal, como experiencia abarcadora) la fe de Abrahán, pues Dios se ha vinculado a la nación escogida hasta que llegue el cumplimiento de los tiempos.

2) El *cristianismo*, en cambio, es la respuesta *extroversionista* o universalizadora de la misma experiencia israelita, fundada en la certeza de que la fe de Abrahán se puede y debe extender ya, por medio de Jesús de Nazaret, a todas las naciones. En ese sentido, no siendo judíos, los cristianos quieren ser y son auténticos israelitas, hijos de Abrahán y herederos de su promesa espiritual.

X. P.

R ISLAM

↗ Agar, Caaba.

1. *Abrahán como emblema de pacificación entre los monoteísmos*

Abrahán (en la tradición árabe, Ibrâhîm) es el personaje bíblico más mencionado en el Corán después de Moisés. Si a éste la tradición le conoce como *kalîm Allâh* (el que hablaba con Dios), a Abrahán se le llama en árabe *jalîl Allâh*, que significa literalmente «el impregnado, el empapado, el embebido en Dios» (*jalîl* es un adjetivo derivado de la palabra *vinagre: jall*), con el sentido figurado de «íntimo».

Su importancia en la tradición islámica, es fundamental, ya que acredita y hace necesaria la revelación de Muḥammad. Los judíos decían seguir las enseñanzas de Moisés y los cristianos las de Jesús, así que Muḥammad se remonta a un antecesor de ambos personajes, que era además el patriarca común de israelitas y árabes. La intención inicial de la revelación coránica no queda oculta: «Di: ¡Oh Gente del Libro! ¿Por qué disputáis sobre Ibrâhîm, si la Torah y el Inyîl [Evangelio] no se hicieron descender sino después de él?» (3:65). La adopción de Abrahán como profeta-emblema del islam responde a la lógica de unificación con que nace el islam. Abrahán era lo que había en común entre judíos y cristianos, y entre todos ellos y la comunidad naciente de musulmanes. Y no sólo esto. En la tradición musulmana el ecumenismo abrahámico no se agota en la relación entre islam, cristianismo y judaísmo. Algunos musulmanes han relacionado el nombre de Abrahán con el de *brahman*. Aunque esta interpretación sea lingüísticamente errónea, se le ha dado un sentido metafísico, pues, dado que Abrahán en el islam es el patriarca identificado con «la religión primordial» (*ad-dîn al-ḥanîf*), la conexión del nombre de Abrahán con el de *brahmán* se veía como una afirmación de la naturaleza primordial de la tradición hindú, que sería el remanente de la religión de Adán.

2. *¿Cuál era la religión de Abrahán?*

Dice el Corán que Abrahán «no era judío ni cristiano» sino «*ḥanîf* y musulmán (*muslim*)» (3:66). ¿Qué es ser

ḥanîf y qué es ser musulmán? El término *ḥanîf* (en plural, *ḥunafâ'*), según se explica en el propio Corán, significa lo siguiente: «Reconocer la unidad divina sin asociarle nada. Quien le asocia algo, es como el que cae del cielo y las aves de rapiña se lo llevaran o el viento lo remontara hasta un lugar lejano» (22:31). Se reconocían como *ḥunafâ'* algunos árabes de la época de Muḥammad que estaban influidos por el judaísmo y el cristianismo pero que no estaban adheridos a ninguna de estas dos religiones. Según se deduce del Corán, para llegar a ser *ḥanîf* no hace falta una revelación; basta con la razón natural. En el libro sagrado de los musulmanes se explica cómo Ibrâhîm se orienta por instinto hacia la adoración primigenia como *ḥanîf*, observando los signos de la Naturaleza en un camino interior de búsqueda. De la estrella a la luna, de la luna al sol... de la luz más débil a la más intensa:

«Y dimos a Ibrâhîm su primera visión del magnífico dominio de los cielos y la tierra, para que fuera de los que poseen certeza interior. Cuando se hizo sobre él la oscuridad de la noche, vio una estrella; y exclamó: ¡Éste es mi Sustentador! Pero cuando se ocultó dijo: No amo lo que se desvanece. Luego, cuando vio salir la luna, dijo: ¡Éste es mi Sustentador! Pero cuando se ocultó, dijo: Si mi Sustentador no me guía, seré de los que se extravían. Luego, cuando vio salir el sol, dijo: ¡Éste es mi sustentador! ¡Éste es el más grande! Pero cuando también se ocultó, dijo: ¡Pueblo mío! ¡Estoy lejos de asociar, como vosotros, algo junto con Dios. Dirijo mi rostro como *ḥanîf*, a quien ha creado los cielos y la tierra» (6:75-79).

En tanto que *ḥunafâ'*, los musulmanes se sienten herederos del esfuerzo de Abrahán de desembarazar a Dios de cualquier otra cosa que se le atribuya (↗ idolatría). Aun cuando precediera en el tiempo a Muḥammad, a Ibrâhîm –como a todos los profetas anteriores a Muḥammad– se lo denomina en el Corán «musulmán» (3:66). Lo cual demuestra que, desde el punto de vista de Muḥammad, el islam ni era una religión nueva ni comenzaba con él, sino con el primer ser humano, con la primera tensión que sintió entre someterse a lo sagrado u ocultarlo.

3. *La lucha de Abrahán contra la idolatría*

Una de las formas de ocultación de lo sagrado es la idolatría, es decir, la identificación de lo sagrado con una piedra o un trozo de madera. En la narración coránica y en la tradición islámica que parte de ella, el gran *yihâd* de Ibrâhîm es contra la idolatría. El pueblo de Abrahán –Ur, en Mesopotamia– era idólatra. El mismo padre de Ibrâhîm era uno de los que guardaban el templo. Pero él pertenecía a los *Ūlû l-'Açm*, «los de resolución firme», como todos los profetas que reconoce el islam. Así que le dijo a su padre y a su gente: «¿Qué es lo que estáis adorando? ¿Es que buscáis dioses con la mentira, fuera de Allâh?» (37:85-86). Abrahán no se conformaba con formular estas preguntas para trastornar las creencias del pueblo y sembrar una semilla de duda en los corazones de aquellas gentes. Su rebeldía hacia la corrupción que percibía en los adoradores de esos ídolos era algo visceral. El Corán pone en él las palabras: «Y dijo: Me pone enfermo» (37:89). Su ira quedó reflejada en unos altercados que provocó y que encolerizaron a los sacerdotes: «Se fue para los dioses y dijo: ¿Es que no coméis? ¿Qué os pasa que no habláis? Y se acercó a ellos golpeándolos con la mano derecha» (37:91-97). En el texto coránico podemos leer un extenso relato en el que Abrahán en cierta ocasión destruye todos los ídolos, excepto uno a quien pone un hacha entre las manos. Cuando sus conciudadanos le preguntan quién ha hecho todo ese estropicio, Abrahán, con un sentido del humor que no siempre acertamos a reconocer a los hombres de Dios, contesta: «Preguntadle al superviviente».

Por estos actos reiterados de destrucción de ídolos, el tirano Nemrod condenó a Abrahán a ser arrojado al fuego. Cuenta la tradición islámica que, en el momento de entrar Abrahán en aquel fuego, Ýibrîl (Gabriel) le preguntó qué deseaba, y el Profeta, imperturbable, le dijo que se confiaba a su *Rabb* (Sustentador), y en ese instante se le otorgó el sobrenombre de «Jalîl de Dios» (íntimo de Dios). La narración acaba con el milagro (*mu'yiça*) de que el fuego no le quema: «Dijimos: ¡Oh, fuego! Enfríate y sé frescor y paz para Ibrâhîm» (21:69).

4. *¿«El sacrificio de Isaac» o «el sacrificio de Ismael»?*

Un episodio de importancia trascendental en la historia de las tres tradiciones, judía, cristiana y musulmana, es el que narra la máxima obediencia a Dios de Abrahán ofreciendo a su hijo en sacrificio. Es una expresión mítica de narrar el paso de los sacrificios humanos –habituales hasta entonces– a los sacrificios animales.

En el Corán se explica que, cuando el profeta Abrahán decidió salir de su tierra, invocó a su Señor y fue cuando se le dio la buena nueva de su primogénito Ismael.

«Ibrâhîm dijo: Iré hacia mi Señor. ¡Oh, Sustentador mío! Concédeme un hijo que sea de los justos. Y entonces le dimos la buena nueva de un hijo que habría de tener buen juicio. Y cuando le llegó la edad de trabajar con él, dijo: ¡Oh, hijo mío! He visto en mi sueño que te sacrificaba, ¿cómo lo ves tú? Dijo: ¡Oh, padre mío! Haz lo que veas. Me encontrarás, si Allâh quiere, con los pacientes. Pero, cuando ambos estaban sometidos, lo derribó sobre la frente, y le gritamos: ¡Eh, Ibrâhîm, ya has cumplido la visión. En verdad, ésta es la prueba evidente. Y le rescatamos con un sacrificio grande, y de esta forma le dejamos como recuerdo para las siguientes generaciones. ¡Paz sobre Ibrâhîm!» (37:98-109).

Según este relato, el hijo al que iba a sacrificar era el primogénito, o sea, Ismael. Pero la tradición judía defiende otra versión, en la que se supone que la orden divina no especificaba en un principio a cuál de los dos hijos había que inmolar, y cuando el padre preguntó a su Señor, se le respondió: «Al que más quieres», y que ése era Isaac. Sin embargo, es probable que «al que más quisiera» fuera justamente su primogénito, fuera o no hijo de esclava, su primer hijo, como él mismo ya circuncidado, es decir, dentro del pacto con Dios, del que Sara se había encelado.

5. *Agar nunca fue abandonada por Abrahán*

Desde las fuentes islámicas se comenta que, a pesar de que Agar e Ismael fueron expulsados por Sara, Abrahán nunca los abandonó. El Profeta tuvo conocimiento en todo mo-

mento del lugar donde vivían y se dice que les visitaba a menudo. En el valle de Becca (actualmente, Meca) fue donde –siempre según la tradición islámica– Abrahán y su hijo Ismael mano a mano construyeron la Caaba.

«Cuando Ibrâhîm dijo: ¡Sustentador mío! Pon esta tierra tierra segura y guárdanos a mí y a mis hijos de la adoración de los ídolos» (...) «¡Sustentador nuestro! He hecho habitar a parte de mi simiente en un valle en el que no hay sementera, junto a tu Casa Sagrada. ¡Oh, Sustentador nuestro!, para que establezcan la *salât* y provéales de frutos para que puedan agradecer» (14:35-37).

Es probable que tenga algo de cierto la tesis islámica de que no hubo tal abandono de Agar e Ismael por parte de Abrahán, puesto que la propia Torah nos dice que enterraron el cuerpo de Abrahán sus dos hijos, Isaac e Ismael. Si hubiera habido una absoluta desconexión entre los hijos, ¿cómo habrían sabido cuándo se produjo la muerte de su padre?

6. *Los descendientes de Abrahán*

Ismael fue el patriarca de los árabes, o más exactamente de los árabes del norte, ya que los surarâbigos se atribuían un origen no ismaelita. Isaac fue el padre de Esaú (llamado «Edom») y de Jacob (llamado «Israel»). En la tradición judía hostil a los cristianos, éstos se relacionan con Esaú, al que la tradición talmúdica presenta como idólatra y malvado. Para los cristianos, la Iglesia cristiana es el nuevo Israel, heredera de las profecías bíblicas. Dice el Génesis que, a la muerte de Sara, Abrahán volvió a casarse con Qeturá, con quien tuvo varios hijos. El nombre de Qeturá se relaciona con *qotéret*, «incienso», en referencia a «la Arabia Fragante» de la que procedían el incienso y la mirra, es decir, el actual Yemen.

Y. M. - J. F. D. V.

ADÁN

Q MR

↗ Creación, Edén, Hijo de Hombre, Hombre, Jesús, mujer, mundo, pecado original.

Q JUDAÍSMO

En la Biblia hebrea, *Adán* significa en principio «ser humano». No es varón

separado de la mujer, ni viceversa, sino varón/mujer, el ser humano, en cuanto distinto de Dios y de los animales, tal como aparece en Gn 1,26-28 (de Gn 2-3 se tratará en el contexto del ↗ paraíso original). Pero la especulación posterior, de tipo apocalíptico y sapiencial, ha desarrollado la idea de un Adán celeste o suprahumano.

1. *Gn 1, el hombre en armonía con el cosmos*

La doctrina bíblica sobre el hombre ha sido expresada al final de Gn 1, en un texto de la tradición sacerdotal, escrito en torno al siglo V a.C., que habla del sexto día de la creación:

«Entonces dijo Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y tenga potestad (domine) sobre los peces del mar, las aves de los cielos y las bestias, sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra”. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Los bendijo Dios y les dijo: “Creced y multiplicaos; llenad la tierra y sometedla; ejerced potestad sobre los peces del mar, las aves de los cielos y todas las bestias que se mueven sobre la tierra”. Después dijo Dios: “Mirad, os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, así como todo árbol en que hay fruto y da semilla. De todo esto podréis comer. Pero a toda bestia de la tierra, a todas las aves de los cielos y a todo lo que tiene vida y se arrastra sobre la tierra, les doy toda planta verde para comer”. Y fue así» (Gn 1,26-31).

Hombre y animales comparten un mismo nicho ecológico. El hombre forma parte del sexto día de la creación, lo mismo que los vivientes superiores (fieras del bosque, animales domésticos y reptiles: Gn 1,23-25). Para el autor bíblico, los peces de mar y las aves del cielo pertenecen a otro espacio y tiempo (del 5º día: cf. Gn 1,20-23). El mar es de los peces, el aire de las aves. La tierra, en cambio, es propia de los hombres, con los animales que la habitan. Esta división no es del todo adecuada, pues mares (con peces) y aires (con aves) son también elementos de la vida humana. Pero los hombres están especialmente vinculados a los animales de la tierra, que no son cosas para mane-

jar, como tornillos o ruedas, sino que forman el entorno de la humanidad.

Los hombres se distinguen porque Dios les ha hecho a su imagen, de manera que pueden dominar sobre los animales, para integrarlos en una armonía superior, no para destruirlos. La ciencia ignora el sentido que puede tener la evolución de la vida (vegetal, animal, humana). La Biblia, en cambio, sabe que el proceso de la creación ha culminado en los hombres, que son imagen de Dios, pues tienen responsabilidad de sí mismos y del mundo. Los otros seres (plantas y animales) no han recibido una tarea que cumplir. Se limitan a ser y les basta.

Dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen... (Gn 1,26). El hombre (Adam, en sentido inclusivo: varón y mujer) no se puede entender sencillamente desde aquello que existía previamente, sino que es un ser superior. Estas palabras (*hagamos al hombre a nuestra imagen*) muestran que, habiendo surgido del mundo, el hombre es más que mundo: es presencia de Dios, expresión del mismo ser divino. Sin duda, en un sentido, como sabe o supone la ciencia moderna, el hombre emerge o se despliega de la naturaleza cósmica. Pero la Biblia sabe que es vicario o lugarteniente de Dios, señal y presencia de su vida. Quizá podamos definirle como Dios mundano, como Infinito que se expresa en lo finito.

Y domine sobre peces y aves, cuadrúpedos y reptiles (Gn 1,26), es decir, sobre los cuatro tipos de animales (cf. Gn 1,20-25). El relato anterior había distinguido *peces y aves* (más distantes del hombre) y *cuadrúpedos y reptiles* (que comparten el hábitat del hombre: la tierra). Pues bien, aquí aparecen todos unidos, de manera que los hombres pueden «dominarlos», con un tipo de supremacía o señorío. Algunos ecólogos han condenado ese «dominio», que habría convertido al hombre en dictador (depredador y destructor) de muchos animales. Pero el dominio del que aquí se trata no supone dictadura, sino supremacía racional (espiritual) y capacidad de organización.

El Adán de la Biblia no es un déspota que puede utilizar a su capricho la vida de los animales, sino un *rey pacificador*, delegado de Dios, que debe presidir su creación, en armonía. Según eso, el hombre debe cuidar de los ani-

males. A algunos, más cercanos (ovejas y cabras, asnos, caballos, perros y vacas), los puede domesticar. A otros (ceféceos y águilas, leones y leopardos), no los puede ni debe domesticar; tiene que dejarlos ahí, como signo de admiración y grandeza. Pero, en principio, según Gn 1, ni a unos ni a otros puede matarlos. Sólo más tarde, por causa del pecado, el Dios bíblico ha permitido que los hombres maten animales (Gn 9,1-3). Los hombres del principio eran vegetarianos (comen semillas), amigos de los animales (que comen hierbas). Una visión semejante aparece en otras culturas del entorno, como Grecia, con Artemisa, *Potnia Therôn*, Señora de los animales, y con Orfeo, que les amansa con su lira. El hombre es así rey: se eleva sobre los animales, en cuyo espacio habita, no para destruirlos, sino para organizarlos en armonía.

Varón y hembra los creó (Gn 1,27). Hasta ahora, el humano (en hebreo *hadam*) aparecía como viviente integral (varón y mujer, individuo y grupo). Pues bien, el texto señala ahora que Dios los creó desde el principio en forma de pareja: a los dos a la vez (varón y mujer), sin que uno surja de otros, sino ambos juntos (en contra de Gn 2,22, donde Eva surgió del «costado» de Adán). La dualidad sexual no es sólo un hecho biológico (como parece ser en los animales), sino un rasgo personal, que enraíza al hombre en Dios.

Desde el principio de su historia concreta, «Adán» es dualidad personal (no jerarquizada) de sexo y género, una dualidad donde resuena implícitamente el misterioso plural de Dios que dice «hagamos al Adán» (como expresando en la dualidad varón-mujer un fondo de diálogo intradivino). De ese *hagamos* de Dios surge el ser humano concreto, varón y mujer. No hay primero varón, ni primero mujer, porque el *Adán* originario no es ni varón ni mujer por separado, sino ambos, en mutua referencia: o hay varón y mujer o no hay nada (ni varón ni mujer).

Y les bendijo Dios y les dijo: Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla (Gn 1,28). No se lo dice al varón más dominador, ni a la mujer más materna, sino a los dos. En el principio de la vida y de la acción humana no hay jerarquías de rango: a los dos a la vez se les manda *que crezcan y se multipliquen*

(atribuyéndoles la fecundidad); y a los dos se les pide que *llenen la tierra y la sometan* (atribuyéndoles dominio sobre el mundo). El autor bíblico no ha previsto el posible problema posterior de la superpoblación; no está preocupado por el exceso de fecundidad, sino que tiene otra intención: quiere que el mundo se humanice, que varón y mujer puedan llenar toda la tierra, con su vida y trabajo.

Hombres y animales, compañeros de comida. La dieta vegetariana (Gn 1,29-30). La comida primordial de hombres y animales deberían ser las plantas que dan fruto de un modo espontáneo, sin tener que morir para volverse alimento. Por eso, el hecho de que los hombres y muchos animales sean carnívoros (alimentándose unos de otro) es para la Biblia un rasgo derivado y pecaminoso.

En el principio no pudo ser así, ni será al final, como saben los profetas, pues se juntarán lobo y cordero, alimentándose de hierba sobre el campo (Is 11,2-9; 65,25; cf. Ez 34,25). Nuestro autor eleva de esta forma su protesta contra la forma de existencia actual de un mundo donde hombres y animales viven de la muerte (matándose y comiéndose o aprovechándose unos de los otros). En su principio y en su meta el hombre debe ser vegetariano y vivir en armonía con la tierra, recogiendo los frutos que ella le ofrece como madre buena, sin matar o destruir nada que esté vivo para alimentarse.

Este pasaje no se debe entender en sentido material, como si en un tiempo anterior leones y panteras, virus y bacterias hubieran sido vegetarianos. La vida que nosotros conocemos ha crecido a expensas de otra vida y muchos animales han sido carnívoros desde su origen. Tampoco el ser humano ha sido jamás vegetariano. Pero la Biblia quiere situarse y nos sitúa en un plano distinto (*protológico y escatológico*), mostrando que la realidad debía haber sido diferente. En este nivel, ella supone que la comida de carne (que implica el sacrificio y derramamiento de sangre) lleva en sí un elemento de violencia: no implica señorío del hombre sobre los animales, sino dictadura; no es un reinado humanizador, sino esclavizamiento. En ese aspecto, ella está cerca de mitos y símbolos de pueblos antiguos que postulan una edad de oro (no violenta) en el ori-

gen de la historia. Avanzando en esa línea, la Biblia aplica ese régimen de paz vegetariana a los animales (leones y panteras, serpientes y lobos de Is 11,1-9), de manera que todos los vivientes (cuadrúpedos, aves, reptiles) comerán al fin la hierba verde, en paz con la vida de la tierra (cf. Gn 1,30).

2. *El hombre original.* *Tema apocalíptico y gnóstico*

Gn 1 hablaba del hombre concreto, aunque idealizado (en armonía con el mundo, vegetariano). Pues bien, desde el tiempo en que surgió ese libro canónico (Génesis), empezaron a surgir diversas tendencias antropológicas de tipo apocalíptico y pregnóstico que elaboraron una visión mítica del Adán celeste, del Hombre primigenio, tomando algunos rasgos de esa figura de la mitología de los pueblos del entorno, especialmente de la cultura irania. Fue surgiendo así una visión del hombre celeste (Adán Kadmon) que parece estar en el fondo de algunos textos apocalípticos y gnósticos, desde el siglo III a.C. hasta el II d.C.

Muchos han interpretado desde esta base la visión del Hijo de Hombre del entorno de la Biblia (*1 Henoc*; Dn 7; *4 Esd* 13), que puede estar relacionada con el mito iranio del Hombre original, que ha podido influir en occidente a partir de la conquista persa de Babilonia (539 a.C.) y todavía más después de la «unificación» de oriente bajo control helenista, tras la conquista de Alejandro Magno (332 a.C.); en todo ese tiempo y aún más tarde los israelitas estuvieron en contacto con la religión y cultura persas (iranias), que siguieron penetrando en el mundo helenista y romano. En ese contexto, la figura del Mesías de Israel se habría unido a la del Hombre original (*Urmensch*), conocida desde tiempos anteriores, de manera que incluso el «como hombre» de Ez 1,27ss habría de interpretarse ya en ese trasfondo, lo mismo que el Hijo de Hombre preexistente de las parábolas de *1 Hen* 37-71. Aquí no se habla ya del hombre concreto de la historia (como en Gn 1), sino del Gran Hombre original, que aparecía en el mito iranio, y que después se ha extendido en occidente, hasta desembocar en las diversas formas de gnosticismo.

R. OTTO, fenomenólogo de la religión, estudió con cierta detención las relaciones entre el Hijo de Hombre de Dn 7 y el Hombre del mito iranio (*Reich Gottes und Menschensohn*, Múnich 1934), concluyendo que el Hijo de Hombre de Daniel, con sus rasgos de entidad semidivina y semihumana, pertenece a un espacio religioso diferente al de Gn 1. Por una parte, Dios se eleva y distancia de la historia; pero, al mismo tiempo, él mismo viene a presentarse como Adán, el Hombre originario, Hijo de Hombre. Eso significa que nosotros, los hombres históricos, somos signo y presencia de un Adán Celeste (Adán Kadmon) y no de Dios.

Las llamadas «parábolas» de *1 Hen* 37-71 hablan de un mismo Adán Divino, a quien conciben como «Hombre originario» (para identificarlo al final con el mismo Henoc). Ése es el hombre del principio, que aparece así como intermediario entre Dios y el mundo, como juez y defensor para los justos. En ese sentido podemos hablar de una simbiosis iranio-israelita, de una síntesis religiosa, que ha sido capaz de introducir en el contexto judío (recreado después por la Cábala) la visión de un Adán divino, un Hombre superior, que se eleva sobre el plano de la humanidad, para venir a presentarse como garante personal de plenitud para Israel (y, en algún sentido, para el conjunto de la humanidad).

En esa línea, S. MOWINCKEL (*El que ha de venir. Mesianismo y mesías*, Fax, Madrid 1975) ha dicho que el Adán originario (Hijo de Hombre) asume y recrea un mito oriental más extenso, de tipo cosmológico-antropológico propio del *Anthropos*, del Hombre. Según eso, el Hombre originario pertenece al misterio de Dios: es un ser divino, celestial y preexistente, el arquetipo de la humanidad histórica, a la que debe rescatar, luchando contra el mal, oscuridad y muerte que le amenazan. Esto significa que Dios no ha creado al hombre de la nada (como supone la interpretación oficial de Gn 1), sino que lo ha «suscitado» del *Anthropos* divino. Según eso, nosotros, los hombres históricos, los mortales, no somos imagen directa de Dios, sino del Hombre en sí (el Adán eterno, *Anthropos* originario). El *Anthropos* o Adán divino es eterno, pero nosotros, que somos sus imágenes y derivados, nos halla-

mos amenazados por la muerte. Por eso tiene que venir a liberarnos el *Anthropos* divino, el Adán superior, como supone Dn 7. Eso significa que cierto judaísmo apocalíptico y gnóstico del tiempo de Jesús (y de tiempos posteriores) habría asumido la visión de Adán celeste, un *Anthropos* o Hijo de Hombre, que proviene de los mitos orientales y nos sitúa en el campo del sincretismo religioso del ambiente. En esa figura se unieron representaciones sapienciales, cercanas a la mentalidad griega, con especulaciones salvadoras y mitos antropológicos de origen iranio, que habían influido ya en el mundo israelita.

O. CULLMANN (*Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999) ha utilizado parcialmente esa visión para entender el «fondo judío» de algunas especulaciones cristológicas de la Iglesia antigua. A su juicio, la figura del hombre original se había extendido por Irán y Babilonia, e incluso por Asia Menor y por Egipto, apareciendo como un ser primigenio que ha caído (se ha alejado de su fondo divino, quedando en manos de las bestias de la historia), pero que volverá al final con funciones salvadoras.

En Israel, ese Adán celeste ha recibido dos formas. (a) Una *apocalíptica*, según la cual el Hombre celeste, que ahora está escondido, debe revelarse en el final del tiempo (Dn 7; *1 Hen* 37-71 y *4 Esd* 13), para aportar su salvación en el culmen de la historia. (b) Una forma *gnóstica*. El Hijo de Hombre es el hombre celeste-ideal que existía en el principio, de manera que se identifica con el Adán de muchas especulaciones posteriores, que se han desarrollado tanto en el ámbito judío como en el cristianismo (donde han tenido más vigencia). En este contexto no se podría hablar de una salvación al final de la historia, sino que habría que salir de ella, pues el conjunto del mundo creado se ha vuelto perverso. Éstas son las maneras principales de entender al Adán superior, a partir del mito antiguo (sobre todo iranio) del Hombre originario. En general, en estos últimos decenios, muchos investigadores han criticado esta visión, pero ella está, sin duda, en el trasfondo de un tipo de especulación del entorno de la Biblia.

M CRISTIANISMO

Empezaremos hablando brevemente de la visión de Jesús. Nos detendremos luego en la especulación de Pablo.

1. *Evangelio: el hombre verdadero*

Jesús se presentó simplemente como un «hombre», en la línea del primer Adán (de Gn 1). No se tomó como el Adán celeste del judaísmo apocalíptico; no enseñó secretos especiales de iniciados, ni describió las órbitas astrales, ni se interesó por calendarios cálticos o leyes de armonía cósmica, sino que situó su obra en el ámbito normal de la existencia (gozos, dolores y esperanzas) de los hombres y mujeres de su entorno, sin evasiones ni apelaciones al más allá, sin ilusiones visionarias. En ese contexto, *anunció la llegada del Reino de Dios*, es decir, la presencia del mismo Dios para los más pobres del mundo; con ellos y para ellos quiso ser sencillamente «un hombre», un ser humano. Pero, en esa línea, partiendo de su misma fidelidad profética, Jesús se ha presentado como portador de un mensaje y camino vinculado al *Hombre (al Hijo del Hombre)*, en la línea de unos textos centrales de la apocalíptica (cf. Dn 7; *1 Hen* 37-71 y *4 Esd* 13).

Esta dualidad marca la paradoja de su mensaje y de su vida como hombre y como Hombre, en la línea de Adán. Por un lado, él pensaba que todo se encuentra ya realizado: «el tiempo se ha cumplido, ha llegado el Reino de Dios» (cf. Mc 1,14-15); y de esa forma quería presentarse como portador y testigo de la verdadera humanidad. Pero, en otra perspectiva, él ha sabido que el fin no ha llegado todavía; por eso se relaciona con el Hijo del Hombre (Adán pleno) que vendrá. Según eso, el signo del Hijo de Hombre puede entenderse en diversos contextos: como aquel que vendrá (juez final), como aquel que ha de morir (Mesías sufriente) y como aquel que ha venido ya (mesías sanador, con poder sobre el Sábado). Eso significa que Jesús ha dado un valor nuevo a este signo.

Jesús se presenta (o aparece) como Hijo de hombre para poner así de relieve su condición humana. Dentro de un mundo y contexto lleno de agentes sobrenaturales (ángeles, profetas que reviven) o de personas que creen ser algo porque

tienen títulos de honor (sacerdotes, hijos de grandes familias, rabinos, etc.), él no ha buscado más grandeza ni excelencia o título que ser hombre con minúscula, Adán, hijo de hombre. Ésta es su condición, su autoridad, su signo distintivo: es un ser humano, simple mortal que come y bebe (Mt 11,19; Lc 7,34), caminando como huésped y peregrino sobre un mundo donde no tiene propiedad ni capital, ni una piedra propia donde reclinar la cabeza (Mt 8,20; Lc 9,58). Pero, al mismo tiempo, por ser hombre, él puede ejercer y ejerce la autoridad suprema de lo humano: perdona los pecados, sin necesidad de sacerdocio o templo (Mc 2,10); es mayor que el sábado (Mc 2,28).

Al llamarse Adán, Hijo de hombre, Jesús (y/o la tradición que interpreta su vida) ha destacado su condición de servidor de los demás. La apocalíptica judía hablaba de un Hijo de hombre futuro, que vendrá en gloria y recibirá el dominio de las naciones, de forma que todas deberán obedecerle (cf. Dn 7,27). Pues bien, en contra de eso, Jesús se ha presentado como Hijo de hombre porque vive a favor de los demás, regalando gratuitamente su vida (él mismo la da) allí donde se la quitan y le matan (cf. Mc 10,45; Mt 20,28). En este contexto, la tradición de Marcos afirma que él es hombre porque sabe dar la vida a favor de los demás (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,32-34 par).

Jesús anuncia la venida de un Hombre (Hijo de hombre) glorioso, en la línea de las tradiciones dominantes de Dn 7, de *1 Henoc* 37-72 y de *4 Esdras* 14. Sólo partiendo de los datos anteriores (es un simple ser humano y entrega la vida por el Reino) se puede entender este anuncio. Dentro de la tradición israelita, el signo del Hombre quedaba indeterminado, de manera que podía recibir rasgos distintos: Dn 7 le identificaba con la culminación del pueblo de Israel; *1 Henoc* 37-72 le entiende como personaje sobrehumano, que vive escondido en su altura y bajará en su día a realizar la obra final; *4 Esd* 14 lo presenta como gran guerrero de la lucha final de la historia. Jesús lo ha visto como el Hombre nuevo, aquel en quien culmina la obra creadora de Dios, toda la historia de la tierra, conforme a su propio anuncio de Reino, como portador del Reino de David. Desde ahí puede presentarse y se pre-

senta como aquel en quien se inicia y prepara la nueva humanidad; por eso puede utilizar y utiliza el signo apocalíptico del Hijo del Hombre.

2. Pablo. Jesús, el hombre nuevo

Según la tradición judía (partiendo de Gn 1-3), Adán era ya signo o prototipo de los hombres (incluyendo en su figura a Eva, madre de todos los vivientes). Así lo ha destacado la tradición judeohelenista del libro de la Sabiduría, hablando de Adán como símbolo de toda la humanidad: «Dios hizo al hombre (*anthropos, adam*) para la inmortalidad y lo hizo imagen de su propio ser; pero la muerte entró en el mundo por la envidia del Diablo y los de su partido pasarán por ella» (Sab 2,23-24). Adán ha sido «engañado por el Diablo», pero su caída no es total. Por eso se dice que «la Sabiduría protegió al padre del mundo, que fue creado solo, lo levantó de su caída y le dio poder para dominarlo todo» (Sab 10,1-2). Este hombre no es aquí un individuo del principio de la historia, sino todos y cada uno de los hombres, creados por Dios para la inmortalidad (cf. Sab 7,1-7; 8,13; etc.). Todos somos Adán y así corremos el riesgo de caer bajo la «envidia del diablo», es decir, bajo el poder del enfrentamiento y el odio, personificados por el Diablo.

En ese mismo contexto se sitúa Pablo, pero añadiendo ahora que el hombre auténtico es Jesús. «Así como por medio de un hombre [Adán] entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así pasó la muerte a todos los hombres, pues todos pecaron...» (Rom 5,12). Este hombre al que se alude aquí es Adán (Adán/Eva), que es el hombre antiguo. Pero ha llegado el Hombre nuevo, que es Jesús, ofreciendo a todos el perdón. A partir de aquí, el cristianismo habla de «dos adanes», es decir, de dos seres humanos. El primer ser humano es Adán, que aparece así como punto de partida de una historia de pecado y de muerte. El segundo Adán es Jesús, por quien comienza una historia de perdón y reconciliación para todos los hombres (cf. Rom 5,15). Las dos figuras (el primer Adán, que es Adán/Eva, y el segundo Adán, que es Cristo) aparecen contrapuestas, marcando dos formas posibles de vida: una de pecado (el primer Adán) y otra de salvación (Cristo).

De todas formas, Pablo añade que el primer Adán es sólo un símbolo del segundo (de Cristo). Por eso, él sólo habla del primer Adán en la medida en que eso le ayuda (como antitipo) para hablar del verdadero Adán que es Cristo, el hombre reconciliado con Dios y con los otros hombres. De todas formas, por su oposición a Cristo, la figura del primer Adán viene a recibir un gran sentido simbólico. Para gran parte de los judíos, era una figura ociosa; estaba allí, al principio de la Biblia; pero no cumplía ninguna función. Sólo ahora, al relacionarla con Cristo, Pablo puede mostrar lo que hubiera sido un Adán sin Cristo, un hombre pecador. Este Adán de Pablo no es un «varón» (Adán masculino frente a Eva femenina), ni un individuo datable al comienzo de la historia, sino el ser humano cerrado en sí mismo. Toda disputa sobre monogenismo (si Adán era sólo un individuo) o poligenismo (si Adán era un grupo o más grupos de personas) carece de sentido para Pablo. Adán es, al mismo tiempo, el primer ser humano (varón y mujer) y la humanidad entera sin Dios. Pues bien, frente a ese (sobre ese) ser humano (que sólo existe en abstracto) se eleva ahora el hombre real y concreto, centrado en Jesucristo, el hombre de Dios.

Adán y Cristo no se sitúan al mismo nivel, ni cumplen las mismas funciones. Más aún, la figura de Adán no tiene que concretarse en una persona, pues no es una persona concreta, ni masculina ni femenina, sino la humanidad sin Dios. Por el contrario, el nuevo Adán que es Cristo (cf. 1 Cor 15,45-48) se sitúa ya en un plano concreto. De esa forma, la figura de Adán (ser humano natural, antiguo) sirve para situar mejor la figura de Cristo, es el hombre real y concreto, el hombre bajo la gracia de Dios.

Sólo desde el argumento de Pablo se puede hablar de un Adán Pecador (de un ser humano caído bajo el pecado original). Lógicamente, el *judatísmo* no ha sabido ni ha podido ver en el trasfondo de Gn 2-3 la figura de un Adán universal responsable de todos los pecados de la historia. Por eso no ha desarrollado de un modo general la doctrina del pecado original. Sólo el cristianismo, a partir de la figura de Jesús, como hombre nuevo, ha podido hablar (siguiendo a san Pablo, inter-

pretado por san Agustín) de un Adán pecador, es decir, de una humanidad caída en el pecado, pero lo ha hecho siempre de un modo tanteante. «Pues, si por el delito de uno (Adán) murieron muchos (todos), ¡cuánto más la gracia de Dios... y el don de Jesucristo desbordará sobre muchos (sobre todos)!» (Rom 5,15). Lo que a san Pablo le interesa no es el pecado de Adán (la humanidad como pecadora, bajo el riesgo de la muerte). Lo que Pablo conoce y quiere presentar es la gracia y la gloria de la nueva humanidad, del nuevo Adán, que para él es Cristo.

X. P.

R ISLAM

1. *El nombre de Âdam, «el terroso»*

La tradición islámica conoce a Adán con el nombre de *Âdam*, de la misma raíz semántica que «tierra» (*'adama*). Según la tradición islámica, Âdam fue creado con barro de distintos lugares: la cabeza con barro de la Caaba, el pecho y la espalda con barro de Jerusalén, los muslos con barro del Yemen, etcétera. Además el barro con el que fue formado Âdam fue blanco, negro y rojo, por lo que sus descendientes fueron de todos esos colores. La relación entre Âdam y *'adama* (tierra) tiene importancia desde el punto de vista de la exégesis de los textos. En el pasaje bíblico en que Âdam desobedece a Dios, Éste maldice a la tierra [*'adama*]. Nos dice el Mídrash que *tres* entran a juicio –la serpiente, Adán y Eva– y *cuatro* salen condenados –la serpiente, Adán, Eva y la tierra–. La explicación midráshica es forzada: alude a que la tierra había «obedecido en exceso» a la orden de Dios de fructificar. A nuestro criterio, la condena de la tierra tiene que ver con que *'adama* es la madre del Âdam, de la que él está hecho, y por ello la que debe rendir cuentas de la materia de Âdam.

2. *Âdam como ser humano universal, califa de Dios en la tierra*

«Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: “Voy a poner en la tierra un representante mío (*jalífa*)”» (Corán 2:30).

Âdam es a la vez el primer ser humano y el primer profeta. Dios lo creó para que fuera su vicario (*jalífa*) en la Tierra. Âdam es, para el islam, «el ser

humano universal» (*al-insân al-kâmil*), esa primera criatura de la que todos nacimos y en la que todos algún día resucitaremos. El Corán es claro cuando dice: «igual que fuisteis creados como uno solo, seréis resucitados como uno solo».

En las aleyas sobre el origen del hombre como ser vivo, el Corán emplea las palabras *bashar* o *insân*, pero no Âdam, nombre que reserva para la persona humana como califa de Dios en la tierra. El propósito coránico se afianza cuando, por ejemplo, el nombre de Hawwâ' (Eva) no aparece en todo el Corán. El término *Âdam* se suele utilizar como concepto, más que como nombre de un individuo en concreto. Ni siquiera hay aún en este nombre noción de género. Esto consta ya en las fuentes judías, que llegan a defender la naturaleza andrógina de Âdam (v.gr. en el Mídrash la opinión de R. Yirmeyah ben Lazar o Semuel bar Najmán) a partir de «Macho y hembra lo creó... y les puso por nombre ha-Âdam» (Gn 1,27). Así pues, dado que el primer ser humano que fue creado por Dios contenía por igual una parte femenina y una parte masculina, el varón y la mujer son creados separadamente al mismo tiempo, sin precedencia de ninguno de los dos sobre el otro, así que sólo ambos juntos –varón y mujer– son el ser humano universal (*al-insân al-kâmil*). Este «ser humano universal» de la tradición islámica es cada individuo que llega a su completa realización, por ejemplo, los profetas. Entre ellos, para el islam, ninguno como Jesús. Âdam comparte con Jesús en la revelación coránica el hecho de haber sido creado de modo distinto del resto de los seres humanos; el Corán lo dice expresamente: «Jesús es, ante Dios, igual que Adán, al que creó del polvo. Luego le dijo: “Sé”, y fue».

3. *La negativa de Iblîs a adorar a Âdam*

«Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: “Voy a crear a un ser humano a partir de barro seco sacado de barro negro moldeable. Y cuando lo haya completado y le haya insuflado parte de mi espíritu, caeréis postrados ante él”» (Corán 15:28-29).

Dijeron (los *malâ'ika*): «¿Vas a poner en ella a quien extienda la corrupción y derrame sangre mientras que nosotros te glorificamos con la ala-

banza que te es debida y declaramos tu absoluta pureza?». Dijo (Dios): «Yo sé lo que vosotros no sabéis». Y enseñó a Ádam todos los nombres; luego los mostró a los ángeles y les dijo: «¡Decidme sus nombres, si sois veraces!». Dijeron (los *malâ'ika*): «Gloria a ti. No tenemos más conocimiento que el que tú nos has enseñado. Tú eres en verdad el Conocedor Perfecto, el Sabio». Dijo (Dios): «¡Ádam! Diles sus nombres». Y cuando lo hubo hecho, dijo (Dios): «¿No os dije que conocía lo desconocido de los cielos y de la tierra, así como lo que mostráis y lo que ocultáis?». Y cuando dijimos (Dios) a los ángeles «¡Postraos (*usÿudû*) ante Ádam!», se postraron todos menos Iblís, que se negó, se llenó de soberbia y fue de los rebeldes (Corán 2:30-34).

Dijo (Dios): «¿Qué te impide postrarte habiéndotelo ordenado?» (Variante: En Corán 15:32 dice Dios: «¡Iblís! ¿Qué te ocurre que no estás con los que se postran?»).

Contestó (Iblís): «Yo soy mejor que él; a mí me creaste de fuego, mientras que a él lo creaste de barro». (Variante: En Corán 17:61 dice Iblís: «¿He de postrarme ante quien has creado de barro?»).

Dijo (Dios): «¡Desciende de aquí! En este lugar no cabe que seas soberbio. ¡Sal de él! Tú serás de los humillados». Dijo (Iblís): «Concédeme un plazo hasta el día en que sean devueltos a la vida». Dijo (Dios): «Considérate entre los que esperan». Dijo (Iblís): «Puesto que me has extraviado, yo les haré difícil tu camino recto. Pues los abordaré por delante y por detrás, por la derecha y por la izquierda, y a la mayor parte de ellos no los encontrarás agradecidos» (Corán 7:12-17).

Dijo (Iblís): «Los seduciré en la tierra y los extraviaré a todos. A excepción de aquellos siervos tuyos que sean sinceros». Dijo (Dios): «Éste es un camino recto hacia mí» (Corán 15:39-41). (Variante: En Corán 7:18 se narra: «Dijo (Dios): “¡Sal de aquí degradado y despreciado! Quien de ellos te siga... Llenaré *yahannam* con todos vosotros”»).

Tras crear al ser humano, Dios da una orden a todos los *malâ'ika* (ángeles) y junto a ellos a Iblís (el príncipe de los demonios): *usÿudû*. El Corán no usa un verbo ambiguo; dice exactamente que el mandato de Dios fue que hicieran *suÿûd* ante el hombre (2:30-

39). El pasaje se repite al menos cinco veces en el texto coránico.

Las explicaciones hermenéuticas a duras penas consiguen aclarar que Dios ordenase a los *malâ'ika* (y a Iblís) hacer *suÿûd* ante algo que no fuera Él mismo. Hay algunos comentaristas del Corán que explican el pasaje diciendo que, al ser el ser humano obra de Dios, postrarse ante el hombre *era como* postrarse ante el que lo había creado. La explicación apenas convence: los musulmanes saben con certeza que sólo Dios debe ser objeto de *suÿûd* (postración); ningún representante de Dios, ni ninguna de sus obras, merece el *suÿûd*. Por su parte, ciertas exégesis coránicas explican que el hombre no fue el objeto de aquel *suÿûd* sino la *qibla* (orientación) de los *malâ'ika*. Igual que el hombre tiene Meca por *qibla* de su azalá, a los ángeles se les ordenó que hicieran su azalá orientándose al ser humano. Estas explicaciones no son tampoco enteramente satisfactorias. Umar Sulaymân al-Ashqar argumentaba atinadamente en contra: «Si esto fuera correcto, Dios hubiera dicho “Postraos hacia Ádam” y no “Postraos ante Ádam”. Si las palabras de Dios significaran que tomasen a Ádam como *qibla*, Iblís no se habría negado a postrarse, y no habría dicho que él era mejor que Ádam, porque la dirección de la postración (*qibla*) pueden representarla piedras, y tomarlas como *qibla* no significa que se las considere superiores». Una tercera interpretación afirma que lo que hace a Ádam digno de la postración de los ángeles es el *rûh* (espíritu; en hebreo, *ruah*) de Dios en él. Esto tiene más sentido, pero sin una ulterior explicación no resulta enteramente incomprensible. Efectivamente, sólo las hermenéuticas más esotéricas (lo que se llama el *ta'wil*) intuyen respuestas en las que se nos sugieren explicaciones profundamente lúcidas, que consiguen desentrañar qué supone el ser humano en la historia de la Creación, qué son los *malâ'ika*, qué es Iblís, qué es el «jalifato» del ser humano respecto de Dios, y cuál era la intención de Dios ordenando algo contra la naturaleza misma del orden del mundo.

4. La cuestión del «pecado original» y la posterior salida del Paraíso

«¡Ádam! Habitad tú y tu pareja el Jardín y comed de donde queráis, pero no os acerquéis a este árbol, pues

seréis de los injustos.» El Shaytân les susurró, por lo que se les hizo manifiesto lo que estaba oculto de sus vergüenzas, diciéndoles: «Vuestro Señor os ha prohibido este árbol sólo para evitar que seáis ángeles o que no muráis nunca» (Corán 7:19-20). (Variante: En Corán 20:120 Iblís es mucho más claro: «¡Ádam! ¿Quieres que te diga cuál es el árbol de la inmortalidad y un dominio que no acaba?»).

Y ambos comieron de él. Entonces se les mostraron sus partes pudendas y comenzaron a taparse con hojas del Jardín. Ádam desobedeció a su Señor y malogró (lo que tenía). Luego su Señor lo escogió y volvió sobre él y lo guió. Dijo (Dios): «Descendí ambos de él (Jardín); seréis mutuos enemigos» (Corán 20:121-123).

La importancia de los pasajes coránicos que niegan el «pecado original» resulta fundacional del *dîn* (Vía) del islam. El Corán dice en 20:114: «En verdad, hicimos previamente un pacto con Ádam y él lo olvidó, pero no lo encontramos contumaz (firme en su desobediencia)», y en 20:119: «luego, su Señor lo hizo su elegido, volvió sobre él y lo dirigió por el camino recto». Tras la desobediencia a su Creador, Éste perdona a Ádam y se convierte en el primer profeta de la Humanidad. Es la profecía de Ádam a la Humanidad es la necesidad de la *tawba*, del retorno del ser humano a su Señor cuando cometa errores. Según Muḥammad Iqbâl, la «caída» es, pues, la transición humana desde la conciencia simple hasta el primer rayo de la conciencia de sí mismo. La primera desobediencia de Ádam fue también el primer acto en que escogió libremente; por ello la primera transgresión fue perdonada. Ádam desobedeció no porque fuera perverso, sino porque por naturaleza es precipitado (*ajul*). El ser humano no tiene una «naturaleza caída», sino tan sólo limitada. De su limitación y su libertad proceden todas sus equivocaciones, y no de una supuesta tendencia natural al mal. Su *fitra*, su naturaleza original, la que guía sus acciones desde el fondo de sí mismo, es el bien. Lo que precisa es tan sólo conocerse a sí mismo y saber reorientarse cuando se equivoque. Para escándalo de oídos cristianos, en un hadiz *qudsî* transmitido por el profeta Muḥammad, se dice que si el ser humano no cometiera errores, Dios lo habría borrado de la faz de la tierra y habría creado una generación

de hombres y mujeres que necesitasen de su perdón. Y en otro hadiz, mucho más impactante para los que han sido educados en el cristianismo, dice Dios: «Si no fuera porque el *dzanb* es un asombroso bien (*jayr*) para mi siervo creyente, no habría dejado a solas a mi siervo creyente con el *dzanb*» (transmitido por Kulayb al-ÿuhanî).

El hecho de la salida del hombre del Paraíso está lleno de sugerencias exegéticas. Según una antigua tradición islámica, es sólo entonces cuando Ádam sabe del día y la noche, sabe de las criaturas, porque en el Paraíso no había más que sombra que posibilitaba la vida a resguardo de la luz cegadora del exterior (nótese que «Jardín» –*yanna*– se construye a partir del verbo *yanna*, que significa «oscurecerse», de donde también se deriva el término *yunna*, «escudo», lo cual nos lleva a entender esa *yanna* como un jardín con todas las características de un oasis en medio del desierto). La salida del Paraíso, desde una perspectiva sufí, simboliza el nacimiento del ser humano, en su doble aspecto de hominización y salida del útero. La naturaleza con que Ádam llega a la Historia no era la que tenía «en la luz de Dios», ni en la sombra dulce del Paraíso, sino la que tiene a partir de que deja de estar revestido de luz (en la *nûrâniyya*) y se viste de «piel» (*adam*).

5. Más allá del texto sagrado

Según una tradición islámica ampliamente extendida, el país en el que descendió Ádam fue la India, concretamente la isla de Sri Lanka. En esta isla los musulmanes decían que estaba la huella de Ádam; se trataba de la misma huella que los budistas suponían que era de Buda. Siempre según la tradición, Eva (Ḥawwâ') descendió en Ýidda, no lejos de Meca. El lugar donde Ádam y Eva (Ḥawwâ') se reencontraron en la tierra fue Muçdalifa o 'Arafat en Meca, donde Ádam inauguró la ceremonia de la peregrinación. Muchos sufíes indios han considerado al hinduismo como la religión de Ádam: Ádam como profeta habría sido el fundador de la tradición hindú. De este modo el hinduismo, que tendría su origen en Ádam, sería la primera religión, y el islam, predicado por Muḥammad, sería la última.

AGAR

Q MR

→ Abrahán, mujer, patriarcas, promesas, Rut.

Q JUDAÍSMO

La historia de Agar y de su hijo Ismael forma una pequeña unidad dentro del contexto general de los orígenes de Israel. Es, sin duda, una historia etiológica (que quiere explicar los comienzos de un pueblo) y está escrita desde la perspectiva israelita (para exaltar la memoria de Sara y de Isaac, la otra mujer y el otro hijo de Abrahán); pero está narrada con gran simpatía hacia Agar y nos permite entender desde otra perspectiva el trasfondo de la misma Biblia.

1. *Mujer utilizada, madre creyente*
(Gn 16,1-16)

El texto empieza diciendo que Agar es una esclava «egipcia» (es decir, impura) de Sara (la mujer «pura» de Abrahán), que parece incapaz de darle hijos. Pues bien, la misma Sara utiliza a Agar como «madre nodriza», entregándola en manos de Abrahán, su marido, para tener por medio de ella «hijos legales». Tanto Agar como sus hijos seguirán siendo esclavos de Sara (no de Abrahán). Eso significa que Sara quiere tener su propia descendencia a través de su esclava sometida (cf. 16,2).

Agar es esclava, pero no es una mujer sumisa, sino que mantiene y desarrolla su propia independencia, especialmente cuando se descubre embarazada. Ella aparece así como «superior» frente a Sara, que quiere someterla y humillarla, como puro objeto a su servicio (cf. 16,6). Pero Agar no se deja humillar, sino que huye al desierto, al lugar donde vivirá su descendencia, para encontrarse allí con el Dios que le mira, no para humillarla como Sara (ni para utilizarla como parece que ha hecho el mismo Abrahán), sino para ponerla al servicio de la misma bendición divina (¡multiplicaré tu descendencia!: Gn 16,6).

Estamos ante uno de los casos más significativos de «descendencia matrilineal» de un conjunto de tribus, de un pueblo numeroso de «hijos de Ismael» que se llamarán y serán, en verdad, «hijos de Agar». Será ella, y no Abrahán, la verdadera madre de Ismael, de manera que le pondrá su nombre (Is-

mael, Dios escucha) y le hará heredero de su experiencia, en el santuario de *Beer-lajai-roi* del Pozo de Aquel que me ve (del Viviente que me ve). Ella ha visto a Dios, ella le ha escuchado, ella la fundadora de un culto auténtico, en la línea de Abrahán, del culto de un pueblo que adora al Dios verdadero en el Pozo de la Visión.

Dios le pregunta «por qué viene» y ella le responde que huye de la faz de su señora. Es una esclava fugitiva, sin derechos. Podría ser condenada a muerte. Pero Dios no le reprocha nada, no le acusa de haber abandonado a su señora, sino todo lo contrario. Le dice que vuelva, pero que no se preocupe. Que vuelva y se someta (16,9), pero que no tenga miedo. Ella, la esclava, será madre de un pueblo numeroso, protegido por el mismo Dios. Sara, su señora, podrá afligirla. Pero Dios ha escuchado su aflicción, el mismo Dios de Israel (Yahvé: cf. 16,11), de manera que él (¡Dios!) vendrá a presentarse como «padre» (protector, guía) del hijo de Agar (¡Ismael!: Dios ha escuchado) y de todos sus descendientes. De esa manera, los hijos de Agar estarán bajo la protección «del Dios que ha escuchado» el lamento de una esclava utilizada por su dueña y oprimida. Ella, la esclava, viene a presentarse así como el signo mayor de Dios, del Dios que escucha y protege a los afligidos. Con esta certeza, como mujer de fe, ella vuelve y realiza lo más difícil: se pone de nuevo bajo el poder de Sara, sometiéndose en realidad bajo el poder de Dios, como dirá con todo rigor la tradición musulmana.

2. *Mujer expulsada* (Gn 21,8-20)

Agar volvió y dio a luz a su hijo Ismael. Más tarde, también Sara concibió y dio a luz un hijo, a quien llamó Isaac, que significa de algún modo «risa o juego». Pues bien, tras la fiesta del destete, cuando Isaac podía ya valerse por sí mismo, Sara vio que Ismael, el hijo de su esclava, se reía o jugaba con su hijo y no pudo soportarlo y exigió que Abrahán los expulsara (a la madre y al hijo), precisamente allí, en el borde del desierto de Berseba, al sur de Palestina. Abrahán, padre de los dos niños, no pudo impedirlo.

Ésta es una de las narraciones más enigmáticas de la Biblia israelita, una

historia cuyos ecos resuenan todavía entre Israel y Arabia. Por razón de una mujer (Sara), Abrahán tiene que ver cómo sus hijos se separan (¡y siguen separados de algún modo hasta el día de hoy!). Sara no quiere que los dos hijos (que ahora están jugando) puedan heredar juntos la tierra; quiere que la tierra sea sólo para Isaac. Pero el autor del relato supone que Dios mira más alto y contempla las cosas desde una perspectiva más profunda, descubriendo que es mejor que (¿por ahora?) los caminos sigan separados, pues de esa manera podrá haber dos pueblos que llevan el nombre de Abrahán, siendo ambos numerosos (cf. 16,12-13).

Según eso, por exigencia de Sara, Abrahán tiene que expulsar a la «otra» mujer y a su hijo, con un poco de pan y un odre de agua, en el desierto. El texto supone que Abrahán puso a su propio hijo Ismael bajo el cuidado de su madre, destacando así de nuevo el carácter «matrilineal» de las tribus que descienden de Agar y de Ismael (cf. Gn 25,12-18; 1 Cr 1,28-31). Agar aparece así como «mujer expulsada» y sola, que tiene que valerse por sí misma, cuidando de su vida y de la vida de su hijo, conforme a la Palabra de Dios en quien ha creído.

Pero la vida es dura en esas circunstancias y, acabada el agua del odre, ella deja a su hijo bajo la sombra de un arbusto, incapaz de verle morir, sin más poder ni palabra que el llanto (cf. Gn 21,16). Ella es el signo de millones de mujeres abandonadas, expulsadas, que apenas tienen fuerzas para cuidar a sus hijos y, sin embargo, lo hacen. Significativamente, el texto dice que quien llora en alta voz es la madre, pero añade que «Dios ha escuchado la voz del muchacho», el llanto del niño unido al de la madre (Gn 21,16-17). La misma voz de Dios hace que Agar abra sus ojos y le permite ver un pozo de agua, de manera que ambos beben el agua de la bendición de Dios y pueden vivir y mantenerse en el desierto.

El texto no dice cómo, pero supone que la madre cuidó al niño hasta que se hizo grande, de manera que pudo engendrar un conjunto de clanes y tribus que mantuvieron la memoria del Dios de Abrahán o, mejor dicho, del mismo Dios de Agar en los bordes del desierto. Más aún, el mismo relato bíblico supone que Agar mantuvo la memoria de

Abrahán, de manera que su hijo Ismael siguió cuidando de su padre en los últimos momentos, viniendo a sepultarle, con Isaac, su hermano, en la cueva de Macpela, junto a Hebrón (Gn 25,9).

X. P.

M CRISTIANISMO

La historia de Agar ha recibido en el cristianismo dos interpretaciones, que parecen opuestas (y lo son, en un plano), pero que en otro pueden completarse.

La *interpretación de Pablo* se conserva en un «midrash» de origen judío, donde las dos figuras (Agar y Sara) se interpretan alegóricamente. «Estas mujeres son dos pactos: Agar es el pacto del monte Sinaí que engendró hijos para la esclavitud. Porque Agar representa al Sinaí, montaña que está en Arabia y corresponde a la Jerusalén actual, la cual es esclava juntamente con sus hijos. Pero la Jerusalén de arriba, la cual es nuestra madre, es libre» (Gal 4,24-25). Conforme a esta visión de Pablo, el judaísmo que sigue sometido a la ley es un judaísmo de esclavitud, vinculado a las obras de este mundo, sin fe profunda, un judaísmo que, al final, queda fuera de la alianza de Abrahán.

Esa interpretación de Pablo tiene sus valores (si se toma como pura alegoría, para destacar la importancia de la fe), pero ella resulta limitada y corre el riesgo de pasar por alto «la fe de la esclava», que es Agar. En esa línea, retomando la inspiración más honda de Jesús (¡amigo de esclavos, despreciados y expulsados!), podemos y debemos recuperar cristianamente la figura de Agar, como está haciendo la teología feminista de la actualidad (cf. D. L. HAYES, *Hagar's Daughters: Womanist Ways of Being in the World*, Paulist, Nueva York 1995).

Pues bien, en contra de esa visión de Pablo, en la línea de lo que estamos comentando, Agar aparece en el Génesis como verdadera creyente; como una mujer oprimida que, desde su misma opresión, es capaz de mantenerse a la escucha de la Palabra de Dios, al servicio de la Vida. Ciertamente, ella pertenece a la historia de la Biblia hebrea, pero desborda los límites de Israel y puede presentarse como símbolo de mujer creyente (y cristiana), por lo menos, tanto como Sara. De esa manera

podemos y debemos completar (¿invertir?) la alegoría de Pablo en Gal 4,24-25, reescribiendo la historia de Sara, desde la perspectiva de las mujeres de la primitiva historia cristiana (↗ Magdalena, María la Madre de Jesús).

X. P.

R ISLAM

1. *La trascendental importancia de Hâÿar*

El nombre que se da a Agar en la tradición islámica es Hâÿar, que en árabe significa «la emigrante», de la misma raíz que Hiÿra (↗ Hégira) y que *hayÿ* –la peregrinación, el quinto pilar del islam–. Cuando los musulmanes realizan el *hayÿ* (↗ Peregrinación), en realidad lo que hacen es repetir los pasos de Hâÿar cuando recorrió ese desierto que era el valle de Becca (que luego sería Meca) entre los montes de aš-Şafâ y Marwâ en busca del agua. Ir a beber del pozo de agua que la divina providencia le hizo descubrir a Agar en aquel lugar –llamado *çamçam* (borbotón)– es parte aún del rito de peregrinación de los musulmanes. Como descubridora de ese pozo que hizo posible la vida en torno a sí no cabe duda que Agar es la fundadora de Meca. Y pese a que se sabe que allí, en al-Hiÿr –en el interior del *harâm* de Meca–, ella está enterrada, muchas veces los musulmanes lo olvidan o quisieran olvidarlo: la ciudad más santa del islam fue fundada por una mujer, y lo fue porque esa mujer recibió la visión de un ángel y se sometió a la orden que éste le portaba. Todo esto tiene una importancia capital. No sólo es la primera mujer en todo el relato bíblico a la que se le aparece un ángel, sino que es la única a la que se le aparece dos veces. Es ella la que, primero provocando la aparición angélica con su actitud de desafío y reproche al cielo, y luego con su obediencia a las sugerencias angélicas, crea en ese exacto lugar un espacio sagrado. Primero oasis y luego lugar de peregrinación. Ése es el orden de lo divino en el sentir de los pueblos semitas: lo sobrenatural comienza con lo natural.

Una tradición exegética profundamente machista como es la árabe ha disfrazado la importancia capital de Hâÿar. Ha hablado de que fue Ismael, y no su madre, el que excavando en la tie-

rra encontró el agua de *çamçam*, aunque según la Biblia «dejó al niño bajo un matorral y ella dijo: No quiero ver morir a mi hijo» (Gn 21,15). Eliminado el papel de Hâÿar, se consigue suprimir la necesidad de la aparición angélica a Hâÿar, porque es en esa aparición en la que se le dice a ella dónde debe excavar para encontrar agua. No es, por tanto, para esta exégesis machista, fundadora de nada. Todo lo más, es la madre del fundador de Meca. La madre del que construye la Caaba. Por si cupiera alguna duda de que nada tiene que ver el esplendor de Meca que conoce el profeta Muḥammad con Hâÿar, se nos cuenta que el pozo de *çamçam* llegó a cerrarse por completo y que fue el padre del abuelo de Muḥammad el que lo reabrió. Hâÿar, una mujer que –como las niñas de la época preislámica– ha sido enterrada viva en la memoria de los musulmanes.

2. *Los caminos de la Providencia*

Los extraños caminos de la providencia divina marcaron la vida de Hâÿar, la cual, para ser libre y liberar a su progenie debió de sufrir la humillación, el odio, el abandono y la exposición a la muerte en el desierto.

La Biblia hebrea relata el episodio de la primera huida de Hâÿar al desierto por motivo de los malos tratos que recibe de Sara: «El ángel de Adonai encuentra a Agar en una fuente, en el camino de Shur. Y el ángel le pregunta de dónde viene y a dónde va: “Huyo de mi señora”. “Vuelve (...) Multiplicaré tu descendencia incontable por su multitud. Estás embarazada y tendrás un hijo llamado Ismael porque Yahvé ha escuchado tu sufrimiento”». La aparición de un ángel para anunciar a una mujer que está embarazada provoca unas resonancias con la historia de María que no han sido pasadas por alto a teólogos como Reinhard Lauth. La actitud de Hâÿar, como la de María, es la de obediencia a la voluntad divina. Impresiona ya en la vida de Hâÿar este primer sometimiento a la voluntad divina. Dios sabe que la está haciendo volver al yugo de Sara sólo para que poco después sea expulsada, pero cada cosa tiene su tiempo y su proceso.

El segundo episodio –en el que según la tradición judía Hâÿar es expulsada y según la tradición islámica es llevada

por Abrahán al lugar que luego sería Meca— es a todas luces mucho más significativo. De una u otra forma, Hâÿar acaba en el desierto con Ismael: el desierto, el lugar de toda iniciación. No por casualidad, en hebreo «desierto» (*midbar*) significa literalmente «el lugar de la palabra». El desierto es también el lugar de la liberación. Las connotaciones con la historia del Éxodo son evidentes. Al ser expulsada de la casa de Abrahán, Hâÿar pasa de ser esclava a ser libre y logra la emancipación de su descendencia. La tierra que ella habita con Ismael, primogénito de Abrahán, es la cuna de un pueblo independiente que sigue su propio destino. Efectivamente, junto al pozo de *çamçam*, con la autorización de Hâÿar, se asentó la tribu de los ÿurÿumíes. Con los ÿurÿumíes Ismael aprendió el árabe, en lugar del arameo que hablaba su padre Abrahán, y cuando llegó a la edad adulta se desposó con una mujer de esa tribu. En la genealogía árabe tradicional, Hâÿar es la matriarca de los árabes del norte, los 'adnâníes, que se tenían por descendientes de 'Adnân, un descendiente de Ismael. Es decir, la genealogía del profeta Muḥammad.

3. *Pequeños matices que marcan una gran diferencia*

En la tradición islámica, Dios no expulsó al desierto a Hâÿar e Ismael sino que los acompañó hasta el valle de Becca y fue allí donde los dejó. Años después, Abrahán, con el permiso de Sara, visitó tres veces a Ismael. La primera vez, Ismael no estaba presente cuando llegó su padre y fue tratado de manera poco hospitalaria por su nuera, por lo que Abrahán dejó un recado a su hijo para que la repudiase. La segunda vez Ismael tampoco estaba presente, pero la nueva esposa de Ismael le acogió hospitalariamente, por lo que Abrahán le hizo saber a su hijo que la conservase como esposa. Durante la tercera visita, Abrahán pidió a Ismael que le ayudara a reconstruir la Caaba e instauraron los ritos de la peregrinación.

4. *Abrahán entre dos mujeres*

El patriarca Abrahán está entre dos mujeres, entre dos pueblos. Judíos, cristianos y musulmanes respetan a Sara, pero ignoran a Hâÿar por prejui-

cios que han perdurado. Dos rasgos la definen como alguien que no merece el respeto social: «esclava» —a pesar de superar esta condición gracias a su exilio y liberar a su pueblo— y «segunda mujer» —aunque el término correcto y literal que usa la Biblia hebrea sea *ishâ* (esposa legítima), y no el que se usa vulgar y equivocadamente en este caso de «concubina»—. El problema del triángulo Sara-Abrahán-Agar quizá reside más en el conflicto que plantea en nuestros convencionalismos culturales. Es cierto que Sara demostró enérgicamente su rechazo ante la situación, a pesar de haberla provocado. Pero es difícil culpabilizar a Hâÿar de los deseos y decisiones que tomaron Sara o Abrahán sobre ella ni sobre ellos mismos. Ni siquiera su actuación debería ser valorada según nuestros criterios de conducta actuales, tan alejados de su propio contexto. Se trata de un patriarcado, y la relación con Hâÿar, en principio, es tan práctica como suele serlo el matrimonio en las tradiciones patriarcales. No se habla de amor. La prioridad en esta historia es el legado y la descendencia. Los intereses, pues, son a otro nivel y Sara es la primera interesada en que se cumplan. Por otra parte, también hay que tener en cuenta la invisibilidad de las mujeres en estas tradiciones, y, en contraposición, el notable protagonismo que adquiere Hâÿar en su breve aparición en la historia sagrada.

Y. M.

'Ā'ISHA

R

1. *Una historia de amor*

'Ā'isha nació en Meca hacia el año 614. Su madre fue Umm Rûmân y su padre Abû Bakr, uno de los primeros musulmanes e íntimo de Muḥammad, que tras la muerte del Profeta llegó a ser el primer califa del islam. 'Ā'isha fue la décima tercera esposa de Muḥammad. Un hadiz de al-Bujârî transmite que Allâh la había elegido para el Profeta, pues se la mostró en un sueño revelador, en el que Ỳibrîl le descubría su rostro envuelto en seda y se la presentaba como su futura esposa. 'Ā'isha se prometió siendo niña al Profeta —como era costumbre en esa época—, pero no consumaron el matrimonio viviendo bajo el mismo techo hasta que ella lle-

gó a su pubertad. Su convivencia duró diez años, hasta que él murió. Ella fue la única virgen que desposó Muḥammad, pues sus otras mujeres fueron viudas o divorciadas.

El Profeta demostraba y confesaba su amor por ‘Ā’isha a pesar de los celos que generaba con ello. En una ocasión, ‘Amr ibn al-‘Ās le preguntó: «¿Quién es la persona que más quieres?». Y él respondió: «‘Ā’isha». Al mismo tiempo, sabemos que ella sentía gran pasión y deseo sexual por él, y se mostraba celosa con las otras esposas, lo cual provocaba ciertos conflictos domésticos. En una ocasión, otra mujer del Profeta, Umm Salmā, le reprochó tres veces seguidas lo contrariada que estaba por las evidentes demostraciones de preferencia hacia ‘Ā’isha. Sólo la tercera vez Muḥammad contestó: «No me hieras con tus palabras hacia ‘Ā’isha. Juro por Allāh que ella es la única mujer estando con quien he recibido una Revelación». Se puede afirmar que, para Muḥammad, Jadīya fue el gran amor de su vida, pero después, cuando ella murió, ninguna de sus mujeres logró la intimidad y confianza que tuvo con ‘Ā’isha. Cuenta un hadiz recogido por Muslim que cuando a ella le dolía la cabeza terminaba por dorderle a él también. El Profeta no escatimaba en manifestaciones amorosas, pero ‘Ā’isha las buscaba expresamente y le preguntaba: «¿Cómo es tu amor por mí?». «Fuerte y sólido como el anillo de una cuerda» –respondía él-. Después, de vez en cuando, le insistía: «¿Cómo está el anillo?». «En las mismas condiciones» –contestaba Muḥammad-. Su respuesta también se demostraba en la práctica. La tradición ha hecho constar por escrito, por medio de la rigurosa cadena de transmisión del hadiz, que un hombre invitó al Profeta a cenar y éste preguntó: «¿‘Ā’isha está igualmente invitada?». A lo cual el hombre respondió negativamente. Esta misma persona reiteró su invitación tres veces más y Muḥammad la rechazó, hasta que el hombre invitó a ‘Ā’isha también. Ella recibió siempre por parte de los Compañeros una consideración privilegiada, dándole sobrenombres como «la amada del amado», o *jalīlat rasūl Allāh* (impregnada del Profeta). Cuando se acercaba la muerte del Profeta y su sufrimiento aumentaba, él preguntaba: «¿Con quién estaré mañana?».

Las demás mujeres comprendieron que expresaba así su angustia por el deseo tan profundo de estar con ‘Ā’isha, y a partir de entonces las demás se resignaron a que permaneciera en la habitación de su amada hasta morir. Ella fue la única testigo de su agonía y de sus últimas palabras. Allí mismo fue enterrado, donde sigue su tumba, y ‘Ā’isha siguió viviendo en el mismo lugar desde los dieciocho años –edad en que quedó viuda– hasta que murió a la edad de sesenta y siete años sin volver a casarse nunca, pues ello les había sido prohibido a las viudas de Muḥammad. ‘Ā’isha no tuvo hijos, pero entre los sunnitas se la conoce como «madre de los creyentes».

2. *Mejor pobre con Muḥammad que rica sin él*

Una de las apreciaciones que le distinguieron también de las otras mujeres fue su devoción extrema hacia Muḥammad y su resistencia en los momentos difíciles. Nunca se lamentó de la austeridad en la que vivió junto a él. Después de la Batalla de Jaybar, cuando los musulmanes empezaban a acumular ganancias, algunas de sus esposas le pidieron al Profeta una parte de esos beneficios. Esto molestó mucho a Muḥammad, que lo destinaba todo a la gestión comunitaria y no a su vida privada. Por este motivo se separó de sus mujeres durante un mes. Después de esto, recibió una Orden coránica por la que se les debería pedir a sus esposas que escogieran entre una vida más holgada sin su presencia, o una vida de pobreza junto a él: «¡Profeta! Di a tus esposas: Si queréis la vida del mundo y sus adornos, venid que os proveeré y os dejaré ir con toda delicadeza» (33:28). A la primera mujer a quien dio a conocer esta Revelación fue a ‘Ā’isha y sólo a ella le ofreció más tiempo para reflexionar sobre su elección, mientras que exigía una respuesta inmediata de las demás. Los comentaristas interpretan en este gesto no sólo un trato especial de Muḥammad hacia ‘Ā’isha, que se ponía de manifiesto en múltiples ocasiones, sino también quizá un cierto miedo a perder su compañía si ella tomara una decisión precipitada. Por su parte, ‘Ā’isha no se hizo esperar y su respuesta inmediata fue seguir con él bajo cualquier circunstancia.

3. *'Ā'isha, cualidades sí, pero ¿también virtudes?*

Como quiera que 'Ā'isha se casara tan niña con Muḥammad, su personalidad se forjó en su compañía y su formación y realización a todos los niveles fue notablemente influida por él. Al Profeta le gustaban las mujeres cultas, las mujeres con opinión y con criterio, las mujeres que usaban el *iytihād* (esfuerzo de comprensión personal de los textos), las mujeres que eran capaces de ir a la guerra, las mujeres apasionadas en el amor y también las mujeres con una gran intimidad con Dios, aunque –de hacer caso a las fuentes chiítas– esto no lo consiguió con 'Ā'isha.

'Ā'isha fue famosa por su cultura poética y célebre por su elocuencia; también fue una buena conocedora de la historia de los árabes. La herencia cultural familiar de 'Ā'isha la llevó desde edad muy temprana a formarse en la enseñanza de la lengua, la poesía y la cultura árabe, lo cual le sirvió más tarde para profundizar en las ciencias del islam. La tradición sunní también hizo de ella una de las mujeres santas de los primeros tiempos, junto con Jadyā –la primera mujer del Profeta–, de cuya memoria siempre estuvo rabiósamente celosa. Debido a la oposición de 'Ā'isha a 'Alí, no está bien vista entre los chiíes, que rechazan todos los hadices que la tengan por garante. Todavía hoy, en Irán, país de mayoría chií, «una Aishé» es una mujer folloneira y entrometida. Sin embargo, se afirma que 'Alí –que pasaría a la historia por su ecuanimidad y justicia– dijo de ella: «Si una mujer pudiera ser califa, 'Ā'isha habría sido califa».

4. *'Ā'isha, líder política*

Vivió y participó activamente en la constitución de Medina, en un contexto difícil, en el que desde el inicio de las primeras iniciativas para crear la comunidad islámica las mujeres participaron políticamente, educadas en la pedagogía igualitaria que promovía el Profeta. Estos criterios basados en la justicia social eran muy difíciles de asumir para las mentalidades beduinas de la época, y más aún en lo que se refiere al papel de la mujer en un sistema patriarcal tan arraigado. Su relación con los cuatro primeros califas fue desigual. Con el primero de los ca-

lifas –Abū Bakr– su papel era presumiblemente comprometido, pues era su padre, aunque sólo fue califa durante dos años. Con el segundo califa, 'Umar, tuvo buena relación pero no participó en la política. Cuando surgió la discordia con el tercer califa, 'Uzmān, 'Ā'isha tomó partido en contra de 'Alí. Dejó Medina para hacer la peregrinación a Meca y organizar a sus simpatizantes. 'Uzmān fue asesinado en el año 656 y 'Ā'isha marchó a Basora acompañada de un millar de qurayshíes y con el designio de vengar a 'Uzmān, y organizó la oposición contra 'Alí con Talḥa y Çubayr. Se adueñaron de Basora y con otros musulmanes de esa ciudad se enfrentaron a las tropas de 'Alí en «la batalla del camello» (diciembre de 656), conocida así por el camello desde el que 'Ā'isha animaba a sus seguidores revestida con una coraza que terminó llena de flechas de los partidarios de 'Alí. Tras la derrota de 'Ā'isha y sus partidarios, Talḥa y Çubayr fueron ejecutados, pero 'Alí trató a 'Ā'isha con mucho respeto. Tras este incidente, durante más de veinte años llevó una vida tranquila sin tomar parte en la política, se reconcilió con 'Alí y no se opuso a Mu'āwiya, a pesar de que su aprobación o desaprobación habría pesado mucho. Murió en el mes de Ramadán del año 678.

5. *'Ā'isha, transmisora de hadices*

'Ā'isha forma parte del grupo de los Compañeros del profeta Muḥammad. Y del mismo modo que existen diez compañeros varones que se predijo que iban a ir al Paraíso (*al-mubashsharūn bi-l-ġanna*), no hay que olvidar que se les ha prometido nada menos que a veinte mujeres lo mismo. 'Ā'isha es una de ellas, al igual que su madre. Gran parte de los hadices que aceptan los sunníes se remontan a 'Ā'isha; se pretende que 1.216 hadices tienen por garante a 'Ā'isha, pero de ellos al-Bujārī y Muslim sólo aceptaron como «auténticos» 300. Sin los hadices que transmitió 'Ā'isha muchos aspectos del profeta Muḥammad habrían quedado ocultos, sobre todo los que atañían a su comportamiento en la vida familiar, incluyendo también sus costumbres sexuales. Por 'Ā'isha sabemos que el Profeta solía prepararle la comida, que recibió una Revelación mientras hacía

el acto sexual con ella o que no era óbice la menstruación para que fuera extremadamente cariñoso con una mujer. Llama la atención y «humaniza» la figura de Muḥammad el saber que, por ejemplo, en cierta ocasión en que ella tenía la menstruación, el Profeta, al hacer *sujūd* (llevar la frente al suelo en la azalá), en lugar del suelo la puso en su muslo.

6. 'Ā'isha, experta en Derecho islámico

Hay unanimidad entre los sabios de su tiempo en que 'Ā'isha fue la más sabia en materia de *fiqh*, y la que poseía más conocimiento de las ciencias del islam. Una de sus facetas más emblemáticas, después de la muerte del Profeta, fue su capacidad, no sólo de enseñar a la comunidad muḥammadiana, convirtiéndola su casa en una universidad viva, sino también en su conocida valentía, rectificando a los Compañeros cuando cometían errores en la transmisión de la Ciencia del Hadiz. Los propios califas no se libraban de su rigor a la hora de corregir algún fallo de forma o de significado. 'Umar dijo en una ocasión, avergonzado y lamentando su ignorancia, después de haber sido puesto en evidencia por 'Ā'isha: «¿En qué andaré yo, para no haber aprendido un hadiz como éste? ¡Estaría distraído por los zocos!». 'Ā'isha tuvo numerosas discusiones con Abū Hurayra en este sentido. Una peculiaridad que demuestra su personalidad es que 'Ā'isha hacía incluso su propia interpretación sobre lo que había oído del Profeta. Ya Muḥammad incitaba a sus Compañeros a instruirse con ella: «Buscad la Ciencia cerca de esta *blancucha*» (El término *-humayrā'* es usado de forma cariñosa y, aunque significa literalmente «rojiza», es como los árabes llamaban a las mujeres de piel blanca). Fue de importancia trascendental para las generaciones futuras, por ejemplo, su oposición a una mujer que andaba divulgando la idea de que cuando la iniciativa del divorcio partía del varón, la mujer debía abandonar su hogar. Fue ella –y junto con ella, el califa 'Umar– quien defendió que en el sentir del Profeta estaba que «la mujer divorciada tiene derecho al hogar y a la manutención» (*Faṭḥ al-Bārī*, 391-39-9).

7. El episodio del collar

El año 627, durante el retorno de la expedición contra los Banū-l-Muṣṭaliq, en el último alto antes de llegar a Medina, 'Ā'isha, que se había alejado del campamento para hacer sus necesidades, perdió un collar y se retrasó buscándolo; mientras, la caravana partió y los hombres que cargaron su litera sobre el camello no se dieron cuenta de que no estaba en ella porque 'Ā'isha pesaba muy poco, de modo que cuando regresó al campamento la caravana había partido ya. Entonces pasó un joven, Saḫwān ibn al-Mu'attal as-Sulamī, que la encontró y la acompañó a Medina. Los maldicientes y los enemigos de Muḥammad hicieron correr rumores sobre la relación entre este joven y 'Ā'isha, hasta que Muḥammad recibió una revelación que declaraba la inocencia de 'Ā'isha y ordenaría castigar a los que acusaran sin pruebas de adulterio a una mujer casada con el descrédito de por vida y ochenta azotes, casi el mismo número de azotes que debía recibir en caso de poder demostrarse todo aquel que incurriese en adulterio (que llegaban a cien) (24:4-15).

Y. M.

ALABANZA

Q MR

↗ Apocalipsis, Culto, Daniel, Eucaristía, Mística, Oración, Sacramentos, Salmos.

Q JUDAÍSMO

Conforme a los rabinos, una de las razones fundamentales de la existencia del judaísmo, a lo largo de los siglos y en la actualidad, ha sido la de alabar y bendecir a Dios. En esta línea podemos destacar las grandes ↗ fiestas, que tienen como finalidad básica la de alabar a Dios y alegrarse por su protección. Los textos básicos de alabanza han sido y siguen siendo los ↗ salmos, en especial aquellos que se han empleado en la liturgia de las grandes fiestas. Normalmente, ellos presentan esta estructura. (a) Hay una invitación o invitatorio, por el que se pide a los fieles que canten la gloria de Dios. (b) Normalmente, se describen las propiedades de Dios o se recuerdan sus gestos salvadores, que son el fundamento de su alabanza. (c) Suele haber una conclusión, que recapitula los temas anteriores. Entre los salmos

de alabanza se suelen citar los siguientes: 8, 18, 28, 32, 103, 104, 110, 112, 116, 134, 135, 144, 145, 146, 147, 148 y 150.

A pesar de la abundancia y variedad del tema en el salterio judío (que los cristianos emplean como base de su oración de alabanza en la oración de laudes de cada mañana), he querido citar aquí el *Canto de las Criaturas*, que ha sido añadido en el texto griego del libro de γ *Daniel* (LXX Dn 3,26-45).

Se trata de un texto construido sobre modelos anteriores (Sal 148) y cantado, simbólicamente, por tres jóvenes que han sido arrojados al horno de fuego por mantenerse fieles al Dios de Israel (cf. Dn 3,1-23). Sobre esa base, un nuevo autor judío ha introducido el más bello y extenso de todos los cantos de alabanza conocidos y desarrollados en la Biblia. Desde el fuego del horno, amenazados de muerte, esos judíos van descubriendo y nombrando las diversas realidades de la γ creación, para convertirlas en palabra de alabanza para Dios. Estos orantes del horno no son prisioneros de la cárcel de Platón, que buscan las bellezas de arriba. Al contrario, ellos alaban y cantan al Dios de la belleza de las cosas de este mundo, convertido en signo de gloria divina.

1. Dios, la bendición (Dn 3,52-56)

«Bendito eres, Señor, Dios de nuestros padres, digno de gloria y alabanza por los siglos. Bendito el Nombre santo de tu gloria, muy digno de gloria y alabanza por los siglos. Bendito eres en el Templo de tu santa gloria, muy celebrado y glorioso por los siglos...».

La primera palabra es *Bendito* (*Eulogêtos*). El orante no razona, no demuestra, no discute. Simplemente eleva los ojos desde el fondo del horno de fuego y, descubriendo una existencia superior, exclama ¡*Bendito!* Éste es el misterio de toda plegaria, el principio de la vida: allí donde los otros luchan y se imponen, allí donde los grandes se elevan y cautivan o destruyen a los pobres, allí donde sospechan y discuten, el auténtico orante eleva su mirada y bendice, alabando el Nombre sabido y silenciado, familiar y misterioso de su Dios.

2. Dios de las alturas (Dn 3,57-63)

«Criaturas todas del Señor, bendecid al Señor, celebradlo y ensalzadlo

por los siglos. Ángeles del Señor, bendecid al Señor, celebradlo... Cielos, bendecid al Señor, celebradlo... Aguas que estáis sobre el cielo, bendecid al Señor, celebradlo... Todas las Fuerzas del Señor, bendecid al Señor, celebradlo... Sol y Luna, bendecid al Señor, celebradlo... Astros del cielo, bendecid al Señor, celebradlo...».

Pasamos del misterio de Dios (templo, trono, querubines) al campo de su acción superior, al nivel de las *alturas* de este mundo (no de fuera del mundo). Así aparece el mundo entero, con sus tres grandes espacios simbólicos: cielo superior (3,57-63), atmósfera intermedia (3,64-73) y tierra inferior (3,74-81).

Desde el horno en que esperan la muerte, los tres jóvenes se saben vinculados a las criaturas: las traen a la mente, las van mirando y con ellas, por ellas, bendicen a Dios, trazando así una geografía sagrada de alabanza. La alabanza empieza con el mundo superior (después seguirá la atmósfera y la tierra). *Arriba* (3,57-59) están los ángeles y el cielo. *En medio* (3,60-61) están las aguas superiores y las *dynameis* (poderes) del cosmos. *Más abajo* (3,62-63) está el sol con la luna y los astros que guían el orden del mundo.

3. Dios de la atmósfera (Dn 3,64-73)

«Lluvia y rocío, bendecid al Señor, celebradlo... Todos los vientos del Señor, bendecid al Señor, celebradlo... Fuego y calor, bendecid al Señor, celebradlo... Fríos y heladas, bendecid al Señor, celebradlo... Rocíos y nevadas, bendecid al Señor, celebradlo... Témpanos y hielos, bendecid al señor, celebradlo... Escarchas y nieves, bendecid al Señor, celebradlo... Noche y día, bendecid al Señor, celebradlo... Luz y tinieblas, bendecid al Señor, celebradlo... Rayos y nubes, bendecid al Señor, celebradlo...».

Del plano celeste pasamos al espacio intermedio del «aire» donde se decide el cambio de los *tiempos*. El hombre se sabe vinculado desde antiguo a ese nivel donde han emergido los dioses de la lluvia y la tormenta con el rayo: Yahvé, lo mismo que Zeus, Hadad o Indra. Ellos aparecen ahora ante el buen judío como fuerzas naturales que Dios mismo ha creado y que son fuente de alabanza.

4. *Dios de la tierra (Dn 3,74-81)*

«Bendiga la tierra al Señor, celebre... Montes y cumbres, bendecid al Señor, celebradlo... Cuanto germina en la tierra, bendiga al Señor, celébrelo... Manantiales, bendecid al Señor, celebradlo... Mares y ríos, bendecid al Señor, celebradlo... Cetáceos y todos los seres que se mueven en el agua, bendecid al Señor, celebradlo... Todas las aves del cielo, bendecid al Señor, celebradlo... Cuadrúpedos y fieras de la tierra, bendecid al Señor, celebradlo...»

De la atmósfera pasamos al tercer espacio cósmico formado por la tierra (con los diversos animales), los ríos y los mares. Se completan de esa forma los tres planos: *arriba* el cielo (3,54-63); *en el centro* la atmósfera (3,64-73); *abajo* el suelo multiforme de las aves, peces y animales terrestres, todo convertido, por el hombre, en voz de alabanza divina. El orante alaba a Dios por todo el entramado de la vida, en los tres reinos del agua, tierra y aire. No se dice nada de los árboles inmensos, ni de las cosechas y trabajo de los hombres. Pero todo ello queda incluido en este canto universal. El orante convierte la creación en palabra de alabanza (como hacía Gn 1, en otro plano).

5. *Dios de los hombres (Dn 3,82-87)*

«Hijos de los hombres, bendecid al Señor, celebradlo... Israel, bendice al Señor, celébralo... Sacerdotes, bendecid al Señor, celebradlo... Siervos, bendecid al Señor, celebradlo... Espíritus y almas de los justos, bendecid al Señor, celebradlo... Santos y humildes de corazón, bendecid al Señor, celebradlo...».

Pasamos así del mundo físico (cielo, atmósfera, suelo) al humano, donde viene a culminar el canto de los fieles, unidos a toda la humanidad. Éste es un canto universal, en el que participan (pueden participar) todos los «hijos de los hombres», sin distinción, aunque entre ellos se destaca en especial la voz de Israel, que así aparece como pueblo sacerdotal, llamado a elevar ante Dios plegarias y cantos por todos los hombres. En ese contexto destaca el canto de algunos grupos especiales: (a) *Sacerdotes* y *siervos* (Dn 3,84-85). Los sacerdotes dirigen el culto. Los siervos son, sin duda alguna,

empleados del templo, en un sentido extenso: los levitas, que actúan como porteros, cantores y criados para la liturgia israelita. (b) *Justos, santos, humildes...* (Dn 3,86-87). Son los que hacen propia la palabra de este canto: creyentes que viven en clave de *pureza ritual (hosioi)*, de fidelidad al pacto israelita (*dikaioi*) y de pequeñez humana (*tapeinoi kardia*, es decir, humildes de corazón).

Estos últimos (justos/santos/humildes) son los protagonistas del himno. Desde el corazón de un mundo convulso, al servicio de la humanidad entera, dando voz a todo lo que existe, cantan la grandeza de Dios, invitando a todas las criaturas. Ellos son el judaísmo verdadero, la religión del pueblo elegido de Dios, representado por los tres jóvenes que cantan desde el horno de fuego donde quieren matarles: «Ananías, Azarías, Misael, bendecid al Señor, celebradle y ensalzadle por los siglos: porque nos sacó de la fosa, nos libró de la mano de la muerte, nos rescató de la llama ardiente, nos libró del fuego» (Dn 3,89-90; cf. LXX Sal 105,1; 106,1; 135,1). Desde el subsuelo del mundo, en medio de una historia de opresiones, el judaísmo ha sido y sigue siendo una religión de alabanza cósmica a Dios.

X. P.

M CRISTIANISMO

El cristianismo ha recogido el espíritu de esa alabanza a Dios, que ahora se funda en una experiencia de encarnación, tal como aparece en Lucas: «¡Gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz entre los hombres de buena voluntad! (que ama el Señor)» (Lc 2,14). Esta oración de alabanza aparece recogida, de un modo especial, en los textos de persecución del Apocalipsis. Por otra parte, los monjes cristianos han cantado y siguen cantando cada día los salmos de alabanza y de un modo especial el canto de las criaturas de Dn 3 (cada domingo). En este contexto queremos añadir algunas oraciones especiales de alabanza cristiana.

1. *Cantos de alabanza del Apocalipsis*

El Apocalipsis (libro de persecuciones) es, al mismo tiempo, un *libro de alabanza*, es decir, un manual de can-

tos de gloria, dirigidos por los fieles de Jesús al Señor excelso. En ese contexto de celebración han de entenderse los simbolismos concretos del libro, empezando por los candelabros de Ap 1,12, el ritual del Trono de Ap 4,1-11, los himnos de ancianos, vivientes y ángeles (cf. Ap 5,6-14) a quienes se unen los salvados de Ap 7,10 (cf. 7,10-17) y las grandes voces de los cielos (Ap 11,15-18; 12,10-12). Según esto, el Ap es un texto de liturgia, una especie de *ópera laudatoria* donde intervienen coros de diverso tipo, cantos de lamentación y gozo (Ap 18-19), con una escenificación final gozosa del gran triunfo de los santos (Ap 21-22).

2. *Doxología breve*

La oración más breve de los cristianos ha tomado la forma de «alabanza» trinitaria (al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo), siguiendo el modelo de Mt 28,19. Ella ha recibido dos formas: la primera y más antigua sigue la línea de la «economía trinitaria» y se encuentra dirigida al Dios Padre: «Gloria al Padre, por el Hijo, en el Espíritu»; la segunda pone de relieve la unidad trinitaria y ha sido desarrollada a partir de los grandes credos cristológicos, como ha puesto de relieve san Basilio de Cesarea en su «Tratado sobre el Espíritu Santo: "Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo"».

3. *Doxología extensa*

Es un himno de alabanza a la Trinidad, compuesto en el siglo II d.C., tomando como punto de partida la frase inicial de Lc 2,14. Empezó siendo oración matutina de los fieles. Desde el siglo V forma parte de la liturgia eucarística, en sus celebraciones más solemnes, y pone de relieve los cinco momentos principales de la oración de alabanza (te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias). Empieza así: «Gloria a Dios en el cielo, y en la tierra paz a los hombres que ama el Señor. Por tu inmensa gloria te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias, Señor Dios, Rey celestial, Dios Padre todopoderoso. Señor, Hijo único, Jesucristo. Señor Dios, Cordero de Dios, Hijo del Padre... con el Espíritu Santo en la gloria de Dios Padre. Amén».

4. *Oración eucarística. Prefacio*

En el momento más solemne de la celebración eucarística se introduce el «prefacio», es decir, la gran oración introductoria de alabanza, dirigida a Dios, dándole gracias por Jesús. Éstas son dos de sus fórmulas principales:

«En verdad, es justo y necesario, es nuestro deber y salvación darte gracias, Padre santo, siempre y en todo lugar, por Jesucristo, tu Hijo amado. Por él, que es tu Palabra, surgieron todas las cosas; tú nos lo enviaste para que, hecho hombre por obra del Espíritu Santo y nacido de María, la Virgen, fuera nuestro Salvador y Redentor...» (*Canon romano II*, de la liturgia de san Hipólito, siglo II d.C.).

«Te alabamos, Padre santo, porque eres grande y porque hiciste todas las cosas con sabiduría y amor. A imagen tuya creaste al hombre y le encomendaste el universo entero, para que, sirviéndote sólo a ti, su Creador, dominara todo lo creado. Y cuando por desobediencia perdió tu amistad, no lo abandonaste al poder de la muerte, sino que, compadecido, tendiste la mano a todos, para que te encuentre el que te busca. Reiteraste, además, tu alianza a los hombres; por los profetas los fuiste llevando con la esperanza de la salvación. Y tanto amaste al mundo, Padre santo, que, al cumplirse la plenitud de los tiempos, nos enviaste como salvador a tu único Hijo...» (*Canon romano IV*, inspirado en la liturgia de san Basilio, siglo IV).

X. P.

R ISLAM

En árabe los conceptos que más se acercan al de «alabanza a Dios» son los de *ḥamd* y *subḥân*, con las precisiones y diferencias que a continuación se señalarán.

1. *Terminología (I): ḥamd*

Ḥamd, alabanza, elogio de Dios. Se dice de Dios que es *maḥmud* o *ḥamîd* por ser fuente de todos los beneficios que la humanidad reconoce en la existencia, haciéndose así merecedor del *ḥamd*. No hay que confundir *ḥamîd* (el ser humano que elogia al Creador al detectar en la creación el acto de Dios) con *ḥamîd* en tanto que referido a Dios. Pero también el hombre puede ser dig-

no de los elogios de los demás hombres, llamándosele entonces *maḥmud*, *ḥamīd*, *muḥammad* o *aḥmad*.

a) *Más allá de las traducciones simples*: La acción del *ḥamd* no es sólo y simplemente alabar a Dios, sino que nuestra existencia transparece esa realidad divina que la ha hecho posible y la sostiene. Nuestro *ḥamd* es para Dios cuando somos exactamente las criaturas que debíamos ser. En este sentido, el *ḥamd* no tiene necesariamente que ser expresado con palabras, ni siquiera tiene que ser sentido con conciencia de estar sintiéndolo, sino simplemente manifestado en la autenticidad de nuestro mero estar en la vida. Ser lo que somos, hombre, mosquito, cactus, fuego, oveja, es *al-ḥamdu li-llāh* (el *ḥamd* sea para Dios). Dice el Corán: «Sin excepción todo lo que hay en el cielo y en la tierra hace *ḥamd*, pero vosotros no podéis entender su *ḥamd*» (17:44). Si los seres humanos a veces expresamos con palabras nuestro *ḥamd* es porque la expresión verbal es parte de la naturaleza original (*fiṭra*) del hombre, y en ese caso deberá ser expresión espontánea, sincera y natural. En nuestro caso, el *ḥamd* es la respuesta a la acción de Dios y demuestra su capacidad de transformación y la fuerza con que se activa lo depositado en ella. Al pronunciar con la lengua «*al-ḥamdu li-llāh*» el ser humano manifiesta y exterioriza ese reconocimiento. Por *al-ḥamdu li-llāh* pasas a sentir tus instantes como una donación, y sólo de este modo el placer es saboreo de cada partícula de lo que tienes. *Al-ḥamdu li-llāh* expresa un hecho, no un deseo. Esta frase significa que el *ḥamd* (sea lo que sea) es de Dios o para Él. Como exclamación es una expresión de alivio y reconocimiento de la *raḥma* de Dios ante cualquier cosa, ya la calificaremos de «buena» o de «mala».

b) *Bajando a la raíz del término*: El verbo que está en su raíz tiene «alabar» por significado derivado, siendo el sentido originario del término árabe «realizar todo aquello de lo que somos capaces», «poner en acto lo que está en potencia». En este sentido, «Muḥammad» –forma intensiva de la tríltera Ḥ-M-D, con la que se le solía llamar al Profeta– sería «el más digno de alabanza» –como se ha venido traduciendo– con un sentido añadido de «el hombre que ha llegado a una plena

realización de sí mismo; quien ha realizado completamente sus posibilidades; el que muestra de forma plena con su mera existencia la capacidad que Dios ha tenido de obrar en él». Sólo cuando Aḥmad –verdadero nombre del Profeta– recibe la Revelación se convierte en Muhammad, en ser humano completo. Estricta y gramaticalmente, *muḥammad* es «aquél a quien se le hace realizar todo aquello de que es capaz», mientras que *aḥmad* es el «caracterizado de modo eminente por la realización de todo aquello de que es capaz».

2. Terminología (II): *subḥân*

Un tratamiento paralelo al que hemos hecho con el *ḥamd* tendría que realizarse con el *subḥân*. El Corán dice que las montañas hacen *subḥân* a Dios (38:18), y los traductores, para no complicar las cosas, vierten al castellano «alaban». Pero la tríltera S-B-Ḥ deberá responder en primer término al verbo «nadar» (*sabaḥa*); una piscina, por ejemplo, es un *masbaḥ*. De todas formas, «nadar» no es tampoco la matriz léxica de S-B-Ḥ, sino un primer derivado. Otros significados del verbo son «descansar, desenvolverse con holgura, extenderse». La raíz, sin más juegos de adivinanzas, responde a «manifestar la propia potencialidad para no sucumbir, para no hundirse». Eso es lo que hace el que usa un *misbaḥ* con el que repetir los Nombres de Dios para no ahogarse en el océano de Dios. El *dzikr* (↗ recuerdo de Dios) es el gesto «recio» (*musabbaḥ*) del que sabe que sólo pronunciando los Nombres de Dios podrá seguir a flote en la existencia. Las montañas, por seguir con el ejemplo propuesto, muestran la plenitud de su ser de montaña para no hundirse en la inexistencia, sin que tengan otro modo que éste de «alabar» a su Señor.

Personalmente, me inclinaría por traducir en este contexto el verbo *sabaḥa* por «fluir en Dios» mucho más que por el simplificado «alabar». Es para que «fluyamos por Dios» por lo que Él nos da la *ni'ma* (placer para existir, ↗ Don/carisma), que es como si fuera un lubricante de la maquinaria de la existencia que hace que todo sea fácil, que todo sea sutil y se desenvuelva según su naturaleza.

AL-ÁNDALUS

R

1. «*La isla de al-Ándalus*»

En árabe medieval el término *al-Ándalus* tenía dos significados: La península Ibérica y la parte de ella que estaba bajo dominio musulmán. Al-Ándalus como península Ibérica se decía en árabe *yaçirat al-Andalus*, lo que literalmente sería «la isla de al-Ándalus», porque en árabe no se distinguía entre «isla» y «península», y se utilizaba la palabra *yaçira* para ambos conceptos. En la actualidad, en árabe moderno, *al-Andalus* es, a la vez, lo que en español conocemos como al-Ándalus y Andalucía; el gentilicio *andalusí* en árabe moderno significa tanto «andalusí» como «andaluz».

2. *Etimología (I): Vandalus*

Tradicionalmente, a falta de mejor explicación de la etimología de *al-Ándalus*, se ha dicho que el nombre procedía de los vándalos, por el parecido entre las palabras *vandalus* y *al-Ándalus*. Esta etimología no tiene otra base que la similitud fonética, porque los vándalos sólo estuvieron de paso por Andalucía y no dejaron más rastro que el de sus devastaciones.

3. *Etimología (II): Atlantis*

Más acertada parece la hipótesis del arabista Joaquín Vallvé, quien supone con argumentos de peso que el nombre de *al-Ándalus* deriva de la palabra griega *Atlantis*, «la Atlántida». El paso de *Atlantis* a *Andalus* se explicaría porque las consonantes de este nombre griego serían ligeramente deformadas por los árabes; por lo que se refiere a las vocales, como en árabe no se suelen escribir las vocales breves, no presenta mucha dificultad que la vocalización de la palabra pasase de «i» a «u» cuando la leyeran quienes desconocían la pronunciación del término griego transliterado al árabe. Téngase en cuenta que en hebreo medieval un término para la península Ibérica era *Aspamiya*, derivado del error de algún judío oriental (posiblemente mesopotámico) que escribió *Hispania* con *nûn* en vez de *mêm*, y el paso de «i» a «a» se explicaría en hebreo por las mismas razones por las que *Atlantis* pudo convertirse en *Andalus*: En hebreo no se solían vo-

calizar las palabras y el *alef* podía servir de apoyo a una «a» lo mismo que a una «i», y puestos a vocalizar un término desconocido, existía más tendencia a vocalizar con «a» que con «i». Si eso sucedió en hebreo con la transformación de *Hispania* en *Aspamiya*, más fácil debió de ser que ocurriera entre árabes recién salidos de Arabia, lo mismo con *Atlantis*, que era para ellos un término mucho más extraño que *Hispania* para los judíos orientales.

4. *Historia preislámica de al-Ándalus*

Las noticias que los árabes tenían del pasado preislámico de la península Ibérica eran una mezcla confusa de datos inconexos. Verbigracia, la crónica anónima titulada *Dzîkr bilâd al-Andalus* (Mención del país de al-Ándalus), escrita posiblemente por un magrebí en el siglo XIV, menciona que, después del diluvio, vivieron en al-Ándalus los «andalus» (¿los atlantes?), de los que tomó su nombre el país, pero que fueron exterminados por Dios como castigo a sus crímenes (¿un eco de la desaparición de la Atlántida?), luego el país fue colonizado por una inmigración de *afâriqa* (habitantes de Ifríqiya, más o menos lo que es hoy Túnez, quizá una confusa referencia a los cartagineses), que fueron conquistados por un rey de Roma que se había apoderado de la mayor parte del mundo y reinaba sobre cuatro climas. Cuando este rey se apoderó de al-Ándalus, puso en ella su capital, donde reinaron sus descendientes, «los reyes romanos (*rûmâniyyîn*) de los griegos (*yûnâniyyîn*) de al-Ándalus». A este rey (llamado primero Kulis ibn Daqyus ibn Nûmân, y luego Hawqulish), que fundó Cádiz, le sucedió su hijo Hércules (Hirqilish), el «romano griego» (*ar-rûmî al-yûnânî*), que atacó y exterminó a unas amazonas situadas en el norte de España:

«Reinó después de él su hijo, Hirqilish ibn Hawkulish, el romano griego, que reinó dieciséis años. En aquel tiempo se extinguió el reino de las mujeres, que dominaban el área al norte de al-Ándalus, sin que hubiera entre ellas ningún varón; guerreaban contra los hombres y se abstentían sexualmente de ellos; su reino fue en la época de los *afâriqa*. Hércules hizo una expedición contra ellas y las destruyó, aniquilando a unas, haciendo cautivas a otras y matando a su rei-

na. Hércules siguió siendo rey de al-Ándalus hasta que murió y le sucedió su hijo Harīsh».

Este relato desdobra el personaje de Hércules en dos personajes: Kulis o Hawkulis y Hirqilish (claramente Hércules), atribuyendo al primero la conquista y la fundación de Cádiz y al segundo la guerra contra las amazonas. En la mitología griega, Heracles había viajado al extremo occidental en busca de las manzanas de las Hespérides y de los bueyes de Gerión. En el *Dzīkr bilād al-Andalus* se traslada al extremo occidental la lucha de Heracles contra las amazonas. El «reino de las mujeres» en el norte de la península Ibérica quizás sea un eco confuso de las noticias sobre las mujeres de los pueblos montañoses prerromanos del norte de Hispania, entre los que había existido una ginecocracia, según Estrabón, y tal vez también de alguna noticia sobre la resistencia armada que las mujeres del norte de Hispania presentaron a los conquistadores romanos.

5. La conquista islámica de al-Ándalus

La conquista por parte de los ejércitos árabe-bereberes desembarcados el año 711 fue rápida y fácil. Tras la derrota de los godos del rey Rodrigo en Guadalete, fue prácticamente un paseo militar. La resistencia fue mínima y la mayoría de la población acogió a los recién llegados con júbilo o indiferencia. Muy pocos echaron de menos el régimen anterior. Para la mayoría de la población, los godos eran tan extranjeros como los árabes y los bereberes. Los judíos, perseguidos por los godos desde su conversión al catolicismo, apoyaron a los musulmanes, lo mismo que parte de la misma aristocracia goda, que estaba enfrentada con el soberano Rodrigo. A eso habría que añadir que, para la gran mayoría de la población, el cambio de régimen sólo podía ser a mejor, porque el deterioro de las condiciones de vida de los hispanos había sido creciente durante la dominación visigoda.

La única presencia hostil que los conquistadores encontraron fueron los pueblos montañoses del norte de Hispania, que a la larga sería fatal para la supervivencia de al-Ándalus. En sus orígenes, no se trató de un enfrentamiento confesional entre cristianos y musulmanes, sino de la constante histórica de resis-

tencia de las poblaciones montañosas septentrionales al poder meridional, fuera romano, visigodo o árabe. Recuérdese que, cuando el primer ejército musulmán desembarcó en Hispania, el rey visigodo se encontraba en el norte tratando de someter a los vascones. Además, parte de la esa población montañesa septentrional no estaba totalmente cristianizada cuando se produjo la conquista musulmana de la península Ibérica, pues parte de los vascos seguían siendo paganos incluso en el siglo IX.

6. Los reinos cristianos del norte

Hasta el siglo XI, tanto para los cristianos de al-Ándalus como para los del otro lado de los Pirineos, el *rex Hispaniae* era el emir o califa de Córdoba. Para todos ellos, Hispania era al-Ándalus de los Omeyas. Los reinos cristianos del norte eran sólo unos principados vasallos díscolos de la periferia.

No obstante, la diferencia de religión entre los gobernantes musulmanes de la mayor parte de la península y los apéndices septentrionales cristianos a la larga tuvo consecuencias decisivas, porque fue convirtiendo el conflicto entre los montañoses y el resto de la península en una guerra de religión. El confesionalismo dotó a los reinos cristianos, especialmente al de León, de una ideología para justificar su expansión hacia el sur.

Los autores árabes distinguían entre las distintas poblaciones del norte de la península Ibérica: Los *yilliq* (gallegos, también llamados *yalāliqa*, en singular *yilliqī*), los *baskūnis* (vascones), los *alyaskas* (también llamados *gal'yashkash* o *yāsqas*) y los *afrañy* (francos). Los *yilliq* o *yalāliqa* no eran solamente los gallegos, sino en general los cristianos septentrionales occidentales: gallegos, asturianos, leoneses e incluso castellanos. Los *alyaskas*, habitantes de la región del norte de Huesca, en la zona de la ciudad de Jaca, capital de los antiguos *iacetani*, eran los protoaragoneses. En el contexto ibérico, los *afrañy* eran los catalanes, que habían tenido su origen en la Marca Hispánica del reino franco.

El geógrafo al-Iṣṭajrī (m. 951) describía así a los pueblos norteños vecinos de al-Ándalus y el peligro que suponía cada uno de estos pueblos por su número y potencia bélica:

«La ciudad de los *yaláliqa* próxima a las marcas de al-Ándalus es Zamora y el jefe de los *yaláliqa* reside en una ciudad llamada Oviedo, que está lejos del país del islam. Entre las poblaciones infieles contiguas a al-Ándalus, no los hay superiores en número a los francos, cuyo rey se llama Carlos, no obstante, los francos que están contiguos a los musulmanes son menos que el resto de los pueblos infieles, porque dan al mar y por el obstáculo que supone entre ellos y los francos la existencia de otros países no musulmanes. Los *yaláliqa* les siguen en número. Los vascones son menos en número pero son los de mayor potencia guerrera, los vascones son contiguos a las marcas fronterizas andalusíes Zaragoza, Toledo y Lérida. Vecino suyo es un pueblo de cristianos llamados *'alyaskas*, que son los menos dañinos y constituyen la barrera entre ellos y los francos».

Por la misma época, el historiador al-Mas'ūdī mencionaba a los *yaláliqa* como los vecinos más peligrosos para al-Ándalus, pues aunque los francos eran muy belicosos, estaban mejor equipados y organizados y eran más numerosos que los *yaláliqa*; éstos eran más aguerridos y un solo *yilliqi* era capaz de hacer frente a varios francos.

7. Debilitar al enemigo

Mientras al-Ándalus estuvo unido, fue lo suficientemente poderoso como para ser hegemónico política y militarmente en la península Ibérica. Aun así, la amenaza de la expansión y las algaras de los cristianos del norte eran un peligro real. Para hacerle frente se crearon tres marcas fronterizas: la superior, con capital en Zaragoza, la media, con capital en Toledo, la inferior, con capital en Badajoz. Las aceifas (campanas de verano) andalusíes contra estos reinos septentrionales durante el periodo Omeya (756-1031) sirvieron para frenarlos, debilitarlos, imponer la hegemonía andalusí y obtener botín, pero no supusieron ningún avance del territorio musulmán, cosa que en realidad tampoco pretendieron nunca. Al contrario, durante esos trescientos años, los cristianos noroccidentales se expandieron hacia el sur en una constante repoblación de tierras deshabitadas o semideshabitadas.

Los andalusíes, poco dados a la guerra, recurrieron a los bereberes norte-

africanos como mercenarios. Gracias a éstos, Almanzor obtuvo victorias espectaculares, a pesar de que a la larga supusieron el colapso del califato cordobés.

8. Los reinos de taifas

A comienzos del siglo XI, al-Ándalus entró en guerra civil y las ambiciones de los señores locales provocaron una implosión política: el califato Omeya se derrumbó y dio lugar a una multitud de reinos de taifas. El aspecto positivo de la nueva situación fue la descentralización, que favoreció el mecenazgo local. De este modo las cortes de algunas taifas se «especializaron» en ciertas disciplinas: la de Toledo en ciencias y filosofía, la de Zaragoza en filosofía, la de Sevilla en poesía...

Las marcas fronterizas se mantuvieron como las taifas más grandes, pues el peligro que tenían al norte impidió que se disgregaran en reinos menores. Mas pronto se vio que incluso las taifas mayores eran incapaces de hacer frente al enemigo: Toledo cayó en 1085 en manos del rey castellano-leonés Alfonso VI. Ese acontecimiento conmocionó a todo al-Ándalus. El poeta de Ibn Gassál vio claro que ése era el principio del final de al-Ándalus:

«Gentes de al-Ándalus, ensillad vuestras monturas porque permanecer aquí es un gran error.

Las telas se desflecan por los bordes, pero veo que el crespón de la península se deshace por el mismo centro.

¿Cómo será posible sobrevivir en un cesto rodeados de serpientes?»

Para hacer frente a los cristianos del norte, los reyezuelos andalusíes reclamaron la ayuda de los bereberes almorávides norteafricanos, que una vez en la península no tardaron en derrocarlos y anexionar al-Ándalus a su imperio. Los almorávides consiguieron algunas resonantes victorias sobre los castellanos, pero ni siquiera llegaron a recuperar Toledo. Y poco después los reinos cristianos septentrionales avanzaron ocupando toda la cuenca del Tajo y la del Ebro. Cuando el imperio almorávide se desintegró, se produjo un resurgimiento de las taifas andalusíes. Los bereberes almohades sucedieron a los almorávides e integraron al-Ándalus en su imperio. Pero nuevamente re-

pitieron los errores de los Omeyas, Almanzor y los almorávides: en lugar de tomar la ofensiva conquistando y ocupando efectivamente el territorio cristiano, se limitaron a expediciones de refreno y botín.

9. La derrota final

A la derrota total de los almohades en Las Navas de Tolosa en 1212, le siguió pocas décadas después la conquista de todo al-Ándalus por los reinos de Portugal, Castilla y Aragón. Sólo el reino de Granada sobrevivió un cuarto de milenio más como un estado vasallo de Castilla y como un remanente mínimo de lo que había sido al-Ándalus, hasta la conquista de Granada en 1492 por los Reyes Católicos.

10. Novecientos años de presencia musulmana en la península

Aunque se habla de siete siglos de «reconquista», al-Ándalus duró realmente poco más de quinientos años. El reino de Granada fue un epílogo residual que prolongó su existencia política casi un cuarto de milenio más, hasta 1492. En total, desde la conquista iniciada en 711 hasta la expulsión de los moriscos, culminada en 1615, la presencia musulmana en tierras ibéricas duró unos 900 años.

11. Pluralismo religioso en al-Ándalus

Hasta el siglo XII, o sea, durante casi toda su historia (dejando aparte el epílogo granadino), al-Ándalus fue un país plural en lengua, religión y cultura. Como dato anecdótico se puede mencionar que durante siglos el turbante fue algo insólito en al-Ándalus, a pesar de ser una prenda masculina recomendada por los hadices y ser una pieza fundamental de la indumentaria musulmana en el imaginario occidental. Los andalusíes no adoptaron esa prenda de manera generalizada hasta el siglo XII.

Los musulmanes convivieron con cristianos y judíos hasta que en el siglo XII se rompió la convivencia a causa de la doble presión de los cristianos desde el norte y los bereberes desde el sur. Los judíos emigraron a los reinos cristianos septentrionales y los mozárabes (cristianos arabizados) hicieron lo mismo o fueron deportados a Marruecos.

12. Arabización e islamización

La arabización y la islamización no fueron a la par, como tampoco lo fueron en oriente. Existió un bilingüismo generalizado (árabe y romance) entre toda la población, sin distinción de religiones. El geógrafo al-Muqaddasí en el siglo X constataba que los andalusíes hablaban dos lenguas: «Su lengua es árabe, pero es un árabe cerrado y diferente del que hemos mencionado en las otras regiones, además tienen otro idioma que se aproxima al griego (*rûmî*)». Ibn Haçm, a principios del siglo XI, menciona como un caso rarísimo una tribu árabe establecida en los Pedroches cuyos miembros no hablaban más que árabe y desconocían la lengua romance. Es terminología errónea denominar *mozárabe* al habla románica (o hablas) de al-Ándalus, dado que la lengua romance la usaba casi toda la población, no sólo los cristianos, y además «mozárabe» (en árabe, *musta'rab*) hace referencia al cristiano arabizado, no menos arabófono que sus paisanos musulmanes y judíos. Los primeros testimonios literarios de una lengua ibero-romance son precisamente las jarchas, poemillas recogidas por autores musulmanes y judíos del siglo XI. En el siglo XII, el poeta Ibn Quçmân utilizó en sus zéjeles el árabe coloquial andalusí, salpimentado con palabras y frases en lengua romance.

Por otra parte, no todos los cristianos de al-Ándalus estaban arabizados, es decir, no todos eran mozárabes en sentido estricto; los mozárabes en sentido estricto eran sobre todo urbanos, mientras que existía una población rural cristiana no arabizada. El geógrafo Ibn Hawqal menciona la existencia en al-Ándalus de una numerosísima población cristiana rural que se mantenía prácticamente autónoma en pleno siglo X:

«En al-Ándalus hay más de una explotación agrícola en la que habitan miles de personas al margen de la vida urbana, que profesan la religión cristiana y son *rûm*; a veces se sublevan y algunos de ellos se refugian en un castillo y se hace largo combatirlos, porque son extremadamente insolentes y rebeldes, de modo que cuando abandonan la obediencia se hace muy difícil hacerlos retornar a ella, a no ser aniquilándolos, cosa que es difícil y lleva mucho tiempo».

Los cristianos arabizados tenían relaciones con los cristianos orientales de lengua árabe. Prueba de ello es que en los textos arábes cristianos andalusíes se llama a Jesús con la forma árabe cristiana *Yasû*, en lugar de utilizar la forma árabe musulmana *ʿIsà*. Si los cristianos andalusíes hubieran trasliterado al árabe el nombre de Jesús del latín, el resultado habría sido *Yasûs*, y si lo hubieran tomado de los musulmanes habrían utilizado la forma musulmana, *ʿIsà*. El hecho de que utilizaran la misma forma árabe de los cristianos orientales indica la relación con ellos, sobre todo teniendo en cuenta que la forma árabe cristiana incluía una *ʿayn*, fonema semítico común al árabe, el arameo y el hebreo pero desconocido en las lenguas indoeuropeas como el latín y su derivado romance. Este modo de proceder es una prueba más del contacto que los cristianos arabizados de al-Ándalus tenían con los cristianos semitas de oriente y de que la lengua árabe no sólo era un vínculo para la comunicación entre los musulmanes, sino también entre los cristianos de los países árabes. Los mozárabes toledanos siguieron usando el árabe hasta el siglo XIII y comienzos del siglo XIV, siglos después de la conquista castellana.

El árabe hablado en al-Ándalus tenía características peculiares. Presentaba el fenómeno de la *imâla* o transformación de la «a» larga en «e» o «i». También se dieron fenómenos de ceceo: se cuenta la anécdota de un eminente gramático sevillano, Abû ʿAlî ash-Shalawbinî (m. 1247), que en su panegírico al califa almohade al-Maʿmûn, en lugar de decir al califa *sallama-ka Allâh wa-nas̄sara-ka* (Dios te salve y te dé la victoria), dijo *zallama-ka Allâh wa-naz̄zara-ka* (Dios te destruya y te disperse).

En el siglo XII, como reacción contra los cristianos del norte, que avanzaban avasalladoramente, y la antipática dominación de los bereberes norteafricanos, los musulmanes andalusíes se aferraron a lo que les diferenciaba de unos y otros, la lengua árabe, pues los cristianos septentrionales hablaban lenguas romances muy parecidas al habla romance andalusí y los norteafricanos hablaban sólo bereber; por eso fue entonces que los andalusíes abandonaron el idioma romance para utilizar exclusivamente el árabe, con la intención de remarcar distancias con unos y otros.

En el siglo XVI, los moriscos granadinos y valencianos hablaban árabe; los aragoneses hablaban castellano. Esto se debe a que los moriscos aragoneses descendían de los musulmanes incorporados al reino de Aragón a comienzos del siglo XII, cuando la arabización lingüística de al-Ándalus no se había culminado y la lengua románica era hablada por la mayoría de los andalusíes. En cambio los valencianos fueron incorporados a la corona de Aragón un siglo más tarde, cuando los andalusíes ya se habían arabizado completamente desde el punto de vista lingüístico. Los moriscos granadinos, incorporados mucho más tarde aún a la España cristiana, eran exclusivamente arabófonos.

13. Superioridad cultural islámica

La superioridad cultural andalusí sobre sus vecinos septentrionales era por partida doble: al-Ándalus era el heredero directo de la cultura romana preislámica, y precisamente su centro, la Bética, había sido la zona con una cultura más sofisticada incluso antes de los romanos. Además, al-Ándalus fue el receptor privilegiado en occidente de la civilización árabe-islámica que se había fraguado en oriente. Ya en el siglo IX, la arabización era notable, no sólo de los musulmanes sino de los cristianos urbanos. En ese siglo el cordobés Ibn Firnâs fue un intelectual polifacético comparable a Leonardo da Vinci; como el florentino, intentó volar construyéndose unas alas imitando a los pájaros. Pero fue en los siglos XI, XII y XIII cuando las aportaciones andalusíes fueron de primera magnitud, con Ibn Ḥaçm, Ibn Shuhayd, Ibn Tufayl, Ibn Bâyya (Avenpace), Averroes o el judío Maimónides. Ibn ʿArabî, el más grande pensador sufi de todos los tiempos, era originario de Murcia y se educó en Sevilla antes de emigrar a Damasco, donde murió. Ibn Jaldûn, el padre de la sociología de la historia, aunque nacido en Túnez en el siglo XIV, puede considerarse un epígono de la civilización andalusí.

Pero la importancia de al-Ándalus no se limita a lo que supuso para el mundo del islam, sino que su importancia fue todavía mayor para la Europa occidental cristiana y el mundo judío.

A través de al-Ándalus, la cristiandad occidental conoció la filosofía y la

ciencia del mundo musulmán, es decir, la herencia científica griega e india, con las notabilísimas aportaciones de los musulmanes en estos campos. También a través de al-Ándalus llegaron técnicas difundidas por el mundo musulmán que llegaban de la lejana China, como el papel, que se fabricó por primera vez en Europa en territorio andalusí, en Játiva.

14. *Los judíos de al-Ándalus*

Para el mundo judío al-Ándalus fue un hito fundamental. Al-Ándalus fue el primer país en el que los judíos desarrollaron una poesía hebrea de carácter secular, que imitaba en forma y contenido a la poesía árabe. Este uso secular del hebreo no volvería a darse entre los judíos hasta la época contemporánea, porque en todos los demás países los judíos escribieron poesía en hebreo exclusivamente de temática religiosa. Sin embargo, la lengua cotidiana y para la ciencia y la filosofía de los judíos andalusíes era el árabe, y en este idioma escribieron judíos andalusíes como Maimónides. Los judíos llevaron la cultura andalusí a los reinos cristianos, donde mantuvieron el árabe como lengua de la filosofía y la ciencia. Incluso después de la expulsión de 1492, un médico emigrado al imperio otomano, Iliyâs ibn Ibrâhîm al-Yahûdî al-Isbânî (que en árabe significa «Elías, hijo de Abrahán, el judío español»), escribió en árabe un tratado de medicina que dedicó al sultán Bayaceto.

J. F. D. V.

ALEYA

R

↗ Mundo, ecología.

1. *Connotaciones hebreas del término «aleya»*

La palabra árabe *âya*, castellanizada en *aleya*, es de la misma raíz semítica que la hebrea *ôt* (en plural, *ôtôt*), y *ôtôt* por ejemplo son las plagas de Egipto: signos (para hacer comprender al Faraón que debe dejar libre al pueblo esclavizado tal como le pide Moisés). Así pues, cuando un judío oía al Profeta hablar de aleyas que probaban la veracidad del Corán, imaginaba, no sin razón, signos de algo que se avecinaba y a los que convenía estar atentos.

2. *La triple acepción de la palabra «aleya»: versículo, signo y milagro*

El Corán está compuesto de *âyat*, plural de la palabra *âya*, que habitualmente se traduce como «versículo», aunque este significado la limita a una mera función «literaria», como si el Corán se tratara simplemente de un libro y no hubiera aleyas fuera del Corán. Para empezar, *aleya* (*al-âya*) en árabe tiene el tripe significado de «versículo», «signo» y «milagro»: se sale, pues, de las dimensiones del Libro, o bien nos hace ver el Corán fuera de los estrechos límites de su materialidad.

3. *Etimología de «aleya»: lo que da cobijo*

El término *âya* deriva del verbo árabe «resguardarse, retirarse». Cuando la aleya se abre es capaz de dar cobijo; por eso los versículos del Corán son protección. Pero también los signos del universo son protección y los milagros son protección. Otro término coránico de la misma raíz de aleya es *ma'wâ*: «lugar en el que uno puede protegerse y al que puede acudir; lugar de *ây* (reposo, residencia)». Cada aleya es una casa para el sentido, y por eso es un signo para nuestra comprensión. El musulmán habita los versículos del Corán, habita los signos, habita el milagro.

4. *El universo está compuesto de aleyas*

«En los cielos y en la tierra hay aleyas (*âyât*) para la gente que razona», dice el Corán (2:164). Los mundos se componen de aleyas, al igual que el Corán. La Revelación invita al musulmán a descubrir a su *Rabb*, a su Sustentador, a ver sus signos «en los horizontes (*ûfûq*) y en ellos mismos (*nufûs*, plural de *nafs*)» (41:53). Descubrir los signos de Dios en el ↗ cuerpo, descubrir los versículos de que estamos compuestos nosotros mismos, descubrir los milagros que nos constituyen. Y, del mismo modo, la Revelación nos proyecta hacia el universo que nos rodea, un universo que es, además de «versículo», «signo» y «milagro». Los ciclos de la naturaleza y lo que se despliega alrededor y en el interior de cada criatura son signos coránicos del gran Libro de la existencia, cuyo conocimiento conecta al ser humano con el Todo. Éste es el

verdadero sentido de las Ciencias Naturales en el islam. Ibn Rushd (Averroes) consideraba a Aristóteles como *muġ-tahid*, que es quien hace *iġtihād* (libre interpretación), del Libro de la Naturaleza. El universo es una Revelación cuyos versículos son estrellas, nubes, palmeras... El Corán es un universo con miles de citas relativas a la Naturaleza. La tarea del musulmán es descifrar el significado del Corán de la Naturaleza: qué significa una palmera, qué significa una nube, qué significa el viento. Y cada criatura en la que indaga el musulmán apunta hacia su Señor, el *Rabb al-'alamîn* (Señor de los mundos). Esas aleyas que son las criaturas son el único argumento que da el Corán –y el único argumento que necesita el musulmán– para reconocer la existencia de Dios frente a los que la desmienten. En realidad, en el Corán no se habla de los que «no creen» en Allâh, sino de los que «ocultan» (*kâfir*, mal traducido por «ateo», viene del verbo *kafara*, «tapar, ocultar»). ¿Qué ocultan? La belleza y la perfección de lo creado. En el Corán se dice que los *kuffâr* (plural de *kâfir*) son «los que se apartan de las aleyas» de Dios. No los que «no creen en ellas» sino «los que se apartan de ellas». Esto tiene toda una lectura ecológica y anti-ciudadana para muchos musulmanes que consideran que la primera traición a la *sunna* del Profeta es vivir en macrociudades alejándose del contacto con la Naturaleza.

En conclusión, los musulmanes no sólo leen el Corán y habitan en el universo, sino que también leen el mundo y hacen morada en la Revelación.

A. A.

ALIANZA

Q M

↗ Biblia, Eucaristía, Israel, Jesús, Nuevo Testamento, sinagoga, Torah, tribus.

Q JUDAÍSMO

1. Pacto y alianza

Israel, como pueblo de Dios y nación histórica, nació por unión o pacto de varios grupos. Antes de ese pacto había en Palestina una situación política de imposición y lucha mutua entre las ciudades cananeas, orgullosas de su fuerza, que repetían el mismo esquema de vasallaje de Egipto. Pues bien, en con-

tra de eso, desde el siglo XIII, los hebreos crearon una sociedad igualitaria, fundada en el pacto sagrado entre varios grupos de pobres, esclavos fugitivos y pastores trashumantes.

Los mismos oprimidos aprendieron a vincularse y se vincularon de manera social y religiosa, en plano de igualdad, sin clases sociales, para mantener su libertad e independencia. De esa manera, en vez de construir un sistema de poder autoritario, forman una «liga de familias y de tribus libres», que fueran capaces de mantener su autonomía y defenderse en caso de peligro. El Dios de la alianza israelita no quiso ser expresión de la fuerza impositiva del sistema (como los dioses del entorno), ni del poder de un rey superior (el Faraón egipcio o el rey mesopotamio), sino garante y fundador de la libertad del pueblo.

En ese sentido, de un modo general, se podrían distinguir las dos palabras: el pacto parece más vinculado al reparto de poder; la alianza, en cambio, parece referirse más a la vinculación básicamente gratuita entre diversos grupos de personas.

La palabra *alianza* viene de *alligare* (ligar) y *pacto* de *pacare* (convenir en un pago, pechar). En una línea de *pacto* de poder, que los israelitas antiguos conocían por sus tratados militares con las potencias del entorno (Egipto, Babilonia...), parece moverse, por ejemplo, Th. HOBBS, que interpreta el Estado moderno como un *Leviatán*, personaje mítico (cf. Is 27,1; Sal 74,14; 104,26; Job 3,8; 40,25) a quien los diversos ciudadanos, enfrentados entre sí, entregaron el poder para que les mantuviera unidos desde arriba (en pacto de violencia). En contra de eso, en la raíz de la experiencia israelita y cristiana está el descubrimiento y despliegue del pacto como alianza en cuanto vinculación personal no violenta entre hombres y pueblos. Esa alianza no es reparto de poder, sino amor compartido. En teoría, esos dos términos (pacto y alianza) podrían separarse, pero aquí hemos querido mantenerlos vinculados. Teniendo eso en cuenta empezaremos diciendo que Israel fue un pacto de grupos, que se unieron en fe, bajo el amparo de un Dios común de libertad. Partiendo de esto (dejando a un lado el pacto de ↗ Noé) podemos hablar de tres grandes espacios de pacto, que la tradición ha terminado identificando.

a) *Dios del Sinaí. Pacto en el origen.*

Esta visión del pacto está ligada al Monte sagrado (Ex 19-24; 32-34) y a los oasis de Cadés (Ex 17-18; Nm 10-14), en el sur de Palestina, donde algunos componentes de Israel habrían tenido en tiempo antiguo una fuerte teofanía que expresaron como Alianza. El Monte sagrado (que las tradiciones más antiguas llaman Sinaí, pero que otras veces se llama Horeb, sobre todo en el Deuteronomio: cf. Dt 1,6.19; 4,10.15) se hallaba en territorio de Madián (cf. Hab 3,1ss) y era lugar santo donde los quenitas errantes, emparentados desde antiguo con los hijos de Israel (cf. Ex 3,1ss; compararlos con Jc 1,16; 1 Sm 15,5ss; 30,29), adoraban a Yahvé, Señor de la Tormenta. Allí había situado Ex 3-4 la revelación del Nombre. Allí han descubierto a Dios algunos antepasados de Israel, en un contexto de teofanía cósmica: Dios se les mostró entre fuertes convulsiones de tormenta (cf. Ex 19), entre relámpagos y truenos. Pues bien, el mismo Dios cósmico, Señor cielo y tierra se vincula por alianza con un grupo pequeño de hebreos, prometiéndoles su ayuda y pidiéndoles su gesto respuesta (que le adoren en exclusiva: cf. Ex 24,1-11; 34,1-28).

Esta experiencia de Dios en la montaña, con todo lo que implica de presencia teofánica y fidelidad del pueblo, se ha venido a grabar de manera intensa en la tradición israelita, como evocan diversos relatos y poemas: el canto de Habacuc (3,7), la búsqueda de Elías (1 Re 19) y algún salmo (cf. 29,8). Más tarde, la Escritura oficial de la liga de Israel ha «canonizado» esa experiencia, viniendo a presentarla como fundamento y sentido de toda la vida religiosa y social del pueblo (libros de Éxodo y Levítico). El Dios del Sinaí sigue siendo para Israel el Dios de la alianza, que se expresa de un modo especial en los mandamientos (→ ética).

b) *Dios de Siquem. Pacto en la historia.* Otra perspectiva conduce hasta la fiesta de la Alianza, celebrada por las tribus de Israel, ya dentro de la tierra de Canaán, quizá primero en Gilgal y luego en Siquem, como indica el libro de Josué: allí vinieron a juntarse los fieles de Yahvé, comprometidos a servirle (cf. Jos 24), y lo ratificaron por medio de un pacto, repetido de manera solemne en la fiesta de la liga de Israel que debía renovarse cada siete años

(cf. Jos 8,30ss; Dt 27,11ss). Esa fiesta podría entenderse de dos formas:

a) *En una línea se destaca el elemento cananeo.* Había en Siquem un templo pagano dedicado a Baal-Berit, Dios de la alianza (Jc 9,4), y sus habitantes se llamaban «hijos de Jamor», esto es, del asno, animal sagrado, que se sacrificaba al celebrar la Alianza. En un momento dado, algunos grupos hebreos que intentaban asentarse en la tierra habrían asumido la experiencia siquemita, para actualizarla después, en un contexto israelita, identificando al Baal de la alianza de Siquem con el Yahvé de las tradiciones del Sinaí. En el fondo de la alianza de Israel habría, por tanto, un elemento de apertura dialogal, una experiencia de pacto que se ha dado y se sigue dando en otros pueblos.

b) *En otra línea destaca el origen israelita del pacto,* que habría sido propio de las tribus yahvistas y que sólo en un segundo momento se habría vinculado con las tradiciones paganas de Siquem. Los diferentes grupos de oprimidos (hebreos) se juntaban para defenderse mutuamente y crear de esa manera una «sociedad sacral», en Alianza de fidelidad mutua, quizá en el santuario de Gilgal (cf. Jos 4,19-20; 5,9). De esa forma, los antiguos hebreos oprimidos crearon su nación por pacto. Previamente no eran pueblo (sólo grupos dispersos, sin más unión que el mismo sufrimiento); pero se unieron por pacto y formaron un pueblo y expresaron esa experiencia en Siquem, santuario central de las tribus (antes de que Jerusalén se convirtiera con el tiempo en lugar sagrado para los judíos).

c) *Dios del Éxodo, pacto de liberación.* Está vinculado al recuerdo de la liberación de Egipto, que se proyecta en la historia de los israelitas, en la tierra de Canaán. Antes de la alianza había lucha, y en ella dominaba el poder (Leviatán) de las ciudades cananeas, que se expresaba en Estados sacrales, militarizados, de tipo impositivo, con el mismo esquema de dominio y vasallaje que los hebreos habían conocido en Egipto (donde dominaba el Faraón). Pues bien, en contra de eso, los hebreos quisieron construir una alianza (anti-Leviatán) de familias libres, cuyos garantes no eran los reyes y nobles militares, sino los pobres, esclavos fugitivos, pastores trashumantes. Los creadores de la alianza de Israel fueron los que

habían sido expulsados de Egipto y los oprimidos de la tierra de Palestina, que aprendieron a vincularse y se vincularon, de manera social y religiosa, para vivir en libertad, ayudándose mutuamente.

El garante de esta alianza era Yahvé. Por eso, en principio, los miembros de la federación israelita no abandonaron sus poderes en manos de un rey o de un Estado violento (como el Leviatán de Hobbes), sino que se vincularon directamente, en alianza de iguales, para mantener su independencia y ayudarse en los problemas y tareas. De esa forma, en vez de construir un sistema de poder autoritario, formaron una federación de familias y tribus libres, que pudieran vincularse por amor y actuar con eficiencia, ofreciendo a sus miembros una fuerte vinculación que les permitiera defenderse de los riesgos exteriores y vivir en libertad.

Los israelitas crearon así un pueblo/alianza, con compromisos de tipo social y religioso. Ciertamente, tuvieron también tradiciones y experiencias militares de violencia y guerra santa (lo mismo que otros pueblos). Pero mantuvieron el recuerdo de una experiencia de amor no violento, que les vinculaba con Dios y entre sí mismos, a modo de noviazgo: «La cortejaré, la llevaré al desierto, hablaré a su corazón y allí me responderá, como en los días de su juventud, el día en que le hice subir de la tierra de Egipto» (Os 2,16-17). La Alianza es aquí un amor de matrimonio extenso, que vincula a los hombres con Dios y entre sí mismos, en gesto que podría abrirse a todos los hombres y mujeres de la tierra.

2. *El pueblo de la alianza*

Los israelitas se definieron y se siguen definiendo a sí mismos como pueblo de la alianza. Ciertamente, conservaron el recuerdo de montes sagrados, pero ya no saben ni siquiera dónde se encuentran; para renovar la alianza no hace falta volver a ellos. Tuvieron orígenes distintos, procedieron quizá de grupos diferentes, pero se unieron formando un pueblo sagrado. Esa unión quedó ratificada, probablemente, en el llamado «pacto Gilgal», como parece suponer Jos 4-5. Fue quizá en el entorno de ese santuario «redondo» donde se hallaba el círculo (eso significa *Gilgal*), donde

las doce piedras santas de las tribus, se fueron vinculando los hebreos, hasta construir la liga israelita, bajo el culto de Yahvé: Dios de la montaña, Dios del pacto. En la fiesta de Gilgal se juntaban y pactaban hebreos de varios grupos (fugitivos de Egipto, pastores trashumantes...), mezclando tradiciones, actualizando de esa forma su vinculación, en forma de pacto.

Pero el posible pacto de Gilgal ha quedado en la penumbra y se ha destacado el del Sinaí (o Siquem). El Dios del Sinaí (o de Siquem), garante del pacto de las tribus, fue asumiendo propiedades, rasgos y exigencias del Dios de los restantes grupos, de manera que se fue formando la unidad teológica y social del pueblo. Éstos son algunos de sus elementos:

a) *La experiencia de unidad del pueblo vino a proyectarse en la visión de un Dios único*, de carácter monoteísta. Otros pueblos mantenían las figuras de los dioses, formando un «panteón» donde cabía cada uno con su nombre. En contra de eso, *los hebreos* vincularon las diversas tradiciones religiosas (teologales) en un relato histórico unitario, diciendo que el mismo Dios que liberó a los esclavos de Egipto fue el que se mostró en el monte de la Alianza, después de prometer la tierra a los patriarcas. De esa forma, el monoteísmo de Israel empieza siendo de tipo narrativo: Dios dirige los diversos momentos de la historia del pueblo y de la humanidad.

b) *La unidad de Dios se proyecta también sobre el pueblo*, haciendo así posible que los grupos de hebreos oprimidos, antes desunidos, se integraran para formar una nación con gentes que asumen un mismo pasado fundante (Éxodo), ratifican un mismo compromiso de presente (Alianza) y tienen hacia una esperanza común (Promesas). De ahora en adelante, los israelitas podrán distinguirse de otros pueblos porque conocen el nombre de Dios (*Yahvé*: Ex 3,14) y son depositarios de un secreto inmenso: la unidad de Dios (confesada por el Shema de las oraciones posteriores: cf. Dt 6,4-5). Otros pueblos no lo saben, viven engañados. Sólo ellos, los judíos, conocen y saben: son portadores del único misterio de la Unidad de Dios sobre la tierra. La unidad del pueblo se proyecta sobre Dios y la unidad de Dios vuelve a proyectarse

sobre el pueblo. Un nuevo Dios, un nuevo pueblo: ésta es la identidad israelita.

3. *Alianza en la historia.* *Un modelo en crisis*

La liga de Israel fue en el principio (y siempre) bastante pequeña desde el punto de vista militar y demográfico: un pueblo de clanes o tribus de montaña y colina que no pudo (ni quiso) realizar grandes conquistas, pueblo sin poder (o Estado) central, sin ejército poderoso, sin grandes posibilidades comerciales o industriales, a diferencia de los grandes imperios de Egipto o Babilonia, de Persia o Roma. Sin embargo, su misma pequeñez le permitió crear algo que no habían conseguido los imperios: un pueblo de familias libres, vinculadas por Alianza, en compromiso de fidelidad y mutua asistencia, apoyado en un Dios personal.

Lógicamente, el Dios de estos esclavos y pastores liberados, que establecen sobre el mundo una Alianza de familias libres, será fuente de solidaridad y esperanza. Éste es un *Dios de libertad* que protege a los que rompen las cadenas anteriores de la servidumbre; un *Dios de promesa* que ofrece a los humanos un camino de futuro; será un *Dios de pacto* que mantiene la existencia del pueblo como Alianza.

Cuando esta unión ya estaba conseguida y el pueblo se encontraba «estructurado» en términos sociales y sacrales, los hebreos liberados de la liga israelita asumieron en su alianza a diferentes grupos de habitantes palestinos... Pero ese modelo de alianza tenía un límite. En un momento dado, por presión interior y exterior, la federación de israelitas libres fue incapaz de mantenerse como tal y nació un Estado militar, centralizado, como los Estados del entorno (siglo X a.C. con David y Salomón). Más tarde, tras las duras experiencias del exilio (siglo V a.C.), los judíos vinieron a formar un Estado sacral, en torno a la ciudad-templo de Jerusalén. De esa manera, los judíos corrieron el riesgo de abandonar su experiencia de alianza, convirtiéndose en un pueblo sometido a un poder sacral, como los otros pueblos del entorno.

A pesar de ellos la experiencia primera de libertad fundada en el pacto de Dios siguió latente en el pueblo. Desde

aquella antigua base han evocado los autores de la tradición del Deuteronomio la alianza de Siquem, como algo que debe repetirse cada siete años. Josué convocó a los «jefes de familia» para presentarles el compromiso de Yahvé y les dijo: «Si os resulta duro servir a Yahvé, elegid hoy a quién queréis servir: a los dioses que sirvieron vuestros padres al otro lado del río o a los dioses de los amorreos en cuyo país habitáis. Yo y mi casa serviremos a Yahvé». Ellos respondieron: «¡No abandonaremos a Yahvé para servir a otros dioses! Porque Yahvé, nuestro Dios, es el que nos sacó a nosotros y a nuestros padres de la esclavitud de Egipto...» (Jos 24,14-18; cf. Jos 24,25-26; Dt 27-28).

4. *Nueva alianza*

Toda la historia de Israel ha sido (y sigue siendo) un intento de recrear la alianza, en clave de fidelidad personal, de los hombres entre sí, y de los hombres con Dios. Así lo ha formulado de manera clásica el profeta Jeremías: «He aquí que vienen días en que pactaré con la casa de Israel (y con Judá) una Alianza nueva. No como la Alianza que pacté con sus padres, cuando los tomé de la mano para sacarles de Egipto (pues ellos la rompieron...). Ésta será la Alianza que yo he de pactar... después de aquellos días: pondré mi ley en su interior, la escribiré en sus corazones; y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jr 31,31-33).

Estas palabras (reasumidas por Ez 36,26-27) definen la experiencia israelita como experiencia de amor, como alianza de corazón. Así lo han sabido todos los grupos judíos del tiempo de Jesús (y de un modo especial los esenios de ↗ Qumrán). Así lo han sabido los cristianos, que han interpretado la muerte de Jesús como expresión o culminación de la alianza israelita, tal como aparece en los textos de la fundación de la ↗ eucaristía.

X. P.

M CRISTIANISMO

El pacto de Jesús se identifica, según los cristianos, con aquel que había anunciado Jr 34,18. Jesús mismo aparece como garante y principio de la alianza, expresada en su «sangre», es decir, en su vida regalada a favor de los demás (cf. Heb 9,16). Para los cristia-

nos, la alianza de Jesús es «alianza nueva», no porque él haya derogado la anterior (a pesar de lo que podría parecer que dicen Heb 8,13; 2 Cor 3,6 y Gal 4,24), sino porque él mismo es cumplimiento de la alianza única y eterna. En esa línea, los mismos esenios judíos hablaban de una alianza nueva (cf. Documento de Damasco 6,19; 8,21; 19,34).

1. *Jesús, nuevo pacto*

El pacto de Jesús es el mismo de Israel, actualizado y recreado desde los campesinos galileos expulsados de sus tierras. Jesús estaba convencido de que ellos, expulsados y pobres, podían renovar la alianza, pero no como los esenios de Qumrán, con su pacto elitista de puros, sino en forma de nuevo comienzo (Reino de Dios), en comunicación de mesa y solidaridad, desde los más pobres (campesinos sin tierra, itinerantes). Para cumplir la alianza, otros grupos (algunos sacerdotes, fariseos y/o celotas) se habían aislado y vivían separados, prontos incluso a luchar de un modo militar. Entre ellos destaca el grupo de Jesús y sus seguidores, de quienes se dice (con Jr 31,31-33) que son la nueva alianza (cf. Lc 22,20; 1 Cor 11,25; 2 Cor 3,6; Heb 8,8).

Jesús no quiso crear un pacto distinto, sino renovar y cumplir el israelita, como proyecto y camino universal de Reino, desde los pobres y excluidos de la tierra, pues estaba convencido de que ellos, expulsados y pobres, podían renovar la alianza, pero no como los esenios de Qumrán, con su pacto elitista de puros, sino en comunicación universal de mesa y solidaridad, desde los rechazados de la alianza oficial de su tiempo. Jesús no quiso crear una alianza distinta, sino renovar y cumplir la israelita, como proyecto y camino universal de Reino, desde los rechazados y excluidos de la tierra (en la línea de Jr 31,31-33; cf. Lc 22,20; 1 Cor 11,25; 2 Cor 3,6; Heb 8,8).

De esa forma subió a Jerusalén, como pionero y representante de aquellos que esperaban el Reino, la manifestación definitiva de Dios, y entró abiertamente en la ciudad, por el monte de los Olivos, en los días de Pascua (cf. Mc 11,1ss). No vino de un modo privado, sino como representante de la Alianza universal del Reino, en nombre de los pobres y excluidos. Para ser fiel a su mensaje, «no pudo pactar» (en línea de

imposición), repartiendo el poder con representantes de otros pactos, sino que buscó la Alianza de paz con todos los hombres.

Jesús no quiso establecer unos pactos particulares de poder (haciendo las paces con sacerdotes o con Pilatos), porque él era representante de una alianza universal, desde los pobres, y quería cumplirla (que Dios extendiera su paz sobre todos). Precisamente por ser fiel a esa alianza (al camino de los pobres) tuvo que permitir que le mataran, sin defenderse de un modo militar, estableciendo así la alianza nueva y definitiva de los profetas (cf. Jr 31,31), como ratifican los textos de la Última Cena: «Ésta es la Sangre de mi Alianza, derramada por muchos» (Mc 14,24; Mt 26,29); «Esta copa (es) la Nueva Alianza en mi sangre, derramada por vosotros» (Lc 22,20; 1 Cor 11,25).

a) *No pudo pactar con los sacerdotes de Jerusalén.* Ciertamente, ellos habían pactado con Roma, que nombraba al Sumo Sacerdote y defendía las instituciones sacrales del templo, en un contexto de equilibrio de poder compartido. Jesús no les ofreció un pacto sacerdotal, pues no admitía su sacerdocio (al servicio de intereses particulares), sino que proclamó ante ellos el Reino de Dios, como alianza universal, desde los pobres, una alianza humana, es decir, divina) que la Iglesia posterior centrará en su sangre-eucaristía (cf. Mc 14,24 par).

b) *No pudo pactar con Roma,* como quizá hubiera hecho una Iglesia moderna, enviando delegados a Pilatos, para decirle que venía desarmado y no quería (ni podía) tomar la ciudad, ni provocar desórdenes externos, sino que sólo intentaba cambiar la identidad y misión del judaísmo, sin atentar directamente contra Roma. Jesús no pudo proponer de esa manera un pacto a Roma, pues ni él estaba dispuesto a pedir permiso al gobernador, ni el gobernador tendría interés en pactar con judíos de tercera o cuarta categoría, como parecía ser Jesús.

Jesús no quiso establecer unos pactos particulares de poder (haciendo las paces con sacerdotes o Pilatos), porque era representante de una alianza universal, desde los pobres, y quería establecerla (que Dios extendiera su paz sobre todos). Precisamente por ser fiel a esa alianza (al camino de los pobres) tuvo que permitir que le mataran, sin

defenderse de un modo militar, estableciendo así la alianza nueva y definitiva de los profetas (cf. Jr 31,31), como ratifican los textos de la Última Cena: «Ésta es la Sangre de mi Alianza, derramada por muchos» (Mc 14,24; Mt 26,29); «Esta copa (es) la Nueva Alianza en mi sangre, derramada por vosotros» (Lc 22,20; 1 Cor 11,25).

Toda la vida de Jesús aparece así como alianza de Sangre (de vida), principio de comunicación de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. La señal de esa alianza no es la sangre ritual de los sacrificios violentos (cf. Ex 24,8), pues Dios no quiere sangre derramada, sino amor compartido. Por eso, su alianza de paz se identifica con su misma vida amorosa, abierta en amor hacia todos los hombres. Por vivir como ha vivido y morir como ha muerto, Jesús puede presentarse como alianza universal, que se expresa en la copa de vino que los hombres y mujeres toman al recordarle (haciéndole Memoria). El mismo vino compartido es Vida entregada por los otros (sangre) y es Alianza que se llama nueva, no porque haya quedado sin valor la antigua, sino porque es la misma Alianza anterior (del Éxodo), pero culminada y abierta a todos los hombres y pueblos, como ha comentado el evangelio de Juan, en el Sermón de Cafarnaúm (Jn 5).

2. Una historia dura.

Globalización sin alianza

Los primeros cristianos asumieron y desarrollaron el universalismo mesiánico de Jesús, no en línea político-impositiva, sino de comunicación afectiva y de alianza de personas. En ella, podemos decir que san Pablo fue el primer teórico de la «unidad humana» (no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre: Gal 3,28), de una unidad de alianza en la que caben todos los pueblos de la tierra (como sabe también Mt 25,31-46 y 28,16-20). En esa perspectiva ha querido mantenerse, en principio, la misión cristiana. Pero, de hecho, ella ha asumido después el pensamiento ontológico helenista y la organización política romana, de manera que ha corrido el riesgo de entender el Evangelio como una verdad absoluta que puede imponerse (ortodoxia, dogma) y organizarse de un sacral sobre el mundo (sin necesidad de alianzas).

Lógicamente, los cristianos romano-helenistas tienen dificultad en aceptar una «alianza de religiones», a no ser como estrategia pasajera, pues lo que en el fondo querían era el triunfo del cristianismo único (el suyo). Pues bien, en contra de eso, partiendo de Jesús y Pablo, tendremos que hablar de una alianza de religiones, no para negar el cristianismo, sino para potenciarlo. Para ello tendremos que suponer un tipo de globalización impositiva, que ha venido triunfando sobre el mundo (sin dejar lugar para la verdadera alianza).

a) *Globalización racional, contra alianza.* Los ilustrados de los siglos XVIII-XIX pensaron que sólo existía una civilización (la occidental) y una razón (la de los científicos y pensadores de Europa), queriendo imponerlas sobre el mundo entero. En este contexto se entiende la «conquista» occidental del planeta, que ha marcado y sigue marcando la mentalidad de aquellos que piensan que no puede (ni debe) darse una alianza en este plano, pues sólo existe una civilización (la occidental) y fuera de ella no hay más que infantilismo o barbarie; según eso, los occidentales podrían «tolerar» la pervivencia de otras civilizaciones, pero sólo como folclore, restos de museo, pues «nosotros» somos la cultura, los civilizados, y todos los demás han de aprender a ser como nosotros; no habría que buscar una alianza de civilizaciones, sino el triunfo de la civilización verdadera; desaparecerán las demás culturas, quedará sólo la nuestra. Pues bien, en contra de eso, desde Jesús, tendremos que hablar de una alianza de culturas y/o civilizaciones.

b) *Unificación capitalista, no alianza.* El comunismo surgió como intento de racionalización económica, en perspectiva ilustrada, pero no pudo triunfar, quizá porque imponía un orden económico a la fuerza, sin libertad ni verdadera alianza de personas. Ahora está triunfando un capitalismo universal, que se dice partidario de la «libertad», pero que de hecho impone también su violencia. Más que una alianza entre personas y pueblos, el capitalismo implica de hecho una dictadura universal del capital (al servicio de sus privilegiados). En esa línea, tras la caída del comunismo soviético, algunos «pensadores» áulicos del sistema USA han hablado del «fin de la historia»; no

habría ya necesidad de alianzas, pues en la lucha de la evolución ha triunfado la clase más fuerte y «racional». Pues bien, en contra de eso, desde el cristianismo y desde otros ideales humanistas, podemos y debemos recuperar un modelo de alianza económica donde quepan los rechazados del capitalismo.

c) *Alianza cristiana contra unificación imperial*. El modelo de unificación económica ha venido siendo inseparable del imperio. Así fue con los romanos y así ha sido con los modernos europeos (empezando por los portugueses y españoles, ingleses, franceses y holandeses), que crearon y expandieron sus mercados con las cañoneras. Lo mismo parece suceder ahora con la supremacía militar de Estados Unidos: los imperios imperan y no necesitan alianzas (a no ser que las impongan...). Pues bien, en este contexto queremos hablar de una alianza pacífica de civilizaciones y pueblos, con lo que ello implica en el plano religioso. Desde esa perspectiva hay que hablar del cristianismo como alianza. Recreando una frase mil veces repetida, diremos que este siglo (siglo XXI) será siglo de alianzas o terminará en la dictadura total y/o la muerte de la especie humana.

3. *Alianza cristiana, alianza de civilización*

En este momento de crisis, resulta valiosa la palabra que pueden decir las religiones, y en especial el cristianismo. Esa palabra resulta todavía poco clara, pues muchos cristianos se encuentran aún vinculados al sistema dominante, en la línea del fundamentalismo político, y otros defienden un tipo de Iglesia sacral, que quiere mantener su poder, sin alianzas. La palabra *alianza* forma parte del vocabulario esencial de la Biblia, tanto en el Antiguo (alianza de tribus, alianza con Dios) como en el Nuevo Testamento (Jesús, signo de alianza; eucaristía como alianza; alianza de Iglesias en Hch 15; etc.), pero ha desaparecido prácticamente del catolicismo oficial, cuando dice que el Papa tiene «potestad ordinaria, que es suprema, plena, inmediata y universal... y la puede ejercer siempre libremente» (Derecho Canónico: CDC 331). En esa línea no hay alianza, sino poder sagrado. Pero somos muchos los que pensamos que ese poder del Papa sólo tiene senti-

do como «autoridad de la alianza», de manera que sólo puede ejercerlo en comunión interna (la Iglesia es alianza) y externa (la Iglesia quiere abrir un espacio de alianza universal).

En ese sentido podemos hablar de una alianza universal «mesiánica» (o si se quiere católica), que no consiste en que todos entren en la Iglesia y se hagan cristianos confesionales, sino que ella, la Iglesia, pueda formar parte de una alianza universal, aportando su experiencia (la experiencia de Jesús), pero sin imponerla. En esa línea, desde la identidad de la Iglesia, se puede y debe hablar de una aportación cristiana a la alianza de civilizaciones, es decir, a la alianza de todos los hombres y pueblos, en la línea de la «consagración eucarística», donde se habla de la «sangre de Jesús» como signo de la «nueva alianza», es decir, del perdón de todos los pecados y de la comunión entre todos los hombres (cf. Mc 14,22-24; Mt 26,28). Esa alianza de la que se habla en la eucaristía cristiana no es alianza para algunos (los cristianos), sino para todos los hombres y mujeres del mundo (*peri pollôn*, es decir, por todos). En ese sentido, el cristianismo puede y debe entenderse (en sentido inclusivo, no excluyente) como alianza abierta de diálogo universal.

a) *El cristianismo no es un sistema impositivo, sino espacio de comunicación o alianza de vida*. El sistema dominante de nuestro mundo es la economía unificada del capitalismo, donde no hay «alianza» entre personas, sino imposición del capital sobre pueblos y personas. En ese sentido, M. Weber hablaba de una caja de hierro donde todos estamos encerrados, bajo llave de dinero. Pues bien, en contra de eso, las religiones (en especial el cristianismo) han de entenderse como ámbitos de comunicación personal. Allí donde acaba el modelo de la comunicación gratuita y comienza el sistema que puede imponerse sobre todos (a favor de algunos), cesa la religión y empieza la burocracia sacral (o política).

b) *Alianza de vida, pluralidad de religiones*. El sistema sabe que, para triunfar, «no es bueno que manden muchos, sino que debe haber un jefe...» (*Iliada* II, 204). Pero, en línea cristiana, las religiones no han de buscar el triunfo, sino la fraternidad (cf. Mt 23,1-9). Por eso, ellas emplean un modelo de «arco iris»:

cada color es bello estando al lado de otros; si un color negara a los restantes perdería su sentido. La verdad de una religión no se opone a la verdad de otra, sino que las dos son verdaderas precisamente por ser distintas. En esa línea añadimos que las religiones se definen y distinguen como experiencias de diálogo en gratuidad, de manera que sólo se expanden de verdad si no quieren hacerlo de forma impositiva. Más que su triunfo propio, como religión aislada, los miembros de la Iglesia católica han de buscar el bien de los creyentes de otras religiones, para que todos juntos puedan expresar mejor la pluralidad y riqueza del amor de Dios.

c) *De los pactos militares a la alianza de los creyentes.* El sistema necesita un «brazo armado» y así establece su paz con medios coactivos. En contra de eso, el evangelio pide a los cristianos que amen a los enemigos, renunciando incluso, de manera provocativa, a la defensa militar. Esa propuesta sólo tiene sentido allí donde se instaura un proceso humano que tiende al surgimiento y despliegue de la paz, como proclamó un profeta hace casi tres mil años: «Venid, subamos al monte del Señor: Él nos instruirá en sus caminos... De las espadas forjarán arados, de las lanzas podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra» (Is 2,2-4). Sólo una nueva educación (que el profeta entiende desde su experiencia de Dios) hará posible una alianza de civilizaciones. Para ello hace falta conocer y amar no sólo la propia religión, sino la religión y cultura de otros pueblos y grupos.

d) *Una economía de alianza.* Lo que algunos llaman conflicto de civilizaciones es, ante todo, un conflicto de economías. Es imposible hablar de alianza de civilizaciones y de promoción de los derechos humanos si una parte considerable de los hombres y mujeres sufren la amenaza del hambre, en un mundo donde sobran riquezas. La teología tradicional sabía que ante el hambre los bienes son comunes (→ hambrientos). Todas las instituciones (Estados, Iglesias...) pasan a segundo plano cuando llega el hambre. Sólo allí donde los bienes económicos se ponen al servicio de la comunicación económica, a partir de los más pobres, se puede hablar de «alianza», es decir, de diálogo entre los hombres.

e) *Conclusión. El testimonio cristiano.* La Iglesia sólo ofrece su testimonio de paz, al servicio de la alianza de civilizaciones, si ella misma es paz encarnada (si es alianza económica y sacral de los creyentes). La finalidad del cristianismo no es el triunfo de una Iglesia, sino el amor y la comunicación entre los hombres. Por eso, cuando los cristianos buscan el triunfo de su Iglesia, en cuanto institución, y no el bien de todos, más allá de las fronteras de la misma Iglesia, dejan de seguir a Jesucristo. En esa línea, la Iglesia no puede exigir a los otros que cumplan su verdad (diciendo que es la verdad de un pretendido derecho natural), no puede andar imponiendo a políticos o economistas, a militares o jueces lo que ellos han de hacer en sus respectivos campos, sino que, ante todo y sobre todo, debe ser espacio de alianza universal, ofreciendo públicamente su testimonio mesiánico, en diálogo con otros movimientos religiosos y humanos. La Iglesia no está para decir cosas a otros, sino para presentarse a sí misma como itinerario de paz, al servicio de la vida de todos, en especial de los más pobres.

La Iglesia no tiene una alianza, sino que es alianza, la misma de Jesús. En ese aspecto, más que una religión en el sentido institucional del término, la Iglesia (y la misma Escritura cristiana) es la (nueva) Alianza de paz universal. Ha terminado o debe terminar la era de los pactos de poder (que se mantienen siempre en línea de sacrificio, esclavitud o cautiverio), para que comience el tiempo de «alianza de paz», que es la de Cristo. La Iglesia debe romper el pacto con el César, no para luchar en el nivel del César, sino para ofrecer a todos (incluso a los hombres y mujeres del César) su alianza de paz-no-imperial. Si la Iglesia triunfara en el nivel del César (como pacto social de poder) no sería ya Iglesia (alianza universal de gracia). La alianza cristiana no puede realizarse a través de unos medios políticos (pactos), pues ella se identifica con la vida entera. La finalidad del cristianismo no es el triunfo de una Iglesia especial, sino el amor y comunicación entre todos los hombres, la alianza de vida. Esta alianza de Iglesia sólo es verdadera si no quiere imponer su verdad ni pactar con un grupo especial, pues eso sería acuerdo de conveniencia y no alianza de humanidad. En esa línea,

cuando los cristianos buscan el triunfo de su Iglesia como institución particular, terminan destruyendo la alianza universal del Cristo.

X. P.

R ISLAM

1. *El pacto con Dios*

El pacto de islam, de sumisión a Dios como único señor, no es entre Dios y un pueblo concreto, sino entre Dios y todos los seres humanos. El Corán (7:172) relata el pacto primordial entre Dios y la humanidad: Dios sacó a todos los descendientes de Adán y les preguntó: *Alastu bi-rabbikum?* (¿Acaso no soy yo vuestro señor?); a lo que todos contestaron: *Balâ shâhidnâ* (Sí, lo atestigüamos), reconociendo a Dios como su Señor único:

Acordaos de cuando vuestro Señor sacó de los riñones de los hijos de Adam una descendencia y les hizo atestiguar por sí mismos, al preguntarles: «¿Acaso no soy vuestro Señor?». Respondieron: «Sí, lo atestigüamos». Hicimos esto a fin de que no dijeseis el día de la resurrección: «Nosotros ignorábamos esto»; o que dijeseis: «Ciertamente nuestros padres habían asociado otros dioses a Dios con anterioridad y nosotros somos su descendencia. ¿Nos harás parecer por lo que han hecho los vanidosos?»

Este pasaje coránico es de suma importancia para la mística islámica. En persa, este acontecimiento se conoce como *rûç-i alast* (el día del ¿acaso no soy?) y a él hacen referencia muchas obras sufíes, que aluden a los *asrâr-i alast* (los secretos del *acaso no soy*), es decir, al testimonio de la naturaleza humana primordial acerca de su relación de sometimiento a Dios como único señor. Se supone que este acontecimiento ocurrió antes de la creación misma del mundo.

2. *El pacto de mutua defensa*

Es célebre el caso del «Pacto de al-Hudaybiyya». Aunque ya hacía seis años que la oligarquía mecana y la comunidad de musulmanes de Medina estaban en guerra más o menos permanente, los últimos quisieron aprovechar a hacer la peregrinación menor durante uno de los cuatro meses sa-

grados (*dzû l-qa'da*), según la costumbre ancestral de Arabia que prohibía en ese tiempo emprender acciones violentas. En contra de su propia tradición, la gente de Meca decidió al conocer los planes del Profeta impedir por la fuerza la entrada a los peregrinos. Al ser interceptados por varios miles de hombres armados, los musulmanes permanecieron unos días en al-Hudaybiyya, donde iniciaron negociaciones. Cuando corrió el rumor de un ataque a traición del ejército de Meca, Muḥammad reunió a sus seguidores sentado bajo una acacia y tomó juramento a cada uno de ellos. Ese «Pacto del Árbol» sería conocido en la historia como *bay'at ar-riḍwân* o el pacto de la satisfacción de Dios. Cuando después de unos días se supo la falsedad del rumor se firmó una tregua de diez años y por primera vez fue posible establecer contactos pacíficos entre Meca y Medina, lo cual propició la aceptación progresiva del islam en toda Arabia.

3. *El pacto con los enemigos*

El primer pacto de los musulmanes fue entre Muḥammad (con sus emigrantes mequíes) y los habitantes de Medina. Pero, en realidad, puede decirse que toda la vida de Muḥammad fue un pacto entre la *yâhiliyya* –el mundo anterior a él– y la *shar'î'a* que traía la Revelación. Y en este «arte del pacto», tan habitual entre los beduinos de Arabia, Muḥammad demostró un talento especial, así como grandes dosis de flexibilidad y tolerancia. Es sabido, por ejemplo, el hecho de que, mientras el célebre Tratado de al-Hudaybiyya, Muḥammad recibió numerosas provocaciones de parte de sus enemigos en Meca. Por ejemplo, el acuerdo propuesto por los musulmanes mencionaba al Profeta como «Muḥammad, Mensajero de Allâh». Como quiera que sus enemigos amenazaban con no firmar ese pacto que traía la paz a la región, el profeta Muḥammad borró la frase con su propia mano y escribió –o hizo escribir– lo que sus enemigos deseaban: «Muḥammad, hijo de 'Abd Allâh».

4. *El pacto en decisiones políticas:* *la shûrà*

Hay muchos que han visto en la institución preislámica de la *shûrà* –asimilada más tarde por el naciente is-

lam— el origen del sistema democrático. Aunque sin duda esto es llevar las cosas demasiado lejos, es cierto que el profeta Muḥammad solía tomar las grandes decisiones después de haber oído las opiniones de los suyos. Algunas de las decisiones que tomó fueron incluso en contra de su opinión personal. Tras su muerte, la *shūrà* fue de los notables de las tribus que se habían islamizado. Posteriormente su función fue irrelevante, aparte de refrendar decisiones tomadas de antemano por el gobernante, primero el califa hereditario, más tarde el sultán.

5. *El pacto como deliberación jurídica: el iymâ'*

La definición que dan los uṣulíes (expertos en *Uṣūl al-fiqh*, ↗ Derecho) del término *iymâ'* es: «la coincidencia y acuerdo (*ittifâq*) de los *muḥtahidûn* (los que interpretan las fuentes) sobre un juicio legal (*ḥukm shar'î*)». Es decir, la unanimidad en la decisión jurídica de los expertos en Derecho islámico. Por la dificultad de una unanimidad se aplica a pocas cuestiones. Por ejemplo, existe acuerdo general en que la grasa del cerdo está prohibida en el islam, a pesar de que el Corán sólo prohíbe su carne. El fundamento de la *iymâ'* son algunos hadices del Profeta, en el que éste dice que «Allâh no permite que mi nación sea unánime sobre algo que es un error». Y también: «Allâh considera bueno aquello que los musulmanes consideran bueno». Para Ibn 'Arabî, el consenso sólo puede venir de los compañeros del profeta (*ṣahâba*) y de ningún otro. Lo que sea posterior a su época, según él, no es *iymâ'*. Este criterio forma parte de su zâhirismo (literalismo) metódico enmarcado en la tradición ḥanbalí más radical. Pero según Muḥammad Iqbâl, el hecho de que los grandes debates académicos en los primeros tiempos del islam se hayan quedado bloqueados se debe en gran parte a que si el *iymâ'* se hubiera transformado en institución legislativa permanente podría contrariar los intereses políticos del tipo de monarquía absoluta que se desarrolló inmediatamente después del cuarto califa. Es decir, que se trataría de dejar el poder del *iytihâd* (libre interpretación) exclusivamente a los *muḥtahidûn* (las personas que ejercen este esfuerzo de interpretación), en vez de fomentar la

constitución de una asamblea permanente que podría alcanzar una fuerza excesiva. Según este pensador del siglo XIX, se está imprimiendo en la mente del islam progresista el valor y las posibilidades del concepto de *iymâ'*. La transferencia del poder del *iytihâd* de representantes individuales de las escuelas a una asamblea legislativa musulmana, teniendo en cuenta el crecimiento de sectas antagónicas, es la única forma que puede tomar el *iymâ'* en los tiempos modernos, y garantizaría brillantes aportaciones al debate jurídico por parte de los hasta hoy no autorizados. Sólo de esta manera se podría despertar al espíritu vital que duerme en el enfoque legalista para hacerlo evolucionar.

6. *El pacto de protección a las minorías: los dzimmíes*

Lo cierto es que no todos los que se sometieron al islam se convirtieron, ni se les exigía hacerlo. Los cristianos de Naḥrân, los judíos del Yemen y los mazdeístas de Bahrein se sometieron sin convertirse en musulmanes. Éste fue el origen de la *dzimma* o pacto de protección: los no musulmanes podían seguir practicando su religión dentro del territorio políticamente musulmán, bajo la protección de los musulmanes. A estos no musulmanes reconocidos como tales dentro de territorio musulmán se les conoció como *ahl adz-dzimma* (gente de la *dzimma*) o *dzimmíes*. Compruébese, por poner sólo un ejemplo de los citados, el pacto de Muḥammad con los cristianos de Naḥrân en 631, que disfrutaban de protección «de sus vidas, propiedad, tierras, fe, templos y todas sus pertenencias» de igual a igual con los musulmanes (Abû Yûsuf en su libro *Al-Jarâyy*).

Con las conquistas musulmanas de los árabes y turcos, el pacto con los *ahl adz-dzimma* se extendió a los seguidores de otras religiones, como los indios de distintas religiones entre otros. Tras la conquista de Egipto por 'Amr ibn al-'Âs, el avance árabe no prosiguió hacia el sur: la Nubia cristiana no fue conquistada por los árabes ni fue objeto de expediciones musulmanas, sino que llegó a un pacto, conocido precisamente en árabe como *al-baqt* (del latín *pactus*), que garantizaba la soberanía nubia a cambio de un tributo. Los reinos cristianos al sur de Egipto, en el norte

y centro del actual Sudán, pervivieron hasta los siglos XIV, XV y comienzos del XVI.

Acuerdos similares se hicieron entre cristianos y musulmanes en Sicilia y en la península Ibérica con el avance de la reconquista cristiana. En este caso eran los musulmanes los que pasaban a estar bajo una soberanía cristiana que les permitía seguir siendo musulmanes y respetaba sus vidas, bienes y religión a cambio de pagar un tributo. Desgraciadamente, estos acuerdos no se respetaron siempre.

En algunos casos hubo persecuciones y conversiones forzadas en territorio musulmán, aunque los juristas musulmanes las tenían por un incumplimiento fraudulento del pacto de *dzimma*, por lo que las conversiones forzadas carecían de validez y los convertidos a la fuerza tenían derecho a volver a su religión anterior sin ser considerados apóstatas del islam. Éste fue el caso del médico y filósofo judío Maimónides, que durante la persecución almohade se convirtió al islam por seguridad personal, pero una vez fuera de territorio almohade retornó al judaísmo. En El Cairo fue acusado de apóstata del islam por un musulmán, pero el cadí no aceptó la acusación y absolvió a Maimónides arguyendo que su conversión al islam había sido bajo coacción y por consiguiente carecía de validez.

No recibían el mismo trato en territorio cristiano los musulmanes y los judíos bautizados a la fuerza, pues aunque las autoridades cristianas reconocían que su conversión había sido contra derecho, el bautismo se consideraba un sacramento imborrable, de modo que los conversos forzosos si seguían profesando su religión no cristiana eran culpables de apostasía y por consiguiente reos de muerte.

Además, mientras que las persecuciones que violaban el pacto de *dzimma* fueron excepcionales y esporádicas en territorio musulmán, en la Europa cristiana, tanto en España y Portugal como en Sicilia y Hungría, las minorías musulmanas terminaron obligadas a elegir entre la conversión o la expulsión.

Tengamos en cuenta que mientras que para los musulmanes el respeto al pacto de *dzimma* era una obligación religiosa, para los gobernantes cristianos era una cuestión de praxis política

mal vista por las autoridades eclesiásticas, que solían apremiar a los reyes para que convirtieran a los infieles por las buenas o las malas. Por ello los musulmanes acabaron expulsados de territorio cristiano y los judíos fueron expulsados de un país tras otro, mientras que, en mejores o peores condiciones, no hubo expulsiones similares de *dzimmíes* en el mundo musulmán.

La institución de la *dzimma* se remonta dentro de la tradición islámica al profeta Muḥammad. Refiere en este sentido al-Bujârî que Muḥammad sentenció sucintamente: «Quien dañe a un *dzimmí* es mi adversario, y quien rivalice conmigo rivalizará contra Él el Día de la Resurrección». El islam hereda del viejo código tribal árabe —entre otras cosas— la institución de hospitalidad. Cualquier miembro del clan podía, al menos temporalmente, dar asilo político, es decir, protección válida contra todos, a individuos que buscaban refugio (*al-amân ma'rûf*). Esta institución del islam se desarrolló en tratados de relación permanentes (*al-amân mu'abbad*) entre el Estado islámico y sus habitantes no musulmanes.

El primero de los derechos de las minorías (los *dzimmíes*) es el de disfrutar de la protección y garantías de la administración. Esta protección es frente a cualquier agresión, ya sea extranjera, ya sea proveniente del interior. Y también el Profeta dijo: «Yo me querellaré ante Allâh contra aquel que sea injusto hacia alguien con quien haya pactado, quien viole alguno de sus derechos o le imponga algo superior a sus fuerzas o le arrebatte algo sin su consentimiento» (*as-Sunan al-Kubrâ*).

Junto a la protección de la vida se enumera el derecho a la integridad física. En los tratados de jurisprudencia se señala que no pueden ser sometidos a ninguna arbitrariedad, ni a ningún trato vejatorio. Ḥakîm ibn Hishâm, que había sido antiguo compañero del Profeta, vio en Alepo a un recaudador de impuestos ante el que unos nabateos esperaban expuestos al sol para pagar su impuesto, y Ḥakîm le dijo: «¿Qué es esto? He oído decir al Profeta que Allâh torturará a los que torturen a la gente en el mundo» (hadiz de Muslim).

‘Alî, dando órdenes a uno de sus administradores, le dijo: «Cuando vayas a recaudar sus impuestos (se refiere a los *dzimmíes*) no aceptes que te den ropa

en invierno ni nada de aquello con lo que se alimenten ni tomes animales que les sirvan para trabajar. No golpees a ninguno por dinero ni le obligues si se niega a pagar. No vendas las propiedades de nadie para cobrar el impuesto. Se nos ha ordenado en el Corán que tomemos lo que bien puedan darnos. Si contravienes lo que te ordeno piensa en Alláh, al que debieras temer más que a mí. Si me llega la noticia de que has cometido alguna injusticia no dudes que te destituiré». El recaudador le dijo: «Si lo hago así volveré tal como me voy». Y 'Alí replicó: «Aunque vuelvas como te vas» (Podemos leer este relato en *al-Jarâ'y* de Abû Yûsuf la obra más antigua sobre impuestos en el islam).

Según Yûsuf al-Qardâwî, los musulmanes de todas las escuelas, de todas las regiones y de todos los tiempos están de acuerdo sobre la inviolabilidad de los bienes de los *dzimmîes* (véase en *Gayr al-muslimîn fi-l-mu'jama' al-islâmî*). Esta protección llega hasta todo aquello que es *harâm* en el islam. Por ejemplo, el vino y los cerdos no son considerados por el derecho musulmán como riquezas a respetar entre los musulmanes: destruirlos no es considerado una falta, incluso se considera meritorio. Pero si su propietario es un *dzimmî* no está permitido causarles daño alguno, y el musulmán que lo hiciera sería multado, tal como dictan los manuales *hanafîes*.

El corazón de los musulmanes guarda celosamente las palabras del Profeta, que dijo: «Yo soy el contrincante de aquel que dañe a un *dzimmî* o lo sobrecargue con lo que no pueda soportar. No son esclavos, sino libres, y ningún derecho tienes a obligarles a cambiar de residencia» (*Futûh al-buldân* de al-Balâdzurî). Ninguna injusticia cometida contra los *dzimmîes* ha sido larga. Los anales del islam recogen la siguiente historia: el califa omeya al-Walîd ibn 'Abd al-Mâlik confiscó a los cristianos una Iglesia para permitir el agrandamiento de una mezquita. Cuando le sucedió a la cabeza de los musulmanes 'Umar ibn 'Abd al-'Açîç se presentaron ante él los cristianos quejándose de su antecesor. El nuevo califa ordenó que les fuera devuelta la iglesia aunque para ello hubiera que demoler la mezquita (*Futûh al-buldân*).

Al-Walîd ibn Yaçîd mandó deportar a los *dzimmîes* de Chipre ante la inminen-

cia de un ataque bizantino. Aunque lo hacía para protegerles, éstos no querían abandonar sus tierras e hicieron pública su queja, que llegó a todos lados. Hubo una reacción inmediata a su favor por parte de los alfaquies y del pueblo llano, y al-Walîd tuvo que retractarse de su decisión, lo cual se cuenta en su biografía como una virtud elogiada que lo hacía digno de la responsabilidad que detenía (*Futûh al-buldân*).

Un *dzimmî* tampoco puede ser obligado a abandonar su religión, ni presionado de ningún modo para que renuncie a sus creencias. El fundamento está en el mismo Corán, en el ya citado: «El islam no puede ser impuesto» (*al-Baqara*, 256). Ibn Kazîr en sus *Tafsîr*, comentando el primero de estos versículos, dice: «No obliguéis a nadie a entrar en el islam, porque es claro y evidente en sus argumentos y pruebas, y no exige por tanto que se lo impongáis a nadie».

Una de las prácticas extrañas en la época preislámica y durante los primeros años del islam en Medina era que las mujeres estériles hacían el voto de hacer judíos a sus hijos si llegaban a tenerlos, de modo que en la comunidad israelita se podía encontrar a niños que, con la conversión de sus padres al islam, pasaban a tener ascendencia musulmana. Cuando los padres intentaron recuperar a sus hijos, el Profeta les repitió el versículo mencionado: «El islam no puede ser impuesto». En esos momentos se había desatado en la ciudad un agudo conflicto entre musulmanes y judíos, pero a pesar de que los musulmanes querían rescatar a sus hijos de la subordinación a sus enemigos, a pesar de las circunstancias en que habían pasado a formar parte de la comunidad judía, a pesar de todo el Corán se oponía a cualquier violencia por motivos de pertenencia a un grupo.

Una de las cláusulas con la que los musulmanes se obligaban a sí mismos cuando se les rindió Jerusalén era la siguiente: «Ésta es la garantía que ofrece 'Umar ibn al-Ja'fâr a los habitantes de Jerusalén: les garantiza sus vidas, sus bienes, sus iglesias, sus crucifijos y todo lo que tenga que ver con sus creencias. Sus iglesias no serán habitadas por musulmanes, ni se destruirán, ni se les arrebatará nada de sus enseres. No serán obligados a abandonar su religión...» (*At-Târîj* de at-Tabarî). Tras su rendición, 'Umar entró en la ciudad

con sólo un pequeño número de sus soldados. 'Umar pidió al Patriarca Sofronio que le acompañara en su visita a todos los lugares sagrados. El Patriarca le invitó a rezar en la iglesia del Santo Sepulcro, pero 'Umar prefirió rezar en el exterior diciendo que si aceptaba, las generaciones posteriores de musulmanes podrían utilizar su acción como excusa para convertir la iglesia en una mezquita.

Jâlid ibn al-Walîd prometió a los cristianos que «... podrían hacer sonar las campanas de sus iglesias a la hora que quisieran, fuera de día o de noche, salvo en los momentos en que los musulmanes realizaran sus oraciones, así como sacar las cruces los días de sus fiestas» (*Al-Jarây* de Abû Yûsuf).

Debemos recordar que estas citas están tomadas de fuentes respetadas por los musulmanes y tienen un valor ejemplar que todos estiman debido a la autoridad moral de los sabios a los que se atribuyen estas decisiones, que se convierten en precedentes vinculantes.

Lo único que el islam exige de los *dzimmîes* es que respeten la sensibilidad de los musulmanes. Esto ha hecho que algunos alfaquíes opinen que no deben hacer gala de su religión en público ni erigir iglesias o sinagogas donde antes no las hubiera. Pero a pesar de esta extendida opinión, la práctica a este respecto ha sido la de una permisividad casi absoluta. Efectivamente, no han dejado de ser construidas nuevas iglesias y sinagogas en espacios mayoritariamente musulmanes, incluso en lugares donde nunca habían existido, como en Fustât, una ciudad egipcia fundada por los musulmanes. El historiador al-Maqrîfî enumera muchos ejemplos de templos renovados o nuevos durante la época omeya y abbasí. Incluso insinúa que el esplendor del islam enriqueció a las comunidades *dzimmîes* que expresaron su auge con la construcción de numerosas iglesias y sinagogas.

La ley islámica también permite a las minorías no musulmanas de los países islámicos instituir sus propios tribunales de justicia que aplican las leyes domésticas redactadas por dichas minorías. En Irán, los no musulmanes tienen un estatuto propio, que incluye representación parlamentaria de diputados de cada confesión: judía, cristiana y zoroastriana. La excepción es Arabia Saudí, que no reconoce en su territorio otra

religión que no sea el islam y nunca ha aceptado siquiera la condición de *dzimmî*, tanto menos la de ciudadano no musulmán.

J. F. D. V. - A. A.

ALLÁHU AKBAR

R

1. *Alláhu Akbar no es sólo un grito de guerra*

Lo que en árabe se llama el *tabbîr*, es decir, la afirmación *Alláhu Akbar*, se ha hecho célebre como grito de combate de los musulmanes, y sin embargo su significado es mucho más amplio. Significa, literalmente, «Dios es más grande». Más grande que todo enemigo, más grande que toda dificultad, más grande que toda exhibición de belleza o majestad. Porque *Alláhu Akbar* también es un grito de alegría o de complacencia. Tras un bello discurso, por ejemplo, los musulmanes gritarán *Alláhu Akbar!*

Pero más allá de la realidad de lo hostil o lo impresionante del mundo en el que el musulmán se encuentra, el *tabbîr* servirá al creyente en su intuición de Dios mismo: «Dios es más grande» que todo aquello que el creyente pueda imaginar como «Dios». No es sólo un desafío a los que tratan de destruir el islam y a los musulmanes; es también un reto en el interior de cada musulmán y cada musulmana, que no debe conformarse con ninguna idea de Dios. Toda idea de Dios es un ídolo. Los musulmanes se adiestran en intuir que Él es siempre más grande que todo lo que se pueda pensar, medir, imaginar, o soñar. No hay concepto, definición, imagen o descripción en la que quepa Dios. Es la versión islámica del «¡Oh, Dios!, líbrame de Dios» de Eckhart o «Si encuentras al Buda, mátalos» del Mumonkan.

2. *Sólo si Dios no tiene límites, el creyente puede crecer en su intuición de Dios*

«Dios es más grande» que la realidad entera. Y es más grande cada vez ante el ser humano que así lo cree; crece constantemente ante el musulmán, y el musulmán se amplía, ensancha su corazón, agiganta sus horizontes intuyendo la inmensidad de aquello ante lo que se somete. Por eso el musulmán detesta al ídolo: porque, al no ser capaz de crecer, no le deja crecer. El ído-

lo empobrece al idólatra y acaba haciendo de él un iluso que se cree propietario de lo sagrado.

3. *En el adzân, en la salât, en el dzikr...*

Cuando el almuecín desde su alminar llama a la azalá (lo que se dice «dar el *adzân*») comienza afirmando cuatro veces *Allâhu Akbar*. En un país de mayoría islámica se oirá diariamente al almuecín gritar *Allâhu Akbar* treinta veces. «Dios es más grande» es una certeza que penetra hasta lo hondo de la vida personal y social del musulmán. Desde que el creyente escucha al almuecín su primer *Allâhu Akbar* comienza a estar en la predisposición de la azalá, el momento en que se verificará esa intuición proclamada desde los alminares de que la realidad de Dios lo desborda todo. Cuando la llamada a la azalá acaba, el creyente inicia –solo o acompañado– su *salât*, su rito de adoración de Dios, y lo empieza con un *Allâhu Akbar*. Esta fórmula, que hemos dicho que se llama el *takbîr* introduce al musulmán en el terreno vedado (*harâm*) de lo sagrado, le asoma a lo insondable, con todo lo que esta experiencia tiene de liberador de nuestras cotidianas ataduras. Más tarde, o en cualquier otro momento en que el musulmán acostumbre la práctica del *dzikr* o recuerdo de Dios, de nuevo el *takbîr* será una de esas formas de rememoranza de su Señor.

4. *La protección de Allâhu Akbar*

Con el escudo de *Allâhu Akbar* los musulmanes afrontan el mundo y derrotan sus ídolos. *Allâhu Akbar* es la clave de la victoria de los musulmanes y el consuelo de su derrota. Con «Dios es más grande» como talismán, el musulmán sabe que no puede ser permanentemente confundido ni esclavizado por nada ni por nadie.

A. A.

ALMA

Q MR

↗ Corazón, cuerpo, espíritu, hombre, paraíso, salvación.

Q JUDAÍSMO

En general, las religiones cósmicas o naturales no aceptan la existencia de un alma propiamente humana, sino un tipo de interioridad sagrada de la que

participarían todos los hombres. No habría identidad individual estricta, sino conciencia social, una especie de continuo anímico; el alma es propia del grupo (y de la misma tierra), no de los individuos, que no tienen una vida distinta, sino sólo la del grupo. Los individuos mueren, el Dios-Grupo perdura y se mantiene, por encima de los individuos. En esa línea se mantienen las tradiciones de los primitivos israelitas, pero ellos han desarrollado después, en un largo proceso de diálogo con Dios, una concepción de «alma» o interioridad moral y religiosa que sigue definiendo la historia de Occidente y del conjunto del mundo.

En un sentido general podemos afirmar que, siendo monoteísta (¡sólo hay un Dios!), el judaísmo ha terminado siendo una religión monoanimista o personalista: cada ser humano tiene una identidad propia ante Dios, apareciendo así como responsable de sí mismo. Ciertamente, cada individuo (hombre o mujer) surge de unos padres, en un determinado pueblo (en este caso en Israel); pero, al mismo tiempo, nace o proviene del mismo Dios, como ser distinto y autónomo. Cada uno es responsable de su propia vida dentro de la gran historia de la Vida. Cada uno ha de asumir su propia muerte, su única y definitiva muerte, no para renacer otra vez y seguir en la cadena de las existencias sino para culminar (realizar su tarea) o para destruirse (destruir su propia vida).

En ese sentido podemos decir que cada israelita «es alma», es decir, es responsable de sí mismo ante Dios. Eso no significa que el alma sea por sí misma inmortal (que pertenezca al plano de lo divino), sino que se despliega y encuentra su identidad en relación con Dios, dentro de un proceso histórico (de creatividad personal). En esa línea decimos que los hombres no son inmortales por sí mismos (no son Dios), pero pueden alcanzar una identidad y una vida que trasciende la muerte por su relación con Dios (que les resucita o les introduce en su inmortalidad). A partir de aquí podemos distinguir varios términos que marcan la identidad del ser humano, en la línea de eso que la tradición posterior ha llamado alma.

1. *El hombre entero (varón y mujer) es basar* (en griego *sarx*), es decir, cuer-

po. No se puede decir que el ser humano «tiene» un cuerpo, sino que, en un sentido, «es cuerpo», es decir, una realidad física, lo mismo que los animales y las plantas. En ese sentido podemos hablar de la «naturaleza» corpórea del hombre, como ser del mundo, que forma parte de una realidad frágil en la que todo nace, pasa y muere, como supone Gn 2,21 (cf. Sal 16,9; Job 10,4). El cristianismo conserva esta visión y así habla del hombre como *sarx*/carne (cf. Mt 26,41; Lc 24,39; Jn 1,14; 1 Cor 15,39; etc.). En esa línea se puede hablar de una «encarnación» de Dios, que se hace hombre en «debilidad».

2. *El hombre entero es nephesh* (en griego *psyche*), es decir, cuerpo «animado», en un sentido extenso. No se trata aquí del «alma espiritual», en cuanto opuesta al cuerpo (como en la antropología griega), sino del principio vital, que se encuentra también en los animales. El «alma» es, por tanto, un principio vital y psicológico, que suele vincularse al aliento (a la garganta), lugar de los deseos. Por eso, cuando el hombre deja de respirar «muere» (pierde su alma). Pero, al mismo tiempo, en diversos textos se identifica el *nephesh* con la sangre, sobre todo en aquellos lugares donde se prohíbe comer sangre, porque es el «alma» del animal (cf. Dt 12,23). En otro sentido, el alma o *nephesh* aparece como sede del pensamiento y de la voluntad y así el hombre se distingue de los animales por su tipo de alma. Esa visión del hombre como *nephesh*, ser mortal, que respira y quiere, que piensa y muere ha pasado al Nuevo Testamento cristiano.

3. *El hombre entero es también neshama*, que se ha solido traducir también al griego como *psyche*, pero que estrictamente hablando debería traducirse por «espíritu» en el sentido latino de «respiración», aliento. El hombre es un soplo vital, de manera que su vida se identifica con su «ánimo», es decir, con sus disposiciones más íntimas (sentimientos, deseos). El hombre es *neshama* o aliento de vida, porque ha recibido el soplo de vida de Dios (cf. Gn 2,7). Este «aliento» humano evoca también la realidad corporal del hombre, con su dimensión sexual y, sobre todo, con su capacidad de diálogo con los demás y con Dios.

4. *El hombre es también leb/lebab* (corazón). Ciertamente, los hebreos saben que el corazón es un órgano corporal, que aparece como sede de su fuerza y de su vida física (cf. Gn 18,5; Sal 38,11; 1 Re 21,7). Pero, al mismo tiempo, en sentido más profundo, el corazón es para ellos la sede de la vida intelectual y afectiva. En ese sentido, el hombre es «corazón», ser que conoce y reflexiona, viviente que quiere y decide, ser que ama y odia, relacionándose con los demás de un modo que puede volverse duradero.

5. *El hombre es finalmente ruah* (*pneuma, espíritu*) o, mejor dicho, está vinculado a la *ruah* de Dios. En un sentido extenso, éste es el «aliento» vital, que el hombre comparte con los animales (como sabe Qoh 3,19-21). Pero, en otro sentido, en el conjunto de la Biblia, el hombre es *ruah* en cuanto aparece vinculado con Dios. Así podemos decir que *ruah* es la fuerza de actuación de Dios, la garantía y señal de su presencia; no es una «cosa», sino una presencia, una relación. En esa línea añadimos que *ruah* es la actuación y presencia de Dios para los hombres, siendo, al mismo tiempo, la realidad más honda del hombre en su diálogo con Dios. De esa manera podemos afirmar que el hombre (cada hombre) es la historia de un encuentro con Dios. En esa línea, siendo mortal (como *basar* y como *nephesh*), el hombre puede quedar introducido en el diálogo con Dios, superando así la muerte.

X. P.

M CRISTIANISMO

El cristianismo ha surgido en un momento en que la antropología hebrea propiamente dicha (tal como la acabamos de presentar) ha entrado ya en contacto poderoso y profundo con el mundo griego, donde resultan determinantes las categorías dualistas, que dividían al hombre en alma (inmortal) y cuerpo (mortal). Un tipo de dualismo griego ha penetrado ya en algunos libros de la literatura judía más próxima al cristianismo, como en *1 Henoc* y en *Sabiduría*.

En *1 Henoc* se dice que el gran sabio visitó las cavidades donde estaban las «almas» de los muertos, escuchando una voz que le decía:

«Son para que se reúnan en ellas los espíritus, las almas de los muer-

tos. Para ello han sido creadas, para que agrupen a todas las almas de los hijos de los hombres. Estos lugares han sido hechos para que las almas de los muertos permanezcan aquí hasta el día de su juicio, hasta que llegue su plazo... Y vi los espíritus de los hijos de los hombres que habían muerto, cuyas voces llegaban hasta el cielo, quejándose» (1 Hen 22,3-5).

Las almas de los muertos esperan separadas por compartimentos. En un sentido son *espíritus*, han perdido el cuerpo antiguo. Pero, en otro sentido, siguen conservando un tipo de «cuerpo», están vinculadas al mundo, y se quedan esperando la resurrección final. Allí están de un modo especial las almas de los que *han sido asesinados*, como Abel, que clama contra la estirpe de Caín (cf. 1 Hen 22,7), y las almas de los que murieron cuando la invasión de los Vigilantes (cf. 1 Hen 9,3.10). En un contexto como éste se sitúa gran parte del Nuevo Testamento, donde por un lado se espera la resurrección de los cuerpos, mientras que, por otro, se piensa que las almas siguen teniendo un tipo de «corporalidad» tras la muerte. En ese fondo emerge la esperanza de la resurrección de las almas (cf. Ap 6,9).

El libro de la *Sabiduría* supone que los *hombres somos inmortales por gracia*, por don de Dios, no porque tengamos un «alma» (esencia) inmortal, sino porque Dios puede guiarnos y animarnos con su sabiduría. Por naturaleza, es decir, cerrados en nosotros mismos, seríamos mortales, como sabe Gn 2-3; pero por gracia podemos superar y superamos la muerte, pues estamos abiertos al don de la inmortalidad, que se expresa en el diálogo con Dios (que hace que nuestra «alma», nuestra realidad más profunda, supere la muerte). Eso significa que los hombres, por nosotros mismos, somos mortales; pero Dios nos ha hecho para que podamos ser inmortales (para que tengamos un «alma» inmortal). Eso significa que no morimos sólo por naturaleza como los animales (muerte primera), sino, de un modo especial, *por envidia o pecado*, porque desconfiamos de Dios, que es el Don de la Vida, de manera que al rechazarle caemos en la destrucción (muerte segunda).

Esta antropología del libro judeohe-lenista de la *Sabiduría* ha influido de manera muy intensa en el cristianismo.

En esa línea, podríamos decir que, según el cristianismo, los hombres no existimos ya por «naturaleza pura» (en el sentido animal), sino que nos dejamos transformar por la Vida que es Dios (*Sabiduría*) o dejamos que la muerte, nuestra propia muerte humana, nos destruya (por la envidia).

El alma del hombre no es inmortal por *ontología* (por esencia, como en el platonismo), sino por diálogo con Dios que le puede «acoger/resucitar», superando así la muerte (como supone ya Dn 12,1-3, que ha sido otro texto esencial para la antropología cristiana). La raíz de la in-corrupción o de la in-mortalidad del alma está en el hecho de que el hombre inicia con Dios, ya en este mundo, un diálogo de vida que desborda el nivel de la muerte biológica. Podríamos decir que «por naturaleza» el hombre muere, pero, por gracia-diálogo con Dios, ha iniciado un camino de vida que supera la muerte (como los cristianos descubren y afirman en la resurrección de Jesucristo).

La inmortalidad del alma se plantea por tanto en un nivel de antropología teológica y se expresa de hecho en la resurrección de Jesús, por la que descubrimos que el diálogo del hombre con Dios supera la barrera de la muerte. El hombre bíblico no busca la inmortalidad para creer después en Dios sino al contrario: la fe en el Dios que dialoga con los hombres le lleva a descubrir que su vida «resucita», supera la muerte, volviéndose inmortal. El hombre bíblico del Nuevo Testamento (cristianismo) sigue siendo *basar, nephesh*, etc. (como sabe el judaísmo). Pero, al mismo tiempo, siendo todo eso, desde la profundidad de su corazón/espíritu, puede dialogar con Dios, en un camino que supera la muerte. En ese sentido, la antropología cristiana resulta inseparable de la visión de Dios (¡aquel que resucita a los muertos!) y de la historia concreta de Jesús (en quien descubrimos el poder de la resurrección).

X. P.

R ISLAM

1. *La dificultad de traducir «alma» al árabe*

La idea del ser humano que subyace a las lenguas semíticas no es como la de las lenguas indoeuropeas. Tratar de

traducir al árabe –como al hebreo– el concepto de «alma», definida esencialmente por su contraposición al «cuerpo», no es –ni ha sido históricamente– una tarea fácil. La traducción más frecuente de «alma» al árabe ha sido *nafs*, a pesar de los múltiples malentendidos que esta identificación puede generar y ha generado.

Uno de estos problemas sería que, en una traducción literal del Corán, por ejemplo, Dios tendría «alma», pues son muchas las veces que se refiere a su *nafs*. Le dice Dios a Moisés en el Corán: «Te elegí para mi *nafs*» (20:43); y hablando sobre Dios puede leerse también en la azora 6 aleya 12: «Él escribió la misericordia sobre su *nafs*». Un tercer ejemplo, Jesús hablando con Dios le dice: «Sabes lo que hay en mi *nafs* pero yo no sé lo que hay en tu *nafs*» (5:116). Esta estridencia se soluciona habilitando para *nafs* una segunda acepción (que sin embargo es originalmente su auténtico significado): la *nafs* sería también el «sí mismo» de la persona. La *nafs* de una criatura (o de Dios) sería su «yo», su «sí mismo» y por tanto no sería algo privativo del ser humano. Efectivamente, en árabe «suicidarse» se dirá *qatala nafsa-hu*, que –literalmente– sería «matar su *nafs*» sin la menor connotación de «matar el alma». Ese sentido de «sí mismo» sería también el más adecuado para, por poner un caso, el versículo coránico en el que –refiriéndose a los ídolos– se dice: «No pueden defender ni a sus propias *nufûs*» (pl. de *nafs*) (7:119).

El segundo problema que aparece en la acepción de *nafs* como «alma» es qué sería entonces el *rûh*. Contestar que el *rûh* es el «espíritu» sólo traslada el problema de una lengua a otra, a no ser que tengamos claro qué diferencia hay entre «alma» y «espíritu», términos ambos que tantas veces son usados como sinónimos en castellano. También en árabe surge, desde luego, el problema de atribuir al *rûh* lo que es de la *nafs* o viceversa, e incluso hay pensadores como Ibn Haçm (autor de *El collar de la paloma* y de un importante tratado sobre las religiones) que consideran que *rûh* y *nafs* son términos intercambiables para referirse al alma humana. Pero lo habitual es que en árabe siempre seamos conscientes de que cuando hablamos de *nafs* y de *rûh* estamos refiriéndonos a dos cosas dife-

rentes (aunque estén profundamente vinculadas), y no a una misma realidad con dos nombres. Éste es el problema de trabajar con las identificaciones forzadas que las traducciones tantas veces provocan y no con las categorías originales de cada universo cultural. Nos hemos obligado a hablar del «alma», en lugar de acercarnos inocentemente a la *nafs* y sus posibles significaciones.

2. La relación de la *nafs* con el *rûh*

↗ espíritu.

3. La importancia de la etimología

Nafs, equivalente del hebreo *nefesh*, pertenece a la familia de palabras de *ta-naffasa* (respirar) o *nafas* (aliento). Hay un resabio aún de este modo primitivo de entender la *nafs* en Corán 35:8, que dice: «No dejes a tu *nafs* irse con el suspiro». La relación «muerte-expulsión de aire» queda asimismo patente en la antigua expresión árabe *'aṭasa ar-rajûl*: «un hombre estornudó» cuando se quiere decir que «murió». Luego, sea lo que sea la *nafs* (ya veremos luego si el resultado pueda corresponderse a lo que nosotros entendemos por «alma»), está vinculada al hecho de respirar. La muerte es exhalación de aire, la vida es inspiración de aire. Ibn 'Arabî solía decir que «La vida es hálito y el hálito es vida». La *nafs* tiene su centro en el hecho de la respiración. El «yo», si ésa es la traducción que finalmente vamos a dar a *nafs*, es lo que ocurre a partir de que nos hacemos conscientes de nuestra respiración. «Respiro, luego soy», sería el teorema cartesiano de las lenguas semíticas. El sufismo podría llegar incluso a una formulación más audaz: «Respiro bien, luego soy un íntimo de Allâh». Decía Abû Yaçîd al-Bisṭâmî (m. 874): «Para el gnóstico, el verdadero culto es la respiración». Abû Bakr ash-Shiblî (m. 945) decía que el sufismo era «el control de las facultades y la observación de la respiración». Y Rûmî dejó escritos estos versos: «Alguien, dentro de tu respiración, te da también respiración, promesas de unión. Respiro con él hasta tu último aliento».

4. Tenemos muchas *nufûs*

Hemos visto hasta ahora dos problemas para la traducción de *nafs* como «alma» sin más. Hemos dicho que

etimológicamente la *nafs* se relaciona con el hecho de la respiración. Siendo rigurosos habremos de admitir que en cada respiración el ser humano obtiene una nueva *nafs*. Muere en cada expiración y renace en cada inspiración. Cada nueva *nafs* que el ser humano recibe mantiene los perfiles de la anterior como misericordia de Dios pero contiene una nueva revelación dentro de sí para ser desvelada. Ésta ha sido la forma en que algunos pensadores musulmanes, como Ibn 'Arabí, han concebido la *nafs*, no como una realidad monolítica y definitiva sino como parte dinámica de este mundo cambiante en el que existimos. En un lenguaje menos «sufi» tendremos no obstante que reconocer que si la *nafs* es la idea de sí mismo que tiene cada ser humano, ésta acusa con el tiempo los cambios del cuerpo y de alguna forma se ve sustituida por una nueva *nafs*, y así –una y otra vez– una *nafs* se agota en la siguiente hasta que el ser humano exhala su último suspiro. En el juicio del musulmán serán juzgadas sus *nufûs*, «las almas que ha sido», si es que queremos seguir tensando la identificación entre ambos términos. No soy nada inmutable que resista el tiempo, como no soy nada independiente de mi situación corporal. Hablaríamos entonces de que el ser humano tiene muchas almas, que se suceden en el tiempo: tiene muchas ideas de sí mismo. Unas van muriendo en otras para hacer posible su vida. La muerte de cada una de las que han sido sus *nufûs* marcó una *wâqî'a* (la *wâqî'a* son esos cambios radicales en la vida, esos momentos en los que el ser humano no puede seguir mintiéndose). Pero estas *nufûs* no son realidades, como lo es la cosa, como lo es la materia, como lo es el cuerpo. Son ideas que se tienen acerca de uno mismo para poder existir. Por eso que, ni siquiera traducido en plural (las almas de la vida de un hombre) responde a nuestra comprensión de la *nafs*, preferimos directamente abandonar esta traducción de «alma», y hablar de nuestras *nufûs*, concepto relacionable en el mundo de los sufíes –como hemos visto– con las respiraciones, y en el mundo del profeta Muḥammad con todas esas *nufûs* que recibe uno a lo largo de su vida cuando despierta cada mañana después de la muerte de cada noche (Corán, 6:60).

5. No hay *nafs* sin cuerpo

Otra dificultad que tenemos para traducir *nafs* por «alma» es que –en muchas formas de pensamiento– ésta ha venido a identificarse con la persona, hasta el punto de que antes de encarnarse el ser humano ya era, y después de perder su cuerpo seguirá siendo. Eso es básicamente el «alma»; el alma es la persona, al margen de estar o no encarnada en un cuerpo. La *nafs* del musulmán, por el contrario, deja de existir sin el cuerpo y, cuando se hayan cumplido sus días, el musulmán más que transformarse en «un alma eterna» tendrá que recibir un nuevo cuerpo, cuerpo resucitado y una nueva *nafs* que resucite con él. El hecho de que «toda *nafs* morirá», tal como dice el Corán (21:35), tiene el doble significado de que ningún ser humano dejará de conocer la muerte y de que no hay nada de la persona que sobreviva a la muerte del cuerpo. La idea de eternidad personal en el islam, por tanto, tendrá que tomar vías diferentes a las del platonismo, o del cristianismo platonizado.

6. ¿Qué función cumple la *nafs*?

Dependiendo de sus propios miedos, la *nafs* separa, segrega la realidad, que es un Todo unido en sí mismo. Tu *nafs* es eso que te impide compartirte con el Todo. La *nafs* mide la acción de Allâh respecto a su propio beneficio; esto te hace sentirte separado de la existencia. La *nafs* considera que sus criterios pueden interpretarle la voluntad de la vida, y por ellos se guía. Pero lo hace para poder ubicarse dentro del Todo. Es sólo voluntad de supervivencia lo que la *nafs* pretende ejerciendo su poder, que únicamente será gobierno sutil de las cosas cuando sea *nafs* de *al-insân al-kâmil* (del «hombre universal»).

7. ¿Tendría o no las connotaciones negativas del «ego»?

La *nafs* puede calificarse con atributos diferentes según pida vanidades (*an-nafs al-ammâra*, literalmente «alma imperativa») o tienda a trabajar por mejorarse (*an-nafs al-lawwâma*, literalmente «alma censora»), que sería equivalente al «alma racional» (*an-nafs an-nâtîqa*) de los filósofos. Sólo en el primer caso *nafs* tiene un sentido de «ego» que no suele tener la palabra «al-

ma». Por eso, la traducción «ego» por *nafs* es infrecuente, aunque pueden encontrarse casos en los que sea la traducción más apropiada; por ejemplo, en un hadiz que afirma que «el esforzado es el que vence a su *ego*» (*ash-shadid man galaba nafsa-hu*).

A. A. - J. F. D. V.

AMOR

Q MR

↗ Alianza, comunidad, corazón, credo, Espíritu Santo, fraternidad, Hijo de Dios, Iglesia, Jesús, padre/madre, perdón.

Q JUDAÍSMO

El judaísmo puede definirse como religión del amor, es decir, de la unión afectiva y fiel entre el hombre y Dios, conforme a la primera palabra de su confesión creyente:

«Escucha Israel, Yahvé tu Dios es Uno... Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas» (Dt 6,5).

Los israelitas pueden amar a Dios porque saben que Dios les ha amado primero. Generación tras generación, padre tras padre, ellos han transmitido a sus hijos esta certeza: Dios les ha escogido porque les ama; por eso, ellos quieren y deben responder amando a Dios. Ésta es su fe, éste es el principio de su Religión. Entre los textos fundamentales en los que se habla del amor de Dios podemos citar los siguientes.

1. *Cuando Israel era niño yo le amé* (Os 2,4.16.21; 11,1-4.8-9). Reelaborando un lenguaje que puede estar tomado de los mitos «hierogámicos» (que hablan de un amor Dios/Diosa), Oseas ha presentado al Dios de Israel como esposo celeste y como padre amoroso del pueblo israelita. «Me casaré contigo para siempre, me casaré contigo en justicia y derecho en misericordia y compasión, me casaré contigo...» (Os 2,19). Yahvé no es esposo «patriarcalista» y dominador, sino cercano y cariñoso, siendo, al mismo tiempo, esposo y «padre» materno del pueblo:

«Cuando Israel era niño, yo lo amé y desde Egipto yo llamé a mi Hijo... Yo enseñé a andar a Efraín, y lo llevé en mis brazos... Con lazos de amor los atraía, con cuerdas de cariño...» (Os 11,1-4).

El mismo Dios, a quien el texto anterior presentaba como Esposo aman-

te y engañado, aparece aquí como Padre amoroso, con rasgos de esposa y madre: esta imagen del padre materno que llama a su hijo en amor, que le lleva en brazos y lo acuna con todo cariño, esta imagen del padre/madre amoroso que educa y perdona, constituye una de las experiencias teológicas más altas de la historia de la humanidad.

2. «*Recuerdo tu pasión de juventud, tu amor de novia, cuando me seguías por el desierto, tierra yerma...*» (Jr 2,2). Así comienza uno de los textos más apasionantes de la historia israelita. Aquí no aparece el «recuerdo del hombre» (que decide fiarse de Dios), sino el «recuerdo de Dios» que se vincula por amor a los hombres que, muchas veces, le rechazan. Éste es un Dios apasionado, que se lamenta como indefenso cuando no recibe amor, por eso llama: ¡*Volved hijos apóstatas!* (Jr 3,14-22). Éste es un Dios que no puede obligar a sus amigos, pues el amor no impone obligaciones, ni utiliza la fuerza para exigir una respuesta.

Así emerge y se eleva ante nosotros un Dios que, más que *Todo-Poderoso*, es *Todo-Amante*, presentando su fortaleza al confesar su debilidad. En ese contexto han de entenderse las más bellas palabras de llamada que el Dios de Jeremías proclamó en los tiempos de la restauración de Josías (en torno al 727-722 a.C.), diciendo a los israelitas del Norte:

«Con amor eterno te amé, por eso engrandecí mi lealtad; te reconstruiré y quedarás construida, capital de Israel. De nuevo saldrás enojada a bailar con panderos en corro; de nuevo plantarás viñas en los montes de Samaría... Yo os traeré del país del norte, os reuniré de todo el mundo... Marcharon llorando, pero los haré venir entre consuelos... Seré un Padre para Israel, Efraín será mi Primogénito... ¡Si es mi Hijo querido, Efraín, mi niño, mi encanto! Cada vez que le reprendo me acuerdo de ello, se conmueven mis entrañas y tengo compasión» (Jr 31,3-4.18.20).

Este Dios con entrañas de amor viene a revelarse de esa forma desde la misma hondura de su debilidad. Ésta es su paradoja, éste su poder: es débil y en debilidad de amor se vincula a los humanos, para acompañarles y dirigirles en un camino de liberación y soli-

daridad. Así podemos hablar aquí de una encarnación de amor del Padre Dios en los humanos, sus hijos.

3. «*Por amor de Sión no callaré...*»

En el contexto anterior se sitúan estas palabras de la tradición de Isaías que ponen de relieve el amor de Dios hacia su pueblo, en términos de pasión esponsal.

«Ya no te llamarán Abandonada ni a tu tierra Devastada. A ti te llamarán Mi-Favorita y a tu tierra Desposada, porque Yahvé te favorece y tu tierra tendrá marido. Como un Joven se casa con la novia, te desposa. El que te Construyó y como se alegra el Marido con su esposa, se alegrará tu Dios contigo» (Is 62,1-5).

Dios aparece aquí como Enamorado joven que sabe gozar con su novia, como Esposo maduro que disfruta con su esposa, en amor fuerte de compañía y comunión. Este Dios se muestra divino y triunfa precisamente por amor, no por la fuerza. El amor no es una violencia destructora, ni una emoción impotente, sino el Poder creador supremo de la historia humana. No se limita a poner en movimiento las estrellas, como afirmaba Aristóteles, sino que *pone en marcha al mismo Dios*. Por amor de Sión actúa Dios, suscitando y manteniendo todo lo que existe.

4. «*Alegraos con Jerusalén, gozad con ella, todos los que la amáis... Mamaréis de sus pechos, os saciaréis de sus consolaciones, chuparéis las delicias de sus senos abundantes... Como un niño a quien consuela su madre, así os consolaré yo y en Jerusalén seréis consolados*» (Is 66,10-13).

Este pasaje ha puesto de relieve *el amor materno de Dios*, que muchos judíos (y cristianos) han interpretado como fuente de su experiencia religiosa. El orante no pide perdón, ni siente la necesidad de ser purificado, sino que aparece como un niño que anhela y busca la ternura de la *Madre*, representada por *Jerusalén* (Ciudad engendradora, de pechos abundantes) y, en otro plano, por el mismo Dios Madre.

Ésta es la necesidad suprema, éste el primero de todos los deseos de los pobres humanos: saciarse de leche, sentir la dulzura de unos pechos maternos, recibir el sustento firme de unas rodillas donde asentarse. Los creyentes se saben pequeños y así quieren sentirse

ante Dios, en *infancia espiritual* que, de formas convergentes, han destacado diversas religiones de oriente y occidente. Saber que hay Dios significa descansar en sus brazos como niños. Aquí se funda la certeza suprema de la Religión israelita:

«¿Olvidará una mujer a su creatura, dejará de querer al hijo de su vientre? Pues aunque ella se olvide, yo no me olvidaré de ti... En las palmas de mis manos te tengo grabada...» (Is 49,15-16).

Incluso la madre del mundo abandona a su hijo; Dios nunca. Conforme a esta visión de los profetas, Dios ha venido a mostrarse como padre-madre, no en un plano generador (teogonía) y de dualidad sexual inmediata (hierogamia), sino en un contexto radical de elección y llamada amorosa. Sólo cuando han sabido que Dios es trascendente (está más allá del proceso generador), los profetas han podido presentarle como Padre/madre, en términos de elección y gratuidad, y como Esposo/Esposa, en término de diálogo y alianza. En principio, este Dios no es padre, ni madre, en sentido generador inmediato. Pero él aparece como padre amoroso (materno y esponsal, al mismo tiempo). En esta línea, toda discusión sobre los sexos pasa a un segundo plano, pues en sentido biológico no es madre ni padre, ni esposo ni esposa... Pero, en un sentido simbólico más fuerte (más intenso que el sentido biológico), podemos decir que Dios es proto-padre y proto-madre, proto-esposo y proto-esposa, como sabrán los grandes autores espirituales del judaísmo y cristianismo.

5. *Cantar de los Cantares*: «Que me bese con los besos de su boca. Mejor que el vino es tu amor». Así comienza el libro de los Cantares de Amor, un testimonio básico de la fuerza del amor humano y de la unión del amor divino y del amor divino (según la tradición), uno de los libros más bellos de la Biblia y de la literatura universal. En el fondo del Cantar se pueden escuchar resonancias de diverso tipo: un amor de dioses (teogamia del entorno pagano); o un amor religioso de Dios a los hombres y de los hombres a Dios (como en los textos anteriores de los profetas...). Pero estrictamente hablando, el Cantar de los Cantares es un poema y alabanza del amor humano, entendido de forma di-

recta, inmediata, sin necesidad de «bodas» oficiales, como en el principio de la creación, cuando un hombre y una mujer se miran, se descubren, se atraen y se dicen, en plena desnudez de cuerpos y de palabras: «¡Ésta es carne de mi carne...!» (cf. Gn 2,23).

Avanzando en esa línea, el Cantar es, ante todo, un enigmático, profundo y sorprendente poema del amor humano, un canto de enamoramiento y camino de amor. Es el poema de una pareja que descubre en sí misma los valores y misterios de la creación originaria, en forma admirada de amor. Es un canto de amor integral donde se unen los motivos de la naturaleza y de la historia, un amor evocado en los signos de la naturaleza (primavera, árboles, olores...) y en la tradición israelita (Salomón y Jerusalén, Engaddí y Tirsá, Sarón, etc.: cf. Cant 1,14; 2,1; 4,8; etc.).

Éste es un poema del amor gozoso, que vale en sí mismo y por sí mismo, sin necesidad de ponerse al servicio de otra cosa. Es un amor de varón y mujer, distintos e iguales en su pasión y en su deseo, en su atracción y en el cumplimiento de lo deseado. Sólo así, siendo plenamente humano (¡sin necesidad de palabras piadosas sobre Dios!), este amor es plenamente religioso. El despliegue del amor humano pertenece en Israel al amor divino. La Biblia cristiana ha recibido este canto de amor como propio, aunque algunos cristianos han olvidado a veces su sentido.

X. P.

M CRISTIANISMO

El cristianismo es un desarrollo consecuente y universal de la experiencia de amor del Dios israelita. En ese sentido, todo lo que acabamos de decir sobre Israel puede entenderse como núcleo y sentido de la experiencia cristiana, tal como se encuentra expresada en la invocación de Jesús, que llama a Dios ↗ Padre y en su compromiso de amor activo a favor de los ↗ pobres y rechazados de la ↗ alianza más cerrada de algunos judíos de su tiempo.

En ese sentido, la experiencia de Jesús es totalmente israelita y se centra en dos motivos fundamentales. (a) El mensaje de la *paternidad amorosa* de Dios, que se abre y extiende de un modo universal hacia todos los hombres. (b) *El valor infinito* no de las «almas»

en general (como dijo un tipo de cristianismo liberal de finales del siglo XIX), sino de los pobres, es decir, de los necesitados. Jesús expresó el amor del Padre de un modo concreto y activo, en su compromiso a favor de los pobres y enfermos de su entorno. De esa forma vinculó el «amor íntimo» de la tradición profética (que acabamos de poner de relieve) con el amor liberador (de justicia) de la misma tradición profética.

1. Jesús, hombre de amor

Por cuestión de patria y religión, se habían enfrentado y luchado los macabeos en contra de los enemigos ilustrados (helenistas) y les vencieron en guerra (167-164 a.C.). Jesús, en cambio, inició un programa de paz, ofreciendo un lugar en su camino a los mismos enemigos, y lo hizo por presencia amorosa de Dios (a quien llamó Padre), por amor a los pequeños y expulsados de la gran sociedad dominante (nuevos galileos ricos y fuerte romanos). De esa forma asumió la tradición israelita que exige proteger a *extranjeros, huérfanos y viudas* (Ex 22,21-22; Dt 10,18-19), pero la amplió, abriendo un espacio en su proyecto para todos. Asumió el programa sabático y jubilar del perdón de las deudas, la libertad de los esclavos y el reparto de tierras, pero de manera universal. Su acción se sitúa en la línea de aquello que actualmente (en perspectiva racional) llamaríamos defensa de los derechos humanos, al servicio de una paz universal. Éstos son algunos de los rasgos de su proyecto:

a) *Amó a los pecadores oficiales* a quienes cierta tradición legal consideraba impuros: indignos de participar en el banquete (mesa, templo) del buen pueblo. Así aparece al lado de *publicanos* y *prostitutas* (cf. Mt 21,31), que vendían (tenían que vender) su dignidad (su identidad sacral) por supervivencia y/o por dinero. En las márgenes de Israel se hallaban, como carne de cultivo de diversas opresiones. Allí fue a buscarles, invitándoles al Reino. No les condenó ni expulsó, no les obligó a reparar de un modo penitencial (en cárcel o castigo) el mal que habían hecho, sino que les ofreció su solidaridad, para construir con ellos, fuera de la sociedad establecida, la nueva Ciudad del amor.

b) *Buscó de un modo especial a los enfermos, leprosos y posesos*, que aquella «buena» sociedad consideraba malditos y expulsaba del espacio de familia y comunidad sagrada, para encerrarlos en los muros de su enfermedad y su impureza, expulsados del orden social. Pues bien, Jesús vino a ofrecerles su solidaridad y esperanza del Reino. De esa forma invirtió la lógica normal de las buenas sociedades, que se establecen partiendo de los sanos-limpios-poderosos. Jesús tenía un concepto distinto de salud, limpieza y poder y, de esa forma, desde el margen de la sociedad, inició por amor la construcción de una sociedad donde pudieran haber todos.

c) *Compartió su camino con los pobres*, ofreciéndoles no sólo unas bienaventuranzas generales (cf. Lc 6,20-21 par), sino un lugar en su mesa, que era espacio de encuentro para todos (cf. Mc 6,30-44; 8,1-10 par). Evidentemente, los pobres no tenían por qué ser *piadosos*, buenos *anawim*, como se ha dicho, incapaces de cometer crimen alguno. Hoy como entonces, muchos pobres resultan peligrosos para la buena sociedad que les expulsa, ignora y/o utiliza. Jesús no empezó por convertirlos, trazando para ellos un programa penitencial de cambio e inserción en la sociedad constituida, sino que les acogió y reconoció tal como eran, ofreciéndoles, a ellos y a todos los hombres, un camino de esperanza mesiánica, una buena nueva de riqueza y reconciliación abierta al Reino.

d) *Amó y valoró por igual a varones y mujeres*, oponiéndose así a una de las violencias más persistentes y duras de la historia, la *de género*. No hay en Jesús ninguna palabra o conducta que avale o justifique ese tipo de violencia, ni en plano sacral ni social, ni personal ni familiar, sino todo lo contrario, como vienen destacando los estudios exegéticos e históricos de los últimos decenios. El movimiento de Jesús estuvo abierto a las mujeres, igual que a los varones. Por eso, la violencia y discriminación de género, que se ha venido manteniendo (y en algún sentido se mantiene) dentro de la Iglesia (y de la sociedad), va en contra de la experiencia radical del evangelio. Así podemos decir que él valoró por igual a varones y mujeres, sin diferenciarles por razón de dignidad o de poder.

2. Un amor que se abre a los enemigos

Jesús sabe que estamos en un mundo dominado por enemistad y odio, por maldición y calumnia: en un *mundo de violencia* donde cada uno intenta imponerse a los demás en un nivel de opresión física (herir en la mejilla) o económica (quitar la capa, robar). Evidentemente, no tiene que ofrecer justificaciones: ¡El mundo es así y en él estamos! Sobre esa ley, que ratifica y sanciona la violencia legal (el orden por la guerra), en medio de una sociedad que estaba al borde de un gran estallido militar, elevó Jesús su principio de pacificación por amor a los enemigos (que son, en este caso, los opresores):

«Pero a vosotros os digo: *Amad a vuestros enemigos*, haced bien a los que os odian; bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite el manto, *no le impidas* (que tome) la túnica...» (cf. Lc 6,27-29).

a) *No violencia activa.*

El amor al enemigo se sitúa en un plano de religión (orad por los enemigos), de política (¡pon la otra mejilla, no respondas con la guerra!) y económica (no te defiendas ante el robo), en un mundo que estaba y sigue estando definido por la violencia de los fuertes (golpean en la mejilla, roban) y por la impotencia de los pobres (no tienen más remedio que mendigar).

Pues bien, en ese contexto, para oponerse a los signos más directos de opresión y para cortar la espiral de enfrentamientos, Jesús propuso una renuncia creadora que se expresa en tres gestos. (a) *No responder* a la violencia con violencia (poner la otra mejilla). (b) *No impedir* el robo con medios coactivos. (c) *Ser generoso* con aquellos que nos piden algo, no exigírselo de nuevo. Esos gestos implican una transparencia *económica* (no oculto lo que tengo, no lo cierro, ni lo guardo bajo tierra, pues no quiero excitar más el deseo de posibles ladrones) y un *desprendimiento* activo (no exijo mi derecho, ni interpreto mi vida en clave de propiedad), que incluye una exigencia *política* (no enfrentarse con violencia a los violentos). Jesús supera así el plano de la lucha (incluso en el nivel de la autodefensa), para que vivamos en gratuidad generosa:

«Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: No resistáis al mal, sino que: (1) a quien te hiera en la mejilla derecha, ponle la otra; (2) al que quiera llevar-te a juicio y quitarte la túnica, déjale también la capa; (3) a quien te haga llevar la carga una milla, llévesela dos; (4) al que te pida, dale; al que quiera un préstamo, no se lo niegues» (Mt 5,38-42).

b) *No resistencia amorosa.*

El ojo por ojo y diente por diente justificaba la guerra, pero Jesús ha querido superarla y lo ha hecho con un mandato universal, de *no resistencia* que constituye el principio de todo pacifismo cristiano. Muchos pensaban y piensan que la sociedad (y justicia) nace de la resistencia violenta contra el mal (o contra el malo), como supone el principio del chivo expiatorio, que busca un culpable a quien expulsar o matar. El talión es tajante: sabe distinguir entre inocentes y culpables; tiene lógica y la emplea, según ley. En contra de eso, el mensaje de Jesús es para-dójico (para-lógico) y se puede entender únicamente como ejercicio de no violencia activa (creadora), en un plano personal, judicial, económico y militar.

1) *Agresión personal*: «A quien te hiera en la mejilla...». Ésta es la palabra más famosa del texto y nos sitúa ante la agresión directa de aquellos que emplean la violencia física para dominar sobre otros, utilizando la bofetada en vez de la palabra, el golpe en vez del beso. Ésta es la guerra primera, que puede empezar en la familia, entre hermanos, un tipo de violencia que, sin llegar al asesinato (no se mata al otro, se le da una bofetada...), se halla en el fondo de todas las guerras humanas. Aquí empieza el proyecto de paz de Jesús: no responder al mal con otros males: poner la otra mejilla, es decir, ponerse a disposición de aquellos que te hieren.

2) *Plano judicial*: «Al que quiera llevarte a juicio y quitarte la túnica déjale también el manto» (Mt 5,40). Los problemas del mundo no se resuelven de un modo judicial o respondiendo a una violencia con otra, sino superando ese nivel. Sin duda, los buenos tribunales son positivos en plano legal, pero se mantienen siempre en línea de poder, pues responden a una violencia con otra. Lógicamente, ellos no resuelven el problema de la violencia, sino que se limitan a controlarla. No hacen la paz,

sino que controlan una violencia con otra, que parece menos peligrosa.

3) *Plano militar*: «A quien te haga llevar la carga una milla, llévesela dos» (Mt 5,41). Los soldados del ejército de ocupación podían exigir a los civiles que llevaran por un tramo (milla) sus enseres. De esa forma suscitaban la protesta y rechazo de muchos. Pues bien, en línea de gratuidad y no violencia activa, Jesús pide a sus amigos que ayuden a los mismos soldados (¡invasores!), de una forma que resulta, por lo menos, paradójica. Entenderíamos mejor la *resistencia violenta*: no atacamos, pero rechazamos y evitamos toda relación con aquellos que nos atacan. En contra de eso, el texto pide una *colaboración*, que muchos juzgarán peligrosa: Jesús quiere que «ayudemos» a los mismos invasores. Precisamente ahí se sitúa su propuesta de paz.

4) *Plano económico*: «Al que te pida, dale...» (Mt 5,42). Lucas ha destacado de un modo especial este motivo (cf. Lc 6,27-36), pero también Mateo lo sitúa en un lugar central: el principio de no violencia (no juicio) ha de traducirse en forma de gratuidad económica y de comunicación de bienes. Quien es dueño exclusivo de un tipo de fortuna, tendrá que defenderla con las armas. Por el contrario, el que renuncia a la defensa militar no puede mantener sus bienes por la fuerza, de manera que debe ponerlos al servicio de los otros, compartiendo con ellos lo que tiene, sin excitar así la codicia de los «ladrones» (cf. Mt 6,19). La paz implica comunicación de bienes.

c) *Un mundo nuevo de amor.*

Esta no violencia, creadora de paz, surge del amor, porque sólo el amor es capaz de suscitar humanidad, no a partir de la nada (creación de Dios), sino por transformación de lo que existe (creatividad humana). No se trata de plantar unas colonias aisladas de paz, fuera del mundo, sino de hacer la paz en este mismo mundo de violencia:

«Habéis oído que se ha dicho: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced el bien a los que os odian y orad por los que os ultrajan y os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que eleva su sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos» (Mt 6,43-45).

La formulación literal de la ley que ofrece este pasaje (amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo...) no aparece en Lv 19,18, ni en el conjunto del Antiguo Testamento (sino sólo en un texto de Qumrán: 1QS I, 5,9-10), pero está en el fondo de todas las leyes y normas judiciales del mundo, como principio y justificación de la violencia legal. Pues bien, transformando esa tendencia, se eleva aquí la palabra de Jesús, que reinterpreta desde el amor todas las relaciones humanas, oponiéndose así a la dialéctica de la división amor/odio y de la guerra que se vence con otra guerra.

3. Iglesia. Un testimonio de amor

Las palabras anteriores no son ley de Estado, sino impulso de gracia, por encima de todos los estados. Ciertamente, tanto la palabra de Jesús sobre el César (Mc 12,17), como la de Pablo sobre la espada/autoridad (Rom 13,1-7), suponen la existencia legal de los estados, en un plano de talión, pero indican que, en cuanto tales, los estados no son cristianos, pues no pueden regirse por amor. En esto se funda la separación de Iglesia y Estado que supone el evangelio.

Jesús no quiere luchar contra un Estado, como los macabeos, para así fundar otro semejante, sino situarse por encima de la lógica de Estado. En esa línea se puede afirmar que sólo ahora que ha roto (se está rompiendo, año 2009) su vinculación con los estados, la Iglesia puede presentarse como instancia de paz, pidiendo a sus fieles que vivan según el Sermón de la Montaña. Por eso, en contra de todas las retóricas del buen soldado y de la defensa de la patria con armas, para ser fieles a Jesús, los cristianos han de hacerse insumisos, renunciando por principio al ejército y a las instituciones militares (sin rechazar a los soldados como personas).

a) *Doble mandamiento, amor de Iglesia.* Jesús asume y desarrolla la experiencia israelita, vinculando amor a Dios y al prójimo necesitado. «Un escriba pregunta a Jesús: ¿Cuál es el primer mandamiento de todos? Jesús le respondió: *El primero es: escucha, Israel, el Señor nuestro Dios es un Señor único, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, y con toda tu alma y*

con toda tu mente y con toda tu fuerza. El segundo es: amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mc 12,28-34).

En el fondo de los mandamientos, el escriba busca *el mandamiento*, como si los 613 preceptos de cierta tradición judía posterior se pudieran condensar en una misma y única raíz. Pues bien, Jesús no responde con uno sino con dos, pues dos son los amores que definen la vida humana, bien vinculados entre sí, el amor a Dios y al prójimo. El hombre es *oyente de la Palabra* que le dice «escucha, amarás...». No es un cumplidor de la ley, como pensaba Kant (con su imperativo: *actúa de tal forma que...*), sino un amado y un amante: alguien que es capaz de acoger la voz del amor y responder amando, superando así todos los mandamientos, todas las medidas humanas (con todo tu corazón, con toda tu alma...).

En esa línea, sabiéndose inmerso en el amor de Dios, el hombre está llamado a amar a los demás «como a sí mismo». De esa forma, los cristianos son israelitas que introducen en el mismo *shema* (amor de Dios) la experiencia radical del amor al prójimo (cf. Lv 19,18), entendido desde la opción de Jesús a favor de los expulsados del sistema social y sacral (israelita o gentil), como destaca la parábola del Buen Samaritano (Lc 10,25-37). El amor que importa es, según eso, un amor concreto y liberador, como el de Jesús, al servicio de los otros, abriendo la experiencia israelita al conjunto de los pueblos.

b) *No os llamo siervos, sino amigos* (Jn 15,15). En el principio de toda relación de servidumbre o imposición humana se encuentra la *fuerza y ocultamiento del amo o señor*, que no le dice al siervo lo que es (quién es), sino que le domina desde arriba. En esa línea, dioses y hombres han inventado jerarquías (unos mandan, otros obedecen: ésta sería la más honda verdad de lo sagrado). Donde triunfa la jerarquía social y religiosa se establece una relación de opacidad, de manera que unos y otros (amo y esclavo, Dios y hombre) se ocultan y esconden (se engañan mutuamente). De esa forma surge una sacralidad o religión mentirosa y opresora: un tipo de dios de oscuridad (sin transparencia) planea por encima del amo y del esclavo y partiendo de eso se establece una relación de engaño, tejida de muerte.

En contra de eso, Jesús dice «Yo os llamo amigos, porque os he dicho (os he dado a conocer) todo lo que yo he recibido (he escuchado) del Padre» (Jn 15,15b). Lo contrario a la servidumbre y la opacidad de la ley impositiva, propia del «dios» del silencio y el puro mandato, no es la libertad en abstracto, sino la amistad (*philia*), es decir, el amor compartido. Éste es el verdadero conocimiento: la expresión de lo inefable. Lo propio de esa amistad es la *transparencia comunicativa*, expresada aquí en un plano de palabra (*os he dado a conocer...*), pero abierta a todos los niveles de la vida, interpretada desde el recibir, el dar y el compartir (donde todo culmina).

c) *Un pueblo distinto*. La renuncia a la defensa armada implica una superación del patriotismo nacional (o estatal) en sentido estricto. No se trata de renunciar al ejército, para que nos defiendan otros, sino de renunciar a toda defensa armada, no queriendo que nos defiendan con armas y superando así el nivel de los programas y pactos militares. Los cristianos pueden amar a su ciudad (bárbara o griega...), pero precisamente por amarla en línea de Jesús no pueden defenderla con las armas. Para ellos, la nación es un espacio de fraternidad positiva que se mantiene de un modo amoroso y no con guerra. En esa línea debemos leer la *Carta a Diogneto*, caps. 5-6:

«Los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por sus costumbres. Ellos, en efecto, no tienen ciudades propias, ni utilizan un hablar insólito, ni llevan un género de vida distinto... Viven en ciudades griegas y bárbaras, según les cupo en suerte, siguen las costumbres de los habitantes del país, tanto en el vestir como en todo su estilo de vida, y, sin embargo, dan muestras de un tenor de vida admirable y, a juicio de todos, increíble. Habitan en su propia patria, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; toda tierra extraña es patria para ellos, pero están en toda patria como en tierra extraña. Igual que todos, ellos se casan y engendran hijos, pero no se deshacen de los hijos que conciben. Tienen la mesa en común, pero no el lecho».

X. P.

R ISLAM

1. «Amor» en árabe

La palabra árabe más frecuente para «amor» es *ḥubb*. *Maḥabba*, de la misma raíz trilitera que *ḥubb* se utiliza también con ese mismo sentido. *ʿIshq* es enamoramiento, el amor como pasión; *ʿāshiq* es el que está apasionadamente enamorado y *maʿshûq* es aquel de quien está apasionadamente enamorado.

El estudio de la correspondiente raíz léxica Ḥ-B-B, aparte de los significados relacionados con dicho sentimiento, cuenta con palabras que habremos de reducir todas a una matriz común. Son las palabras árabes correspondientes a: semilla (*ḥabb*; en persa singular: *ḥabba*), objetivo (*ḥabâb*), pupila (*ḥabba*), centro (por ejemplo en la expresión *ḥabbat al qalb*: «centro del corazón»), burbuja (v.gr. *ḥabâb maʿ*: «burbuja de agua»), recipiente en el que se deposita el agua turbia para volverla limpia (*ḥabb*), etc. Lo que hay en común entre todas estas realidades puede leerse en Ibn ʿYimmî (un clásico de la Ciencia de las letras), que nos dirá que todas las palabras del grupo Ḥ-B-B responden a la idea de «algo que surge de lo más profundo y se manifiesta en lo exterior sin disimulo»: la pupila es la expresión del interior del hombre, y la vasija es lo que ha salido del interior del barro, el objetivo es la expresión evidente de la intención, la burbuja es lo que sale del interior del agua, el amor lo que ocultabas en tu corazón, la semilla lo que da el árbol como su esencia más profunda, e incluso en árabe moderno la bombilla (*ḥabâba*) responde a este grupo de triliteras porque es lo que muestra visiblemente esa electricidad oculta que está recorriendo interiormente la casa. Y si, en lugar de querer usar la matriz del grupo léxico, quisiéramos dejarnos mecer por la poesía de las palabras, nos sería posible profundizar en la modalidad semita de lo que es el *ḥubb* concluyendo que presenta la delicadeza de la burbuja, la esencialidad del centro y la centralidad de la pupila, la clarividencia del objetivo, la fecundidad de la semilla y la capacidad de transformarnos de lo que vuelve limpio lo turbio.

2. Amor de Dios al mundo

Algunos de los Nombres de Dios en la tradición islámica hacen referencia

al amor que siente por sus criaturas; por ejemplo, *al-Wadûd* (el que ama con fidelidad, el amante tierno). Es totalmente falso lo que algunos sufíes afirman respecto a la existencia de un nombre de Dios que sea «El Amado» (*al-Habîb*). Este Nombre nos ha llegado por una tradición espuria que no bebe en el Corán.

El amor de Dios a lo creado puede ser entendido en el islam de un modo más sencillo o más sutil, pero normalmente no se habla del *ḥubb* de Dios hacia sus criaturas sino de su *rahma* y su *ni'ma* por ellas. Ambos conceptos van más allá de lo emocional y llegan a palparse como realidades físicas.

a) La *rahma*. Para una traducción correcta del término *rahma* acudiremos una vez más a la familia léxica R-Ḥ-M, y buscaremos su núcleo semántico que en este caso gira alrededor de la palabra «útero, matriz» (*rahîm*, en pl. *arḥâm*). La *rahma* es la capacidad *matriz* de Dios –fecundidad creadora de vida– por la que todo lo creado tiene entre sí un *vínculo de parentesco*. Los comentaristas relacionan *rahma* con *tahannun*, de la raíz semítica (común al árabe y al hebreo) Ḥ-N-N, que tiene el sentido de ternura, compasión, bondad, favor. Al principio, cuando los compañeros del Profeta escuchaban que el Profeta hablaba de *Allâh ar-rahmân ar-rahîm* no sabían qué quería decir eso de *rahmân* porque ese término no existía en el árabe de aquel tiempo; pero en hebreo sí existía la palabra *rahâmîm*. *Allâh ar-rahmân ar-rahîm* era algo que probablemente Muḥammad había oído a los judíos cuando decían *‘Él rahum we-ḥannûn* (Salmo 86,15). En el Corán *rahma* siempre se refiere a Dios salvo en tres casos. Lo que sienten:

- 1) Los hijos hacia los padres (17:24).
- 2) Los cónyuges entre sí (30:21).
- 3) Los cristianos entre ellos (57:27).

Una ulterior comprensión que tenemos de la *rahma* es como verdadera naturaleza del mundo. Definiríamos así la *rahma* como «el sustrato último del amor de Dios que no es percibido por nosotros como tal sino como cosa»: insecto, estrella, barro, musgo, ser humano... No es casualidad que en la expresión árabe «cosa» (*shay'*) y «querer» (*shâ'a*) sean palabras de la misma raíz. La cosa es voluntad de Dios, querer de

Dios que ocupa un espacio y sucede en un tiempo. Todo lo creado es el resultado de la *rahma* de Dios, todo es *marḥûm*. Por eso uno de los Nombres de Dios (en realidad, uno de los componentes de esa acción sin sujeto que hemos dicho que es lo sagrado) es *rahmân*, que no es en árabe como algunos piensan un nombre propio sino un adjetivo. De la misma familia, y normalmente vinculado a él, *rahîm*, también un adjetivo pero –a diferencia del anterior– usado tanto para personas como para Dios. Es decir, que alguien puede ser *rahîm* (por ejemplo, el Corán dice del Profeta que es *rahîm*), pero nadie –excepto Dios– puede ser *rahmân*. La razón está en que la intensidad de acción que se precisa para ser *rahmân* exige una interioridad al mundo que a toda criatura le es inaccesible, mientras que lo que es *rahîm* lo es precisamente por su carácter de vincular cosas desde su modo concreto de estar en la existencia. La *rahma* es lo que crea las condiciones de posibilidad de la existencia, mientras que el *rahîm* es nuestra capacidad de expandir su *rahma*. Ser *rahîm* con alguien, darle hospitalidad, por ejemplo, implica establecer un vínculo con él, mostrar que existe de hecho algo que os relaciona a él y a ti, como el que hay entre los que son familia. Una exégesis muy difundida en el mundo islámico afirma que cuando Dios es *rahmân* su *rahma* llega a todas las criaturas, mientras que Dios sólo es *rahîm* para los creyentes, pues el Corán (33:43) dice: «Y fue misericordioso con el creyente» (*wa-kâna bi-l-mu'mini rahîman*).

Al traducir los nombres de Dios *ar-rahmânî ar-rahîm* es recomendable no caer en la versión más divulgada y sin matices «El Misericordioso-El Compasivo», que desvincula estos nombres de Dios de la idea de «útero», tan significativa y tan femenina. André Chouraqui traduce *ar-rahmân ar-rahîm* «matricial, matriciante», inventando un neologismo antes que caer en un tópico cristiano extraño al mundo semita al que como judío él pertenece: «misericordioso» [*miser-cordis* (corazón pobre)], «compasivo» [*sin-pathos* (que padece con)].

Por la *rahma* existe la realidad, y por el *rahîm* los seres del mundo tienen relaciones que hacen posible su existencia. Aún nos faltan niveles de realidad para asumir las manifestaciones que tradicionalmente han venido siendo

atribuidas al «amor de Dios». El más importante de ellos, tras la *rahma*, sería la *ni'ma* de Dios como aquello que te da para reforzar las condiciones de tu existencia, para hacer más suave y holgado tu paso por la tierra.

b) La *ni'ma*. Para muchos exégetas, *rahma* y *ni'ma* son equivalentes. El gran filólogo y comentarista mu'tačilí aĉ-Ĉamajsharî (m. 1144) considera que la *rahma* de Dios es su beneficio (*in'âm*) a las criaturas. Otros por el contrario marcan diferencias claras entre ambos conceptos, todo lo cual se explica *in extenso* en ↗ don/carisma.

En resumen, la *rahma* –cuya traducción «misericordia» es paupérrima– es la trama misma de lo real, la consistencia última del mundo. Mientras que la *ni'ma* es aquello que Dios da para completar a los seres en sus posibilidades. Por tanto, el amor de Dios al mundo en el islam es un amor creador y consolidador de lo existente. Tanto su *rahma* como su *ni'ma* pertenecen a su favor, a su *faql*: no tiene obligación alguna de otorgarlas. (La raíz árabe F-D-L alude a «lo que excede, lo que sobresale, lo que sobra». El *faql* de Dios es lo que emana de él, lo que derrama y es en ti «favor, don, facilidad». La razón de su menor uso en una filología árabe con intenciones misionales para identificarla con la Gracia Santificante es que tanto puede significar «el fruto de la generosidad» como «caca, excremento, supuración, sudor».)

3. Amor místico del ser humano a Dios

La relación de muchos sufíes con Dios se presenta como la del amante con el amado. El amante (*muhibb*, *'ashiq*) es el sufí y el amado (*mahbûb*, *ma'shûq*) es Dios. El aniversario de la muerte de un sufí se conoce como *'urs* (boda), entendiéndose que es el momento de su boda con Dios. Pero lo cierto es que tanto desde la libertad interpretativa de los *mu'tačila*, como desde la práctica gestión de los aspectos de la vida cotidiana de los *fukahâ'* (expertos en Derecho), desde el racionalismo de la *falsafa* aristotélica, o la simplicidad intelectual de los actuales tradicionalistas, en el islam todos excepto los sufíes han coincidido en un mismo punto: el Corán no invita al amor a Dios sino a la conciencia de su presencia.

La idea de amar a Dios se extendió por el territorio del islam a partir del contacto con el cristianismo. Parece que fue Hasan al Baŕrî (en el siglo VIII) el primero que dijo que el ser humano podía acercarse a Dios con amor. Los comentarios que Ÿa'far aŝ-Ŗâdiq (s. VIII) hizo en su *tafsîr* a los cuatro versículos coránicos del amor ayudarían a sentar las bases que luego desarrollarían los sufíes posteriores. Fue Rabî'a al-'Adawiyya (s. IX) la que más alto y claro cantará en Bagdad sin temor de las gentes su amor a Dios, mientras que un *maŷnûn* en Egipto (Dzû-n-Nûn) hará lo mismo con el consiguiente escándalo público. Durante el siglo siguiente predicó el amor puro a Dios Sari al-Saqatî (s. IX), maestro del célebre al-Ÿunayd (que se mantuvo sin embargo prudente en esta cuestión por la oposición abierta de teólogos ash'arîes, juristas hanbalîes y filósofos *mu'tačila*, de clara mayoría en la Bagdad de sus días). Otros eruditos de la Escuela de Bagdad trataron de continuar durante este mismo siglo la línea trazada por Ÿa'far de defender los argumentos de la doctrina del amor mutuo entre el ser humano y Dios, como por ejemplo al-Muĥâsibî, Abû Shu'ayb Qallâl y Ma'rûf Jarqî. Sabemos que Qallâl fue condenado por los *mutakallimûn* [teólogos] de su tiempo por decir que Dios muestra amor a sus íntimos. Durante el siglo X son acusados ante el Califa al-Muwaffaq los siguientes sufíes: al-Nûrî, Sumnûn y Abû Ĥamĉa al-Bagdâdî, si bien todos ellos fueron absueltos. Huŷwîrî nos relata que para poderlos absolver el Califa argumentó que había tenido «un sueño milagroso». La acusación contra estos tres sufíes (que presentó Gulâm al-Jalîl) fue la siguiente: «Es una *bid'a* (innovación sin fundamento) hablar de amor mutuo entre Dios y el ser humano. Nadie puede decir: "yo amo a Dios y Dios me ama"». Por último, en la misma Bagdad del siglo X al-Ĥallây fue acusado de decir que amaba a Dios, aunque ésta fuera la menor de las manifestaciones escandalosas que le llevaron a la muerte.

El dato contrastado es que antes del siglo VIII los musulmanes jamás hablaron –ni en público ni en privado– de algo como «el amor a Dios». Durante este siglo VIII, observamos una escasísima aparición de defensores de esta idea. Sabemos también que ya en el si-

glo IX la idea en cuestión llega a tener un rotundo éxito en los ambientes sufíes de Badgad. Pero sólo en ellos. Mientras tanto, no dan crédito a sus oídos ni los musulmanes sencillos ni los eruditos que –posicionados contra la osadía de pretender amar a Dios– llegan a ponerse de acuerdo desde disciplinas tan distintas como el *fiqh*, el *fikr* y la *'aqida* (es decir, un consenso entre juristas, filósofos y teólogos), porque ninguno de ellos acertaba a comprender de dónde surgía esta *bid'a* (innovación sin fundamento) y en qué aleyas del Corán iban a fundamentarla sus defensores. La cimentación coránica del «amor a Dios» es casi inexistente –sólo cuatro aleyas– y está alambicada en el hecho de que en tiempos del profeta Muḥammad «amar a Dios» no era lo que significó siglos más tarde y todavía hoy significa para nosotros, sino, al igual que para los judíos, obedecerle y acatar su Ley. El pasaje bíblico en que queda identificado «amor» y «obediencia» puede leerse en Deuteronomio 11,1 «Y amarás al Eterno, tu Dios; guardarás sus consignas, sus decretos, preceptos y mandamientos todos los días de tu vida». Amar a Alláh para el profeta Muḥammad, igual que para los judíos, era obedecer su Ley.

4. Amor entre seres humanos

Imposible de deslindar en la cosmovisión islámica el amor de Dios a los seres humanos del amor entre éstos. Por ello esta última cuestión ya fue de alguna manera tratada unas líneas más arriba en el subepígrafe de la *rahma*, cuando nos referimos al *rahim*. Cuando nos amamos los seres humanos lo que hacemos es compartir la *rahma* que Dios derrama sobre la existencia. En el acto mismo de amarnos estamos materializando un Nombre de Dios del que ya se ha hablado: el *Rahîm*. Existe un célebre hadiz *qudsî* en el que –inmediatamente después de haber sido creado el mundo– el vínculo entre los seres, que en árabe se dice *rahim*, se echa a la cintura de Dios...

Quando fue creado el mundo el *rahim* se arrodilló agarrándose al cinto de los vestidos de Alláh y le dijo: «Vengo de donde me rompen» (el sentido es: «los hombres van a romperme con facilidad»). Alláh le contestó: «¿Te bastaría si te diese de Mi Nombre

(*Rahîm*)?». Contestó el *rahim*: «Por supuesto». «Pues sea –dijo Alláh–: el que te una, se une conmigo; el que te rompa, rompe conmigo.»

El *rahim* entre las criaturas es lo que construye el Nombre del *Rahîm*.

El profeta Muḥammad dejó muchos hadices acerca de la importancia de amarse los seres humanos: «¡Por Aquel que tiene mi alma cogida en su mano que no entraréis en el Jardín hasta que creáis. Y no creeréis hasta que os améis!» (*Riyâd Sâlihîn*, n° 4.382). Y no sólo de amarnos, sino de amarnos sin pudor de decirnos lo que sentimos: «Si un hombre quiere a su hermano, que se lo diga» (*Riyâd Sâlihîn*, n° 9.387). Y en otro hadiz leemos:

Estaba un hombre con el Profeta, Alláh le bendiga y le dé paz, y pasó otro hombre junto a él y le dijo: «¡Oh Mensajero de Alláh! Ciertamente quiero a éste». Y le dijo el Profeta: «¿Se lo has comunicado?». Dijo: «¡No!». Dijo: «Comunicaselo». Fue a él y le dijo: «Verdaderamente yo te quiero por Alláh, hermano» (*Riyâd Sâlihîn*, n° 11.389).

A. A.

ÁNGELES

Q MR

➤ Apocalíptica, cábala, Daniel, Ezequiel, Gabriel, Isaías, Miguel, santidad.

Q JUDAÍSMO

El judaísmo participa de la angelología de su entorno cultural, que ha sido generosa en la descripción de seres «numinosos», de tipo más o menos espiritual, vinculados a lo sagrado. En ese contexto se puede hablar de entidades diferentes, que aparecen de algún modo en la Biblia. (a) *Dioses inferiores*. En casi todos los sistemas religiosos de tipo politeísta hay unos dioses de tipo más bajo que ayudan a los hombres a encontrar al Dios supremo. (b) *Semi-dioses y héroes*. En esa línea se sitúan parte de los dioses inferiores. A veces poseen un carácter titánico o contrario al Dios supremo (así Prometeo, Atlas, Sísifo); otras aparecen como protectores buenos, enviados por los mismos dioses (Heracles o Hércules, Teseo). (c) *Seres celestes*, personificaciones de Dios. En esa línea podemos citar a Henoc o, de un modo especial, a diversas personificaciones de Dios (Ángel, Nombre, Sabiduría, Espíritu, etc.) que a ve-

ces realizan funciones divinas. (d) *Antepasados*. Aparecen en muchas religiones como divinos, garantes y transmisores de la Vida. Pueden vincularse con los santos. Estrictamente hablando, el judaísmo no ha venerado a los antepasados, pero en algunas corrientes del judaísmo marginal ellos aparecen como portadores de funciones revelatorias muy especial (Melquisedec y Esdras, Moisés los Patriarcas, etc.).

Para precisar mejor el tema de la angelología del judaísmo, podemos presentar dos afirmaciones básicas.

a) *Israel ha distinguido entre Ángel de Yahvé y ángeles*. El Ángel de Yahvé es siempre «uno» y se identifica con el Señor Dios que habla o se aparece. Ese ángel es Yahvé mismo, haciéndose presente, no como «Dios un inferior» (como a veces se ha dicho), sino como el mismo Dios trascendente que, de un modo paradójico, se introduce en la historia de los hombres (cf. Gn 21,17; Ex 3,2-3; 14,10; Jc 2,1.4; etc.). Los ángeles, en cambio, son en principio «plurales» y actúan como «coro» de gloria de Dios, ministros de su trono (cf. Gn 28,12; Sal 103,20). Ellos aparecen sobre todo en la literatura apocalíptica.

b) *Israel ha distinguido entre ángeles y Diablo (Satán)*. En el entorno religioso de oriente resultaba muy difícil distinguir entre «demonios y ángeles». Partiendo de su dualismo moral, Israel los ha distinguido. Estos dos rasgos (distinción entre el Ángel y los ángeles de Dios y distinción entre ángeles y demonios), propia de Israel, está en la base de la experiencia del Nuevo Testamento cristiano. Teniendo esto en cuenta queremos distinguir dos tipos de «seres angélicos», tomados en sentido extenso.

1. Serafines

Aparecen, de forma clásica, en la visión de la Gloria de Dios en Is 6,1-3: «En el año de la muerte del rey Ozías vi a Adonai sentado sobre un trono alto y excelso y sus vuelos (del manto) llenaban el Templo. Serafines se mantenían erguidos a su lado, con seis alas cada uno: con dos se cubrían su rostro, con dos se cubrían sus pies, y con dos volaban. Y clamaba uno al otro diciendo: Santo, Santo, Santo Yahvé Sebaot, la tierra toda está llena de su gloria».

Estos serafines, tomados de la simbología religiosa de oriente, son un sig-

no de la presencia ardiente de Dios. Son *s'eraphim* (de *s'araph*, arder) serpientes voladoras de fuego, erguidas a su lado, como signo de su paradoja originaria. (a) *Son serpientes*: seres animados del mundo inferior, como los dragones que brotan de la misma entraña de la tierra, signo del cosmos inferior, de las fuerzas misteriosas de la realidad (como la serpiente de Gn 2-3). (b) *Son voladoras*: aves celestes que surcan con sus alas los mundos superiores, como pájaros divinos. De esa forma dominan sobre todo el gran espacio de la realidad: surgen del mundo inferior (serpientes), cubren el orbe superior (vuelan) y de esa forma, «materializándose» en el entorno del santuario, constituyen un signo del poder supremo de Dios. Ellos arden, como arde Dios (que es fuego), sirven de velo para cubrir el misterio (con dos alas se velan a sí mismos e impiden que podamos ver al invisible...). Finalmente, ellos cantan, diciendo la única palabra universal de las religiones. ¡Santo, Santo, Santo! (*qadosh, qadosh, qadosh...*).

De esa forma, velando con sus alas el misterio, lo revelan de un modo poderoso: cantan a Yahvé *Seba'ot*, el elevado, el «Señor de los Ejércitos celestes», que «hace la guerra» con su milicia de estrellas. De esa forma, los serafines son testigos de la santidad y del poder victorioso de Dios, que se manifiesta en el santuario de Jerusalén, llenando la tierra de su *Gloria (kabod)*. Ellos son de alguna forma el *Kabod* de Dios, el brillo de su fuerza.

2. Querubines

Aparecen vinculados desde antiguo al carro de Dios, que vuela sobre un trono de *querubines* o seres alados, como recuerdan algunos salmos (cf. Sal 80,1; 99,1). Ellos aparecen también en la iconografía del *arca* de la alianza, como protegiendo con sus alas el signo principal de la presencia del Dios israelita, su trono sagrado (cf. Ex 25,17-22; 26,31; 1 Sm 4,4; 1 Re 6,23-36). Les vemos igualmente a la puerta del jardín de Dios, con la espada de fuego en la mano, impidiendo la entrada a los extraños (cf. Gn 3,23). Parecen de procedencia mesopotamia (oriental), lo mismo que los serafines, pero han entrado en la simbología israelita, en la que realizan un papel importantes, so-

bre todo en el libro de Ezequiel, donde son ya cuatro y aparecen como «vivos» superiores, portadores y guardianes del trono de Dios, con sus cuatro formas diferentes:

«Y la semejanza de sus rostros era: rostro humano y rostro de león por la derecha de los cuatro y rostro de toro por la izquierda de los cuatro y rostro de águila los cuatro. Y sus rostros y sus alas estaban extendidas hacia lo alto: dos alas se juntaban una con otra, con dos se cubrían el cuerpo. Cada uno de ellos marchaba de frente: marchaban hacia donde el *Espíritu (ruah)* les llevaba a marchar y no se volvían al hacerlo» (Ez 1,5-12).

Es como si el fuego de Dios, del que son portadores, les alumbrara por dentro y mostrara sus cuatro figuras misteriosas. El texto paralelo y posterior de Ez 10,1ss les llama desde el principio querubines: vivos (*hayot*) que sostienen el peso de Dios, mientras caminan y vuelan, mientras ruedan y avanzan, cubriendo con sus alas el cuerpo desnudo, en señal de reverencia. Poseen, por un lado, una *figura humana* que se expresa por el rostro; pero, al mismo tiempo, muestran la *fuerza del novillo* (piernas), la *ligereza del águila* (alas) y la *bravura del león*...

Para entender su representación exterior (híbridos de hombre, novillo, águila y león) podemos acudir a las figuras de aquel tiempo, pues en Siria/Palestina como en Mesopotamia y Persia se conocen seres semejantes, son cuadrados y fuertes, con cuatro rostros orientados a los cuatro puntos cardinales. Ellos han inspirado la visión del zoomorfo de Ap 4,7 (león, toro, hombre y águila), que ha venido a convertirse en el signo cristiano de los cuatro ↗ evangelistas (león de Marcos, toro de Lucas, hombre de Mateo, águila de Juan). Ellos han estado en el fondo de gran parte de la ↗ cábala judía posterior.

X. P.

M CRISTIANISMO

El Nuevo Testamento asume, de forma normal, la angelología judía. El Ángel del Señor (Malak Yahvé) o los ángeles de Dios siguen cumpliendo funciones de servicio y alabanza. La novedad está en que ahora esas funciones se vuelven cada vez más secundarias, subordinadas a Jesús. Por eso, el

evangelio de Juan puede prescindir casi de los ángeles y la tradición paulina los sitúa en el espacio de la lucha del cosmos contra Cristo. Eso significa que la *angelología se entiende desde la cristología*.

1. Ángeles del evangelio

Están vinculados al nacimiento de Jesús, a su resurrección y a su venida escatológica.

1) *Nacimiento*. Mateo habla del Ángel del Señor que habla en sueños con José (Mt 1,20.24; 2,13.19); como sabemos, ya no es un «ángel especial», sino el mismo Dios que se manifiesta a los hombres. También Lucas recoge esa tradición, aunque lo hace de un modo más velado, identificando de algún modo al Ángel del Señor con ↗ Gabriel (Lc 1,11.19.26; cf. Dn 8,16; 9,21). Pero, más adelante, el mismo Lucas distingue muy bien entre el Ángel del Señor, que anuncia a los hombres el misterio, y el coro de los ángeles que cantan la gloria de Dios (Lc 2,9-13).

2) *Los relatos pascuales* van destacando progresivamente la presencia de lo angélico. Marcos alude a un joven sentado a la derecha del sepulcro abierto, vestido de blanco, transmitiendo una Palabra de Dios; parece el ángel de Yahvé, pero no se dice; el texto lo presenta simplemente como «joven» (Mc 16,5). Lucas quiere mantener el mismo velo de misterio; pero, quizá para fortalecer el testimonio (la ley exigía dos testigos), dice que dentro del sepulcro había dos varones resplandecientes que infundieron un miedo religioso a las mujeres; sin duda, ellos pertenecen al mundo angélico, pero tampoco aquí se dice (cf. Lc 24,4). Sólo Mateo ha explicitado el sentido de esa tradición, diciendo que el Ángel del Señor (*Angelos Kyriou*) bajó del cielo, movió la piedra, se apareció a las mujeres y les anunció la palabra (Mt 28,1-7); el mismo Dios actúa así como testigo de la pascua de su Cristo.

3) *Los relatos escatológicos* presentan a los ángeles como servidores del Cristo que viene, de manera que ellos aparecen como entorno sagrado del Hijo del Hombre (Mt 16,27; 24,31); son una expansión del poder de Cristo, señal de su presencia, como dice expresamente Mt 25,31: «Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria y todos los

ángeles con él...». Los ángeles son servidores del Hijo del Hombre y están encargados de recoger a los elegidos de los cuatro vientos de la tierra (cf. Mt 13,39.41; 24,31), son testigos y garantes de su juicio (cf. Mt 16,27). De una forma lógica, en el lado opuesto, frente al Hijo del Hombre y sus ángeles hallamos al Diablo con los suyos (Mt 25,41), como dos reinos opuestos, uno contra el otro. De esa manera, ♂ Satán ejerce ya funciones de Anticristo (el término aparece en 1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn 7).

2. Visión de san Pablo

Pablo supone que existen unos «seres angélicos», de tipo ambiguo, que tienen que inclinarse ante Cristo (cf. Flp 2,10). Habla también de unos ángeles que han sido transmisores de la ley judía (Gal 3,19), apareciendo de esa forma como seres imperfectos (en contra de lo que suponen Hch 7,53 y Heb 2,2, que les presentan como más perfectos). Por eso, con toda solemnidad, en dos lugares clave de su obra, Pablo toma en serio la posibilidad de un mundo angélico que puede presentarse como opuesto a la gracia y evangelio de Jesús:

«Aunque nosotros mismos o un ángel bajado del cielo os anunciara un evangelio diferente del que os hemos anunciado, sea anatema» (Gal 1,8); «Estoy seguro de que ni la muerte ni la vida, ni ángeles ni principados... ni poderes ni alturas, ni abismos, ni ninguna otra criatura podrá separarnos del amor de Dios presente en Cristo Jesús, nuestro Señor» (Rom 8,38-39).

En ese contexto, los ángeles aparecen todavía como «indeterminados», de manera que podrían actuar en contra de Jesús. Así puede añadir que «el príncipe de este siglo» (un ser angélico, relacionado evidentemente con la sabiduría griega y la ley israelita), ha resultado incapaz de conocer a Cristo, el Señor de la gloria (1 Cor 2,6-8). Ese «príncipe del mundo» es un tipo de poder angélico capaz de engañar a los creyentes.

3. Cartas de la cautividad.

Los poderes cósmicos

Efesios y Colosenses han desarrollado una (anti)angelología peculiar, de carácter cósmico, cercana a lo diabólico. No niegan la existencia de ese «mundo

angélico», pero añaden que se trata de un mundo radicalmente vencido por Cristo.

a) *Efesios*. «También vosotros estabais muertos por vuestras culpas y pecados, pues tal era vuestra conducta anterior, conforme al eón de este mundo (*aiona tou kosmou toutou*), siguiendo al Príncipe del poder del aire, el espíritu que ahora actúa eficazmente en los rebeldes» (Ef 2,2). Cristo ha triunfado ya y está sentado por encima de todo principado y poder, fuerza y soberanía (Ef 1,21), lo que significa que los antiguos dueños de este mundo (dioses, demonios o ángeles del cosmos) se encuentran sometidos. A pesar de eso, ellos siguen siendo amenazantes. Por ello, la carta termina con una voz de alerta: «Poneos las armas... porque vuestra (nuestra) lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los principados y poderes, contra las dominaciones cósmicas que rigen en estas tinieblas, contra los espíritus del mal que imperan en la parte superior del cielo» (Ef 6,11-12). Partiendo de antiguas visiones apocalípticas judías y de nuevas especulaciones gnostizantes, Efesios afirma que los hombres se han hallado sometidos al yugo de este cosmos, bajo la fatalidad de los astros, en un mundo en el que todo parece aplastado por las leyes del destino. Pues bien, Cristo nos libera de esa esclavitud del cosmos, con sus dioses angélicos.

b) *Colosenses*. Sabe que los poderes del mundo no son independientes, no han surgido por sí mismos, ni dependen de un principio negativo, de un Dios malo, sino que brotan y se sostienen en Cristo: «En él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles e invisibles, los tronos, dominaciones, principados y poderes» (Col 1,16). Sin embargo, por una mutación cuyo origen no se explica, ellos se han venido a convertir en dueños y en destructores de los hombres. Por eso ha sido necesario un cambio redentor: «Dios canceló la nota de cargo (la acusación) que había contra nosotros...; la quitó de en medio clavándola en la Cruz. Y, después de haber destituido a los principados y poderes, los exhibió públicamente, incorporándolos a su cortejo triunfal» (Col 2,14-15). Según esto, los creyentes no se encuentran ya sometidos a los poderes de este mundo, a los

ritmos de la luna, a las semanas y los días (cf. Col 2,16-17). Da la impresión de que esos «principados» se identifican con los poderes del mundo astral, vencido y sometido ya por Cristo.

4. Carta a los Hebreos

En ese contexto se inscribe la palabra, mucho más moderada, aunque cristológicamente más explícita, de Heb 1-2, dirigida a mostrar la superioridad de Jesús, Hijo de Dios, sobre los ángeles. La misma argumentación parece mostrar que han existido disputas: algunos círculos cristianos han tendido a interpretar a Jesús desde lo angélico, presentándolo quizá como representante de ese mundo de espíritus celestes. Por eso, el autor de Hebreos tiene que insistir en que los ángeles son sólo siervos de Dios, ligados a los vientos y el rayo (Heb 1,7), mediadores de la ley israelita (Heb 2,2), encargados de ayudar a los creyentes (Heb 1,14). Muy por encima de ellos está Jesucristo, que, siendo un hombre y muriendo por nosotros (Heb 2,5-18), es Hijo de Dios (Heb 1,5), ser divino (Heb 1,8). Por eso, los ángeles tienen que adorarle (Heb 1,8).

5. Apocalipsis

Ofrece el mayor despliegue angélico del Nuevo Testamento. (a) *Primero están los siete espíritus*. Son «lámparas de fuego que arden delante del trono» (Ap 4,5), como la luz originaria de Dios. Significativamente, en otro pasaje se dice que esos mismos espíritus pertenecen al Cristo (Ap 3,1) o se identifican con el Espíritu Santo (Ap 1,4-6). (b) *En torno al trono se sientan veinticuatro ancianos* (Ap 4,4.10; 5,5; etc.), que pueden ser signo de los doce patriarcas de Israel unidos a los doce apóstoles de Jesús, pero que pueden ser también coros angélicos. (c) *Alrededor del trono hay cuatro vivientes* (animales, *dsoa*; cf. Ap 4,6-9), que recuerdan a los querubines de Ezequiel 1, como poderes angélicos del cosmos, vinculados por la tradición con los cuatro evangelistas (león, toro, águila, hombre). (d) *Los siete ángeles de las Iglesias* (Ap 1,20; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14) pueden ser sus dirigentes o sus protectores celestiales, una especie de ángeles guardianes colectivos de las comunidades. (e) *Los siete ángeles del juicio*. Aparecen como servidores de la obra justiciera de Dios y representan aquello que podría-

mos llamar la acción purificadora del juicio (Ap 8,6; 15,1; 16,1; etc.). (f) *Los ángeles del cielo*. Al final del Apocalipsis quedan Dios y los hombres, unidos a través de Cristo, en boda eterna de amor. El Dragón y sus poderes satánicos han sido vencidos y derrotados, encerrados para siempre en el lago de fuego, aniquilados (cf. Ap 20,8-15). Los ángeles parecen tener una función ornamental: están a las puertas de la Nueva Jerusalén (Ap 21,12); dentro está la novia, la nueva humanidad de Dios con el Cordero.

La teología posterior, de tipo más platónico que bíblico, ha desarrollado una poderosa angelología, que sirve para «llenar» el mundo intermedio entre Dios y los hombres. Hay tres jerarquías, con tres «órdenes» de ángeles en cada una. (a) Primera jerarquía: serafines, querubines, tronos. (b) Segunda jerarquía: dominaciones, virtudes, potestades. (c) Tercera jerarquía: principados, arcángeles (↗ Gabriel, Miguel, Rafael) y ángeles. En este contexto, los ángeles realizan una función cósmica y ontológica.

Al lado de esos ángeles de las jerarquías, la devoción popular ha puesto de relieve la existencia del ángel de la guarda, encargado de la protección de cada uno de los hombres, como signo de la presencia de Dios. Sobre la existencia personal de los ángeles discuten actualmente los teólogos. En general, todos hablan de los ángeles como signo de Dios, expresión de una realidad sagrada que desborda el campo de la experiencia cósmica. Pero muchos dudan de la existencia personal de esos ángeles, tal como los ha visto la tradición anterior.

X. P.

R ISLAM

En árabe los ángeles se conocen como *malâ'ika* (en singular, *malak* o *malâk*), palabra similar a la hebrea *mal'ak*. En la tradición islámica los *malâ'ika* son seres dotados de luz, que adoran, sirven y hacen conocer las órdenes de Dios.

1. Ángeles con nombre propio

Gabriel (en árabe, *Yibrîl*) es el ángel que transmitió la revelación divina a Muḥammad y le transmitió el Corán. Miguel (en árabe, *Mikâ'il*) es el encargado de sustentar los cuerpos y de pro-

porcionar la sabiduría y el conocimiento a las almas; también es el ángel que ha de pesar los actos humanos en el juicio personal tras la muerte. Azrael (en árabe, 'Açzrâ'îl) es el ángel de la muerte. Ridwân es el ángel guardián del Paraíso. Isrâfil es el ángel que tocará la trompeta que dará comienzo al Juicio Final. Mâlik es el ángel guardián del infierno (nótese que, en la tradición islámica, el guardián del Paraíso no es un demonio sino un ángel). Munkar y Nakîr son los dos ángeles de apariencia terrible que interrogan a los difuntos en la tumba en espera de la resurrección, preguntándoles cuál es su señor y su profeta. Estos dos ángeles atormentarán a los difuntos que no den la respuesta correcta, como será el caso del infiel (*kâfir*) y del hipócrita (*munâfiq*), que responderán: «No sé, yo decía lo que decía la gente». Los difuntos que en vida fueron buenos, en lugar de sufrir el interrogatorio de Nakîr y Munkar, serán interrogados por otros dos ángeles benévolos, Bashîr y Mubashshar (dos nombres de la raíz B-SH-R, que significa «albriciar, traer buenas nuevas»).

2. ¿Ángeles caídos?

Al no ser libres, no se contempla la idea de que exista un «ángel caído». Aunque se ha discutido sobre si el Shaytân (Iblîs) era un ángel o un genio (*yinnî*) y cuál sea la naturaleza de los diablos (*shayâtîn*), la idea que predomina es que se trata de un *yinnî*, puesto que los ángeles por su propia naturaleza son incapaces de desobedecer a Dios.

Lo más parecido a la noción de «ángeles caídos» que existe en el islam son los ángeles Hârût y Mârût, que para comprender cómo podían desobedecer los seres humanos a Dios fueron a la tierra encarnados, experimentando por sí mismos la naturaleza humana. Una hermosa mujer les tentó sexualmente y les puso como condición para acceder a sus deseos que escogieran entre adorar ídolos, cometer asesinato o beber vino. Hârût y Mârût escogieron lo que les pareció menos grave de las tres transgresiones: beber vino. Una vez embriagados, tras haber fornicado con la mujer, fueron vistos por un hombre, al que mataron para que no los delatara. Y según algunos, también adoraron a un ídolo. No obstante, el caso de Hârût y Mârût no tiene parecido con la idea cristiana

de Lucifer y los ángeles caídos. Téngase en cuenta que cuando pecaron estaban desprovistos de la naturaleza angélica, ya que la habían transmutado en humana para experimentar las debilidades y las tentaciones de los hombres.

3. Todo está poblado de ángeles

El número de los ángeles es incontable. Un hadiz dice que en cada gota de agua hay un ángel, y otra tradición que para que una hierba brote hace falta el concurso de siete ángeles. Muḥammad decía que escuchaba crujir los Cielos por la presencia multitudinaria de los ángeles en ellos:

Quando el Mensajero de Allâh estaba con sus compañeros, les preguntó: «¿Escucháis lo que yo estoy oyendo?». Y le respondieron: «Nosotros no escuchamos nada». Entonces él les dijo: «Puedo oír el crujido de los cielos, y no me sorprende que crujan, porque no hay lugar del tamaño de una palma de la mano sin un ángel, ya sea postrado o de pie» (Al-Albânî lo tiene por hadiz *ṣahîḥ* en su *Silsilat al-aḥâdîz aṣ-ṣahîḥa*, n° 852).

Cada ser humano tiene varios ángeles guardianes: dos, cuatro o cinco. Los niños tienen el doble que los adultos porque precisan de más protección. Hay ángeles en los siete cielos. Están los ángeles sostenedores del Trono de Dios, los querubines (*al-karûbiyyûn*), los *mu'aqqibûn*, que son los ángeles que dan las bendiciones.

4. Relación cotidiana de Muḥammad con los ángeles

En lo relativo a las presencias angélicas, Muḥammad prohibía que se escupiese a la derecha mientras se hacía la *ṣalât*, argumentando que en esos momentos un ángel se encontraba justamente allí (Lo recoge Bujârî, 1/512, n° 416); decía que los ángeles odian el olor a ajo, puerro y cebolla (Lo recoge Muslim, 1/394, n° 567); que hay ángeles con cuernos como los demonios (Lo recoge Baihaqî en *Ṣahîḥ al-yâmi' aṣ-ṣagîr* 1/208, 853: «Se me ha autorizado hablar de un ángel (...) El Trono reposa sobre su cuerno...»). Muḥammad contaba a sus compañeros que veía como los ángeles guardaban el pudor con 'Uzmân (Lo recoge Muslim, 4/1866, n° 2401); que él mismo se sabía protegido por un ejército de ángeles (Recoge Muslim este hadiz que se

remonta a Abú Hurayra. Cf. *Yâmi' al-uṣūl* 12/94). Las citas de las creencias populares que compartía Muḥammad con sus coetáneos no tendrían final. El islam de Muḥammad va a integrar todo lo posible del mundo preislámico: ángeles, demonios, genios, mal de ojo, fórmulas de protección talismánica, posesiones, exorcismos, interpretación de sueños, valor mágico de lugares y momentos, el beso a la Piedra Negra, la vestimenta (*iḥrâm*) con que se iban a consultar los oráculos a la Caaba, etcétera.

5. Las alas de los ángeles

Leemos en el Corán (35:2), en una versión literal, lo más cercana posible al árabe:

Al-ḥamdu li-llâh el cual *faṭara* (rajó, hendió) los Cielos y la tierra, el que hace que los *malâ'ika* (ángeles, poderes, cualidades) sean *rusul* (mensajeros) con «alas» (plural: *a'yniḥa*; singular: *yânâh*) de dos en dos, de tres en tres, de cuatro en cuatro.

El hecho de que los mensajeros tengan alas es algo que ha dado más de un quebradero de cabeza a los pensadores musulmanes más o menos racionalistas (también a los judíos como Maimónides, como puede verse en su *Guía de los Descarriados*), y es que nuestra mente analítica no puede aceptar que los mensajeros –para serlo– deban estar dotados de alas. Tal vez no se trate de un requisito necesario de quien trae y lleva mensajes desde un cielo distante a la tierra, intuición a todas luces rudimentaria, sino de un arquetipo mental humano o parte de una herencia imaginal que sobrevive con el paso de los siglos. Es importante darse cuenta de que estas «alas de los ángeles» no son dogma de fe en el islam, sino que pertenecen a una experiencia «visual» de Muḥammad, como también a una experiencia «auditiva». Hay un hadiz del Profeta sobre el sonido de las alas de los ángeles:

Los ángeles agitan sus alas en señal de sumisión a lo que Él ha dicho como una cadena golpea una piedra. (Lo recoge Bujârî a partir de lo transmitido por Abú Hurayra.)

6. La violencia de los ángeles

→ Gabriel. Los ángeles son violentos. Si no pudieran ser violentos los ángeles de Dios no podrían proteger. Di-

jo el profeta Muḥammad tras un intento que tuvo de asesinato: «Si se hubiera aproximado más a mí los ángeles lo habrían despedazado con violencia» (Muslim, 4/2154, n° 2797). La protección del creyente precisa del uso de la fuerza. Ésta es la lógica semita. En el islam, desde sus primeros balbuceos, encontramos que los ángeles combaten junto a los musulmanes. A diferencia de los de la Nueva Era, los ángeles de la tradición semita son tan violentos que, en ocasiones, es el mismo Muḥammad el que los tranquiliza:

«Oh, Muḥammad, Allâh ha oído lo que tu pueblo te ha dicho. Yo soy el ángel de las montañas. Tu Señor me ha enviado a ti para que me ordenes hacer lo que tú quieras. Si quieres los aplastaré entre las dos montañas». Pero le dije: «No lo hagas porque espero que Allâh haga surgir de entre sus descendientes gente que adoren únicamente a Allâh y no le asocien nada». (Lo recogen Bujârî, 6/312, n° 3231, y Muslim, 3/1420, n° 1795.)

Los ángeles del islam incitan a la lucha:

Yibrîl vino al Mensajero de Allâh después de la batalla del Foso cuando el Profeta ya se había desprendido de sus armas y se había bañado. El ángel se apareció a él, mientras sacudía el polvo de su cabeza, y le dijo al Mensajero de Allâh: «¿Habéis dejado vuestras armas? Por Allâh, que nosotros (los ángeles) no hemos dejado las nuestras todavía. Ve hacia ellos». El Mensajero de Allâh le preguntó: «¿Hacia dónde?». Y Yibrîl le contestó: «Hacia Banû Qurayza». (Lo recoge Bujârî, 7/407, n° 4117, y Muslim, 3/1389, n° 1769.)

Y ellos mismos guerrear y matan. En un hadiz se cuenta, por ejemplo, que un ángel «de las tropas del tercer cielo» corta con su látigo la nariz de un enemigo. (Lo recoge Muslim, 3/1384, n° 1763.)

A. A. - J. F. D. V.

ANIMALES

Q MR

→ Hombre, creación.

Q JUDAÍSMO

La teología judía, fundada en la Biblia, resulta inseparable de la visión de los animales, que han sido creados con el hombre y que, de alguna forma, están a su servicio, pero no son sus esclavos.

vos. El texto básico sobre los animales es el de la creación, que está en el capítulo primero del libro del Génesis, del que comentamos dos pasajes; uno habla del «dominio» del hombre sobre los animales y otro de la alimentación de animales y hombres. Recogemos después los dos preceptos básicos del judaísmo sobre los animales:

1. *Dominio: el hombre Señor de los animales*

«Y Dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza, y domine sobre peces y aves, cuadrúpedos y reptiles» (1,26), es decir, sobre los cuatro tipos de animales que el texto había señalado antes (cf. Gn 1,20-25). El relato anterior había distinguido *peces* y *aves* (más distantes del hombre, pues su hábitat de mares y aires es distinto) y *feras, animales domésticos y reptiles* (que comparten el hábitat del hombre). Pues bien, ahora se unen todos, de manera que los hombres pueden «dominar a los animales», con un tipo de supremacía o señorío. Éste es un mandato que muchos en la actualidad critican, diciendo que, al darles dominio sobre todos los vivientes, el Dios de la Biblia ha hecho a los hombres dictadores, depredadores organizados de los animales, que han conquistado el mundo, exterminando muchas de sus especies.

Pues bien, en contra de eso, el «dominio» del que aquí se trata no supone dictadura, sino supremacía racional (espiritual) y capacidad de organización. La Biblia no hace al hombre un déspota que puede utilizar a su capricho la vida de los animales, sino un *rey pacificador*, delegado de Dios que debe cuidar su creación, para que pueda existir en armonía, siendo cada uno lo que es. En este momento primero, la Biblia supone que el hombre, rey pacífico, organiza y vincula bien a los animales. A algunos, más cercanos (ovejas y cabras, asnos, caballos, perros y vacas), los puede domesticar, haciéndose vecino de ellos. A otros (grandes cetáceos y águilas, leones y leopardos), no los puede ni debe domesticar; tiene que dejar que estén ahí, como signo de admiración y de grandeza. Pero ni a unos ni a otros puede matarlos, porque el mundo no es lucha de muerte, sino armonía de vida.

Ciertamente, el mundo es grande y el hombre puede parecer minúsculo. Pero Gn 1 le ha visto como lugarteniente de Dios, ejerciendo su dominio bueno sobre el conjunto de las cosas y en especial sobre los animales. La palabra empleada, tanto aquí como en el pasaje correspondiente de 1,28 (*weyirdu*), significa «adquirir autoridad». Ella evoca el señorío de un rey que ejerce su soberanía sobre un territorio, no para oprimir a sus habitantes, sino para ofrecerles una vida de armonía, de justicia, de cultura.

El texto supone que el hombre debe «dominar» incluso sobre los reptiles. No parece que con esto se quiera aludir a los métodos y ejemplos de domesticación de serpientes, que se conocían ya por entonces en oriente. Aquí hay algo más profundo: un convencimiento del valor de las mismas serpientes (por otro lado peligrosas, lo mismo que las fieras del campo) para la vida de los hombres. Dominar el mundo no significa destruir o amaestrar a las especies animales, sino desplegar la armonía de todo lo que existe.

Una visión semejante aparece en otras culturas, como Grecia, con Artemisa, *Potnia Therôn*, Señora de los animales, y con Orfeo, que les amansa con su lira. El hombre es así rey: se eleva sobre los animales, en cuyo espacio habita, no para destruirlos, sino para organizarlos en armonía. De un modo normal, los pueblos del entorno (canaños y egipcios...) han divinizado algunos animales (toro, cocodrilo...), para mostrar su parentesco con los dioses. En contra de eso, la Biblia es más sobria. Sabe que los animales son signo de Dios, pero añade que sólo el hombre es su imagen y semejanza pacificadora sobre el mundo.

2. *Alimentación: no comer animales (Gn 1,29-30)*

La Biblia supone sin cesar que el hombre es, en medida intensa, lo que come. Pues bien, la comida primordial de hombres y animales deberían ser las plantas que dan fruto de un modo espontáneo, sin tener que morir para volverse alimento. Por eso, el hecho de que muchos animales sean carnívoros (alimentándose unos de otros, en proceso de violencia biológica), el hecho de que unos animales vivan matando a

los otros es para la Biblia un rasgo derivado. En el principio no pudo ser así, ni podrá ser al final, como saben los profetas, pues se juntarán lobo y el cordero, alimentándose de hierba sobre el campo (Is 11,2-9; 65,25; cf. Ez 34,25).

La Biblia no ha querido presentar aquí ninguna lección de biología, pues parece que muchos animales (y hombres) han sido desde el principio carnívoros, sino que ha elaborado un proyecto de reconciliación final, en un nivel utópico. Pues bien, la Biblia proyecta esa «paz utópica» hacia el principio simbólico (mítico) del tiempo, suponiendo que en su origen hombres y animales eran vegetarianos. Al presentar las cosas de esta forma, nuestro autor eleva la más honda protesta contra el modo de existencia actual de un mundo en el que hombre y animales viven de la muerte (matándose y comiéndose o aprovechándose unos de los otros). Así supone que la violencia de la vida (especialmente la humana) no proviene de Dios, ni forma parte de la realidad originaria, sino que es consecuencia del pecado. Al principio (en su verdad fundante) las cosas eran diferentes, como indica el tipo de comida: «Os entrego como alimento toda hierba que produzca semilla y todo árbol que produzca fruto».

Conforme a esta visión, el hombre originario debía ser vegetariano: comía tallos o semillas de plantas (de trigo, centeno...) o frutas de los árboles (olivo, palmera, higuera, manzano...). Vivía en paz sobre la tierra, recogiendo lo que ella le ofrecía como madre buena que regala su leche al hijo agradecido para que así crezca, sin tener que morir ella, sino todo lo contrario (el hecho de que el niño mame es bendición para la madre). También la tierra buena ofrecía su alimento a los vivientes de un modo maternal, sin perecer por ello, pues los hombres se limitaban a podar sus tallos o recoger sus frutos sobrantes, ayudando así a las mismas plantas (cf. Gn 1,11).

Es evidente que este pasaje no se debe entender en un sentido material, como si en un tiempo antiguo (antes de los cambios de la historia humana) leones y panteras, virus y bacterias hubieran sido vegetarianos. La vida que nosotros conocemos ha crecido siempre a expensas de otra vida y muchos animales han sido siempre carnívoros

y no han comido sólo productos materiales o vegetales (como agua y sal, yerbas o frutos de árbol). Tampoco el ser humano ha sido jamás vegetariano. La Biblia se sitúa y nos sitúa en un plano distinto (*protológico y escatológico*), mostrando que la realidad debía haber sido diferente.

En este nivel, la Biblia supone que la comida de carne (que implica el sacrificio y derramamiento de sangre de animales) lleva en sí un elemento de violencia: no implica señorío del hombre sobre los animales, sino dictadura; no es un reinado humanizador, sino un esclavizamiento. En ese aspecto, está cerca de mitos y símbolos de pueblos antiguos que postulan una *edad de oro* (no violenta) en el origen de la historia. Avanzando en esa línea, la Biblia aplica ese régimen de paz vegetariana a los animales (leones y panteras, serpientes y lobos de Is 11,1-9), de manera que todos los vivientes (cuadrúpedos, aves, reptiles) *comerán la hierba verde*, en paz con la vida de la tierra (Gn 1,30).

Históricamente, somos hijos de unos animales y unos hombres que han crecido y pervivido matando y comiendo (en sentido físico o simbólico) a otros animales y hombres. Pero las cosas no fueron ni tienen que ser de esa manera para siempre. El camino del futuro, la verdadera ecología, empezará en el momento en unos seres no tengan que matar a otros y en que todos (y en especial los más débiles) tengan posibilidades de existencia. Un mundo externamente hermoso, pero donde los hombres se maten entre sí, iría en contra de toda ecología humana, pues la base de toda teología es la exigencia de justicia interhumana.

3. Dos preceptos básicos

A partir de la Biblia, la religión judía ha desarrollado sus dos preceptos básicos sobre los animales: la distinción de puros e impuros y la prohibición de comer sangre animal. Ambos surgen en un momento tardío, vinculado simbólicamente al diluvio, con el nuevo orden de cosas que suscita (Gn 6-9).

a) *La distinción de animales puros e impuros* forma parte de un simbolismo sacral que puede tener orígenes religiosos (los animales impuros eran los sacrificados a los dioses), zoológicos (los animales impuros son los que rompen

un tipo de lógica biológica) y culturales. Éste es el texto básico donde se distinguen los diversos tipos de animales. «El Señor habló a Moisés y a Aarón diciendo: Hablad a los hijos de Israel y decidles que éstos son los animales que podréis comer entre todos los cuadrúpedos de la tierra: Podréis comer cualquier animal que tiene pezuñas partidas, hendidas en mitades, y que rumia. Pero de los que rumian o de los que tienen la pezuña partida, no comeréis éstos: el camello, el conejo, la liebre, el cerdo... No comeréis la carne de éstos, ni tocaréis sus cuerpos muertos; serán para vosotros inmundos...» (Lv 11,1-8). El más significativo de los animales impuros ha sido y sigue siendo el cerdo.

b) *La prohibición de comer sangre animal* constituye uno de los elementos básicos de la ley de Noé, establecida tras el diluvio: «Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra... Os entrego todos los animales. Todo lo que se desplaza y vive os servirá de alimento. Del mismo modo que las plantas, os lo doy todo. Pero no comeréis carne con su vida, es decir, su sangre...» (Gn 9,1-4). El hombre es «señor» de los animales, pero no es dueño de su «vida», es decir, de la vida que pertenece a Dios y la señal de esa vida divina es la sangre. La prohibición de comer sangre es una señal del respeto del hombre hacia la vida de los animales.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Principios

El cristianismo mantiene los principios de la teología israelita, pero introduce en ella dos cambios muy significativos.

1) *Todos los animales son puros*. Los cristianos llevan hasta el límite la experiencia de la pureza de todos los seres y, en la línea del Génesis 1-2, declaran que todos los animales, en sí mismos, son puros, de forma que pueden comerse, como dijo Jesús en el evangelio de Marcos:

«Oídme todos y entended. No hay nada fuera del hombre que por entrar en él le pueda contaminar. Pero lo que sale del hombre es lo que contamina al hombre... nada de lo que entra en el hombre desde fuera le puede contaminar. Porque no entra

en su corazón sino en su estómago, y sale a la letrina. Así declaró limpias todas las comidas» (Mc 7,15-19).

Eso significa que ya no hay distinción entre alimentos puros e impuros, entre animales comestibles y no comestibles. El cerdo deja de ser animal prohibido, pues todo lo que sirve para alimentar, en sí mismo, es bueno.

2) *Se puede comer sangre de animales*. En un principio, por costumbre y respeto, dentro de un espacio cultural judío, los primeros cristianos no comían sangre de animales, como declara el «decreto» del Concilio de Jerusalén, donde los diversos grupos de creyentes de un entorno judío se comprometen a cumplir estos mandamientos:

«Porque ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna carga más que estas cosas necesarias: que os abstengáis de cosas sacrificadas a los ídolos, de sangre, de lo estrangulado y de fornicación. Si os guardáis de tales cosas, haréis bien» (Hch 15,28-29).

Éstos son los mandamientos vinculados al «pacto de Noé», que se habría establecido para todos los hombres, de todas las religiones (cf. Gn 9,1-11). De todas formas, el conjunto de las Iglesias, separadas ya del judaísmo, retomaron el principio de Jesús (¡todo es limpio!) y dejaron de prohibir la comida de sangre. De esa manera, en la mayoría de las Iglesias, los cristianos han abandonado los «mataderos religiosos» (donde se desangra de un modo ritual a los animales) y comen o pueden comer todos los «tejidos» animales, entre ellos la sangre. Eso ha tenido un gran valor, destacando que todo es bueno y que la sangre es lo mismo que el músculo o grasa comestible de los animales. Pero ha podido tener un riesgo, si es que ha llevado a olvidar la sacralidad de la vida.

2. Animales simbólicos

El conjunto de la Biblia, y de un modo especial el Apocalipsis cristiano, incluye un amplio bestiario en el que figuran animales realmente existentes (águila, serpiente, cordero, toro, caballo) y simbólicos (dragón, serpientes voladoras, monstruos marinos). Aquí destacamos de un modo especial los animales del Apocalipsis. El símbolo animal más importante es el *Tetramorfo*, formado por cuatro vivientes (cf. Ez

1,5-10; Ap 4,7). Son figuras que representan la vida originaria que brota de Dios y le alaba. Son *león, toro, ser humano y águila*. La tradición cristiana ha vinculado esos animales al Cordero de Cristo y los ha identificado después con los cuatro evangelistas: águila de Juan, león de Marcos, toro de Lucas y hombre/ángel de Mateo.

a) *Águila*. Suele aparecer como signo del poder celeste y se la asocia, de modo antitético o complementario, con la serpiente de las aguas. En los apócrifos judíos (*4 Esdras*) es signo de Roma. El Apocalipsis la presenta como uno de los cuatro Vivientes celestes, signo de Dios (Ap 4,7). Significativamente, *el águila grande* (¿Dios?) ofrece a la Mujer sus alas para liberarla del agua de muerte de la serpiente (Ap 12,14). Águila es, en fin, el ave que anuncia la gran crisis de las últimas trompetas (Ap 8,13).

b) *Bestias*. En sentido estricto, *bestia* (*thêrion*) significa «animal salvaje y feroz, con rasgos de monstruo» (cf. Ap 6,8). Dn 7 LXX había aplicado ese signo a los imperios enemigos de Israel. Juan lo recrea, para evocar las dos figuras básicas de la perversión político-ideológica de la humanidad: de su surgimiento (anticipado en Ap 11,7), su lucha contra los fieles (Ap 14,3; 16,2,10), sus relaciones con la Prostituta (Ap 17,3-17) y su destrucción, por la palabra del Cristo Jinete (19,19-20), trata la parte central del libro del Apocalipsis. La *Primera Bestia* (con rasgos de león, oso y leopardo: Dn 7) es el mal poder político (13,1-10). La *Segunda Bestia* (rasgos mentirosos de cordero: Anticristo) es el engaño personalizado, la religión hecha mentira, para ruina de lo humano (13,11-18).

c) *Cordero*. Es el animal sacrificial por excelencia. La Biblia le vincula con la ofrenda de Abrahán (Gn 22,13), con la pascua (Ex 12) y con el Siervo sufriente de Dios (Is 53,7). Para el Apocalipsis, el *Cordero degollado* es signo de victoria de Cristo: puede abrir los sellos del libro de la historia (Ap 5); *paradójicamente*, los poderosos del mundo lo temen (Ap 6,16), pero los fieles (vencedores) cantan su grandeza (Ap 7,10; 14,1-5; 15,3). Pues bien, el mismo Cordero se vuelve *pastor* de los humanos (Ap 7,17) y *guerrero* victorioso que destruye a las *bestias* (Ap 17,14), apareciendo así como auténtico Esposo (en

paralelo al cervatillo-novio de Cant 2,9,17), de forma que sus bodas constituyen el culmen del drama de la historia (Ap 19,7,9; 21,9). Sólo este Cordero puede construir la verdadera ciudad de la belleza y paz completa (Ap 21,14,22), vinculándose al Trono de Dios, como fuente de agua viva (Ap 22,1,3) y Libro que libera de la muerte a los humanos (cf. Ap 21,27); por eso es templo y luz para los salvados (Ap 21,22,23).

d) *Cuernos de los animales*. En oriente antiguo, el cuerno es signo de poder y se encuentra vinculado al sol (sus rayos son como cuernos), al altar (con cuatro salientes que son símbolo de fuerza), a los animales poderosos (toro) y a los hombres capaces de expandir su dominio. (1) *Cuernos del altar*. Desde uno de los *cuernos* del altar (signo de Dios y de los sacrificados) sale una voz fuerte que pone en marcha el juicio de la historia (Ap 9,13). (2) *Cuernos del Cordero*. Es normal que el Cordero sacrificado (falto de poder) aparezca, paradójicamente, como portador del más alto poder: sus *siete cuernos* y ojos son expresión de su omnipotencia, Espíritus de Dios enviados a toda la tierra (Ap 5,6). (3) *Cuernos perversos*. Los *siete cuernos* del Dragón y los *diez cuernos* de la Bestia (Ap 12,3; 13,1), que quieren elevarse contra Dios, y los *dos cuernos* de la Segunda Bestia que quiere aparecer como Cordero (Ap 13,11) parecen invencibles, pero son en realidad impotentes. Juan se ha esforzado por identificar en concreto algunos de esos cuernos (17,3-16), mostrando que son lo contrario de aquello que pretenden: expresión de suprema impotencia.

e) *Dragón, animal simbólico*. En muchos pueblos euroasiáticos, el Dragón ha empezado siendo un símbolo ambivalente, vinculado a *las aguas* del caos primero, que son por un lado *creadoras* (buenas) y por otro son el signo de la *destrucción* (en ellas se confunde cielo y tierra). Se le representa como ser híbrido: serpiente alada de muchas cabezas, bestia de rasgos mezclados. *La Biblia hebrea* ha presentado al Dragón como enemigo caótico que Dios ha derrotado al principio (Sal 74,13-14; Job 26,12-13). *El Dragón del Apocalipsis* quiere devorar en el cielo al Hijo de la Mujer, para perseguirla luego a ella sobre la tierra (Ap 12,1-7), siendo al fin derrotado por Miguel, el ángel bueno

(Ap 12,8). Así aparece en su verdad mentirosa como la Serpiente antigua, como Satanás, el Diablo (12,9). Pues bien, ese Dragón, expulsado del cielo, actúa en la tierra por las Bestias (Ap 13), dirigiendo la batalla contra la Mujer, para ser derrotado por el Cordero y los suyos, primero en el Milenio (Ap 20,2) y luego para siempre (20,7-10). La derrota del Dragón es triunfo de Dios y su Cordero.

f) *Otros animales importantes del Apocalipsis.* (1) *Escorpión.* Vinculado a la cola destructora de las langostas (Ap 9,3.5.10). Lleva veneno de muerte. (2) *Langosta* (Ap 9,3.7; cf. Jl 1-2). Poder del abismo que destruye toda vida sobre el mundo. (3) *León.* Animal poderoso, peligroso, pavoroso (Ap 9,8.17), vinculado a la Bestia (Ap 13,2). Pero, al mismo tiempo, aparece en sentido positivo: es uno de los Vivientes, signo de la fuerza original de Dios (Ap 4,7), y título de Cristo (León de Judá, rey de los animales: 5,5). Como león que ruga, así es la voz del ángel del Libro (10,3; cf. Am 1,2). (4) *Pájaros.* Aves nocturnas, vinculadas a los espíritus impuros, a las ciudades muertas, signo de Babel (Ap 18,2). Realizan también función de carroñeras, devoradoras de los cadáveres de hombres y animales: celebran su fiesta tras la batalla y destrucción del ejército de las bestias (Ap 19,17.21). (5) *Ranas.* Son en muchos pueblos signo positivo de lluvia y/o resurrección. En Ap 16,13 representan en cambio la impureza y perversión.

3. *Conclusión. Ecología y respeto a los animales*

La realidad que conocemos, aquella en que vivimos y somos, está constituida por un único haz de relaciones donde todo se diferencia y vincula, todo parece cambiar y, al mismo tiempo, hallarse quieto, en un juego sorprendente de tensiones y distensiones, que podemos traducir en forma de vida y muerte, generación y corrupción. Podemos entender todas las cosas como expresión de una Realidad original de la que brotan y hacia la que tienden. Esa Realidad o Vida (a la que con la tradición llamamos Dios) parece sostenerlo todo, en un despliegue en el que se integra la misma muerte. Dentro del conjunto de la realidad (del proceso de la vida) nos importa *la tierra*, entendi-

da como proceso evolutivo alimenticio, en el que unas realidades provienen de otras, formando así cadenas biológicas donde todo se despliega y conserva de un modo distinto. Sobre la tierra común nos vinculamos de un modo especial los hombres y los animales, de manera que debemos vivir juntos, en respeto creador, pues de lo contrario nos destruimos. Así lo pone de relieve la ecología, desde la que debemos reinterpretar los datos de la revelación cristiana.

La vida es multiforme, pero sus diversos momentos están entrelazados en el tiempo (evolución) y en el espacio (en correlación de simultaneidad), de tal forma que unos dependen de los otros, precisamente para ser distintos (de manera que la unidad funda la multiplicidad). Nos hallamos insertos en una *cadena alimenticia*, donde cada realidad depende de las restantes. Los minerales se mantienen en equilibrio energético, las plantas reciben su potencial de los minerales, los animales de las plantas..., en un proceso unitario y complejo de intercambios (de generación y corrupción) que algunos llaman diosa Gea.

En ese sentido podemos afirmar que la Vida es sagrada (signo de Dios, Señor supremo), como relación originaria, que vincula a las diversas realidades, en forma de cadena universal. En otro tiempo, la multiplicidad del proceso de la vida parecía asegurada por sí misma. Actualmente los hombres y mujeres (especialmente dirigidos por la ciencia y el afán de consumo) son capaces de destruir la cadena de la vida, destruyéndose a sí mismos, en un camino de anticreación. Si destruimos el proceso de vida de los animales nos destruimos a nosotros mismos, en contra de lo que ha querido la revelación judía y cristiana, centrada en Gn 1-2 y culminada en Cristo.

X. P.

R ISLAM

1. *La alimentación*

Aunque en el islam Dios ha permitido a los seres humanos matar para comer, es obligatorio sacrificar a los animales degollándolos, no sólo porque su sangre es *harâm*, sino porque se considera que es la forma de matarlos que menos les hace sufrir. Además el

animal sólo es lícito como alimento si ha sido sacrificado siguiendo una preceptiva que incluye la invocación a Dios. Esto también se aplica a la carne de caza: si antes de arrojar la flecha o disparar la bala no se ha invocado a Dios, la carne no es lícita para el consumo humano. En un hadiz el Profeta desaconseja el oficio de carnicero porque puede perjudicar la capacidad de compasión del musulmán.

2. La castración de animales

Otro hadiz menciona que el profeta Muḥammad prohibió castrar a los caballos, los camellos, al ganado vacuno y al ovino. El califa 'Umar prohibió cortar las orejas o las crines a los caballos y también castrar a los caballos y a los animales en general. Algunos alfaquíes solamente consideraban prohibida la castración de caballos, otros citaban el hadiz que extendía la prohibición a los toros, los camellos y los animales en general. De todas formas, allí donde los bueyes eran útiles para la labranza de la tierra se siguió castrando a los toros. Para tranquilizar las conciencias y soslayar el problema legal, se recurrió a triquiñuelas legales como asimilar la castración de animales a la marca con hierro candente que se aplicaba al ganado.

3. La caza

La caza es obligatoria (*fard* o *wâjib*) cuando es por extrema necesidad, recomendada (*mandûb*) o deseable (*mustahabb*) cuando es para dar mayor desahogo a la familia, indiferente (*mubâh*) cuando es para el sustento, y reprobable (*makrûh*) cuando no resulta necesaria.

4. La tortura a los animales

La misma caza se considera prohibida (*ḥarâm*) cuando se trata de una diversión disparatada en la que se tortura al animal. Obviamente, en este último apartado se incluyen prácticas como las corridas de toros y otros pasatiempos del mismo jaez. Los primeros viajeros musulmanes que vinieron a España a principios del siglo XX se quedaron horrorizados ante espectáculos como las corridas de toros. El islam prescribe el buen trato a los animales y condena la crueldad con ellos. Un hadiz transmitido tanto por al-Bujârî como por Muslim cuenta que Muḥammad tuvo una visión

en la que vio en el tormento del Fuego a una mujer que encerró a un gato sin darle comida y bebida hasta que murió. Otro hadiz, recogido también por al-Bujârî y Muslim, cuenta que el Profeta maldijo a unos jóvenes qurayshíes que disparaban flechas a un pájaro al que habían atado tras hacer con el dueño del pájaro un trato por el que éste se quedaría con todas las flechas que fallaran. Según un hadiz recogido por Muslim, el Profeta prohibió pegar a los animales y marcarles en la cara y ordenó que si era necesario marcarlos, la marca debía hacerse en la parte del cuerpo más alejada del rostro, y una vez, al ver a un asno al que habían marcado en la cara, pidió la maldición de Dios para quien lo hizo. Otro hadiz, transmitido por Abû Dâwûd, cuenta que, durante un viaje con algunos de sus compañeros, el Profeta se apartó de ellos y mientras Muḥammad estaba ausente vieron a un pájaro rojo con dos crías, las cogieron y el ave se acercó y empezó a batir las alas contra la tierra; en ese momento llegó Muḥammad y exclamó: «¿Quién ha provocado la angustia de este pájaro por sus crías? ¡Devolvédse las!».

Se han transmitido hadices en los que se nos cuenta incluso cómo Muḥammad se comunicaba de alguna forma con los animales, y cómo éstos se quejaban del mal trato que sus dueños les estaban infligiendo:

«... Cuando el camello lo vio comenzó a realizar ruidos guturales y apoyó la parte delantera de su cuello en la tierra. El Profeta fue a su lado y dijo: ¿Dónde está el dueño de este camello? (...) (El camello) se me ha quejado de que le exigen trabajar en exceso y que está mal alimentado» [narrado en *Sharḥ as-sunna*. También lo cuenta Dârimî. Ver *Al-Mishkât al-maṣâbiḥ* 3/188].

«... Cuando el camello vio al Profeta emitió un sonido y sus ojos comenzaron a lagrimear. El Profeta se le acercó y lo acarició entre su joroba y sus orejas, y entonces se tranquilizó. Luego dijo: ¿Quién es el dueño de este camello? (...) (El camello) se ha quejado ante mí de que estás haciéndole pasar hambre y agotándolo». [Lo recoge Abû Dâ'ûd, al-Ḥakîm, Aḥmad e Ibn 'Asâkir. Ver *Al-Hâdîz as-saḥîḥa* de al-Albânî 1/28.]

ANTISEMITISMO

Q M

↗ Historia, Iglesia, judaísmo, macabeos, nacionalismo, Shoah, tolerancia, violencia.

Q JUDAÍSMO

A pesar de que es demasiado genérica, pues también los árabes (y otros pueblos) son semitas, de manera que sería preferible sustituirla por otra palabra como antijudaísmo, conservo la expresión (antisemitismo) porque es la que corrientemente se utiliza. Trataré del tema desde una perspectiva occidental, especialmente cristiana, dejando a un lado la posible oposición de algunos grupos islámicos actuales contra el judaísmo. Pero antes debo hablar del «antisemitismo intrajudío», es decir, de la ↗ violencia interna de unos judíos contra otros.

1. Persecución religiosa intrajudía

Las religiones politeístas pueden ser relativamente tolerantes por el simple dato de que el ser divino o absoluto se concibe como una realidad abierta. Los dioses de las religiones forman un conjunto sagrado o panteón; por eso no tienen que ser exclusivistas, ya que todos, los dioses de los pueblos vencedores y vencidos, puede integrarse en un mismo fondo numinoso, de manera que el Dios más importante del pueblo triunfador tiende a mostrarse como jefe, cabeza de familia o Señor de los restantes dioses. Un caso significativo en esta asimilación sagrada lo ofrece el Panteón de Roma. Por otra parte, las religiones místicas (hinduismo, budismo) tampoco suelen ser exclusivistas –pues lo divino no queda fijado en unos rasgos cerrados–, sino que tiene múltiples aspectos, como pasa en el hinduismo, o se esconde tras un velo de negatividad y de misterio como en el budismo.

Sin embargo, las religiones proféticas (empezando por el judaísmo) pueden volverse intolerantes, pues Dios se revela en ellas de un modo exclusivista, trazando unos límites más claros entre sus buenos fieles y los otros. En ese sentido se puede hablar (de un modo extenso) de un antisemitismo judío, es decir, de unas luchas y represiones religiosas de unos judíos contra otros.

En esta línea hablamos de una ↗ violencia religiosa bíblica, que se ha expre-

sado en diversos momentos de la historia israelita antigua, empezando por la destrucción de los pueblos cananeos, a lo largo del proceso de conquista de Palestina (tal como aparece en el libro de Josué y de los Jueces), pasando por la constitución de la comunidad israelita de los puros (tal como aparece en los libros de Esdras y Nehemías), para culminar en la rebelión de los ↗ macabeos, que no ha sido simplemente una guerra de judíos contra no judíos, sino una lucha de unos judíos contra otros.

2. Algunos elementos de la persecución intrajudía

El tema aparece también bajo el término ↗ violencia. Por eso, aquí, voy a tratarlo de un modo esquemático, simplemente para mostrar que las razones de la violencia suelen ser complejas, de manera que la represión interior y exterior se vinculan con cierta frecuencia. Sólo hemos querido citar algunos elementos que pueden resultar más significativos para un planteamiento unitario del tema.

a) *La persecución de los profetas.* La acusación de que el mismo Israel destruye y mata a sus profetas, que encontramos ya en el ciclo de Elías (cf. 1 Re 19,10.14; cf. 18,4.13), aparece en Jr 2,30, subyace en 2 Cr 36,16 y culmina en Nehemías:

«(Los israelitas) comieron hasta hartarse y engordaron y disfrutaron de tus dones generosos. Pero, siendo indóciles, se rebelaron contra ti, echaron la ley a las espaldas y asesinaron a tus profetas, que los amonestaban a volver a ti, cometiendo gravísimas ofensas. Por eso los entregaste en manos de sus enemigos...» (Neh 9,25-27).

Casi toda la historia de los israelitas se condensa en esta frase: han matado a sus profetas. Los restantes elementos quedan en penumbra: el poderío de David y Salomón, el ritual del templo, la existencia de los buenos. Sólo quedan en primer plano dos rasgos: los profetas amonestan al pueblo, para que sea fiel a Dios; los israelitas en conjunto responde matando a los profetas (tema clave de la obra clásica de O. H. STECK, *Israel und das gewalttätige Geschick der Propheten*, Neukirchener V., Neukirchen 1967). No todos los profetas fueron asesinados, ni el pueblo de Is-

rael en su conjunto fue asesino. Pero esos rasgos también han existido.

b) *Pureza racial y religiosa: la expulsión de las mujeres (Esdras y Nehemías)*. El judaísmo posexílico surge y se consolida como un «pacto de pureza étnica», ratificado por las autoridades imperiales (de Persia), bajo la dirección de un gran «tirano» político, en el sentido de aquel tiempo (Nehemías), y de un reformador religioso (Esdras), en el siglo V a.C. Éste fue el momento clave del surgimiento del judaísmo, la consolidación de la comunidad del templo. En un sentido, fue uno de los gestos políticos y culturales más importantes de la antigüedad, pues permitió el surgimiento de un pueblo «religiosamente limpio». Pero en otro sentido, fue un acto exclusivista, realizado con la ayuda del poder imperial de Persia que avala y sanciona la obra de Esdras y Nehemías. Ese gesto empezó a suponer el rechazo final de los samaritanos y la exclusión de los «judíos de la tierra» (los que no podían probar su ascendencia exílica) y, sobre todo, el rechazo y marginación de las mujeres «no puras». Éste es el contenido del gran pacto de Nehemías:

«Y la raza de Israel (zera'Yis-ra'el) se separó de todos los extranjeros (bene nekar)» (Neh 9,2). El pacto lo hicieron «todos los que se habían separado de los pueblos de la tierra (del entorno) para cumplir la Ley de Dios, con sus mujeres, con sus hijos e hijas, todos los capaces de comprender; se asociaron a sus hermanos y jefes e hicieron promesa y juramento... de no dar nuestras hijas a extranjeros, ni a sus hijas tomarlas para nuestros hijos...» (Neh 9,29-32).

El punto central de este pacto fue «la expulsión de las mujeres» que no pertenecen a la «raza» pura de Israel. Éste pareció ser el gran pecado: muchos judíos se habían casado como mujeres extranjeras y así «han mezclado la simiente santa con la de los pueblos de la tierra; y los magistrados y los oficiales han sido los primeros en incurrir en esta infidelidad» (Esd 9,2). Frente a un judaísmo que se mezcla y que quiere así abrir caminos de experiencia compartida, se eleva aquí (en Esd 10 y en el conjunto de los libros de Esdras-Nehemías) la exigencia de separación y de expulsión. Surge así una persecución en toda regla contra las

mujeres, que han sido primero tomadas como esposas y que luego deben expulsarse. Éste parece el gran pecado (tomar mujeres extranjeras); éste es el remedio, expulsar a las mujeres (cf. Neh 13,23-26). Esta persecución contra mujeres consideradas extranjeras es uno de los pilares de la identidad israelita, tal como ha sido narrada y exigida por Esdras y Nehemías.

c) *Pureza macabeos, una guerra intrajudía*. Otro de los momentos básicos del surgimiento israelita es el que está vinculado con el alzamiento y guerra de los macabeos. El conflicto fue más extenso y tuvo otros factores, que deben estudiarse con cuidado. Pero en su base hay también un momento de persecución social y religiosa contra los partidarios de un «pacto con los griegos».

Conforme a lo que narran los libros de los Macabeos, la iniciativa partió de algunos israelitas contrarios a la Ley (*paranomoi*) que, para abrirse a los pueblos vecinos y vivir en comunión con ellos, pidieron al monarca sirio que les permitiera comportarse al modo griego (1 Mac 1,11-14). El rey acogió la propuesta y, con el fin de resolver disensiones intestinas, quiso que todos los súbditos se unieran, formando una nación (un *laos* de tipo griego). Esto es algo que en el fondo resultaba bueno, algo que parece que empieza a cumplirse ahora (siglo XXI) en los estados occidentales, creando sociedades multiétnicas, vinculadas por un tipo de «religiosidad genérica», dejando luego en libertad a cada grupo para cumplir en un nivel particular los propios ritos. Entonces no se logró y unos judíos persiguieron a otros judíos, para obligarles a cumplir por la fuerza su forma de entender la Ley; hoy tampoco parece lograrse con facilidad, de manera que (por seguir con nuestro ejemplo) algunos piensan que el actual Estado de Israel corre el riesgo de repetir algunos comportamientos antijudíos (¡antisemitas!) que fueron propios del Estado antiguo de los macabeos.

X. P.

M CRISTIANISMO

Empezó (y en el fondo continúa) siendo un movimiento mesiánico de renovación israelita, fundado en Jesús y abierto de un modo universal. Por

eso, los cristianos compartimos la herencia de Israel con los judíos, de quienes somos hermanos, al menos de padre (desde Dios, desde Abrahán). Las Escrituras cristianas conservan el recuerdo de «persecuciones» por parte de otros grupos judíos en contra de los judíos de Jesús; éstas aparecen no sólo en los evangelios y el Nuevo Testamento (por ejemplo en 1 Tes 2,13 y en Hch 1-15), sino incluso en la historia profana, que habla del asesinato de ↗ Santiago, hermano del Señor, por parte de otros judíos.

Estrictamente hablando, estas persecuciones «anticristianas» seguían formando parte de la historia de las persecuciones intrajudías, porque perseguidores y perseguidos eran entonces judíos. Sólo más tarde, cuando judíos rabínicos y cristianos se separaron totalmente (desde el siglo III d.C.), y, sobre todo, después que los cristianos se han aliado con el poder político (siglo IV-V), se han podido dar verdaderas persecuciones contra los judíos, de manera que ha nacido el antisemitismo cristiano.

1. *Introducción. Ruptura entre cristianismo y judaísmo*

Uno de los primeros problemas del cristianismo, y quizá el más importante por sus repercusiones posteriores, ha sido la ruptura que ha introducido en el interior del judaísmo. Lo que Jesús no quiso, ni quisieron los primeros líderes de su movimiento (Pedro, Santiago y Pablo), se consumó con rapidez, entre los siglos II y III d.C., cuando los cristianos se separaron del judaísmo rabínico, formando una comunidad autónoma, un nuevo grupo religioso. Influyó, sin duda, la actitud de ciertos judíos nacionales, que expulsaron a los cristianos de sus sinagogas e incluso persiguieron y causaron quizá la muerte de algunos. Influyó también la propia identidad de los cristianos que, en un momento dado, optaron por separarse del judaísmo nacional (rabínico) para aparecer así como institución autónoma. Es posible que la ruptura resultara casi inevitable, pero no había sido necesaria: judíos nacionales y cristianos (de origen judío o gentil, pero de inspiración israelita) podían haber mantenido una alianza o federación respe-

tuosa y fecunda, pero se separaron, iniciando una historia de enfrentamientos.

En general, a partir del siglo IV-V d.C., los judíos nacionales criticaron muchas veces a los cristianos e incluso los difamaron; pero no pudieron perseguirles físicamente, pues no tenían poder para ello (ni quizá lo hubieran hecho, aunque contaran con ese poder). Los cristianos, en cambio, aliándose con el poder político o asumiéndolo como propio, se han opuesto muchas veces con violencia a los judíos, queriendo incluso aniquilarlos, quizá por la mala conciencia de saber que dependían religiosamente de ellos. Sea cual fuere su principio, la violencia antijudía constituye un pecado casi original del cristianismo, un primer signo de falta de fe mesiánica y teológica de muchos seguidores de Jesús. Sólo allí donde los cristianos quieran (y puedan) curar esta herida (de violencia antijudía) podrán presentarse como portadores de paz y signo de comunión universal. Es evidente que para ello deben superar todo posible complejo de superioridad, todo deseo de poseer previamente la verdad, recuperando la actitud de Jesús, que no se opuso al judaísmo como tal, sino que, desde el interior del pueblo de Israel donde vivió y murió, abrió para judíos y paganos un camino de humanidad, al servicio de todos.

2. *Antisemitismo antiguo*

Hubo un momento (en los siglos I-II d.C.) en que parecía que el judaísmo podía haberse convertido en religión mayoritaria del Imperio romano. Pero eso no se logró, quizá por razones políticas (las guerras judías del 67-70 y del 124-127), quizá por miedo del mismo judaísmo nacionalista, porque el proceso de helenización llevaba a la disolución o pérdida de identidad del propio judaísmo. De los cinco o seis millones de judíos «helenistas» del Imperio romano a finales del siglo I d.C. no quedó tras dos siglos casi nada. Unos se convirtieron al cristianismo (que reforzó de esa forma su judaísmo interior). Otros perdieron su identidad, disolviéndose en la cultura del entorno. Otros, en fin, se rejudaizaron de una manera no helenista, en la línea marcada por la Misná, abandonando la cultura griega y

retornando a las tradiciones semitas. Pues bien, ese judaísmo nacional reforzado se convirtió en objeto de persecución para muchos cristianos helenizados del bajo Imperio romano (desde la segunda mitad del siglo IV), que se creyeron los únicos herederos del judaísmo antiguo.

El antisemitismo es bastante común entre los Padres de la Iglesia y tiene raíces más religiosas que raciales, pero fue no sólo peligroso para los judíos (expuestos a persecuciones y expulsiones incesantes, por parte de los emperadores y príncipes cristianos), sino que fue negativo para los mismos cristianos, que perdieron la capacidad de dialogar con los judíos, negándose a comprender mejor la base común de la Escritura y de las tradiciones de Israel. Muchos Padres de la Iglesia se creyeron los únicos herederos del Antiguo Testamento (de Israel) y pensaron que el judaísmo ya no tenía razón de ser, pues había cumplido su función, de manera que debía ser marginado o perseguido (a no ser que los judíos se convirtieran al cristianismo). Entre los Padres de la Iglesia más antijudíos podemos citar a san Juan Crisóstomo y san Ambrosio.

3. *Antisemitismo moderno*

Una parte considerable de la Edad Media cristiana está marcada por las persecuciones contra los judíos, que se dieron en casi todos los países donde ellos se habían establecido, desde el Imperio germánico hasta España, pasando por Francia, Italia o Alemania. El antisemitismo tuvo muchas causas, de tipo económico y social, pero sobre todo cultural y religioso. Los pueblos cristianos fueron incapaces de crear instituciones abiertas, en las que cupieran grupos distintos de personas, con su propia identidad nacional, como los judíos. Ciertamente, el antisemitismo fue una injusticia contra los judíos, a quienes se persiguió y mató, una y otra vez. Pero fue también una catástrofe para las naciones «cristianas de occidente» que no supieron asumir la contribución judía. Dos momentos especialmente importantes en esta persecución antijudía fueron la expulsión de ↗ Sefarad (año 1492) y el holocausto nazi (↗ Shoah).

X. P.

R ISLAM

1. *El origen de un término*

La expresión «antisemitismo» surgió en la Europa del siglo XIX para expresar una judeofobia nueva, distinta de la tradicional judeofobia confesional de los cristianos. Al producirse la secularización del mundo occidental, el viejo odio cristiano contra los judíos (como «enemigos de Cristo» o «deicidas») dejaba de tener sentido, salvo en medios muy confesionales. El «antisemitismo» vino a ser la transmutación del viejo odio religioso en nuevo odio racial o pseudorracial. De ahí la expresión «antisemitismo», que ya no era aversión a los seguidores de la religión judía (no era «antijudaísmo»), sino a los judíos en tanto que pertenecientes a una supuesta «raza semita», opuesta a una no menos supuesta «raza aria» a la que pertenecerían los europeos no judíos, especialmente los germanos.

Desde finales del siglo XIX hasta la derrota de los nazis en la Segunda Guerra Mundial, el antisemitismo fue el comodín de las ideologías reaccionarias de ultraderecha para convertir a los judíos en el chivo expiatorio en el que desviar el malestar social en el contexto del nuevo sistema capitalista. August Bebel definió acertadamente el antisemitismo como «el socialismo de los imbéciles», pues sustituía la lucha contra la burguesía (fuera judía, cristiana o atea) por la lucha contra «los judíos» (independientemente de su clase: burgueses, pequeño-burgueses, proletarios o marginados). El antisemitismo era una demagogia que demonizaba a los judíos a la vez como capitalistas y como socialistas, como ateos y como fanáticos religiosos, como enemigos del cristianismo o como fuente del cristianismo. En el imaginario desquiciado del antisemitismo, «los judíos» eran un monstruo proterico que era una cosa y la contraria.

El antisemitismo, es preciso insistir en ello, no había existido nunca antes del siglo XIX. Su propio nombre remite a categorías pseudorraciales decimonónicas muy distintas de las categorías confesionales anteriores.

2. *¿Aversión musulmana a los judíos?*

«Antisemitismo» en árabe moderno es *lâ sâmiyya* (no semitismo) o *munâhadat al-yahûd* (oposición a los judíos).

El primer término árabe es una torpe traducción de «antisemitismo»; el segundo sería más bien «judeofobia».

Como en el caso de la cristiandad anterior al secularismo moderno, en el mundo islámico no puede hablarse de odio propiamente racista contra los judíos, sino en todo caso de aversión confesional.

Tradicionalmente la aversión musulmana a los judíos siempre fue mucho menor que la judeofobia de los cristianos. Los musulmanes no sentían por los judíos el odio teológico que sentían los cristianos, tampoco los judíos experimentaban hacia el islam la inquina visceral que les inspiraba el cristianismo. En el mundo islámico los cristianos aborrecían mucho más a los judíos que los musulmanes, y los judíos eran mucho más hostiles a los cristianos que a los musulmanes.

Los árabes y luego los musulmanes tenían demasiados elementos comunes con los judíos como para que pudiera darse entre los árabes una reacción judeofóbica similar a la que se produjo entre los griegos y romanos durante la antigüedad. Judíos y musulmanes compartían dos rasgos que en el mundo grecorromano y luego en el cristiano eran objeto de burla: la circuncisión y la abstención de carne de puerco. Podría decirse que en el contexto islámico los judíos eran más «normales» que en un contexto grecorromano, cristiano u occidental moderno. El concepto de la \nearrow ley era muy similar en el judaísmo y el islam; las dos palabras, la hebrea (*halajá*) y la árabe (\nearrow *shari'a*), son prácticamente idénticas en sentido y etimología. Ciertamente, los judíos tenían sus peculiaridades que llamaban la atención por su minuciosidad y excesiva escrupulosidad (reza un proverbio libanés: «más puntilloso que la religión de un judío»), pero la religión del judío era más inteligible en un medio musulmán que en uno cristiano.

Desde un punto de vista étnico, la aversión a los judíos era inexistente. Al contrario: los musulmanes consideraban que los israelitas habían sido un pueblo especialmente bendecido con más profetas que ningún otro. En la tradición árabe, el rey preislámico judío del oasis de Tayma, Samaw'al (Samuel) ibn 'Ádiya, era el paradigma de la fidelidad a lo prometido, una especie de Guzmán el Bueno de la Arabia

preislámica, pues prefirió ver morir a su hijo antes que traicionar la palabra dada al poeta Imru' al-Qays y entregar a los enemigos de éste las armaduras que le había confiado el poeta.

La hostilidad musulmana contra los judíos en la medida que existía era confesional y no tenía implicaciones racistas o étnicas. Se consideraba que los judíos (al igual que los cristianos) habían sido receptores de revelaciones divinas y las habían falseado a lo largo del tiempo, por lo que el islam había venido a restaurar la religión verdadera, que en sus aspectos fundamentales era la misma que Dios había revelado a Moisés y los profetas de Israel. Por lo demás, pese a que los judíos de Medina se burlaran de Muḥammad y le fueran hostiles, nunca existió en el islam una judeofobia teológica similar a la cristiana. El islam no concebía la idea del «deicidio» y ni siquiera se les podía acusar de «profetidas» en el caso de la muerte de Jesús, pues los musulmanes negaban que Jesús hubiera sido crucificado.

No obstante, aunque sin llegar jamás a los delirios de la judeofobia cristiana o las paranoias conspiratorias del antisemitismo moderno, no faltaron en el mundo islámico las tendencias a atribuir las doctrinas subversivas o extremistas a maquinaciones de judíos o de individuos de origen judío. Entre los sunnís se atribuía el origen del chiísmo a 'Abdallâh ibn Sabâ, personaje de más que dudosa historicidad al que se suponía un judío yemení que se habría convertido al islam con el objetivo de destruirlo desde dentro. Los chiíes duodecimanos atribuían a este 'Abdallâh ibn Sabâ la introducción de doctrinas chiíes extremistas reprobadas por los duodecimanos. También al literato racionalista Ibn ar-Râwandî algunos de sus enemigos le atribuyeron un origen judío.

Los safavíes que impusieron el chiísmo en Irán en el siglo XVI fueron muy hostiles a los judíos. Marruecos fue otro país especialmente intolerante. Aun así, cuando se produjeron conversiones forzadas, los conversos forzosos al islam en Irán y el occidente musulmán fueron autorizados a volver al judaísmo una vez pasada la oleada de mayor intolerancia. En Marruecos, no sólo siguió habiendo importantes comunidades judías, sino que se acogió a los judíos ibéricos expulsados por los Reyes Católicos y el rey de Portugal, en tanto que en el mundo

cristiano se castigaba con la muerte a los judíos convertidos a la fuerza al cristianismo que retornaban al judaísmo. Mientras que en el Marruecos islámico los judíos vivieron mejor o peor pero se les permitió existir, en la España cristiana los judíos estuvieron proscritos durante cuatrocientos años y no se les permitió volver hasta finales del siglo XIX.

Hasta el siglo XX en el mundo musulmán los únicos que creían en «libellos de sangre» y crímenes rituales judíos eran los cristianos, en tanto que los musulmanes rechazaban tan burdas acusaciones como parte de la psicosis cristiana contra los judíos. Los acontecimientos de 1840 en Damasco, que conmocionaron a los judíos de Europa, se debieron a un libelo de sangre cristiano que acusaba a los judíos de haber cometido crímenes rituales. En 1862 y 1890 hubo ataques cristianos al barrio judío de Beirut provocados por libelos de sangre.

En el siglo XX la situación cambió por completo. Como reacción al sionismo, la judeofobia se ha extendido por el mundo árabe e islámico. También la influencia del antisemitismo europeo se ha dejado sentir entre árabes y musulmanes, dándose el caso de que la nueva judeofobia musulmana combina los tópicos musulmanes tradicionales contra los judíos con los delirios de la judeofobia europea cristiana y poscristiana, incluyendo teorías diabolizantes del tipo de *Los protocolos de los sabios de Sión* y la detestable propaganda ideológica nazi. El *Mein Kampf* se ha traducido repetidas veces al árabe y otras lenguas del mundo musulmán, alcanzando un inusitado nivel de ventas.

No obstante, no se debe confundir jamás el antisionismo con el antisemitismo. Aunque, efectivamente, haya antisionistas que sean también antisemitas, no faltan los antisemitas que son prosionistas. No hay que olvidar que los nazis no eran antisionistas y que el sionismo comparte con los antisemitas la idea de «judíos fuera». Muchos antisemitas se han reciclado en pro sionistas, manteniendo las posturas racistas: simplemente han pasado de odiar a los judíos, por verlos como un elemento extraño –no occidental– en Europa, a admirar a los sionistas y glorificar al Estado de Israel por considerarlo parte del colonialismo occidental en Oriente Medio y en el Tercer Mundo.

También muchos judíos han sido antisionistas. Muchos judíos religiosos consideran el sionismo como un movimiento impío que pretende llevar a cabo lo que sólo debe hacer el Mesías cuando venga. Muchos judíos laicos rechazan el sionismo desde posiciones internacionalistas de izquierda. Y otros muchos rechazan la política del Estado de Israel contra los palestinos y los otros árabes vecinos.

Se ha escuchado reiteradamente la voz de nacionalistas árabes, patriotas palestinos y comunistas árabes abogando por la desconfesionalización del conflicto árabe-israelí, planteando la cuestión en términos seculares como conflicto entre colonizadores y colonizados. Su objetivo es una Palestina laica y democrática libre del sionismo en la que convivan las confesiones (judíos, cristianos, musulmanes y drusos) y las nacionalidades (árabes y hebreos) en pie de igualdad. El Frente Democrático para la Liberación de Palestina, la más revolucionaria de las organizaciones integradas en la OLP, siempre reconoció la existencia de una nacionalidad israelí y el derecho de los israelíes como pueblo a existir al lado del pueblo árabe palestino. En el sentido contrario, algunos gobiernos «aliados de Occidente» –como los saudíes– han sido los mayores difusores de la demonología judeófoba; por ejemplo, el rey saudí Fayçal tenía la costumbre de regalar a sus huéspedes ejemplares de *Los protocolos de los sabios de Sión* y otros libros antisemitas.

Desgraciadamente, el auge del fundamentalismo islámico y del sionismo religioso ha servido para confundir un conflicto político con un conflicto religioso, envenenando a la vez la religión y la política. O peor aún: la religión envenena la política y la política envenena la religión, impidiendo la reconciliación entre musulmanes y judíos y entre árabes e israelíes.

J. F. D. V.

APARICIONES

Q MR

→ Jesús, Jerusalén, María Magdalena, Pablo, Pedro, resurrección, tumba, visión.

Q JUDAÍSMO

Muchas religiones hablan de apariciones, es decir, de manifestaciones de seres superiores, favorables o desfavorables.

rables (dioses, demonios...). En sentido estricto, deberíamos distinguir entre *apariciones objetivas* (los seres sobrenaturales se hacen visibles, es decir, se muestran ellos mismos) y *visiones subjetivas*: los hombres, especialmente algunos, llamados videntes creen ver y ven realidades que otros son incapaces de observar (tipo angélico o sagrado), porque forman parte de su mundo interior. De todas formas, es muy difícil distinguir los dos conceptos, de manera que aquí los tomamos como unidos, sin distinguir entre el plano objetivo y subjetivo o, más bien, suponiendo que ellos se encuentran vinculados.

En ese sentido podemos afirmar que la experiencia religiosa es capaz de hacer que los ojos se abran, para que veamos cosas que otros son incapaces de descubrir, pero que están ahí, llenas de significado. La experiencia religiosa rompe el nivel de las observaciones inmediatas y capacita a los hombres para mirar, de alguna forma, el otro lado de la realidad, un orden distinto de existencia.

En ese sentido, casi todos los grandes fundadores religiosos han sido videntes: han logrado descubrir algo que antes no se veía (o que los otros no veían). Moisés ha visto al «ángel de Dios» en la zarza ardiendo (Ex 3); Mahoma ha visto con frecuencia al ángel Gabriel, junto al árbol del confín. En otra línea, Arjuna ha visto a Krisna (Bagavad Gita) y Buda ha sido iluminado... Entre esas y otras apariciones hay grandes diferencias, pero todas tienen algo en común: una ruptura de nivel, una emergencia o presentación de algo (de Alguien) distinto. En esa línea, los cristianos dirán que han visto a Jesús resucitado (cf. 1 Cor 15,4-9).

El judaísmo oficial ha sido muy reactivo a todo tipo de apariciones, pues ellas vinculan a Dios con algo que se ve, es decir, con una imagen, con el mundo de las formas y las representaciones, propias de los paganos. En contra de eso, «vosotros oíais la voz de las palabras, pero no veáis imagen alguna... Tened mucho cuidado, no os pervertáis haciendo esculturas...» (cf. Dt 4,12-17). Por eso, en las grandes teofanías bíblicas, el vidente es incapaz de ver el rostro de Dios, de manera que ve siempre otra cosa: un hornillo de fuego (Gn 15,17), una zarza ardiendo (Ex 3,2), un como rostro humano sin ros-

tro (Is 6,2; Ez 1,27). Ni en Dn 7 ni en 1 Hen 14 se logra ver el rostro de Dios, pues ver a Dios significa morir (Is 6,5).

Israel no ha cultivado, según eso, el tema de las visiones de Dios, pues el judaísmo no es religión del ver, sino del escuchar y cumplir la palabra. Pero, en otro sentido, el camino de la historia israelita está lleno de visiones de Dios, que se va manifestando a sus fieles, capacitándoles para ver cosas que otros no ven: Adán veía y conversaba con Dios en el paraíso (Gn 2-3), también Abrahán ha visto a Dios, que se le apareció varias veces (Gn 12,7; 17,1), lo mismo que Jacob (Gn 36,1.9).

El gran vidente ha sido, entre todos, Moisés (cf. Ex 3,2.16; 24,10...). Israel recuerda, por tanto, visiones de Dios, pero tiende a situarlas al principio de su historia. Después, desde el tiempo de los profetas, los israelitas en general no ven a Dios, no son un pueblo de videntes, sino de oyentes, es decir, de personas que escuchan la palabra y la cumplen (como decía Dt 4,12-17). Por eso, las visiones tienden a considerarse peligrosas. En esa línea, Samuel aparece todavía como vidente en sentido positivo (cf. 1 Sm 9,9.19). Pero después, el mismo Amós no quiere presentarse ya como vidente, sino como profeta que ha escuchado la palabra (Am 7,12-16).

Desde la perspectiva oficial, el judaísmo del Deuteronomio ha condenado como malos videntes a los profetas que ven (¡sueñan!) y dicen cosas que van en contra de la tradición israelita, tachándoles de malos profetas, soñadores de sueños, añadiendo que ellos merecen la condena más estricta:

«Si se levanta en medio de ti un profeta o un soñador de sueños, y te da una señal o un prodigio, si se cumple la señal o el prodigio que él te predijo al decirte: Vayamos en pos de otros dioses –que tú no conociste– y sirvámoslos, no escuches las palabras de tal profeta ni de tal soñador de sueños; porque Yahvé vuestro Dios os estará probando, para saber si amáis a Yahvé vuestro Dios con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma. En pos de Yahvé vuestro Dios andaréis, y a él temeréis. Guardaréis sus mandamientos y escucharéis su voz. A él serviréis y a él seréis fieles. Pero tal profeta o tal soñador de sueños ha de ser muerto, porque predicó la rebelión contra Yahvé vuestro Dios que te sacó de la tierra

de Egipto y te rescató de la casa de esclavitud» (Dt 13,1-5).

Ésta es la palabra clave y el criterio del judaísmo sobre las apariciones (revelaciones, visiones...): ellas deben concordar con la norma fundante de la ley judía, fijada por Moisés en la aparición/visión del Sinaí, tal como ha sido fijada en el Éxodo y canonizada en el Deuteronomio. Existe, por tanto, una «aparición» o revelación normativa, codificada en unos libros oficiales y fijada en una ortodoxia básica (servir a Yahvé). Eso significa que las visiones dejan de ser criterio de discernimiento religioso y quedan relegadas al principio lejano de los tiempos (antes del establecimiento oficial de la fe israelita en el Sinaí) o han de entenderse como puras revelaciones privadas, que valen sólo para aquellos que las reciben, sin que se pueda definir por ellas la fe del pueblo israelita en cuanto tal.

En ese contexto, debemos añadir que el mismo Deuteronomio, que condena a los videntes como «soñadores de sueños», ha fijado también una ley muy dura contra los fenómenos vinculados a las apariciones religiosas en general.

«Cuando entres en la tierra que Yahvé tu Dios va a darte... no haya entre los tuyos... ni adivino, ni observador de nubes (astrólogo)... ni hechicero, ni observador de espíritu, ni sabedor de oráculos, ni evocador de muertos. Porque quien practica tales cosas es abominable para Yahvé...» (cf. Dt 18,9-15).

De esa manera se ha opuesto el judaísmo a lo que pudiéramos llamar el «supermercado de las visiones», entre las que destaca la evocación de muertos y la observación de espíritus (Dt 18,11).

a) *La evocación y aparición de muertos* es un fenómeno bien conocido dentro de la Biblia (cf. Saúl y la pitonisa de Endor: 1 Sm 28,3-25). Desde tiempos muy antiguos, muchos hombres han querido ver y escuchar a sus muertos, creando para ello diversos tipos de técnicas mágico-religiosas. Pues bien, en contra de eso, la fe israelita ha condenado con toda fuerza ese deseo de ver a los muertos, desarrollando de esa forma una religión al servicio de la vida.

b) *Invocación y observación de los espíritus*. Esta práctica está cerca de la anterior, pues entre muertos (*metim*) y

espíritus (*'obim*) hay una gran continuidad (casi identidad) para los antiguos y modernos. Los *evocadores de espíritus* eran y son hombres-mujeres que se dicen expertos en las fuerzas profundas y sagradas de la naturaleza, a la que ponen (dicen poner) al servicio de la vida humana. Los espíritus pueden habitar en lugares cargados de poder (pozos, fuentes, cuevas, casas, templos, montes, seres humanos...). Sólo el experto, vidente o sabedor de oráculos, parece capaz de entrar en contacto con ellos. Pues bien, en contra de eso, la religión israelita ha querido ser y sigue siendo obediencia a la Palabra de Dios, cumplimiento de su Ley. Por eso, su crítica contra las apariciones (que está también en el fondo de Lv 18,21; 20,2-5) sigue siendo plenamente actual.

X. P.

M CRISTIANISMO

Se mantiene en la línea del judaísmo, de tal manera que acepta en principio todas las cautelas sobre las «apariciones». Pero introduce una novedad básica, que está fundada en la nueva experiencia de la resurrección de Jesús, vinculada a una nueva visión/revelación, que no niega la del Sinaí (de Moisés, con la Ley), sino que la culmina y completa. Desde esa base, ya en una perspectiva derivada, el cristianismo puede hablar también de «apariciones» en el entorno del nacimiento de Jesús y de las visiones apocalípticas del fin de los tiempos.

El judaísmo está esencialmente vinculado a la «experiencia» del Sinaí (aparición-audición). Por su parte, el cristianismo resulta inseparable de la experiencia de la «resurrección» de Jesús, que se expresa y acoge a través de una aparición/visión de tipo antropológico especial. Como he señalado ya, a lo largo de la historia, han sido muchos los que han visto a un difunto o al espíritu de un muerto que retorna, revelando secretos divinos o inspirando tareas sobre el mundo (como suponen los magistrados judíos de Hch 23,9 y ratifican los espiritistas modernos de diverso tipo). Hemos dicho también que el judaísmo oficial ha condenado a los «evocadores y videntes de muertos».

En esa línea, un tipo de judaísmo ha rechazado y puede seguir rechazando

a los que «han visto a Jesús». Los mismos cristianos saben que las experiencias visionarias pueden inducir a engaño (como supone 1 Cor 12-14 y como ratifican varios textos evangélicos: Lc 24,39; Jn 20,19-28; Mc 6,49). Pues bien, a pesar de eso, los primeros cristianos han insistido en las visiones de Jesús resucitado, entendidas no como simple aparición de un muerto, sino como nueva revelación de Dios y como descubrimiento más hondo del sentido de la vida humana.

1. Aparición de Jesús resucitado. *Principios*

El recuerdo de Jesús no está vinculado a una tumba venerable, como la del rey David, sepultado con honor y gloria en Jerusalén (cf. Hch 2,29), ni a un espíritu-fantasma, que actúa a través de otros personajes, que reciben su poder y pueden realizar así prodigios (como piensa Herodes del Bautista, a quien había ajusticiado y que se le aparece por Jesús, llenándole de miedo; cf. Mc 6,14-16). Al contrario, el recuerdo de Jesús se identifica con la vida de sus discípulos, que asumen su mensaje y lo expanden, formando así un cuerpo mesiánico o Iglesia.

En ese sentido podemos hablar de una presencia pascual de Jesús, añadiendo que ella constituye el argumento básico de la tradición cristiana, formulada de manera confesional por Pablo: los creyentes alaban a Dios porque ha resucitado a Jesús (Rom 4,24-25; 8,11; Gal 1,1; Col 2,12; Ef 1,20; 1 Pe 1,21; Heb 13,20), a quien miran como signo y presencia definitiva de Dios (cf. Rom 10,9; 1 Cor 6,14; 1 Tes 1,9-10). Los sinópticos, reasumiendo antiguas tradiciones de la Iglesia, han traducido ese misterio en forma de relato pascual, que puede vincularse con la señal del sepulcro vacío y de un modo especial con unas apariciones.

Las experiencias pascales pueden vincularse a la afirmación de que Jesús ha sido *raptado* al cielo (como supone Pablo en 2 Cor 12,1-10 y el autor de Ap 4,1-11) y pueden entenderse también como una *anticipación* de la venida apocalíptica del Hijo de hombre (cf. Mc 13,26 y 14,62 hasta Mt 25,31), pero ellas son, ante todo, las *visiones* de un fallecido. De todas formas, aisladas del conjunto de la experiencia de Jesús y

de su envío mesiánico, las visiones no bastan para fundar la fe pascual. Por eso, Mt 28,17 afirma que algunos vieron a Jesús en la montaña de la gloria y del envío y, sin embargo, dudaban.

En contra de lo que se ha dicho con frecuencia, los primeros cristianos no eran más dados a visiones que nosotros, hombres del siglo XXI. Ciertamente, creían en un tipo de visiones, como la que testimonia Jesús (*he visto a Satanás caer como un astro del cielo*: Lc 10,18), pero, a su juicio, las visiones pascales sólo tenían sentido como expresión de una nueva experiencia de Dios, que se revela y/o aparece por Jesús, ofreciéndoles un modo más profundo de entender su vida actual y de esperar la gloria. En este contexto han podido hablar de una aparición de Jesús resucitado, como presencia y plenitud humana, como revelación de Dios.

2. Una experiencia de encuentro *pascual*

La fe cristiana sólo ha podido surgir a través de una experiencia de *encuentro pascual* de los creyentes con el Jesús muerto en la Cruz. Este encuentro se formula en los relatos de las apariciones, que se han transmitido en formas distintas: se apareció primero a María Magdalena (cf. Mc 16,9) y a Simón Pedro (Lc 24,34)... Así lo confirma el texto pascual más preciso y significativo del Nuevo Testamento:

«Porque en primer lugar os he enseñado lo que también recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras; que se apareció a Pedro y después a los doce. Luego se apareció a más de quinientos hermanos; muchos de ellos viven todavía; y otros ya han muerto. Luego se apareció a Santiago, y después a todos los apóstoles. Y al último de todos, como a uno nacido fuera de tiempo, me apareció a mí también» (1 Cor 15,3-8).

Estas «apariciones» han de entenderse como una expresión de la presencia de Jesús en los creyentes. Por eso, resulta secundaria la forma en que los diversos cristianos del principio «han visto» (es decir, su tipo de visión externa), porque lo que importa es la experiencia de presencia (de vida) de

un hombre especial, que ha muerto por anunciar el Reino de Dios. Esta *aparición/presencia personal* de Jesús en aquellos que le acogen y siguen anunciando su Reino es el centro del cristianismo.

En el fondo de la confesión pascual cristiana hay una experiencia de revelación de Jesús y de visión que desborda todos los modelos anteriores. No es la visión de un muerto como tal, ni de un posible espíritu (cosas condenadas por Dt 18,11. No es tampoco la experiencia del Dios de la Ley que se revela en la montaña del Sinaí (cf. Ex 19-34), sino la «revelación de Jesús», la experiencia de su identidad pascual, es decir, de la verdad de su mensaje, vinculado ya a la verdad de su vida.

Los textos son bien conocidos (cf. Mc 16,1-8.9; Mt 28,1-10; Jn 20,11-18; 1 Cor 15,3-8; etc.). Ellos no se deben entender de un modo «historicista», como si quisieran transmitir el «protocolo» de unas apariciones concretas, tal como tuvieron lugar en unos días y lugares determinados, después de la muerte de Jesús, sino que transmiten algo mucho más hondo: la experiencia de encuentro con Jesús, que los cristianos pueden y deben actualizar en su propia vida.

Estas «apariciones de Jesús» son históricas en el sentido radical, pues sin ellas resulta imposible entender el despliegue del cristianismo, que se identifica con el testimonio de la verdad y presencia «viviente» de un hombre a quien han asesinado por haber iniciado un movimiento de Reino. Los primeros cristianos han experimentado a Jesús, «viendo» en él el comienzo de la nueva humanidad. Para ellos, la «aparición» de Jesús ha sido una revelación apocalíptica: han «visto» a Jesús como «hombre final», es decir, han visto (lo han visto) como principio de la humanidad definitiva.

Evidentemente esa experiencia está vinculada a la capacidad vidente de esos discípulos, que ahora son capaces de ver algo que antes no veían... En un sentido, esa aparición de Jesús se sitúa en el contexto de las experiencias apocalípticas, descritas en *1 Hen 14* (el viejo escriba «veía» el misterio de Dios) y *Dn 7* (el profeta «veía» a Dios y al Hijo del humano), pero con una diferencia muy significativa. Pablo y los primeros discípulos pascales «han visto», pero

no a Dios, ni a un personaje del pasado simbólico o del futuro mítico de Israel, sino al mismo Jesús, muerto por anunciar el Reino; lo han visto y lo han identificado como el hombre definitivo, hombre de Dios. En esa línea podemos hablar del *Apocalipsis* cristiano, sabiendo que *apocalipsis* significa «revelación»: Dios mismo ha revelado a Jesús crucificado y sus discípulos lo han visto, porque se les ha «aparecido» (cf. Rom 1,17; 1 Cor 2,10; Gal 1,12.16).

No se trata por tanto de «una aparición más», sino de la aparición final y definitiva, del descubrimiento de la nueva humanidad, que se identifica con Jesús (no con Henoc o con un personaje angélico). La humanidad nueva es Jesús. Por eso, los cristianos saben que la historia, culminada ya y centrada en Cristo, recibe en él su sentido pleno nuevo y así lo «han visto». De esa forma, la «aparición pascual» se identifica con la visión del hombre nuevo. Con Jesús ha culminado el tiempo y se ha «revelado» la nueva humanidad, como han destacado de formas convergentes y complementarias los testimonios del Nuevo Testamento (los sinópticos Pablo y Marcos, las tradiciones de Hebreos y Juan).

Éste es el *giro epistemológico y mesiánico*, el cambio radical del cristianismo. Todos los intentos de explicarlo como simple evolución de algo anterior han fracasado: la Iglesia ha nacido, dentro del judaísmo, como expresión de un *salto cualitativo*, vinculando precisamente a la aparición (experiencia apocalíptica) de la presencia de un crucificado, rechazado por la legalidad vigente, que está vivo y sigue poniendo en marcha su movimiento de Reino. Desde esta perspectiva resultan secundarias las otras apariciones que ha contado el Nuevo Testamento, en el contexto del nacimiento de Jesús: aparición del ángel de la Anunciación (cf. ↗ Gabriel: Lc 1 y Mt 1), lo mismo que las «apariciones» de ángeles y seres sobrenaturales en el Apocalipsis. Más secundarias son aún las posibles apariciones de Jesús y/de la Virgen María a determinados santos (Catalina de Siena, Teresa de Jesús) o las apariciones vinculadas al surgimiento de lugares de culto (como Lourdes en Francia o Fátima en Portugal). Todas ellas pertenecen al plano de las revelaciones privadas.

X. P.

R ISLAM

1. Apariciones de ángeles

Tratándose de una religión revelada, la aparición es fundamental, ya que la aparición es la que transmite la Revelación. Así, Muḥammad recibe la Revelación tras una aparición del ángel Gabriel (en árabe, Yabrâ'il o Yibrîl), que es el que le exhorta a emprender su misión profética y le comunica el Corán.

Siendo para el islam la misión de Muḥammad la culminación de misiones similares de innumerables profetas anteriores, se entiende que los profetas anteriores han tenido apariciones similares, a menos que sea la inspiración divina directamente la que actúe en ellos, como parece que fue el caso de Jesús. Pero Jesús es un profeta de una condición singular, sin igual entre los demás profetas por su concepción milagrosa y su relación especial con Dios. Tampoco Moisés necesitó de la mediación angélica; por eso, a Moisés se le llama *Kalîm Allâh* (el que habló con Dios), porque Dios hablaba directamente con él.

Tan importante es para una religión esencialmente profética como el islam la aparición angélica transmisora de la revelación, que el Corán repite en varias ocasiones que los musulmanes deben tener certeza de la existencia de los profetas y los ángeles. Los profetas son los transmisores de la revelación al común de los seres humanos, y los ángeles son los intermediarios entre Dios y los profetas.

2. Apariciones de *ÿinn* y demonios

Una cuestión importante era distinguir las apariciones angélicas de las de *ÿinn* demoníacos, que se suponía que inspiraban a poetas, videntes y adivinos. Tampoco hay que olvidar que los locos (*maÿânîn*, en singular *maÿnûn*) eran incluso etimológicamente los que estaban afectados por el influjo de los *ÿinn*. Y se supone que los *ÿinn* pueden aparecerse a los seres humanos en formas diversas.

Existe, dentro del ámbito prohibido de la \nearrow magia, lo que se llama *istisjâr al-ÿinn* (literalmente «explotar a los *ÿinn*», «poner los *ÿinn* al servicio de uno»), que consiste en evocarlos para que aparezcan y trabajen para la persona que busca sus poderes. Los que practican el *istisjâr al-ÿinn* suelen con-

tactar sin permiso divino con *ÿinn* maléficos. Al contrario que Salomón (Sulaymân) que según la tradición islámica tuvo muchos *ÿinn* a su servicio con el permiso de Dios.

3. Apariciones de profetas

Los profetas también pueden aparecerse a los seres humanos, en sueños o en estado de vigilia. Existe una onirología musulmana muy desarrollada para distinguir los sueños que son auténticas apariciones de los otros tipos de sueños. Hay cofradías sufíes cuyos fundadores fueron iniciados directamente por una aparición sobrenatural. Por ejemplo, en el siglo XVIII, Sidi Muḥammad ibn Mujtâr at-Tiÿânî fundó la cofradía tiÿânî por mandato del profeta Muḥammad, que se le apareció, pero no en un sueño sino estando despierto.

En el mundo musulmán son corrientes las apariciones de profetas, incluido Jesús.

María, la madre de Jesús, también se aparece a los musulmanes. En Egipto se dio el caso de una repetida aparición mariana supraconfesional tras la guerra árabe-israelí de 1967: María se aparecía repetidamente en una iglesia de El Cairo conocida como Kanîsat aÇ-Çaytûn («la iglesia de los olivos») a cristianos y musulmanes, lo que era interpretado por muchos egipcios y por árabes de otros países como una exhortación a la unidad interconfesional entre cristianos y musulmanes, atribulados por la derrota infligida por el Estado sionista.

J. F. D. V.

APOCALIPSIS

M

\nearrow Apocalíptica, Daniel, fin del mundo, Henoc, Hijo de Hombre, Jesús, parusía, Roma.

1. Origen, sentido básico

El autor de Apocalipsis (Ap) es un profeta llamado Juan (cf. Ap 1,1.4.9; 22,8). Su identificación con Juan Zebedeo y con el \nearrow Discípulo amado, inspirador del evangelio de \nearrow Juan, es improbable, por no decir imposible. Parece que este Juan, autor del Apocalipsis, era un judeocristiano que emigró de Palestina en los años de guerra y convulsiones del 67 al 73 d.C., inte-

grándose en una comunidad cristiana de Asia (probablemente Éfeso). Fue profeta y guía de profetas (cf. Ap 19,10; 22,9) y asumió de algún modo la herencia de Pablo, fundador o promotor principal de la Iglesia efesina (del 52 al 55 d.C.). Pero, al mismo tiempo, se mantuvo fiel a su visión apocalíptica judeocristiana. Fue universal, como Pablo. Pero pensó que la Iglesia corría el riesgo de volverse secta gnóstica. Por eso se sintió obligado a proclamar su voz de alarma, presentando a Roma (y a los que aceptaban sus signos en la Iglesia) como Bestia y Prostituta. Escribió su libro en torno al 96 d.C., en circunstancias eclesiales y políticas distintas de las de Pablo:

a) *Escribe como profeta perseguido a Siete Iglesias significativas de Asia*, mostrando su autoridad ante ellas, pues piensa que se encuentran amenazadas: pueden perder su identidad cristiana (dejar su comida y fidelidad comunitaria), ajustándose al entorno social y religioso del imperio.

b) *Las Siete Iglesias son compendio y signo de todas las iglesias* (vinculadas como única esposa-ciudad en 19,7; 21,9-11). Para todas escribe Juan su libro, mostrándoles el riesgo en que se encuentran. Marcos fundaba su evangelio en la entrega histórica de Jesús. Juan centra su visión (Ap 1,1) en la gran batalla entre los poderes del mal (Dragón) y el Cordero degollado que actúa en las iglesias, y, en esa línea, asume el lenguaje apocalíptico, recreándolo de forma visionaria. No escribe como puro erudito, sino como responsable desterrado de unas comunidades que, al menos en parte, parecen seguir a personas que, como Jezabel, prefieren otra forma de entender y vivir el evangelio (cf. 2,20-23). Escribe desde Patmos (Ap 1,9) y dirige su libro-carta (cartas) a las iglesias de siete ciudades de Asia (Ap 1,4.11), región del Asia Menor (actual Turquía).

El libro del Apocalipsis ha surgido (en tiempo de Domiciano, al fin del I d.C.) en un momento de crisis para las iglesias. Quizá no existía una gran persecución externa. Otros cristianos (cf. 1 Pe 1,1) querían mantener la paz con el imperio en esa misma zona. El autor de Ap supone que esa paz es imposible: implicaba un riesgo de contaminación (idolocitos, *porneia*) para las Iglesias; por eso eleva la voz de alarma, llamando a la resistencia.

a) *El Apocalipsis condena la configuración política del Imperio romano*, que, al menos en Asia, quería imponer un modelo de economía y unidad social que implica idolatría y abandono de la fidelidad cristiana. En un aspecto, el imperio resultaba «tolerante»: dejaba que individuos y grupos expresen hacia dentro (en sus casas y grupos cerrados) sus creencias religiosas y sociales. Pero su tolerancia iba unida a un tipo de imposición económica y social que parecía contraria al Dios de Cristo. Lo que otros llaman fidelidad normal al imperio benefactor (pacificador) es para Juan y sus cristianos sometimiento político y prostitución.

b) *El Apocalipsis se opone a la visión de otros cristianos*, a los que acusa de pactar con Roma (Ap 2-3). En ese sentido, es un libro de instrucción para las Siete Iglesias, es decir, para cristianos que corren el riesgo de olvidar la opción radical de Jesús, para asimilarse sin más a las exigencias culturales y sociales del imperio.

2. Conflicto intracristiano: *las Siete Iglesias de Asia*

La comunidad judeocristiana de Jerusalén interpreta a Jesús como Mesías de Israel y espera su próxima venida. Sólo entonces, cuando Jesús vuelva e Israel acepte su mesianismo, se entenderá su mensaje pascual hacia las gentes. Por eso, en principio, los cristianos están obligados a cumplir las normas de comida y convivencia israelita, evitando desde imperativos nacionales los *idolocitos* y *porneia* (comida y relaciones familiares que rompen las normas del grupo israelita). De ello trata Ap 2-3, con las Cartas a las Siete Iglesias, que expresan un hondo conflicto intracristiano.

a) *Conflicto económico-social*. El cristianismo no es puro sentimiento o vivencia emocional sino un tipo integral de *cultura*, expresada en comida y vinculación mesiánica. Está en juego la vida total de la Iglesia. ¿Aceptarán los cristianos el orden social de Roma, en su totalidad, limitándose a vivir la fe hacia dentro, como una secta? ¿Convertirán el mensaje del Cordero degollado en experiencia privada (conducta interior, vida en la casa), para comportarse en todo lo demás como los restantes ciudadanos? La Iglesia del Apo-

calipsis responderá que no: ella no puede encerrarse en un plano espiritual, pues sus problemas son también culturales y económicos. Todo es religioso en el Ap (símbolos de Dios, visión del Cordero degollado, nueva Jerusalén), pero todo tiene, al mismo tiempo, un carácter social: los cristianos de Asia deben vincularse como Iglesia, rompiendo el círculo de opresión que traza Roma (cf. Ap 18,4), sin convertirse en grupo de pura identidad doméstica. Las «visiones» del Ap sirven para alimentar la resistencia de los cristianos, ayudándoles a mantener la fidelidad a su mesianismo social, en las nuevas circunstancias socioculturales.

b) *Contexto eclesial*. En la eclesiología de Ap hay un *sustrato judeocristiano*, como lo indican muchos de sus temas: ancianos, templo, signo de bodas... Los cristianos de Juan no son antijudíos, sino que se creen auténtico Israel mesiánico, abierto de forma escatológica a todos los pueblos. Por eso rechazan la doctrina de *Balaam* y *Jezebel* (Ap 2,6.14.15.20), que quieren integrar el evangelio en la estructura económica y social del imperio. De todas formas, para valorar este rechazo deberían conocerse mejores las posturas de los condenados: (a) *Nicolaitas* y/o *jezebelianos* interpretan a Jesús en clave espiritual, como si la *comida* y *fidelidad* al imperio fueran algo neutral, no religioso: toman el evangelio como vida interna, mística privada que nos capacita para superar a Satanás en clave de experiencia de Dios (cf. 2,24). (b) *Por el contrario*, el Apocalipsis entiende el cristianismo como proyecto integral de existencia. A su entender, la comida y fidelidad del imperio no es algo neutral, un elemento de cultura indiferente al hecho religioso, sino perversidad máxima para el ser humano.

3. *Conflicto político*

Al principio del Apocalipsis, su autor (Juan) no acusa directamente a Roma. Lo hará más tarde, al llamar satánico a su imperio, en plano político, ideológico (Ap 13) y económico (Ap 17-18). Pero ya desde el principio sabemos que el «pecado» de las Iglesias está en su deseo de asimilación a Roma. Algunos han dicho que el Apocalipsis combate sólo una perversión accidental de Roma: la locura de unos

emperadores que se han divinizado sin medida, la violencia de algunas persecuciones esporádicas contra los cristianos, que serían elementos secundarios, perfectamente superables. Pues bien, en contra de eso, Juan piensa que no ha combatido un dato marginal, sino la esencia del sistema económico y social de Roma, como muestran los rasgos que siguen:

a) *Religión civil o política*. Conforme a la famosa distinción de T. Varrón, había tres tipos de religión: *mítica* (propia de poetas, poblada de dioses, pero nadie inteligente creía en serio en ella), *física o filosófica* (centrada en la hondura divina de la naturaleza, cultivada por los filósofos griegos, pero secundaria para los romanos) y *política* (lo divino se desvela a través del imperio, en su organización y funciones de pacificación coactiva y benéfica sobre las naciones). Esta última era la importante para Roma: los emperadores podían divinizarse más o menos, pero el imperio en cuanto tal era divino. Ir contra los dioses (o genios) del imperio era crimen contra Roma, ateísmo.

b) *Religión económica (idolocitos)*: Ap 2,14.20). Más que asunto privado, en el sentido moderno, la religión pertenecía a la vida económica y social. Cada uno podía adorar en privado (y público) a los dioses que quisiera, siempre que aceptara sobre todo el orden sacral del imperio, expresado (sobre todo en la provincia de Asia) a través de ceremonias y gestos de tipo social: participar en las fiestas de la «divinidad» de Roma, sentarse en banquetes rituales de los gremios ciudadanos, comiendo la carne sacrificada a los ídolos (en signo de fidelidad imperial). Quien no lo hiciera acababa siendo un marginal, proscrito de la sociedad, y podía ser acusado de infiel a Roma, como muestra hacia el 111-113 d.C. la carta de Plinio, reflejando una situación que existía ya en el tiempo del Apocalipsis.

c) *Fidelidad humana, fidelidad imperial*. Juan ha descubierto algo que otros cristianos de su tiempo (sobre todo *1 Clem*) no captaron: la misma dinámica social y espiritual del Imperio romano es contraria al evangelio. No habían surgido aún persecuciones generalizadas contra los cristianos, aunque se dieran casos, no sólo en Roma (en tiempos de Nerón), sino en Asia (como supone Ap 2,13 y 6,9-11); pero la misma estruc-

tura religiosa del imperio conducía, según Juan, al enfrentamiento con los cristianos. Evidentemente, Roma les acusará de asociales, enemigos del orden público, pues rechazan los signos básicos de sumisión y fidelidad al poder establecido (sacral), rechazando la conciencia divina del imperio. Aquí surge, según Juan, la gran batalla: el conflicto entre la *fidelidad* a Cristo y la *porneia* o prostitución (2,14.20).

d) *Los dioses que están en juego*. Juan no habla de *dioses* (Júpiter o Juno, Minerva o Marte) ni de las *virtudes cívicas* de Roma, empeñada en extender su «paz» sobre el mundo, ni de sus *avances culturales y sociales*. No actúa así por ignorancia o afán mitológico sino todo lo contrario: por superar la mitología de aquellos a quienes sólo importan esos rasgos. No se centra en los dioses sino en el «dios supremo»: el orden imperial de Roma que exige adoración sacral a sus vasallos. La última verdad (mentira) del imperio está en divinizarse: hacerse fuente de *comida y fidelidad* para los humanos.

e) *Comida de Roma, idolatría*. El sentido de Roma se condensa en un tipo de comida que Juan (autor del Apocalipsis) llama *idolocitos* (economía opresora). Juan sabe que el hombre adora su alimento: es lo que come y con quien come. Pues bien, el alimento principal de Roma es *idolo-cito* (comida de *ídolo*; de la Diosa Ciudad o del Emperador): una *antieucaristía* romana que implica el sometimiento a sus leyes «sagradas». Quien se deja alimentar así por Roma, comiendo su carne sagrada, ha de vender su libertad: reniega del Dios que da alimento a todos los humanos. Juan ha visto mejor que casi todos los críticos modernos la importancia sacral de la comida de la diosa Roma, amasada con sangre de los degollados de la tierra (cf. 17,6; 18,24). Aceptar esa comida significa venderse al imperio; rechazarla es oponerse al mercado de muerte (opresión social) de Roma, no pudiendo ya comprar ni vender, pues sólo compra/vende quien lleva el signo de la Bestia (cf. Ap 13,17).

f) *Servicio a Roma, prostitución*. Ap no condena una relación sexual intimista, más o menos desordenada, sino la *prostituta* o *porné* (cf. Ap 17-18), poniendo frente a ella la *fidelidad de Jesús*, una relación de amor fundada en la confianza con Dios o entre personas (Ap

1,5; 19,11; cf. 2,10.13.19; 13,10; 17,14). Según la tradición israelita, los ídolos prostituyen, pues representan un amor que se compra y vende. Eso es lo que Juan ha visto y condenado en Roma (que es *porné* o *ramera*) y en aquellos que la aceptan: Roma es prostitución universal, engaño planificado, Estado (ciudad, estructura política) que vive de la sangre de los otros (cf. Ap 17,6; 18,24). Los que defienden la prostitución en las Iglesias (Ap 2,14.20) aplican dentro de ellas el estilo de vida de Roma.

4. Iglesia del Apocalipsis, fondo judío

Más que religión espiritualista, de carácter íntimo, el judaísmo es comunidad nacional, fundada en tradiciones comunes de origen (elección, patriarcas) y en leyes de pureza (matrimonio, familia) y comida que provienen de Dios (éxodo, teofanía del Sinaí) y definen la vida del pueblo. El judaísmo es nación santa. Es claro que cultiva la conciencia de su elección gratuita y la esperanza mesiánica en el Dios que dirige su historia. Pero en el centro de su «religión» coloca la comida pura (alimentos limpios, comensales segregados), vinculada a la endogamia (la fidelidad a Dios implica vincularse y tener hijos con alguien de su misma raza).

Al situarse en este plano de cama y mesa nacional, el judaísmo ha mantenido su identidad, siendo aceptado jurídicamente como nación y/o religión lícita, a pesar de los problemas políticos y militares de los siglos I y II d.C. Celotas y sicarios se han alzado en Palestina y fuera de ella, deseando conseguir la independencia frente Roma (entre en 67 y el 133 d.C.), siendo duramente sofocados; a pesar de ello, los romanos han seguido respetando (y en algún sentido protegiendo) la religión y estructura nacional de los judíos del imperio. Para mantener su distinción, tras la guerra y derrota del 67-73 d.C., los judíos deben mostrarse cuidadosos: aceptan, por un lado, la legalidad del imperio que les reconoce como distintos; acentúan por otro su propia identidad nacional, rechazando o marginando tendencias y movimientos que antes parecían normales y «ortodoxos». El proceso no es unívoco, pero está prácticamente acabado hacia el 150 d.C., y en él se pueden distinguir tres momentos principales:

a) *Desaparecen y se pierden varios grupos judíos*, activos antes del 70, como los *celotas* militarizados (organizados), los esenios al estilo de Qumrán y los saduceos vinculados a grandes familias sacerdotales. Pierden importancia los grupos de renovación escatológica, al estilo del Bautista, y decaen progresivamente las sinagogas helenistas, ejemplo de simbiosis entre cultura/religión judía y griega, dejando tras de sí testimonios como los LXX y las obras de Filón (conservadas por cristianos). Se mantienen por un tiempo grupos apocalípticos (cf. 4 *Esd* y 2 *Bar*, escritos entre el 90-100 d.C.), pero tienden a desaparecer.

b) *Se afianzan (triumfan) los judíos rabínicos*, organizándose a partir del 70 en forma nacional en torno a la Ley, con el beneplácito de Roma. Se sienten y son grupo amenazado, pero se mantienen dentro de la legalidad romana, a modo de comunidad separada en plano *sacral y cultural*, codificando minuciosamente sus normas de vida (*Misná*), en esfuerzo de vuelta al hebreo y/o arameo (sus propias lenguas), como nación aceptada (tolerada) dentro del Imperio romano y en Persia (Babilonia), con su propia comida y matrimonio. Es evidente que al identificarse de esa forma ellos «expulsan» de su seno nacional (comida, mesa y seguridad jurídica) a los grupos que no aceptan su ortodoxia práctica, como los cristianos universalistas.

c) *Se expanden los cristianos*. Al principio se mantienen como un grupo más en el entramado social y religioso del judaísmo. Pero su propia dinámica misionera y la concentración mesiánica en Jesús, a quien proclaman, cada vez más claramente, como Hijo de Dios, revelación escatológica, les hace superar la ley intrajudía, llevándoles al universalismo. Dentro de ese camino, a veces traumático, de identificación «no nacional», sino universalista de un evangelio que ha empezado siendo judío, se sitúa el Ap. Es evidente que los cristianos de Juan pueden acusar a los judíos nacionales (no los aceptan, los expulsan de su seno). Pero también es claro que los judíos rabínicos pueden acusar a los cristianos de Juan de traidores a su propia identidad nacional.

Tanto *judíos rabínicos* (nacionales) como *judíos mesiánicos* (cristianos, internacionales) se sienten vinculados a la

misma raíz israelita. Es normal que surjan choques entre ellos, con «razones» por ambas partes. Nosotros, cristianos del siglo XXI, somos herederos de aquellos judíos mesiánicos que, impulsados por la fe en el Resucitado, recrearon la herencia israelita en forma universal. Entre ellos se encuentra Juan, *judío culto y apasionado*, que conoce bien la tradición legal, profética y apocalíptica de Israel. No tiene que presentarse como judío; lo es. Pero es judío mesiánico, que reinterpreta desde Jesús, en clave universal, los principios sacrales de Israel.

Juan mira a Jesús como verdad del judaísmo: la historia y vida de Israel no culmina en la sinagoga nacional de los «falsos judíos» (2,9; 3,9), sino en el pueblo nuevo de creyentes, reunidos en torno a Jesús, desde toda raza, tribu, lengua y nación (cf. 5,9; 7,9; 11,9; 13,7; 14,6). Por eso choca con el judaísmo nacional, pero no en *conflicto externo* (no ataca a los judíos desde fuera), sino en *conflicto interno* o disputa de hermanos separados.

Así se entienden sus duras palabras contra *la blasfemia de quienes se dicen judíos y no lo son, sino sinagoga de Satanás* (2,9; 3,9; cf. Mc 1,21-28: la sinagoga es lugar donde habita un espíritu impuro). *Los judíos de Esmirna* parecen servidores de Satán, pues blasfeman (al parecer) contra Jesús, como hará la Bestia (cf. 13,1-6 y 17,3), dejando a los cristianos sin protección ante Roma, en riesgo de persecución y cárcel (2,9-10).

Los judíos de Filadelfia mienten, pero el mismo Jesús hará que algunos vengán y se postren ante la Iglesia, descubriendo en ella la verdad judía (3,9); la Iglesia mantiene, según eso, *una puerta abierta* (3,8), pues Juan piensa que el judaísmo culmina y se cumple en Cristo; por eso (en contra de los falsos judíos de Esmirna y Filadelfia), los auténticos judíos entrarán por la puerta cristiana, descubriendo la verdad de Jesús. Juan no conoce *dos Iglesias* (una judía, otra gentil), sino *el mesianismo judío de Jesús*, abierto a todos los pueblos de la tierra. Por eso, su lucha contra un tipo de judaísmo es una lucha intrajudía.

5. Poderes satánicos.

Los grandes enemigos

El Apocalipsis de Juan ha sido el primer libro de la Biblia y de la historia de Occidente que ha trazado la ra-

diografía de una persecución, definiendo a sus actores y ofreciendo un friso o retablo de opresiones fundamentales. Éstos son sus personajes: (a) el Dragón y la Mujer (Ap 12); (b) la Bestia, el Falso Profeta y la Cortesana (Ap 13ss).

a) *Dragón y Mujer. Ap 12.* La escena anterior del Apocalipsis formaba parte de la penúltima trompeta (la sexta). Cuando suena la séptima, el vidente nos lleva al origen y centro de la historia (Ap 11,15-19), con sus dos signos primordiales: la Mujer celeste, nimbada de cielo, en estado gestante (Ap 12,1-2); el Dragón, también celeste, que es el anti-cielo y anti-vida, pues vive matando y se prepara para devorar al hijo que la mujer dará a luz. Así se enfrentan los portadores de la Vida no violenta (mujer e hijo) y los que viven de matar; los que generan generosamente vida y los que sólo viven y crecen matando vida ajena. Antes, había dominado el Dragón, pero ahora queda superado; ha perdido el poder en el cielo; tiene que luchar en la tierra contra los hijos de la Mujer (los cristianos, los hombres justos).

b) *Bestia, Falso Profeta y Cortesana. Ap 13,17-18.* El Dragón que ha perseguido y persigue a la Mujer se ha situado junto al mar/occidente (Ap 12,18), que es signo del abismo y expresión de Roma, para suscitar por aquella parte a su vicario, la Primera Bestia (Ap 13,1). Luego hará surgir una Segunda Bestia de la tierra (que mirada desde Patmos se encuentra al oriente).

1) *La Primera Bestia* es el poder político y condensa los motivos de las fieras de ↗ Daniel (Ap 13,2. cf. Dn 7,46): su poder se expresa de manera peculiar en los imperios que se elevan por violencia. ¿Quién es? Los lectores de Dn 7 y los cristianos dirán sin vacilar: es el Poder imperial (entonces Roma) que se absolutiza y diviniza.

2) *La segunda Bestia es el Profeta Falso* (Ap 13,11-18). Es el espíritu de la mentira, la violencia mental y psicológica, que seduce a las personas ansiosas de milagros y las fascina con el fuego de la tierra y con los signos infernales de la magia. Quizá podamos añadir que es la razón de Estado que protege a los que sirven al sistema y que destruye a quienes lo rechazan. Para que el triunfo de sus armas y soldados sea pleno, el Imperio tiene que apoyarse en el Falso Profeta: no puede permitir que los hombres

sean libres; por eso necesita la mentira y seducción de la falsa ideología.

3) *La Prostituta* (Ap 17-18) o tercer elemento de esta «trinidad de muerte» tiene figura de mujer y porte de reina (Ap 17,4), y lleva en su mano la copa del comercio universal (Ap 17,4-5). Es Babilonia, la vieja ciudad anti-divina, encarnada en la nueva Roma (Ap 17,3.9). En ella culminan y se expresan plenamente los poderes anteriores: el militar (Primera Bestia) y el ideológico (Segunda). Al fin no existe más Dios ni Poder que el comercio, que se centra en Roma, donde desembocan todas las mercancías y caminos de la tierra conocida. Ella se envanece como diosa, pero no es más que una mala cortesana, pues con ella se han prostituido los reyes de la tierra, ganando su dinero injusto (cf. Ap 17,1-2; 18,3.9).

Así se ha completado la trilogía del poder que se instituye y diviniza, en claves de violencia (Primera Bestia), mentira (Falso Profeta) y mercado (Prostituta). Esta trilogía procede del Dragón, que quiere alimentarse de vida humana (del Hijo que nace de la Mujer: cf. Ap 12,1-4), y expresa la estructura de una historia donde los justos no violentos, es decir, aquellos que no pactan con la Bestia, están condenados a la marginación y al hambre, pues los que no llevan el signo de la Bestia y su violencia (sean formalmente esclavos o libres) no pueden comprar ni vender (cf. Ap 13,17), de manera que han de quedarse fuera de las estructuras sociales del imperio, sin aspirar a oficios públicos, sin garantías laborales ni sociales, familiares ni sanitarias.

6. *Destrucción de los perseguidores.* *El Milenio*

La violencia del sistema romano existía ya, pero sólo un profeta como Juan ha podido descubrir sus implicaciones y anunciar su ruina.

a) *El primer signo es la caída de Babel* (Ap 17,15-17), la Prostituta, que puede interpretarse como destrucción de un sistema económico mundial, donde todo se encuentra sometido a la ley de compraventa, conforme a principios de interés. Es el comercio mundial, controlado por la Ciudad que se impone sobre pueblos, muchedumbres, razas y lenguas... Dios no emplea ninguna vio-

lencia para matar a la Prostituta, sino que deja que la destruyan sus mismos amantes. La Prostituta había bebido la sangre de los mártires y justos; ahora son sus «amigos» quienes la comen y beben, conforme a una ley de durísimo mercado.

b) *El segundo signo es la caída de la Bestia y sus Reyes*, que parecían invencibles, pues concentran ya todos los poderes de la tierra. El Apocalipsis ha evocado de manera anticipada un *imperio mundial* (algo que sólo ha llegado a realizarse al comienzo de tercer milenio), un imperio sin verdaderos enemigos exteriores, pues sólo tiene sometidos y vasallos. Parece que ha llegado «la meta de la historia», la calma sin fin (como algunos han dicho en nuestro tiempo, con la expansión mundial del liberalismo capitalista). Pero es una calma aparente, un fin mentiroso. El imperio y sus reyes han matado a la Prostituta, de manera que pueden gobernar directamente, a través de una dictadura perfecta, y se creen seguros, pues no existe ejército que pueda amenazarles. Pero eso es sólo una apariencia, pues tienen enemigos interiores y, sobre todo, están bajo el poder más alto de la Vida y Gracia de Dios, que actúa de forma no violenta (cf. Ap 19,11-16).

c) *El tercer signo es el Milenio* (20,1-6). Destruída la ciudad de la prostitución, vencidos los reyes y la Bestia a través de la Palabra, podrá instaurarse durante mil años el reino de los mártires y justos: «Todos ellos vivieron y reinaron con Cristo mil años. Los demás muertos no vivieron hasta pasados los mil años» (cf. Ap 20,1-6). El texto abre así su utopía y eleva su apuesta a fin de que los hombres puedan vivir ya desde ahora en gratitud y no violencia. Se cumple de esa forma el viejo mito de la paz universal, pero con matices nuevos, pues aquí (Ap 20,1-6) se asegura que ese reino pertenece a «aquellos que habían sido degollados por el Testimonio de Jesús...». Será el reino de los mártires, los sacrificados y encarcelados de la historia anterior, pero no para vengarse de los opresores, sino para abrir sobre el mundo un despliegue gozoso de vida en gratitud. Será el reino de los antes expulsados, los que no podían comprar ni vender, la victoria de los siempre perdedores, que ahora triunfan por gracia de Dios y no por algún tipo de méritos sociales o personales.

7. Ciudad para todos, bodas del Cordero

El Apocalipsis culmina en la visión del mundo definitivo (cielo nuevo, tierra nueva), cuando llegue más allá del milenio temporal «el milenio eterno».

1. *Cielo y tierra de bodas* (Ap 21,1-4). La tierra ha estado dominada por la guerra de las bestias y la perversión de la Prostituta; el mismo cielo parecía sede del Dragón perverso. Ahora ha cambiado: «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva...» (21,1). Hay un Cielo sin Dragón, una Tierra sin bestias ni prostitutas/as. Llega la ciudad perfecta de la gloria de Dios y de su amor, ciudad esposa, adornada de vida. Éste es el Tabernáculo, Templo universal donde Dios habita con los hombres en alianza de gozo ya desde ahora, por medio de la Iglesia; por eso, enjugará todas las lágrimas, destruirá todos los llantos, como aquellos que se oían en las viejas cárceles del mundo.

2. *Es una ciudad amurallada, pero de puertas abiertas* (Ap 21,9-27). Tiene los muros más bellos, más altos, como un cubo sagrado, territorio de vida universal. Esos muros no se elevan para encerrar a los de dentro, como en las cárceles del viejo mundo, rodeadas de fuertes sistemas de vigilancia y seguridad, sino para expresar la belleza de Dios y la vida que allí florece. Los muros de esa Ciudad de Dios son el signo visible de su amor y su vida, que se abre para todos, en gesto de comunión, abriéndose al espacio amoroso del encuentro universal. Es una ciudad de inmensos portones que jamás se cierran. Las cárceles del viejo mundo se definían por sus puertas permanentemente cerradas, blindadas, vigiladas. Pues bien, la ciudad celeste tiene puertas abiertas, presididas por ángeles de Dios que dan la bienvenida a todos los que vienen, en nombre de las doce tribus de Israel y de los doce apóstoles del Cordero, en las cuatro direcciones de los vientos. Ésta es la ciudad del cielo, que se visibiliza y encarna en este mundo por medio de la Iglesia.

3. *Es ciudad de curación, paraíso sin fin* (Ap 22,1-4). Por eso se dice que discurrirá por medio de ella, brotando del trono de Dios y del Cordero, el río de la vida, y se añade que, en medio de la misma plaza donde todos pueden comunicarse, a un lado y otro de ese río, brota-

rán todos los meses las hojas y frutos del árbol de la vida, que servirán de curación para las gentes. Así se recupera y se mantiene para siempre el paraíso del principio (cf. Gn 2), pero ahora sin serpientes y sin prohibiciones.

Será el jardín de la presencia permanente de Dios cuyo rostro verán los hombres, en plenitud infinita, más allá de las imposiciones viejas. Ese mismo Dios de la contemplación es Agua de vida, creación plenificada. Por eso se añade que, «en medio de su plaza y de su río, a un lado y a otro», iba surgiendo, único y multiplicado, sin fin, el Árbol de la Vida, que ahora, tras la lucha de la historia, debe presentarse como árbol de terapia, es decir, de curación y cambio personal y social para todos y de transformación especial para los encarcelados (casi siempre heridos y enfermos). Esta es la ciudad de la gloria final, que empieza ya aquí, en la historia de los hombres. Esa ciudad tiene que ser de algún modo la Iglesia.

X. P.

R ISLAM

↗ Fin del mundo.

APOCALÍPTICA

Q M

↗ Ángeles, Apocalipsis, Daniel, fin del mundo, Henoc, Hijo de hombre, Jesús, Miguel, parusía, Satán.

Q JUDAÍSMO

Apocalíptica significa «desvelamiento o revelación de algo oculto», relacionado normalmente con el fin de los tiempos. Normalmente, el apocalíptico es un visionario: se abren los cielos y el testigo penetra tras la puerta del misterio, mira allí y describe lo escondido desde los principios; allí suele acompañarle un ángel hermenauta, que le revela el sentido de aquello que ha visto. De esa forma viaja por el mundo superior y descubre misterios ocultos, leyendo el futuro en las estrellas o en los libros del destino de la historia, ocultos en los cielos.

La apocalíptica es un tipo de experiencia y literatura básicamente judía (y luego cristiana), que se desarrolló sobre todo entre el siglo III a.C. y el II d.C. La Biblia hebrea (Antiguo Testamento cristiano) incluye algunos pasajes apocalípticos, en Daniel y en textos

proféticos (cf. Is 25-27; Ez 1-3; 36-48; Zac 7-14). El Nuevo Testamento cristiano ha incluido el libro del Apocalipsis y diversos textos apocalípticos, que pueden encontrarse sobre todo en los evangelios sinópticos y en las cartas de Pablo. Pero los textos más destacados de la *apocalíptica dura* (ciclo de Henoc, Jubileos...) han sido excluidos de la Biblia hebrea (y cristiana), probablemente porque incluyen un riesgo de violencia externa (el hombre está en manos de ángeles y diablos) y de fatalismo (de negación de la libertad humana).

1. Presupuestos comunes

El vidente apocalíptico suele ser un hombre superior, que entra en contacto con los sabios y genios del pasado (Henoc, Noé, Melquisedec, Daniel...), que le abren las puertas de lo oculto y le desvelan el misterio del futuro. Un apocalíptico esencial ha sido ↗ Henoc, en cuyo nombre se han escritos varios libros, que los esotéricos modernos siguen estimando. La mayoría de los textos apocalípticos son apócrifos, es decir, no han sido aceptados en el Antiguo (1 *Henoc*, *Jubileos*, *Testamentos de los Doce Patriarcas*, 2 Baruc, 4 *Esdras*, textos de Qumrán) ni en el Nuevo Testamento (*El pastor de Hermas*, libros de Montano, etc.). Éstos son algunos de sus presupuestos:

a) *Pseudonomia*, *libros escondidos*.

En general, la apocalíptica es una literatura secreta (escondida) que sólo algunos conocen. En esa línea se habla de dos biblias: (1) *Biblia oficial*. Los creyentes normales sólo pueden leer y conocer los libros públicos: la Biblia externa de Israel, compuesta por los 24 libros del Antiguo Testamento (es decir, los libros oficiales). (2) *Biblia escondida o apócrifa*. Consta de 70 libros más profundos (cf. 4 *Esd* 14,46-47), que sólo algunos privilegiados pueden conocer. Lógicamente, los apocalípticos tienden a ser libros escondidos, literatura clandestina, en plano religioso y político.

Como es normal, para dar autoridad a sus visiones y acentuar su carácter esotérico, los apocalípticos atribuyen sus revelaciones a los personajes míticos más sabios de la antigüedad (Matusalén o Noé, Daniel o Henoc) o a ciertos antepasados judíos, cuyas obras habrían quedado escondidas, y que ahora se pre-

sentan en su integridad, ofreciendo bases nuevas para el resto creyente del pueblo (los Doce Patriarcas, Moisés, Esdras o Baruc). Esta *pseudonimia*, perfectamente calculada, produce un claro efecto literario y social: los textos apocalípticos aparecen como testimonio de un pasado ejemplar, pudiendo leerse (desde aquel origen antiguo) como profecía (anuncio) de lo que ha de venir. Los creadores y transmisores de esos libros tienden a formar comunidades cerradas, de tipo a veces sectario (como en Qumrán).

b) *Teodicea. Comprender la historia.* La apocalíptica se preocupa, sobre todo, por la teodicea: la explicación de los males del mundo. La tradición profética y sapiencial de la Biblia había preguntado por la justicia de Dios, especialmente con relación a las diferencias sociales y al sufrimiento de los justos, y había respondido apelando a la libertad del hombre y al misterio de Dios. Pero muchos judíos, tras la crisis del exilio (siglo VI a.C.) y los años de difícil restauración (siglos V-II a.C.), en contacto con la cultura del ambiente (Persia, el helenismo), sintieron que en este mundo no existe felicidad verdadera: sufren los justos, triunfan los perversos: ¿qué sentido tiene todo esto? (1) *La tradición «ortodoxa» (canónica)*, que triunfará en el rabinismo, dirá que el culpable es el mismo ser creado. Básicamente, el problema del dolor y la injusticia está ligado a la acción humana. (2) En contra de eso, la *tradición apocalíptica* responde que el mal tiene un origen más perverso: es obra de ángeles caídos, envidiosos *guardianes* celestes que han rechazado el encargo de Dios (debían cuidar a los humanos) y han bajado del cielo, buscando sexo y sangre, para romper a los vivientes de la tierra.

c) *La apocalíptica es literatura de perseguidos mesiánicos.* No está escrita simplemente por la curiosidad del saber (aunque contiene elementos sapienciales), sino para ayudar en la prueba a los fieles (judíos o cristianos), amenazados en un contexto adverso. Vista así, ella no puede interpretarse como expresión de pasividad o desinterés frente a la historia real, sino al contrario, como signo de interés supremo por la historia. Algunos apocalípticos *se retiran del entorno social* y viven en desiertos o lugares apartados, porque piensan que el gran mundo se encuentra pervertido. Otros

abandonan las armas, pues han visto que sólo Dios y sus ángeles (no la lucha militar) pueden ofrecer solución a sus problemas. Ellos siguen vinculados a otro tipo de combate por la transformación del mundo.

Los apocalípticos son básicamente *resistentes* (líderes espirituales contra la opresión) y sus libros o visiones son textos subversivos. La apocalíptica suele estar al servicio del mesianismo, pero dándole un carácter «trascendente»: la culminación de Israel (y de la humanidad) se realiza a través de un personaje que viene de los cielos o de un plano superior de realidad (un ángel, el Hijo del Hombre, Henoc) y que lucha (vence) contra los poderes satánicos que habían dominado la historia de la humanidad. La apocalíptica suele vincularse también con la *escatología*, es decir, con el surgimiento de un *nuevo eón* o tiempo nuevo de salvación para los hombres.

2. Temas comunes

Los apocalípticos son, ante todo, videntes: se dicen capaces de mirar más allá de los cielos más ocultos, penetrando tras la puerta del misterio y descubriendo lo que está escondido desde los orígenes. Parecen hombres o mujeres superiores, aristocracia del espíritu, personas que se encuentran en contacto con los sabios y genios del pasado (Adán y Henoc, Noé y Daniel), que les abren las puertas de lo oculto y les desvelan el misterio de Dios y de la historia. Éstos son los motivos o elementos principales de su iluminación, según el libro 1º de Henoc:

a) *Cielo de Dios.* El Sabio Apocalíptico ha subido hasta la Casa de Dios, descubriendo sus secretos. Así los ha descrito:

«Su suelo era de fuego; por encima había relámpagos y órbitas astrales; su techo era de fuego abrasador. Miré y vi en ella un elevado Trono, cuyo aspecto era como de escarcha y tenía en torno a sí un círculo, como sol brillante y voz de querubines. Bajo el Trono salían ríos de fuego abrasador, de modo que era imposible mirar. La Gran Majestad estaba sentada sobre él, con su túnica más brillante que el sol...» (1 Hen 14,17-20). Éste es el Dios del Trono (del juicio y poder) y en su figura se vinculan en potente paradoja todos los contrarios (frío y calor, luz y oscuridad, pa-

vor y gozo fuerte); es el Dios que suele presentarse como Principio del tiempo (*Anciano de Días*) y Guía de las almas superiores (se define como *Señor de los Espíritus*). En esta línea se entiende el *ascenso al cielo*. Los demás estamos perdidos e ignorantes sobre el mundo, pero ellos, los sabios del fin de los tiempos, penetran hasta el interior de la Casa de Dios, descubriendo sus secretos. Así pueden decir lo que han visto.

b) *Secretos cósmicos*. El vidente ha penetrado en lo invisible y conoce el conjunto de los seres (de la creación) que los textos oficiales de la Biblia (cf. Gn 1) dejaban en penumbra. Así le dice el mismo Dios a su sabio:

«Entonces pensé poner un fundamento y crear la naturaleza visible. Y di órdenes en las alturas para que descendiera de lo Invisible un ser visible. Y descendió *Adoil* (¿eternidad, luz de Dios?), grande en extremo, y al mirarle vi que tenía en su vientre una gran luz. Y le dije: ábrete *Adoil* y que se haga visible lo que está naciendo en ti. Y al abrirse salió una gran luz y yo me encontré en medio de ella. Y cuando parecía que iba siendo creada la luz salió de ella el gran *eón*, mostrando todas las cosas que Yo había pensado crear» (2 *Hen* 11,7-12).

El vidente descubre el misterio y el mismo Dios le comunica aquello que Gn 1-2 no había querido pronunciar, la naturaleza divina de las cosas: Dios mismo se vuelve fuente de luz, seno materno del que brota todo lo que existe; los seres humanos son de algún modo divinos. En esa línea se entienden los *secretos superiores*. Las grandes religiones son *exotéricas* (hablan para todos). Estos videntes, en cambio, son *esotéricos*: han penetrado en lo invisible y conocen los misterios superiores que los demás desconocemos. Dios mismo les manifiesta sus secretos, desvelando para ellos su verdad más honda. Ellos, los elegidos superiores, jerarquía de la tierra, reciben y poseen la ciencia originaria.

c) *Ciencia de Dios*. El vidente apocalíptico (Noé, Melquisedec, Esdras, Daniel, Henoc...) ha llegado hasta el misterio divino, pudiendo descubrir allí su propia y más honda verdad, el ser completo que es principio, sentido y meta de la historia. A partir de aquí se entiende el proceso de revelación: una *figura sobrehumana* desvela el misterio

y revela lo divino. Dn 7,13-14 lo presenta como *Ser humano* (Hijo de Humano) que recibe poder, honor y gloria. 1 *Hen* lo muestra como *Elegido de Dios*, que mora en la justicia original de lo divino y así puede realizar su juicio sobre el mundo (1 *Hen* 46-47; 62).

Lógicamente, llegando hasta el final en esa línea, 1 *Hen* 71 identifica a Henoc (sabio-vidente sobrenatural) con ese Hijo de Humano que ha nacido para la justicia: Dios mismo manifiesta sus secretos a los sabios, desvelando para ellos su verdad más honda; eso significa que los santos o elegidos del grupo apocalíptico reciben y poseen la ciencia original de Dios, que el conjunto de los seres humanos no posee, viviendo por lo tanto en la tiniebla. Ese conocimiento elitista de unos pocos escogidos es esoterismo.

d) *Angelología y demonología*. Una vez que ha penetrado en el centro del misterio (Dios), el vidente participa del conocimiento de los servidores sagrados, los ángeles divinos. En tiempos anteriores la Biblia de Israel había sido voluntariamente sobria, prescindiendo de las especulaciones sobre seres celestiales. Pero cuando los videntes han abierto en Dios las compuertas del saber (o la curiosidad), ellos pueden describir los nombres, la naturaleza y funciones de los ángeles de Dios (cf. 1 *Hen* 9,1):

«Éstos son los nombres de los santos ángeles que vigilan: *Uriel*, ángel del trono y del temblor; *Rafael*, encargado de los espíritus de los hombres; *Ragüel*, el que castiga al universo y las luminarias (los ángeles caídos); *Miguel*, encargado de la mejor parte de los humanos y de la nación (Israel); *Saraquel*, encargado de los espíritus del Género humano que hacen pecar a los ángeles; *Gabriel*, encargado del paraíso, las serpientes y los querubines...» (1 *Hen* 20).

La lista y oficios de los grandes espíritus se amplía y aplica de mil formas, creando así una especie de metafísica celeste, casi un censo de vivientes superiores, que resultan ignorados para el resto de los vivientes. Al lado de ellos están los demonios, ángeles caídos, pecadores, que pervierten en su mayoría a los humanos. Los apocalípticos y casi todos los maestros del esoterismo posterior han visto en el origen del pecado un desastre o cataclismo prehumano, un tipo de caída angélica prime-

ra: más que responsables de los males de este mundo, los humanos somos víctimas de un fuerte proceso degenerativo que ha detallado *1 Hen* 6-8.

e) *Viaje astral, turismo por el cosmos*. La apocalíptica se presenta desde ahora vinculada con la *astronomía* o astrología sagrada: «Vi los lugares de la luces y los truenos en los confines, en el fondo, donde está el arco de fuego...» (*1 Hen* 17,3). «Allí vieron mis ojos los arcanos de los relámpagos y el trueno; los secretos de los vientos. Vi las cámaras del sol y de la luna, por dónde salen y dónde regresan. Vi su glorioso regreso y cómo uno es superior a la otra (el sol a la luna), y sus órbitas magníficas, de las que no se apartaban en su marcha ni en más ni menos...» (*1 Hen* 41,5-6).

El vidente se desvela de esa forma como hermano de sus astros y su religión aparece como un tipo de «veneración celeste», de tal manera que uno de los libros del Pentateuco de Henoc puede llamarse *Curso de las luminarias celestes* (*1 Hen* 72-82). Es muy importante fijar el orden y sentido de los astros, pues ellos son espacio de manifestación de Dios; el esoterismo afirmará más tarde que los humanos tenemos una especie de *alma astral*, de manera que resulta claro que «los sabios (ya salvados) brillarán en su plenitud como estrellas de los cielos» (*Dn* 12,3).

f) *Fin del mundo y reconciliación última*. A pesar de lo anterior, de un modo general, la apocalíptica recibe de la profecía israelita una promesa de esperanza dirigida a la reconciliación y plenitud (salvación) de los videntes y de todos los hombres cuya vida se presente como positiva. Sus textos más antiguos están llenos de un intenso mesianismo. En esos días toda la tierra será labrada con justicia; toda ella quedará cuajada de árboles y será llena de bendición (*1 Hen* 10,12). «Luego en la décima semana (...) será el juicio eterno, en el que Dios tomará venganza de todos los Vigilantes (ángeles perversos). El primer cielo desaparecerá y aparecerá un cielo nuevo, y todas las potestades del cielo brillarán eternamente siete veces más» (*1 Hen* 91,15-16).

En esa línea se mantiene y avanza la apocalíptica cristiana, representada por el Apocalipsis de Juan. El esoterismo ha recogido esta esperanza de reconciliación definitiva y la ha expresado básicamente en términos de plenitud cósmica

(celestes): la salvación consiste en una especie de reunión universal de los espíritus que vuelven otra vez a lo divino, para encontrar allí su realidad más honda (y para iniciar quizá de nuevo el gran camino de salida y retorno, de ruptura/caída y reconciliación con lo divino). La manera de expresar esa esperanza varía en los diversos modelos esotéricos. Por eso dejamos así el tema. Estas ocho notas de la apocalíptica se encuentran en la base de la gran parte de los sistemas esotéricos modernos.

g) *Reconciliación última*. Lo que han contemplado ya los videntes vendrá a realizarse al final de los tiempos, cuando llegue el momento que estaba anunciado y preparado. «Luego en la décima semana (...) será el juicio eterno, en el que Dios tomará venganza de todos los Vigilantes (ángeles perversos). El primer cielo desaparecerá y aparecerá un cielo nuevo, y todas las potestades del cielo brillarán eternamente siete veces más» (*1 Hen* 91,15-16).

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Jesús, profeta apocalíptico*

El cristianismo ha nacido en un contexto apocalíptico, pero con una diferencia básica: ↗ Jesús de Nazaret (que quizá esperaba la llegada de un tipo de figura humana del fin de los tiempos, ↗ Hijo de hombre) no se puso básicamente al servicio de una esperanza apocalíptica, sino que inició un movimiento de ↗ Reino de Dios, es decir, de humanidad reconciliada.

Ciertamente, fue *profeta apocalíptico*, mensajero del fin de los tiempos, pero tuvo algo especial que le distinguió de los demás apocalípticos de su tiempo. Anunció el Reino de Dios en Israel, pero criticó sus instituciones básicas (sobre todo el templo), en gesto de apertura universal que desbordaba las lindes del judaísmo nacionalista. Tuvo gran cuidado en proclamar el cumplimiento de la Ley de Dios, pero, al mismo tiempo, superó las varias formas de legalismo de su tiempo. Buscó un tipo de restauración israelita (doce tribus, doce discípulos), pero, al mismo tiempo, ofreció su llamada y abrió su grupo a los desclasados de la periferia nacional, iniciando un tipo de apertura que podía (y debía) interpretarse de forma

universalista. Proclamó la justicia de Dios y, sin embargo, lo presentó como Padre que perdona a todos.

Surgiendo de la entraña israelita, Jesús rompía las fronteras normales de *la identidad judía*, apareciendo también como peligroso ante *el poder de Roma*. Unos y otros (sacerdotes judíos, soldados de Roma) lo condenaron a muerte, pensando que era preferible destruirlo, para bien de religión e imperio. Pero la semilla de su mensaje reapareció pronto, encarnada en un grupo de discípulos que dijeron haberlo visto vivo, como Hijo (enviado escatológico) de Dios y como Cristo de Israel. De esa forma, el profeta del fin vino a concebirse como garante y mediador (encarnación) del Reino que había predicado.

Nunca había sucedido en Israel algo semejante. Ciertos grupos judíos habían sacralizado personajes del pasado histórico o simbólico (Henoc, Matusalén, Noé, Melquisedec, Esdras, Baruc) presentándolos como reveladores de misterios superiores. Pero no los hicieron salvadores finales, ni concibieron su vida como principio y modelo de existencia para los humanos. El grupo de Qumrán tomó al Maestro de Justicia (fundador del movimiento) como intérprete autorizado y final de la Escritura, iniciador del verdadero Israel. Pero ni ese Maestro ni Juan Bautista (venerado también por sus seguidores) se entendieron como mediadores finales del juicio de Dios.

2. *El gran cambio de la apocalíptica cristiana*

En contra de los personajes que acabamos de citar, el mismo Jesús vino a presentarse desde el comienzo de la experiencia pascual (eclesial), como signo y realidad del juicio de Dios, situándose así en el centro de la escatología apocalíptica que los cristianos debieron recrear en torno a (a partir de) su figura. Con Jesús culmina el tiempo y llega el Reino, no a pesar sino en virtud de su fracaso o muerte, transformada en pascua. Así lo han visto de formas complementarias (convergentes) varios testimonios del Nuevo Testamento (Pablo y Marcos, las tradiciones de Hebreos o Juan), que han reinterpretado y recreado la esperanza apocalíptica judía.

Éste es el *giro epistemológico y mesiánico*, el cambio radical del cristianismo. Todos los intentos de explicarlo de un

modo evolutivo y racionalista han fracasado: la Iglesia cristiana nace, dentro del judaísmo, como expresión de un *salto cualitativo*, vinculado precisamente a la experiencia de la resurrección de un crucificado, es decir, de un rechazado por la legalidad vigente de sacerdotes judíos y políticos romanos. Este *salto* se ha dado en el contexto de la experiencia israelita (dentro del judaísmo), pero transformando (rompiendo y recreando) sus estructuras mentales y sociales.

Los seguidores de Jesús han debido descubrir y formular su identidad diciendo que su pascua es culminación y superación de la esperanza israelita (es acontecimiento escatológico). Así piensan los cristianos: *la muerte de Jesús* es el fin del mundo viejo; pero *su resurrección* ha iniciado, precisamente allí, un camino nuevo de experiencia y vida dentro de la historia. Recrear desde Jesús el corto tiempo que queda, hasta la culminación y transformante del mundo: tal es la tarea principal de los cristianos. Sigue la historia, pero cambia su sentido: no se espera ya el juicio de Dios, pues en algún sentido ha llegado en el Cristo. Sólo falta que culmine, que se exprese plenamente, culminando así la historia.

3. *Literatura cristiana y apocalíptica*

Hubo en el cristianismo primitivo diversas tendencias. Algunas podían mantenerse más cerca de la apocalíptica judía anterior (quizá los cristianos de Santiago, en Jerusalén). Otras podían abrirse en una línea más parecida a un tipo de helenismo universal. Los judeocristianos corrieron el peligro de encerrar a Jesús en una ley y sociedad nacionalista. Algunos herederos de Pablo han terminado aceptando (e incluso sacralizando) el orden imperial, olvidando el carácter mesiánico (histórico) y social del proyecto de Jesús. En este contexto, entre un extremo y el otro, surgieron diversos modelos o formas de expresión del cristianismo, y entre ellos la apocalíptica cristiana.

a) *Modelo gnóstico*. Una tradición antigua, anunciada quizá en un posible *documento Q* (texto al parecer utilizado por Lc y Mt), asumida por el *EvTom* (apócrifo), ha traducido el mensaje apocalíptico de Jesús en claves de experiencia de plenificación interior. Deja a un lado la crítica social del evange-

lio, con la transformación integral del ser humano (a nivel comunitario y económico), para destacar la experiencia espiritual. De esa forma se «inmuniza» frente a los riesgos políticos externos y evita la persecución imperial. Según ello, el cristiano puede vivir a dos niveles: *sigue a Jesús en plano interno*, de transformación del alma; *acepta en el orden externo* la economía (idolocitos) y la fidelidad política de Roma, como parece que han hecho algunos de los cristianos criticados en Ap 2-3 (como Balaam y Jezabel).

b) *Modelo de narración evangélica: Marcos*. Desde la experiencia pascual (el resucitado es el mismo crucificado), con rasgos que le acercan a Pablo, Marcos ha reinterpretado el mensaje de Jesús en forma de *evangelio*: buena nueva de salvación que se expresa en la experiencia comunitaria (pan, casa) y en la entrega martirial (camino de cruz: Mc 8,31; 9,31; 10,32-24) de sus creyentes. Su Iglesia es la familia de aquellos que comparten de manera universal el pan (cf. Mc 6,30-44; 8,1-10), superando la imposición política de Herodes o la pureza exclusivista de los fariseos (cf. Mc 8,14-21), suscitando una comunidad afectiva o grupal (*casa eclesial*) en torno a la palabra compartida de Jesús (cf. Mc 3,20-35). De esa forma ha destacado Marcos algunos motivos centrales de la apocalíptica (en su pequeño apocalipsis de Mc 13).

c) *Modelo de adaptación. 1ª Clemente (1 Clem)*. El *Evangelio de Tomás* corría el riesgo de entender a Jesús en línea de evasión interna, dejando el mundo externo en manos de la perversión (poderes imperiales). Marcos pedía fidelidad hasta la muerte, pero no elaboraba temáticamente la exigencia martirial con relación a los poderes imperiales. Hay otras respuestas. La primera de Pedro (1 Pe) invitaba a los cristianos a resistir en medio de la prueba, como exilados y peregrinos, sin someterse a los males del mundo, pero sin satanizarlo: rogando por las autoridades imperiales. *1 Clemente* (libro no aceptado en el canon del Nuevo Testamento) avanza en esa línea, sancionando y sacralizando desde el mensaje de Jesús el mismo poder de Roma, que puede venir a convertirse casi en signo de Dios sobre la tierra, anunciando aquello que siglos más tarde afirmará la teoría de los dos poderes (eclesiástico y civil), entendi-

dos como representantes de Dios para los humanos.

d) ↗ *Apocalipsis de Jesús, un libro cristiano*. En el contexto anterior se sitúa y distingue este libro sorprendente que empieza así: «Apocalipsis de Jesucristo, a quien Dios se lo dio, para que mostrara a sus siervos lo que debe suceder con rapidez, y él (Jesús) manifestó, enviándolo (por medio de) su Ángel a su siervo Juan» (Ap 1,1). Éste es el Apocalipsis de Jesús, el Cristo, no de Henoc, Esdras o Baruc o de otros videntes antiguos. Mateo, Marcos, Lucas y Juan ofrecieron el testimonio de Jesús a través de unos ↗ evangelios. Por el contrario, este Juan, que aparece como siervo de Jesús, ha recibido y transmitido un Apocalipsis, como revelación de la verdad final y definitiva de Dios, por medio de Jesús. Éste es el Apocalipsis de Jesús, es decir, la revelación de Dios según Jesús, por medio de un ángel, para conocimiento de los creyentes.

X. P.

APÓCRIFOS

Q M

↗ Apocalíptica, Biblia, evangelios, Henoc, Nuevo Testamento, Qumrán.

Q JUDAÍSMO

Libros que no forman parte de la Biblia oficial (israelita o cristiana, canon hebreo o canon griego de los LXX). Suelen llamarse apócrifos porque algunos de ellos se han presentado como «escondidos», propios de comunidades especiales, con revelaciones que no son para la «mayoría» de la comunidad. En la tradición protestante aparecen a veces como pseudoepigráficos, es decir, atribuidos a personajes del pasado o a autores ficticios (Matusalén, Henoc, Daniel...), para distinguirlos de los «apócrifos» propiamente dichos, que serían los «deuteocanónicos», es decir, los que no forman parte del canon de la Biblia hebrea, sino del canon griego de los LXX (Eclesiastés, Sabiduría, 1 y 2 Macabeos, Tobías y Judit, Baruc, Carta de Jeremías y añadidos de Daniel y Ester).

1. Libros canónicos y apócrifos

El tema aparece en la tradición de Esdras, vidente, que ha recibido la orden de reunir a cinco amanuenses hábiles para copiar en 40 días todo lo que él vaya dictando. Le había llamado la

voz de Dios, bebió su cáliz y al beberlo, emborrachado de la ciencia superior, su mente y corazón se transformaron, llenos de sabiduría. Por eso fue capaz de ir dictando extasiado los grandes secretos a cinco escribas elegidos:

«Durante el día escribían, por la noche comían; mas yo no cesaba de hablar ni de noche ni de día. Al final de los cuarenta días fueron escritos noventa y cuatro libros. Entonces me habló el Altísimo y me dijo: *Los primeros libros* que escribiste dalos a la publicidad, para que los lean los dignos y los indignos. *Los setenta últimos libros* los retendrás para darlos a leer a los más avisados de tu pueblo. Pues ellos tienen el veneno del conocimiento, la fuente de la sabiduría y el río de la ciencia. Y así hice» (4 Esd 14,42.47).

Los primeros veinticuatro son *los libros exotéricos* que forman el Antiguo Testamento canónico, es decir, la Biblia hebrea, libros que se pueden copiar y transmitir públicamente y que se leen ante todos en la sinagoga: son textos para el vulgo, Biblia de todos, escrita y transmitida para aquellos que aún no tienen conocimiento verdadero. Por el contrario, los setenta finales son *los libros esotéricos*, que sólo se conocen dentro de la secta o grupo de Esdras (y/o en la de Henoc, por poner otro ejemplo): son libros para sabios, conocimiento escondido (eso significa «apócrifo»), propios de personas que quieran y puedan penetrar en los misterios que el conjunto de la gente desconoce.

Hay por tanto dos biblias. Una *exotérica* y pública (canónica), propia de aquellos a quienes la gnosis posterior llamará psíquicos, hombres y mujeres que viven preocupados todavía por las apariencias de este mundo; consta de veinticuatro (doce por dos) libros, que responden a las doce tribus del viejo Israel de la historia que sigue todavía preocupado por revelaciones de la carne, historias de la ley y de la vieja tierra. La otra Biblia, la *Biblia esotérica*, es mucho más extensa y se dice que llena de misterios, siendo propia de eso que pudiéramos llamar el Israel completo (siete es número de perfección, setenta perfección completa); ella forma el libro de sabiduría revelada directamente por Dios, conocimiento de los verdaderos iniciados de la tierra.

La Biblia escondida, que sería fuente de saber, río de ciencia, consta de esos 70 libros apócrifos, que suelen ser de tipo moralista o apocalíptico. Por su propia condición interior (y por el riesgo exterior de persecución que suponen), los libros apocalípticos *tienden a ser escondidos*, literatura clandestina, en plano religioso y político.

Lógicamente, para dar autoridad a sus visiones y acentuar su carácter esotérico, los apocalípticos atribuyen sus revelaciones a *los personajes míticos* más sabios de la antigüedad (Matusalén o Noé, Daniel o Henoc) o a ciertos antepasados, sobre todo escribas históricos judíos, cuya obra habría quedado escondida, y que ahora se presenta en su integridad, ofreciendo bases nuevas para el resto creyente del pueblo (los Doce Patriarcas, Moisés, Esdras o Baruc). Esta *pseudonimia*, perfectamente calculada, produce un claro efecto literario y social: los textos apocalípticos aparecen como testimonio de un pasado normativo, pudiendo leerse (desde aquel origen antiguo) como profecía (anuncio) de lo que ha de venir. Es evidente que no todo esoterismo es apocalíptico, pero la apocalíptica judía contiene elementos que pueden desembocar y desembocan en un esoterismo, tanto en línea cultural como social.

2. Valor y sentido de los apócrifos de Israel

Desde el punto de vista literario y teológico, los libros de la Biblia canónica forman un conjunto bien delimitado, con tres partes: (a) Torah o Pentateuco; (b) profetas anteriores (libros históricos) y posteriores (oráculos de los profetas); (c) y escritos de tipo diverso (sapiencial, litúrgico, etc.). El canon judío fue fijado entre el siglo I y II d.C., quedando fuera muchos libros, muy valiosos, pero que no se han considerado básicos para la fe y la historia israelita.

a) *Deuterocanónicos*. Entre los libros que no admitió el canon hebreo, por estar escritos en griego o porque su doctrina no concordaba plenamente con la doctrina de los rabinos, están los deuterocanónicos, que muchos protestantes llaman *Apócrifos*. Son, como he dicho, Eclesiástico, Sabiduría, Baruc, Carta de Jeremías, Canto de los Tres Jóvenes (de Daniel LXX), Susana (de Daniel LXX),

Bel y el Dragón (de Dn LXX), Judit, Tobías 1 y 2 Macabeos (con añadidos en Ester). Aparecen en las ediciones católicas de la Biblia y en muchas protestantes. Son indispensables para conocer el judaísmo de los siglos anteriores a Jesús. En algunas ediciones de los LXX (pero no en la Biblia Católica) aparecen también: 3 y 4 Macabeos, 3 y 4 Esdras, *Odas de Salomón*, *Salmos de Salomón* y *Oración de Manasés*.

b) *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Textos y ediciones. Resulta imposible fijar todos los apócrifos del Antiguo Testamento, porque las listas varían entre los editores y según se incluyan o no los textos de γ Qumrán. En la edición castellana dirigida por E. Díez Macho (*Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1984ss), se incluyen: Carta de Aristeas, Jubileos, Antigüedades Bíblicas (Pseudo-Filón), Vida de Adán y Eva (versión griega), Vida de Adán y Eva (versión latina), Paralipómenos de Jeremías, Esdras (LXX 1 Esdras), 3 y 4 Macabeos, Vida de los Profetas, Salmos de Salomón, *Odas de Salomón*, *Oración de Manasés*, Libro arameo de Ajicar, José y Asenet, Oráculos Sibilinos, Libro etiópico de Henoc (1 *Henoc*), Libro de los secretos de Henoc (2 *Henoc*), Libro hebreo de Henoc (3 *Henoc*), Libro 4 de Esdras, Ascensión de Isaías, Testamentos de los Doce Patriarcas, Testamento de Job, Testamento de Moisés (Asunción de Moisés), Testamento de Abraham, Testamentos de Isaac y de Jacob, Testamento de Salomón, Testamento de Adán, Apocalipsis de Esdras (griego), Apocalipsis de Sedrac, Visión de Esdras, Apocalipsis siríaco de Baruc, Apocalipsis griego de Baruc, Apocalipsis de Elías, Apocalipsis de Sofonías, Apocalipsis de Abraham, Apocalipsis de Adán, Apócrifo de Ezequiel. Entre las ediciones de los textos: P. SACCHI (ed.), *Apocriphi dell'Antico Testamento* I-II, UTET, Turín 1989; R. H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT* I-II, Clarendon, Oxford 1971; J. H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* I-II, Garden City, Nueva York 1983, 1985. Cf. también J. H. CHARLESWORTH, *The Pseudepigrapha and Modern Research with Supplement*, SBLSCS 7, Chico CA 1981; íd., *Gli Pseudepigraphi dell'Antico Testamento e il Nuovo Testamento*, SB 91, Paideia, Brescia 1988.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Principios

Una parte considerable de los apócrifos del Antiguo Testamento han sido transmitidos en un contexto cristiano. El Nuevo Testamento cristiano ha sido fijado como canon en la segunda mitad del siglo II d.C. y agregado en las biblias cristianas a la Biblia israelita. En ese proceso han quedado fuera bastantes libros cristianos, algunos rechazados expresamente por la Gran Iglesia (como inclinados a la gnosis o al judeocristianismo), otros simplemente no incluidos, porque no entraban dentro de los libros que la mayoría de las Iglesias consideraba como santos.

No ha habido reglas fijas para declarar a unos libros canónicos y a otros apócrifos. En principio se han tomado como canónicos aquellos que se atribuían a los apóstoles o a los comienzos de la Iglesia. Se rechazaron expresamente como apócrifos dos tipos de textos: (a) los que parecían de tendencia gnóstica, porque negaban la «carne» de Jesús, es decir, la identidad social de su movimiento; (b) los que parecían exclusivistas, en línea judeocristiana, es decir, los que rechazaban la universalidad del cristianismo. Es evidente que se podrían haber tomado otras opciones, admitiendo en el canon el *Evangelio de Tomás* (tendente a la gnosis) o el *Evangelio de los hebreos* (tendente al judeocristianismo).

2. División y ediciones

Es imposible fijar una lista de apócrifos del Nuevo Testamento, según se incluyan o no las reelaboraciones cristianas de textos judíos, los textos de Nag Hammadi, etc. De un modo general se pueden citar: (a) *Evangelios*: De María Magdalena, de Tomás, del Pseudo-Tomás, de Santiago, de los Hebreos, de los Nazarenos, Evangelio Árabe de la infancia, Apócrifos de la Muerte y Asunción de María, Evangelio de Judas. (b) *Hechos* de Pedro, de Tecla y de Pablo, de los Doce Apóstoles, de Pilatos. (c) *Cartas* de Pilatos a Herodes, de Pilatos a Tiberio, de los Apóstoles, de Pedro a Felipe, de Pablo a los de Laodicea, Tercera carta los Corintios. (d) *Apocalipsis* de Santiago, de Juan, de Esteban, de Pedro, de Elías, de Esdras (añadidos cristianos), de Baruc (añadidos cristianos),

de Sofonías. (e) *Testamentos*, son originales o cristianos o añadidos cristianos a textos judíos: de Abrahán, de Isaac, de Jacob, de los Doce Patriarcas, de Salomón, de Juan. (f) *Textos varios*: Descensión de Cristo a los Infiernos, Declaración de José de Arimatea, Vida de Adán y Eva, *Salmos de Salomón*, Oráculos Sibílinos.

Entre las ediciones fundamentales: A. SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos. Textos griegos y latinos*, con versión crítica, estudios introductorias y comentarios, BAC 148, Madrid 1975; E. GONZÁLEZ BLANCO, *Los evangelios apócrifos I-III*, Bergua, Madrid 1934, ofrece mucho material, pero queda antigua por poco crítica; A. PIÑERO (y otros), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. I. Tratados filosóficos y cosmológicos. II. Evangelios, hechos, cartas. III. Apocalipsis y otros escritos*, Trotta, Madrid 1997-2000; G. ARANDA y P. RUPÉREZ (eds.), *Apócrifos cristianos*, Ciudad Nueva y Fundación San Justino, Madrid (1998-).

X. P.

APOLOGÉTICA

Q MR

↗ Fe, filosofía, razón, religión, teología.

Q JUDAÍSMO

1. *Primera apologética: contexto helenista*

Apologética significa «defensa» y surge en el momento en que el judaísmo se encuentra amenazado por otras religiones o culturas, especialmente por el helenismo, desde el siglo II a.C. hasta el siglo II d.C. Una parte considerable de la literatura de los judíos helenistas de ese tiempo tiene un carácter apologético. Así, el libro de la Sabiduría puede tomarse como defensa de la tradición histórica de Israel. En esa línea debemos citar a los dos escritores judíos más significativos del siglo I d.C.

a) Filón de Alejandría escribió una obra muy extensa, de tipo filosófico-teológico, en la que expone y defiende el judaísmo de un modo intelectual, presentándolo como religión verdadera, dentro de un contexto helenista y romano, quizá con la esperanza de que todo el mundo culto se convierta de algún modo al Dios de Israel. Al mismo tiempo,

escribió dos obras de apología estricta. Una de ellas, titulada *Legatio ad Caium* (o *Contra Flaco*), quiere defender ante la corte imperial a los judíos de Alejandría, que están siendo injustamente tratados. De la otra (*Apología de los judíos*) se conserva un fragmento en Eusebio de Cesarea. En ella presenta la vida de los terapeutas o contemplativos judíos del entorno del lago Mareotis de Alejandría como representantes de una vida filosófica ejemplar, lo mismo que en su *Vita Contemplativa*.

b) Flavio Josefo escribió una gran obra histórica (*Antigüedades judías*) que puede entenderse como defensa del judaísmo ante el mundo culto de tiempo, en el entorno imperial. Los judíos, vencidos militarmente en la guerra del 67-70, vienen a presentarse como los portadores de un tipo superior de conocimiento y de religión. De carácter más directamente apologético es su obra *Contra Apión*, que constituye la defensa histórica y racional más amplia de las enseñanzas y de la vida los judíos, en contra de un «personaje» (Apión) a quien se toma como pagano típico, enemigo de los judíos. En este contexto realiza Josefo una extensa defensa del judaísmo, apelando no sólo a diversos argumentos de tipo filosófico-religioso, sino también a los escritos de historiadores como Beroso y Maneto, cuyas obras se han perdido.

2. *Segunda apologética: disputas medievales*

Un nuevo ejemplo de apologética judía se da en la Edad Media, sobre todo en Sefarad/España, cuando tienen que convivir cristianos, judíos y musulmanes. Al principio, hasta el siglo XII, apenas hay necesidad de defensa, pues judíos y cristianos conviven básicamente de un modo pacífico. Pero después cambian las circunstancias y algunos cristianos quieren convertir a la fuerza a los judíos, que tienen que defenderse.

Quizá el más importante de los apologetas judíos de la Edad Media fue *Yehuda ha-Levi*, que nació en Tudela (Navarra) en torno al año 1070 y murió en Jerusalén el año 1141. Fue poeta y médico y, sobre todo, un defensor del judaísmo, como muestra su *Libro de la prueba y del fundamento sobre la defensa de la religión menospreciada*, que consta

de cinco discursos, dirigidos simbólicamente a un pagano (el rey de los Kúzares), a quien quiere presentar la religión verdadera. Por eso, el libro suele llamarse el *Kuzarí* y supone que, después de haber analizado los argumentos de los filósofos (de Aristóteles) y de los creyentes de otras religiones (cristianos y musulmanes), sólo un sabio judío puede enseñar la sabiduría completa. A partir de ahí desarrolla una apología edificante del judaísmo entendido como religión verdadera, en diálogo con las tradiciones filosóficas y teológicas de los musulmanes y cristianos.

3. Tercera apologética: edad contemporánea

Gran parte de la obra filosófico-teológica del judaísmo del siglo XX puede entenderse en línea apologética, como una exposición del valor universal y humanizador de la tradición de Israel. Suele ser una apologética velada, que no está directamente encaminada a defender el judaísmo en contra de algunos de sus opositores concretos, sino a presentar de un modo positivo el valor del judaísmo. En esa línea podemos destacar dos obras muy significativas.

a) *Leo Baeck* (1873-1956) quiso responder a la apologética cristiana de A. Harnack (*La esencia del cristianismo*, 1900) con un manual de defensa de la fe y vida judía, en *Esencia del judaísmo* (1905), que ha venido siendo quizá, a lo largo del siglo XX, el libro más significativo del judaísmo contemporáneo. A juicio de Baeck, sólo existen en realidad dos religiones esenciales y básicas: una es el budismo (religión de la huida) y otra el judaísmo (religión del compromiso ético). El cristianismo es, en el fondo, una expansión romántica y sentimental del judaísmo, una religión que no ha sido capaz de mantener la fidelidad ética e histórica del judaísmo, que sigue elevándose como la expresión suprema del espíritu humano. Sólo una «conversión» del cristianismo, con un retorno a sus bases judías, podría abrir un camino de futuro para la historia de Occidente.

b) *Franz Rosenzweig* (1886-1929) estudió las relaciones del judaísmo y el cristianismo (y en menor medida del islam) en una obra temática titulada *La estrella de la redención* (1921). En un sentido superficial, «La Estrella de la

Redención» no es una obra apologética, sino, más bien, expositiva. Así quiere presentar el cristianismo y judaísmo como dos aproximaciones o caminos que llevan a Dios, válidos ambos, cada uno con su misión, como reflejos o expansiones de una misma estrella. En ese sentido, ambos deben completarse. Pero, miradas las cosas con mayor profundidad, el camino cristiano ha de terminar poniéndose al servicio del judaísmo (y no al contrario, como han pensado casi siempre los cristianos). Los cristianos han de llevar a los paganos hacia Dios. Pero después, cumplida su tarea, el cristianismo ha de volverse transparente, para que se revele y despliegue en plenitud el camino judío que está centrado en la revelación del nombre de Dios y en el establecimiento de la alianza eterna.

X. P.

M CRISTIANISMO

También en contexto cristiano podemos hablar de tres apologéticas. *La primera apologética* está cerca de la de los judíos helenistas y ha sido desarrollada especialmente por los llamados ↗ Padres apologetas o apogetas de los siglos II-III d.C., entre los cuales podemos destacar, en sentido extenso, a los siguientes: Justino y Teófilo de Antioquía, Ireneo de Lyon y Cipriano de Cartago, Clemente de Alejandría y Tertuliano el Africano, Orígenes de Alejandría y Lactancio. Todos ellos realizaron la gran tarea de presentar el cristianismo en el contexto del pensamiento y de la vida del Imperio romano.

La *segunda apologética* cristiana puede vincularse, como la judía, al desarrollo del cristianismo medieval, en diálogo con el judaísmo y el islam. En ese contexto se pueden citar los dos autores más significativos del siglo XIII. Uno de tipo más especulativo (santo Tomás, 1225-1274) que escribió la *Summa contra gentiles*, para exponer y defender la fe cristiana ante judíos y musulmanes. Otro de tipo más práctico (Ramon Lull o Raimundo Lulio, 1232-1316), que desarrolló métodos de defensa del cristianismo en diálogo con las religiones de su tiempo y entorno (judaísmo e islam).

La *tercera apologética* puede vincularse al diálogo actual de religiones, ampliamente propugnado por los teólogos cristianos de la segunda mitad

del siglo XX. Pero, dado que ese diálogo aún no ha culminado, parece preferible recordar la apologética clásica de los teólogos cristianos del siglo XIX y de principios del XX, que se desarrollaba en tres partes o momentos.

1. *De vera religione*

En ella se planteaba la cuestión de *si Dios existe*, para analizar después sus propiedades y su posible revelación. En esa línea, la apologética iba dirigida, al mismo tiempo, en contra de los ateos e indiferentes de la sociedad occidental y del resto del mundo, de manera que aparecía como crítica de todas las religiones no cristianas (islam, hinduismo, budismo, animismo, politeísmo). En este contexto resultaba fundamental la demostración de la existencia de Dios, que se realizaba a partir de las cinco vías de santo Tomás: por el movimiento (para llegar al Motor inmóvil); por la contingencia (para llegar al Ser necesario); por la causalidad (desembocando en la existencia de Primera causa, *causa causarum*); por los grados o jerarquía de perfecciones (hasta llegar al Ser Perfectísimo); y por la finalidad u orden del universo (que exigía la existencia de un Fin Supremo, «finalizador» de todo, el Dios providente y consumidor). A veces se empleaban también otras «vías» para demostrar la existencia de Dios: el deseo natural de verle, el testimonio de todos los pueblos, etc.

2. *Demonstratio christiana*

En este contexto, después de saber que hay un Dios, los apologistas preguntaban: ¿Ese Dios único que existe y que se ha demostrado anteriormente, ha enviado a Alguien que lo revele y que sea su legado o mediador, su profeta verdadero o su Mesías y salvador/redentor? A esa pregunta respondía un tratado teológico titulado: *De legatione Christi*, donde Cristo aparecía como enviado definitivo de Dios, como su Hijo, que lo revelaba, lo daba a conocer y manifestaba sus mandamientos. Evidentemente, para que esa prueba resultara convincente había que demostrar que otros «profetas» o enviados (Moisés, Muhammad, Buda...) habían sido imperfectos o habían enseñado doctrinas falsas. Entre las pruebas que se empleaban para mostrar que Jesús era el «legado de Dios» so-

lían citarse sus milagros y sus profecías. Los milagros sobrepasaban el nivel de la naturaleza y sólo podía realizarlos alguien que fuera Dios o Hijo de Dios. Las profecías de Israel demostraban, además, que Cristo era el anunciado desde tiempo antiguo. En esa línea se suponía que el Dios único sólo podía revelarse a través de un solo enviado. Lógicamente, sólo Cristo podía ser el único Legado divino de Dios y salvador para todos los hombres.

3. *Demonstratio catholica*

Una vez fijada la gran cuestión del Legado divino, debía mostrarse que ese Legado (Mesías e Hijo de Dios) había fundado una Iglesia verdadera y universal, como corresponde a su función reveladora y salvadora. Por eso había que precisar dónde se hallaba la comunidad fundada por Jesús, cual era la verdadera Iglesia. Ésta era una demostración que iba en contra de las Iglesias protestantes y de la Iglesia ortodoxa, cismática.

Esa demostración seguía básicamente estos pasos: (a) *Jesús fundó la Iglesia* y puso como fundamento de ella a Pedro y a los Doce apóstoles. (b) *La sucesión de Pedro (el papado)* y la sucesión apostólica ininterrumpida de los obispos mostraba que sólo la Iglesia católica seguía siendo la fundada por Jesús. Se trataba de una demostración beligerante y combativa, que excluía o marginaba no sólo a las otras religiones, sino también a las otras Iglesias cristianas. Este tipo de apologética se ha seguido manteniendo hasta la segunda mitad del siglo XX, pero ha sido reformulada por el Vaticano II, que no ha querido defender a la Iglesia católica condenando a las demás Iglesias y religiones, sino mostrando el valor de la misma Iglesia católica, pero en diálogo respetuoso con los demás cristianos y creyentes (e incluso con los no creyentes).

X. P.

R ISLAM

El *'ilm al-kalâm* (o λ teología islámica) está muy relacionado con la apologética, pues surgió como defensa del islam contra los que lo negaban o dudaban de él. A partir de esa defensa de la propia fe fue desarrollándose un pensamiento teológico, que nunca perdió su carácter apologético.

Pero existe una diferencia respecto a la apologética judía de un Flavio Josefo o la de los primeros cristianos. Y es que los *mutakallimûn* (teólogos) musulmanes, al menos los sunníes, se enfrentaban a sus rivales desde la posición de superioridad política, al ser el islam la religión oficial del Estado, mientras que los primeros apologetas cristianos se enfrentaban a un Estado romano que les declaraba fuera de la ley y los perseguía cruelmente. Incluso los apologetas judíos como Flavio Josefo, aunque pertenecieran a la aristocracia y se codearan con la más alta nobleza romana, estaban en una posición de inferioridad como judíos, tratando de convencer a los griegos y romanos cultos del carácter racional y humano del judaísmo frente a los que, como Hecateo de Abdera, consideraban el modo de vida judío como «inhumano e inhospitalario».

No era, obviamente, el caso de la apologética de los *mutakallimûn* musulmanes sunníes. En este sentido, la apologética musulmana sunní se parecería a la apologética teológica del cristianismo una vez que éste se convirtió en la religión oficial, no a la de un san Justino, un Atenágoras o un Orígenes, sino a la de un santo Tomás de Aquino.

La apologética desde fuera del poder en el islam sería la de las sectas minoritarias no oficiales. Pero en este caso se trata de apologética dentro del islam de unos musulmanes frente a otros.

Lo más parecido a una apologética del islam frente a otra religión desde una posición sin poder sería la obra del franciscano mallorquín emigrado a Túnez y convertido al islam Anselm Turmeda (1352-1423): *Tuhfat al-adîb fi-radd 'alâ ahl aš-šalîb* («Presente del hombre letrado sobre la refutación de la gente de la cruz»). En ella se exponen las razones que le llevaron a convencerse de la verdad del islam y los errores del cristianismo, cosa que ocurrió cuando todavía vivía en territorio cristiano, donde haber declarado públicamente su condición de convertido al islam le habría costado la vida.

En ese sentido son más interesantes desde un punto de vista apologético las obras de musulmanes contemporáneos que, fuera de estados oficialmente musulmanes, tratan de defender el islam con argumentos racionales. La situación de estos musulmanes en un contexto no islámico (y a menudo an-

tiislámico) es más parecida a la de Flavio Josefo o los primeros apologetas cristianos que a la de los *mutakallimûn* tradicionales.

J. F. D. V.

APÓSTOLES

M

➤ Iglesia, Jesús, María Magdalena, Pedro, resurrección, Santiago.

1. Introducción. Los Doce

Jesús no ha querido fundar una religión nueva, sino que retoma y recrea el camino israelita, volviendo a sus raíces y escogiendo para ello Doce seguidores, como signo de la totalidad del pueblo. No son todavía apóstoles en el sentido posterior (enviados a todos los pueblos), sino testigos y enviados particulares (en singular *saliah*, en plural *seluhim*) de Dios para Israel, pues sólo tras el cumplimiento de la promesa en Israel podrá darse la misión universal. En ese sentido, la palabra y el concepto «apóstol» no proviene de Jesús, ni de la Iglesia primitiva de Jerusalén, sino que surgió con la misión helenista (cf. Hch 6-7) y se extendió a partir de ella. Todavía Pablo distingue con toda precisión a los Doce (que serían *seluhim*) y «todos los apóstoles», entre los que él mismo se incluye (cf. 1 Cor 15,5).

Pues bien, Jesús escogió Doce *seluhim*, como representantes suyos y como signo del nuevo Israel en su totalidad, como unión de doce tribus. Esta experiencia está en el fondo de Mc 3,14 par y de aquellos textos que presentan a Judas como «uno de los Doce» (Mc 14,10 par; cf. Jn 6,67; sobre los *seluhim* judíos cf. 2 Cr 17,7-9). Por eso, en tiempo de Jesús no se puede hablar de «apóstoles», pero se puede y debe hablar de enviados mesiánicos, es decir, de representantes suyos (*saliah*) ante Israel. El número Doce indica la federación de las tribus que forman el pueblo de los hijos de ➤ Israel, antes que hubiera reino y templo, pero puede vincularse también con otras instituciones simbólicas.

a) *Tiempo, espacio cósmico*. Hay doce meses al año y doce astros en el cielo, que definen la unidad y plenitud del cosmos, como muestra la corona de doce estrellas de la Mujer vestida de sol (Ap 12,1).

b) *Plenitud final, nueva Jerusalén*. La Ciudad celeste, inspirada en Ez 40, ten-

drá doce puertas, como saben los esenios de Qumrán (cf. 4Q549; TQ 179) y el vidente cristiano (Ap 21,12-14).

c) *Liturgia*. Los doce panes de Proposición (Lv 24,5-8) son signo de todo Israel (1QM 2,2ss; 11QT 18,14-16), como los cestos sobrantes de la primera multiplicación (cf. Mc 6,43). Ap 5 coloca ante el Trono de Dios una corte de Veinticuatro Ancianos (¿doce patriarcas, más doce apóstoles?, ¿dos docenas de familias sacerdotales? Cf. 1 Cr 24,7-18) y Ap 14,1 (cf. 7,4) y un ejército de 144.000 triunfadores (12.000 por 12) en el monte Sión.

Había un fuerte interés por *la restauración de Israel*, volver a su origen, recreando la historia, como sabe *TestXII-Pat*. En esa línea, Jesús ha escogido Doce compañeros. No ha sido profeta de pequeño grupo o de «un resto», sino que ha vinculado en su movimiento a todo Israel, desde los pobres y excluidos. Como enviado de Dios, quiere reunir al pueblo, simbolizado en Doce discípulos que expresan sus doce tribus antiguas (cf. *Salmos de Salomón* 17,28-31).

Ellos han sido sus *compañeros* y pueden haber actuado como delegados suyos, portadores de su anuncio en Israel (Mc 6,6-13). Marcos los presenta como espejo de fragilidad: siguen a Jesús, pero sin entenderlo; lo acompañan, y al fin lo rechazan (Mc 14,50). Ese rechazo simboliza el fracaso (al menos temporal) del mesianismo nacional judío, que quiebra al quebrarse la misión judía de los primeros cristianos (→ Santiago). La institución de los Doce pierde sentido entre los gentiles y desaparece pronto. Por eso, la Iglesia posterior ya no se siente fundada en ellos. Pablo los cita todavía, junto a otros grupos (el conjunto de los apóstoles, Santiago, Pablo...; cf. 1 Cor 15,5-8). El resto de los testimonios pascuales no los tiene en cuenta. El joven de la tumba vacía de Mc 16,7 no alude a los Doce sino a las mujeres y los discípulos con Pedro. El final canónico de Mc (16,14) y el de Mt (28,16) tampoco aluden a ellos. Lc 24 no los cita ya y parece que su autoridad pasa al conjunto de la Iglesia, lo mismo que en Jn 20-21.

Pues bien, esos Doce han sido signo y principio del Israel escatológico: Jesús no buscaba un «resto», ni un pequeño grupo de pureza, sino todo Israel y como signo de totalidad ha convocado a Doce, que no son estructura admi-

nistrativa, ni poder sagrado, sino garantía de la misión e identidad israelita de Jesús. No son guerreros ni escribas, no destacan por sabiduría o riqueza. Son hombres de pueblo, de Galilea, no de Jerusalén (cf. Hch 1,11; 2,7; Mc 14,70 par). Son memoria del tiempo de Jesús y del comienzo cristiano: recuerdan que la misión israelita debe mantenerse hasta que todo Israel sea salvado (Rom 11,25); su tarea queda pendiente para el futuro de la Iglesia.

2. Jesús y los Doce

Jesús ocupa un lugar distinto, pues no se incluye entre los Doce, pero no sabemos si de esa manera él ha querido identificarse con Jacob/Israel (el padre de los doce patriarcas). Por otro lado, él proviene de la tribu de Judá, como sabe Heb 7,14 y como testifica, de varias maneras, la tradición que lo hace Hijo de David (cf. Rom 1,3; Hch 13,23). De todas maneras, él no queda integrado en el grupo de los Doce, sino que su figura y misión se sitúa en otro plano.

No sabemos si los Doce realizaron su anuncio sólo en Galilea o si Jesús les envió también a Judea, donde él vendrá más tarde, tras subir a Jerusalén. De todas maneras, parece que ellos no empezaron anunciando la llegada del Reino en Samaría, donde se conserva también la tradición de las doce tribus (cf. Mt 10,5). Conforme a la visión de Jn 4,1-43 y Hch 8,1-25, la «evangelización» de los samaritanos constituye un elemento posterior de la misión de la Iglesia, aunque puede fundarse en la intención de Jesús.

Jesús quiso poner de relieve el carácter abierto de su movimiento, para indicar así que él estaba recreando el pueblo de Israel, pero de un modo distinto, vinculando a dos signos importantes de la historia del pueblo:

a) *Los Doce*, representantes de las doce tribus de Israel, portadoras de una esperanza que puede abrirse a todos los pueblos.

b) *Los pobres-marginados*, que, siendo de hecho israelitas, son expresión del conjunto de la humanidad (de todos los pueblos). Esta unión de los Doce y de los pobres forma un elemento distintivo del mensaje y de la vida de Jesús. De esa manera, los Doce son el signo de Israel, pero un signo que se

abre (con, como, los pobres) a todos los hombres.

No representan una a una a las Doce tribus de Jacob –pues la memoria concreta de algunas se había perdido–, sino al conjunto de Israel, pueblo de la alianza, desde la perspectiva de los pobres, con quienes deben vincularse, es decir, con los *itinerantes/pobres*, que parecen rechazados de la alianza básica del pueblo de Israel (pues carecen de tierra y propiedades). Nos hallamos, sin duda, ante una paradoja. Por un lado (a través de los Doce), Jesús viene a mostrarse como heredero de las tradiciones más legítimas de Israel, con la restauración de las doce tribus. Por otra parte, él aparece como alguien que supera la estructura israelita, abriéndose a través de estos pobres concretos a todos los pobres del mundo. Éstos son sus nombres según Mc 3,16-19: Simón (Pedro), Santiago Zebedeo, Juan su hermano, Andrés, Felipe, Bartolomé, Mateo, Tomás, Santiago de Alfeo, Tadeo, Simón el Cananeo y Judas Iscariote (cf. Mt 10,2-4, Lc 6,14-15, Hch 1,13).

Los cuatro primeros (dos parejas de hermanos) resultan más conocidos y los cinco siguientes aparecen también de forma constante, aunque su identidad resulta más difícil de determinar. De los tres últimos sabemos poco y aparecen cambiados en las listas (a no ser Judas Iscariote, que aparece siempre al final). Es posible que en el tiempo de Jesús, y más probablemente después de la pascua, haya cambiado la identidad concreta de alguno de los Doce. Todo nos permite suponer que ellos han sido para él (y para parte de la Iglesia primitiva) un signo esencial del mensaje-proyecto de Reino, que se abre desde Israel, a través de los pobres de Galilea, a todos los hombres y mujeres, de manera que aparecen como signo del Reino: «os sentaréis sobre doce tronos, juzgando sobre las doce tribus de Israel» (cf. Mt 19,28; Lc 22,30). Pero su función desaparece pronto y, a no ser en la visión simbólica de Hch 1,15-23 (con la elección de Matías), ellos han quedado reducidos a Once, número que parece tener un sentido diferente (cf. Mt 28,16; Lc 24,9.33; cf. Mc 16,14).

En contra de una visión «mágica» del evangelio (según la cual todo lo que Jesús hizo y dijo tenía que cumplirse al pie de la letra, en un sentido externo),

los Doce son un signo particular y muy fuerte del «fracaso» o, mejor dicho, del cumplimiento «distinto» de las promesas de Jesús. De esa manera, sean once o doce (simbólicamente son Doce), ellos evocan un signo no cumplido de esperanza mesiánica (las «doce tribus» no han aceptado todavía el mensaje de Jesús, pero siguen llamadas al Reino). De una forma lógica, aunque unilateral, la Iglesia posterior ha interpretado a esos Doce como «apóstoles», es decir, como mensajeros de salvación universal, fundadores de una Iglesia que se expresa a través del «colegio apostólico» de obispos, sucesores de los Doce, como indicaremos.

3. *Los Doce de Jesús y los apóstoles de la Iglesia*

Los Doce no fueron apóstoles (en el sentido posteriores de misioneros dirigidos a todas las naciones), sino *seluhim*. Los apóstoles posteriores de la Iglesia, a partir de los misioneros hebreos de Hch 6-7 (entre los que se encuentra Pablo), se consideran «apóstoles de Jesús resucitado». Eso significa que ellos conciben la experiencia pascual como «envío misionero», es decir, como apostolado. Así lo supone Pablo cuando dice que Jesús, después de haberse aparecido a Pedro, a los Doce, a quinientos hermanos y a Santiago, «se apareció a todos los apóstoles» y, finalmente, a él, a Pablo, que es el menor «de los apóstoles» (1 Cor 15,8-9). En esa línea, la palabra griega «apóstol» puede y debe interpretarse como término específico, que define a los que se presentan como enviados pascuales de Jesús, para expandir su mensaje entre los gentiles. Entre ellos viene a colocarse Pablo.

Desde esa perspectiva se entiende el tono polémico de la presentación de Pablo, cuando escribe a los Gálatas, diciendo: «Pablo, apóstol, no de parte de hombres ni por medio de hombre, sino por medio de Jesucristo y de Dios Padre, quien lo resucitó de entre los muertos» (Gal 1,1). Puede haber apóstoles o enviados de otros hombres (o de otras comunidades). Pablo, en cambio, se presenta a sí mismo como apóstol o enviado de Jesucristo, de manera que no depende de otros cristianos, no de Pedro ni de los Doce, ni de quinientos ni de Santiago. De esa forma identifica apari-

ción pascual y apostolado. En ese sentido, se puede suponer que la palabra «apóstol» designaba en principio solamente a los misioneros helenistas, que extienden el evangelio de Jesús fuera de las fronteras de Israel.

De una manera lógica, pasados unos años, la misión de los «apóstoles de la gentilidad» se vincula con los Doce primeros *seluhim* de Jesús, de forma que ellos aparecen ahora como prototipos de todos los apóstoles. Así los presenta ya Mc 3,14, cuando identifica a los Doce de Jesús como apóstoles. En esa línea avanza ya Mt 10,2 cuando habla de los «Doce apóstoles» y sobre todo Lucas cuando identifica a los apóstoles con los Doce, de manera que, conforme a su visión, ya ni Pablo es apóstol.

Ésta será la visión oficial que se mantenga a lo largo de la historia de la Iglesia posterior: Jesús habría constituido Doce apóstoles, como delegados universales de su misión, ya en el tiempo de su vida. Más tarde se les habría aparecido, precisamente a los Doce, en cuando discípulos-apóstoles, para iniciar con ellos la misión universal del evangelio, no sólo en Israel sino en todo el mundo. Ésta será la «visión canónica» de Lucas en todo el libro de los Hechos y, de un modo especial, la de otros testimonios más tardíos del Nuevo Testamento, como el Ap 21,14. En otros casos, cuando se habla en general de los apóstoles como «fundamento» de la Iglesia (cf. Ef 2,20; 3,5), no se sabe si el texto se está refiriendo a los Doce Apóstoles... o a los apóstoles de la gentilidad, en un sentido general.

Según eso, el término «apóstol» está vinculado a la \rightarrow misión cristiana, entendida como misión universal, abierta a todos los gentiles. De todas formas, en este contexto, quizá ha llegado el momento en que la Iglesia pueda redescubrir no solamente la tarea de los apóstoles de la Iglesia en general, sino la tarea y el signo de los Doce de Jesús, en cuanto representantes de la «misión» judía, que es muy distinta del resto de las «misiones» cristianas. Al principio, los Doce *seluhim* fracasaron en su tarea de abrir un camino mesiánico para el conjunto de los gentiles; pero su fracaso es principio de salvación para la humanidad en su conjunto. Por otra parte, su tarea israelita sigue pendiente, como sabe y dice Pablo cuando afirma

que «al final todo Israel será salvado» (cf. Rom 11,26).

Otros signos judíos pueden haberse vuelto secundarios: templo y escribas, purificaciones esenias y separación farisea... Pero éste resulta esencial, pues remite a la propia misión de Jesús, enviado a las ovejas perdidas de la casa de Israel (cf. Mt 10,6). Ellos, los israelitas, representan el tronco base del olivo de la Iglesia, donde están injertadas las ramas silvestres de los olivos gentiles (cf. Rom 11,11-24). Mirados así, los Doce conservan la memoria de las tribus de Israel y actualizan el proyecto de Jesús, que ha querido reunir a todos los israelitas. Al mismo tiempo, son *signo escatológico*, camino que conduce a la Ciudad universal de Doce puertas y cimientos que son los patriarcas de Israel y los apóstoles del Cordero (cf. Ap 21,14). Lógicamente, siendo israelitas, se han vuelto signo universal de la unión de judíos y gentiles (cf. Ef 2,11-22).

X. P.

ÁRABE

R

1. *Quiénes son árabes*

En su origen, los árabes eran los habitantes de la península Arábiga. Más tarde, los árabes fueron los habitantes de Arabia y los descendientes de los árabes emigrados a raíz de las conquistas y las migraciones pacíficas. En la actualidad, se considera y se consideran árabes todos los hablantes de árabe, independientemente del país en el que vivan, de su origen y de su religión.

2. *Árabes y musulmanes*

No todos los árabes son musulmanes ni todos los musulmanes son árabes. La mayoría de los árabes son musulmanes, pero existen importantes minorías de árabes cristianos en el Creciente Fértil y Egipto, así como otras minorías menores no musulmanas, sin contar los árabes que son ateos aunque sean de tradición musulmana (o cristiana u otra). Por otra parte, los árabes musulmanes constituyen una minoría entre los musulmanes del mundo: la mayoría de los musulmanes no son árabes y los países del mundo en los que vive un número mayor de musulmanes (Indonesia, Pakistán, Bangladesh y la India) no son árabes.

3. El árabe como lengua

La lengua árabe tiene un lugar muy importante en el islam por ser la lengua del Corán, revelado en lengua árabe y que no se considera un texto «inspirado» sino «dictado», por lo que la filología árábica es fundamental en la exégesis islámica. Además el árabe es el idioma de los hadices, la azalá y la llamada a la oración. Aunque la mayoría de los musulmanes no sean arabófonos y desconozcan la lengua árabe, todos deben hacer las cinco oraciones diarias empleando frases árabes del Corán. Por todo ello, ya el segundo califa, 'Umar ibn al-Jattâb, decía a los conversos no árabes: «Aprended el árabe, porque es parte de vuestra religión» (*ta'allamû-l-'arabiyyata fa-inna-hâ min dîni-kum*).

4. Mitología del árabe

Aunque la revelación coránica fue en árabe simplemente porque fue revelada a un árabe e iba dirigida primeramente a los árabes, muchos musulmanes no tardaron en creer que el árabe, por ser la lengua de la última y más perfecta revelación divina y la lengua del Corán increado, tendría que ser una lengua especial, de cualidades excepcionales, superior a cualquier otra lengua, e incluso el idioma primordial de la humanidad, del que habrían derivado por degeneración todos los demás. La idea del árabe como la lengua original más perfecta y las derivadas como meras degeneraciones está muy arraigada en muchos musulmanes.

Los musulmanes solían creer que Adán hablaba en árabe. Según algunos musulmanes, Adán en el Paraíso hablaba en árabe, pero en la tierra hablaba siríaco (arameo). Sin embargo, algunos judíos y los cristianos siríacos (como Ibn al-'Ibrî) pensaban que Adán y Eva siempre hablaron arameo. La idea de que el arameo hubiese sido la lengua primordial se debía a que la consideraban la lengua propia de Abraham, del que la Escritura dice que fue arameo. Esta opinión era compartida por algunos musulmanes, como el historiador al-Mas'ûdî (siglo X) o Šâ'id al-Andalusî (siglo XI). Al-Mas'ûdî opinaba que el siríaco fue la lengua de Adán, Noé, Abraham y otros profetas, y del arameo derivaron luego el árabe y el hebreo. Según al-Mas'ûdî, Abraham fue el primero en hablar hebreo después de emigrar de

Ur, tras atravesar el Éufrates (al-Mas'ûdî relacionaba el nombre de la lengua hebrea, en árabe *'ibrâniyya*, con *'abara*, «atravesar»), mientras que el primero en hablar en árabe fue Ismael.

5. Una lengua como las demás

No obstante, muchos musulmanes medievales eran conscientes de que el árabe era una lengua como las demás, pues el mismo Corán dice que todos los profetas recibieron una revelación divina en su propia lengua vernácula, de modo que Muḥammad recibió su revelación en árabe porque era árabe y no porque la lengua árabe fuera superior a las otras. Por ejemplo, el cordobés Ibn Ḥaçm, autor de la famosa obra *El collar de la paloma*, rechazaba tajantemente esas opiniones: «Otros afirman que la lengua árabe es la más excelente de todas, porque en ella fue revelada la Palabra de Dios. Pero esto no tiene sentido, porque ya hemos visto cómo el mismo Dios enseña que no ha enviado profeta alguno que no haya hablado en la lengua del pueblo al cual fue enviado».

6. Arabización e islamización

En cualquier caso, independientemente de la alta valoración que los musulmanes tuvieron de la lengua árabe, arabización e islamización no fueron a la par. Muchas poblaciones se arabizaron sin islamizarse, mientras que otras se islamizaron sin arabizarse.

El árabe se difundió con extrema rapidez entre las poblaciones urbanas no musulmanas en los primeros siglos del islam. A ello contribuyó que durante mucho tiempo los escribas fueran mayoritariamente no musulmanes (cristianos en Siria y Egipto, mazdeístas en Irán); el dominio del idioma árabe se hizo indispensable para los no musulmanes que servían en la administración si querían conservar sus puestos con los nuevos señores. Todavía en el siglo X, el geógrafo al-Muqaddasî hacía notar que en Siria «la mayoría de los médicos y los escribas son cristianos». En los primeros siglos de la Hégira, en los países conquistados por los árabes, la mayoría rural usaba los distintos idiomas de cada país, mientras la élite urbana conocía el árabe. Esta élite era multiconfesional y el contacto entre la gente de distintas religiones era mucho

mayor que el que existió luego en la baja Edad Media y posteriormente, lo que facilitó la arabización de las élites cristianas y judías y, a partir de ellas, de los cristianos en general.

a) *Sustitución del griego por el árabe.*

La sustitución del griego por el árabe fue relativamente rápida en Siria y Egipto, donde la clase alta que tenía el griego como lengua materna en gran parte se exilió a Constantinopla, Anatolia, Sicilia y aun más allá huyendo de los árabes. Las élites que permanecieron fueron las primeras en pasarse al árabe.

b) *Sustitución del arameo por el árabe.*

El arameo, debido a su implantación en las zonas rurales, fue más resistente frente al árabe, como lo había sido antes frente al griego; aun así, la capacidad del árabe para sustituir al arameo resultó mucho mayor que la que había tenido el griego; a ello contribuyó la similitud lingüística entre el árabe y el arameo, que facilitó el cambio lingüístico.

c) *Sustitución del copto por el árabe.*

En Egipto, el árabe sustituyó al griego y al copto, aunque hasta el siglo X no sustituyó al copto como lengua de la mayoría de los egipcios. En el Alto Egipto el copto se mantuvo durante siglos y sólo al final de la Edad Media la práctica totalidad de los egipcios fueron ya arabófonos.

d) *Importancia del árabe entre los judíos.* El árabe fue durante siglos la primera lengua de cultura de los judíos de los países árabes. El hebreo y el arameo quedaron como lenguas de uso religioso, mientras que el árabe se convertía en la lengua de la filosofía y las ciencias. Los judíos medievales incluso entre ellos se escribían en árabe, aunque haciendo uso del alfabeto hebreo; además no utilizaban el árabe dialectal coloquial sino un árabe que sin ser el puramente clásico se acercaba bastante más a éste que al coloquial, lo que da idea de su alto grado de arabización. Maimónides, por ejemplo, escribió toda su obra en árabe.

e) *Sustitución del latín por el árabe.*

La rapidez con la que se difundió como lengua de cultura en medios no musulmanes, no sólo en el oriente sino en el extremo occidente, se ve en los mozárabes urbanos de al-Ándalus, a los que Álvaro de Córdoba reprochaba que muy pocos de ellos eran capaces de escribir una carta familiar en latín, mientras que eran legión los que conocían y es-

cribían el idioma árabe mejor que los musulmanes; esto era ya así en el siglo IX, apenas ciento cincuenta años después de la llegada de los árabes. Con el tiempo, la arabización de los mozárabes fue todavía mayor: en el siglo XI hubieron de traducirse los cánones de la Iglesia del latín al árabe porque el latín era ya incomprensible incluso para los clérigos. En Toledo, después de la conquista cristiana, los mozárabes mantuvieron la lengua árabe durante varios siglos. También Sicilia y Malta se arabizaron. Sicilia se desarabizó a la vez que se desislamizó en el siglo XIII. Malta ha seguido siendo arabófona hasta la actualidad; Malta es el único país de lengua árabe de Europa, aunque se trata de un árabe peculiar, escrito con alfabeto latino y con un abundantísimo léxico de origen italiano.

f) *Sustitución del bereber por el árabe.*

Esta arabización rápida y arraigada de los no musulmanes urbanos de al-Ándalus contrasta con la muy tardía e incompleta arabización de los musulmanes en Berbería, que salvo contadas excepciones desconocían totalmente el idioma árabe por las mismas fechas en las que los clérigos mozárabes de al-Ándalus prácticamente no leían y escribían más que en árabe. Este contraste indica que en la Edad Media el árabe no se difundió sólo como la lengua del islam sino como una lengua de cultura con una importancia y un prestigio que iba mucho más allá de lo meramente confesional. La arabización de Berbería (actualmente conocida como al-Magrib al-'Arabí, esto es, «el occidente árabe») fue mucho más tardía, en parte debida a la afluencia de tribus árabes como los Banú Hilâl y en parte por la llegada de refugiados procedentes de al-Ándalus. Todavía hoy más de una tercera parte de la población de Marruecos es berberófona.

g) *La no arabización de las regiones islámicas de Asia allende el Creciente Fértil.* En cambio, las poblaciones al este de los Zagros no se arabizaron. Las élites durante siglos fueron bilingües (árabe y persa) o multilingües (árabe, persa y turco u otras lenguas), pero el árabe nunca llegó a ser la lengua materna de la población. Para entender este fenómeno hay que tener en cuenta que la población de los países que se arabizaron (con la excepción de al-Ándalus y Sicilia) hablaba ya lenguas semitas similares al árabe o de la familia afroasiática

(caso de los egipcios y los bereberes) a la que pertenece el árabe, a diferencia de los iraníes y luego los turcos. Además, la identidad persa era muy fuerte. Del orgullo persa da idea que, a la opinión común entre los musulmanes de que los bienaventurados hablaban árabe en el paraíso, los persas solían añadir que sí, pero que los ángeles hablaban persa. El idioma que se extendería hacia oriente con la expansión del islam no sería el árabe sino el persa.

Ya en el siglo X, el geógrafo al-Muqaddasí en su obra *Aḥsan at-taqâsim fî ma'rîfat al-aqâlîm* («La mejor de las divisiones para el conocimiento de las regiones») dividió el mundo islámico en las regiones (*aqâlîm*) árabes y las no árabes, las regiones árabes comprendían el actual mundo árabe más al-Ándalus y Sicilia; las no árabes se encontraban en el este del mundo islámico.

Así, la población al este de Mesopotamia conservó sus lenguas vernáculas, y con el tiempo estos idiomas fueron ocupando el espacio del árabe, primero en la poesía (la poesía neopersa surgió en el siglo IX bajo el mecenazgo de los samaníes), más tarde en la prosa literaria. Pero el árabe conservó el rango de lengua de la filosofía y la ciencia, por no hablar de la religión, en todos esos países; baste como ejemplo que Omar Jayyâm (1040-1123), matemático, astrónomo y poeta, escribió toda su obra matemática y astronómica en árabe pero escribió en persa todas sus famosas cuartetas. Sólo a partir de la irrupción de los mongoles en el ámbito musulmán turco-iranio (incluyendo la India musulmana) el árabe fue desplazado por el persa como lengua culta. Aun así, el árabe ha seguido siendo la primera lengua de la religión y una especie de latín para los musulmanes de ese ámbito. Aun hoy, en la ciudad santa de Qom, se estudian los textos en lengua árabe, aunque luego los debatan en persa. El ayatollah Jomeini (1901-1989) escribió sus primeras obras en árabe; sólo después de componer varios libros en lengua árabe empezó a escribir otras obras en lengua persa.

7. El mundo arabófono

En la actualidad el mundo árabe comprende los países de lengua árabe. Los estados de la Liga Árabe son los siguientes: Marruecos, Mauritania, Argelia, Túnez, Libia, Egipto, Sudán, Yi-

buti, Somalia, Jordania, Siria, Líbano, Iraq, Kuwait, Arabia Saudí, Emiratos Árabes Unidos, Bahrein, Qatar, Omán y Yemen. Aparte, estarían Palestina y la República Árabe Saharaui Democrática, dos países árabes que reivindican su independencia contra al Estado de Israel y el reino de Marruecos respectivamente.

Somalia y Yibuti, aunque son miembros de la Liga Árabe, no son realmente árabes, pues su población no es arabófona. En cambio, aunque no pertenecen a la Liga Árabe, el Chad tiene como lenguas oficiales el árabe y el francés, y Eritrea el árabe y el tigrina.

Existen compactas minorías de lengua árabe en Turquía e Irán. En Turquía hay poblaciones de lengua árabe en las zonas fronterizas con Siria, especialmente en la región de Iskandarún (Alejandreta), llamada por los turcos Hatay, región que formó parte de Siria hasta 1939. En Irán la minoría árabe se concentra en Juçestán y en otras zonas de la costa iraní del golfo Pérsico.

Minorías árabes menores se encuentran en Chipre, Afganistán y Uzbekistán.

En Zanzíbar existía una clase dominante árabe, pero fue exterminada por una revolución en los años sesenta del siglo XX.

8. Árabe culto - árabe coloquial

En árabe existe una marcada diglosia entre el árabe culto (también llamado estándar o clásico, en árabe *al-luga al-'arabiyya al-fuṣḥà*) y el árabe coloquial o dialectal (llamado en árabe *al-'ammiyya* o *ad-dâriyya*). Esta diglosia existe desde hace al menos un milenio. El árabe culto o estándar se utiliza actualmente en los libros, los periódicos, la televisión, los discursos y la conversación en situaciones formales, es la lengua panárabe. El árabe coloquial o estándar, en cambio, varía mucho de un país a otro e incluso de una región a otra, de manera que la comunicación puede ser dificultosa o imposible entre árabes hablantes de dialectos diferentes. En este caso, la comunicación es posible utilizando el árabe clásico o una mezcla de lengua clásica y de elementos de habla coloquial comunes a los dos dialectos. En la actualidad, debido a la difusión del cine y las canciones egipcias, la mayoría de los árabes

entienden el dialecto egipcio, sin que por ello el dialecto egipcio pase de ser un dialecto más. El árabe culto moderno es el árabe clásico adaptado a las necesidades modernas en cuanto a vocabulario y con algunas simplificaciones morfosintácticas, pero sustancialmente igual que el árabe clásico medieval.

9. Influencias del árabe

a) *La influencia del árabe en el vocabulario de otras lenguas.* El idioma árabe ha ejercido una influencia inmensa en las otras lenguas del mundo islámico, directamente o a través del persa.

Directamente, el árabe influyó en las lenguas africanas, tanto del norte de África como de las lenguas subsaharianas y del este de África.

Con la excepción de la lengua bereber de los tuareg, todas las demás lenguas bereberes han recibido una enorme influencia árabe, que a veces excede más del cincuenta por ciento del vocabulario de algunos dialectos bereberes.

El swahili tiene su origen en un pidgin constituido por la mezcla de bantú y árabe: la gramática y la mayor parte del vocabulario son bantúes, pero el árabe ha aportado más de una tercera parte del vocabulario del swahili. Es lengua oficial de Kenia, lengua nacional de Tanzania y del este del antiguo Congo belga, además de lengua franca de Ruanda, Burundi y otras zonas del este de África, incluso en las Comores la lengua comoriana es un dialecto swahili.

Se ha dicho con cierta exageración que la totalidad del diccionario árabe se incluyó en el diccionario persa, pero no es hipérbole que la mitad del vocabulario persa es de origen árabe, sin contar con que la influencia árabe en la lengua persa excede con mucho la meramente léxica. El persa ha sido el intermediario de la arabización de las lenguas turcas y de las lenguas de la India.

A través del persa, el turco en sus distintas variantes (turco de Turquía, azerí, uzbeko, etcétera) tiene un abundante vocabulario de origen árabe. Es de notar que la palabra «musulmán» ha llegado a las lenguas europeas del persa a través del turco.

El urdu, la más importante de las lenguas de los musulmanes indostánicos, es una forma persizada del indostaní en la que la mayor parte del voca-

bulario culto es de origen persa y árabe; el vocabulario de origen árabe es mucho más numeroso que el de origen persa, pero la mayor parte de las palabras árabes han pasado al urdu a través del persa.

El urdu no es la única lengua indostánica con una notable influencia árabe (a través sobre todo del persa). Esta influencia no se limita a los musulmanes indios sino que ha afectado a lenguas indias habladas mayoritariamente por hindúes. No hay que olvidar que buena parte de la influencia árabe-persa llegó a esas lenguas a través de los escribas hindúes que servían en la administración de la India musulmana; estos escribas debían dominar a fondo la lengua persa y a través de ese contacto pasaron muchísimas palabras árabes a las lenguas del norte de la India.

La influencia del árabe como lengua de cultura fue muy grande en la Edad Media sobre el léxico culto de las lenguas europeas; son de origen árabe, por poner sólo algunos ejemplos, palabras como *cero*, *cifra*, *x* (en las ecuaciones, abreviatura de *xai*, es decir, *shay'*, que en árabe significa «cosa» o «algo»), *algoritmo*, *álgebra* o nombres de estrellas como Aldebarán, Altair o Rigel.

El castellano ha sido la lengua ibero-romance más influida por el árabe; en segundo lugar estaría el portugués. Más de un diez por ciento del vocabulario castellano está constituido por arabismos. Si bien la mitad de ellos son de escasa utilización en la actualidad, la otra mitad goza de gran vitalidad. La influencia árabe ha llegado a partes del léxico restringido como la preposición «hasta», que procede del árabe *hattà*.

b) *La influencia del árabe en la escritura de otras lenguas.* La influencia árabe no se ha limitado al léxico de los idiomas, sino que ha afectado también a la escritura. La mayoría de los pueblos que se convirtieron al islam pasaron a escribir sus lenguas vernáculas con el alfabeto árabe, añadiendo signos diacríticos para escribir los fonemas propios inexistentes en árabe. Así, idiomas como el persa, el joresmio, el turco, el swahili, el urdu y muchos otros se han escrito con alfabeto árabe. Los moriscos ibéricos de lengua romance también utilizaron el alfabeto árabe para escribir en castellano, catalán o portugués; a la lengua románica escrita con

alfabeto árabe se la conoce como aljamiado (del árabe *al-ʿajamiyya*, o sea, «lengua no árabe»). Al parecer, el primer alfabeto para escribir el afrikaans fue el alfabeto árabe, utilizado a finales del siglo XVIII por malayos musulmanes llevados como esclavos a Sudáfrica.

En algunos casos, las lenguas habladas por pueblos mayoritariamente musulmanes conservaron su escritura anterior. Ése es el caso de los tuareg, que hasta la actualidad han mantenido su alfabeto preislámico, conocido como tifinag. También los musulmanes bengalíes han empleado para escribir su idioma bengalí el mismo alfabeto indio que sus compatriotas hindúes y nunca lo sustituyeron por la escritura árabe.

En época moderna los movimientos laicos, ateos o nacionalistas han reaccionado contra la influencia árabe en el idioma y la escritura. El kemalismo sustituyó el alfabeto árabe por el latino para escribir el turco, y también llevó a cabo una revolución lingüística en pro del *öztürkçe* (el turco puro), eliminando la influencia árabe y persa y tratando de sustituir las palabras persas y árabes por neologismos turcos. Sin embargo, el vocabulario de origen árabe o persa sigue siendo muy abundante en turco.

En la Unión Soviética las autoridades impusieron el alfabeto cirílico a las lenguas de sus súbditos musulmanes y una rusificación del vocabulario, a costa del léxico de origen árabe y persa. Tras la desaparición de la URSS, la mayoría de las repúblicas de lengua túrquica están abandonando el alfabeto cirílico, pero no para recuperar la escritura árabe sino para adoptar el alfabeto latino siguiendo el modelo de la Turquía kemalista.

El turco azerí de Irán y el uzbeko de Afganistán han mantenido la escritura árabe.

Los nacionalistas persas de Irán han abogado por lo que denominan *çabân-e pâk* (la lengua pura), en una línea similar a la del kemalismo con el idioma turco. En los años treinta del siglo XX algunos extremistas incluso abogaron por sustituir la escritura árabe por la latina, pero la oposición a esta idea fue tan grande que esa idea no prosperó. Actualmente el persa de Irán tiende a denominar a las nuevas realidades con neologismos iraníes en lugar de con palabras de origen árabe, pero la influen-

cia árabe en persa ha seguido siendo mucho mayor que en el turco moderno de Turquía.

El uigur (lengua túrquica del Sinciang chino) se escribió con escritura árabe hasta 1956, año en el que las autoridades chinas la sustituyeron por el alfabeto cirílico, siguiendo el modelo estalinista soviético para las lenguas túrquicas. En 1959, cuando la China maoísta entró en conflicto con la Unión Soviética, se sustituyó el alfabeto cirílico por el latino. Más tarde, en 1981, las autoridades chinas, para congraciarse con los uigures, consintieron la vuelta al alfabeto árabe. Este cambio de alfabeto es significativo porque contrasta con lo ocurrido en las repúblicas ex soviéticas, en las que las lenguas turcas han abandonado el alfabeto cirílico por el latino. Los uigures han preferido sustituir el alfabeto latino por el árabe, lo que significa que para ellos la escritura latina se asocia a las imposiciones chinas y que la influencia de Turquía en Uiguristán es escasísima.

El kurdo de Turquía y Siria, en su variedad kurmanji, se escribe con alfabeto latino, a imitación del turco kemalista. El kurdo de Iraq e Irán, en su variedad sorani, se escribe con alfabeto árabe.

J. F. D. V.

ARTESANO (JESÚS)

M

↗ Dinero, economía, Jesús, José, pobres, tierra.

1. Jesús, el artesano/carpintero (*tektion*)

Un dato firme para entender la vida de Jesús lo ofrece Marcos (Mc 6,3) cuando le presenta como *tektion* o artesano, obrero no especializado que se ocupa, sobre todo, de labores relacionadas con la construcción: cantero, carpintero, trabajador de la madera o la piedra. Sus antepasados vinieron probablemente de Judea a Nazaret, en el tiempo de la conquista de Alejandro Janneo (en torno al 100 a.C.), como agricultores, recibiendo en propiedad unas tierras, que los vinculaban a la promesa y bendición de Dios, en la línea que indican los libros antiguos (especialmente Levítico y Josué). Pero él (o José su padre), como otros muchos, había perdido la tierra, volviéndose así campesino sin campo (y quizá obrero sin obra).

En tiempos de Jesús, en la sociedad agraria de Galilea, el israelita «ideal» era un propietario de la tierra, un campesino bien casado, con familia y campo, que descubría y cultivaba el don de Dios en la siembra y la cosecha. En el momento en que un descendiente de campesinos (a no ser que fuera sacerdote) perdía la propiedad de su campo, solía quedar desamparado, en sentido económico y simbólico, es decir, religioso (perdía la herencia que Dios mismo había concedido a las familias de su pueblo). En este contexto se entiende la presentación de Jesús como artesano:

a) *Marcos lo define directamente como «el tekton» (Mc 6,3)*. Ésa es su escuela, ése es su oficio y carné de identidad: es un hombre que debe «vender» su trabajo, de forma que, para vivir, no se encuentra a merced de la «providencia de Dios» (lluvia) y de su propio esfuerzo (trabajo personal en el campo), sino que depende de la oferta y demanda de otros, en un mundo lleno de carencia y dureza. No es simplemente *tekton* (un carpintero/obrero como otros), sino *ho tekton*, con artículo definido: éste es su apodo o sobrenombre: el Artesano.

Antes de llamarse «el Cristo» (y para serlo), Jesús Galileo ha sido *tekton*, un obrero a merced de los demás, un hombre al que todos pueden llamar y mandar, para encargarle unas tareas, de las que él ha de vivir. La obra de Dios, que realizará después, está vinculada al trabajo inmisericorde de gran parte de la gente de su tiempo y de su tierra. Sin duda, tiene un conocimiento básico de la Escritura y se siente identificado con la tradición religiosa del judaísmo. Pero, al mismo tiempo, se encuentra a merced de las necesidades y ofertas laborales de los «ricos» de su entorno. Es evidente que esa situación implica una «disonancia» fáctica muy fuerte: su forma de vida no responde a lo que Dios había «prometido» a su pueblo.

b) *Mateo parece suavizar esa afirmación y presenta a Jesús como «el hijo del tekton» (Mt 13,5)*. Ese cambio puede responder a un intento de «atenuar» la dureza de su estado laboral, pues no se le llama directamente «el tekton» (sino el hijo del *tekton*), pero en realidad no la atenúa, sino que la refuerza y endurece. Jesús no es simplemente un «nuevo tekton», alguien que acaba de empobrecer, por situaciones inmediatas de

familia, sino que aparece como «el hijo de»: alguien que ha nacido en una familia que carecía ya de la seguridad económica que ofrece la propiedad de un campo, cultivado directamente, como signo de bendición de Dios. Cuando más tarde prometa a sus seguidores «el ciento por uno» en campos (*agrous*: Mc 10,30 par), Jesús querrá invertir esa situación donde muchos hombres y mujeres como él no han tenido ni tienen un campo para mantener una familia.

c) *Lucas y Juan pueden haber sentido embarazo de llamarle «tekton» o «hijo de tekton»* y por eso cambian la expresión, diciendo: «¿No es éste el hijo de José?» (Lc 4,22 y Jn 6,42). Ciertamente, se podría afirmar que actúan así por un simple «ahorro verbal»: bastaría con decir que es «hijo de José», no se necesita más información. Pero podemos recordar que Mc 6,3 le llama «hijo de María» y, sin embargo, añade la otra información, llamándole «el tekton». Todo nos permite suponer que Lucas (y Juan) han omitido el dato laboral porque, en el contexto donde escriben, les parece indigno definir a Jesús por un trabajo que le hace dependiente de otros.

Esta presentación de Jesús por su «trabajo» puede tener un aspecto negativo y otro positivo. (a) Uno negativo: Jesús no es un *tekton* de ocasión (hombre con tierras propias aunque, en ocasiones, trabaje también como artesano), sino *el tekton*, alguien sin trabajo propio, pues no tiene tierras ni hacienda agrícola, ni otros medios de subsistencia, sino sólo aquello que otros quieran ofrecerle como trabajo y salario, en un mundo sin contratos fijos ni salarios permanentes. (b) Pero este dato puede ofrecer también un aspecto positivo: Jesús ha sido capaz de trabajar al servicio de los demás, dentro de un duro mercado de oferta y demanda. Así ha podido conocer la realidad social desde la perspectiva de precariedad y pobreza de los campesinos expulsados de su tierra. Ésta ha sido su escuela, una escuela donde se aprenden cosas que no están en la Escritura de los rabinos profesionales, ni en el templo de los sacerdotes.

2. Un artesano, campesino sin campo

Un israelita palestino (galileo) de tipo normal debía ser propietario de una tierra, que Dios mismo le había «dado»,

de manera que pudiera vivir de ella, con su familia, trabajando con sus manos y recibiendo así la bendición de Dios, tal como lo ha seguido mostrando la legislación posterior de la Misná, donde, a lo largo de los siglos (del II al IV d.C.), se toma como referencia una sociedad de agricultores (grupos familiares) libres, propietarios de tierras que ellos mismos trabajan de un modo directo. Pues bien, por medio de una serie de cambios sociales, introducidos por la cultura grecorromana, que actuaba a través de la política urbanista y centralizadora de Herodes el Grande y de su hijo Antipas, una parte considerable de los agricultores de Galilea, a pesar de las leyes del Jubileo (cada familia volvía a poseer la propia tierra: Lv 25), fueron incapaces de mantener sus propiedades, volviéndose campesinos sin campo, sin otro remedio que hacerse obreros o mendigos para así sobrevivir.

a) *Jesús, el marginado*. Comenzaba una época nueva. La propiedad de la tierra (antes de todas las familias) fue pasando a manos de unos pocos, de manera que gran parte de la población vino a engrosar el proletariado (y, en el mejor de los casos, el funcionariado) urbano de las nuevas capitales (Séforis, Tiberíades), construidas por los reyes herodianos. Desde esa perspectiva se entiende la situación del Jesús *tehton*, campesino sin campo, agricultor sin agro.

En contra de lo que prometían las bendiciones de Israel y las promesas davídicas, él era un hombre sin importancia social: no formaba parte de los propietarios de tierras (en las que se expresa la bendición de Dios), ni era heredero de una estirpe sacerdotal acomodada, como pudo ser Juan Bautista (cf. Lc 1) y como fue F. Josefo (según su *Autobiografía*). En sentido social y económico, era heredero sin herencia. Conocía la pobreza desde dentro y no de un modo «intelectual», como muchos «eclesiásticos» judíos o cristianos y como casi todos los teóricos modernos de Occidente, que hablan (hablamos) de una miseria «ajena» (que no es nuestra), aunque nosotros mismos la provocamos. Jesús no era un simple «pobre de espíritu», sino un pobre real, por su situación como *tehton* o artesano.

b) *Marginal y marginado*. En un sentido, era *marginal*: venía del margen de la tierra de Palestina (de Galilea), no tenía conocimientos académicos ni pode-

res económicos, era un galileo sin cargo especial, ni función importante en la vida del pueblo: no era sacerdote, escriba o representante de una familia rica... Pero, en sentido más estricto, era *marginado*, pues le han arrojado al margen los cambios sociales y económicos que Galilea había venido sufriendo en los últimos decenios, dentro de un mundo religioso controlado cada vez más por escribas (de las varias escuelas), sacerdotes oficiales y miembros de la nueva aristocracia económica (que ha pactado con Roma). Es un artesano, está a merced del trabajo que le ofrecen otros, de manera que no puede cumplir la Ley como la cumplen aquellos que disponen de tiempo y contexto apropiado para ello (como muchos fariseos). Jesús no tiene trabajo propio y por eso vive a merced de la propiedad y trabajo de otros.

La marginalidad lo ha vinculado con otros muchos hombres y mujeres de su tiempo, expulsados como él de la corriente de los privilegiados de la tierra. Esa misma situación le ha capacitado para entender desde otra perspectiva y de otra forma la Escritura de su pueblo y para iniciar una nueva interpretación de la herencia israelita (pero empalmado con la tradición de la liberación de Egipto). Es un marginado, pero no un resentido (no propugna la violencia reactiva en contra de los ricos). Es un marginado con un potencial inmenso de creatividad. Desde esa base se entiende la respuesta que ofrece a los retos de su tiempo, la manera en que ha venido a situarse ante la realidad israelita, formulando (iniciando y recorriendo) un proyecto de juicio de Dios ante el Jordán, con entrada posterior en la tierra prometida (acompañando a Juan Bautista) e iniciando después un camino de Reino (por sí mismo y con los pobres, en Galilea).

3. *Artesano galileo*

Siempre ha habido «artesanos» (carpinteros, herreros, alfareros, albañiles, expertos en pozos y riegos, etc.), pero, normalmente, antes de la división de clases, ellos eran artesanos temporales, agricultores que, además de trabajar su tierra, tenían más capacidad o experiencia que otros para realizar algunas funciones especiales. Por eso, en ciertos momentos, colaboraban con otros

agricultores en algunas tareas ocasionales que requerían una habilidad particular o el concurso de muchas personas, sin abandonar por eso sus trabajos de campo. Pues bien, cuando la mayoría de los agricultores se vuelven campesinos sometidos y algunos pierden su tierra (por confiscación, deudas, movimientos migratorios o superpoblación) empiezan a multiplicarse los campesinos «sin campo», que deben «vender» su trabajo como renteros, braceros para todo o artesanos más especializados (carpinteros, etc.). Desde aquí se entiende la situación del «artesano inferior», condenado a trabajar en un nivel de subsistencia, al servicio de una sociedad que, en tiempos de Jesús (primer tercio del siglo I. d.C.), se hallaba dominada por los privilegiados de las nuevas ciudades ricas de Galilea.

Las zonas rurales habían mantenido por mucho tiempo su agricultura de subsistencia, que de alguna forma reflejaba la situación del principio de la historia de Israel. Pero los cambios de los nuevos tiempos, vinculados a la urbanización y al lujo de las ciudades, convertían a los hijos de agricultores no sólo en campesinos sometidos, sino en artesanos aún más sometidos, como era Jesús.

a) *Podía haber artesanos «asentados»*, que podían parecer casi «clientes» del sistema político, económico y/o religioso del que dependen y al que sostienen. Ellos actuaban en general como operarios fijos al servicio de los gobernantes, de las ciudades o los templos (como el de Jerusalén) que les contratan y pagan. Entre ellos están los que trabajan en las grandes obras «reales» de Palestina (Cesarea y Sebaste, Séforis y Tiberíades) o en la re-construcción del templo de Jerusalén, donde se dice que, desde el tiempo de Herodes, había más de 15.000 trabajadores, artesanos «oficiales» al servicio de un sistema rico que podía pagarles. Gran parte de la población de Jerusalén estaba formada por obreros del templo, quienes, como es normal, no respaldarán a Jesús, pues él reflejaba otros ideales e intereses.

b) *Había artesanos «itinerantes»*, sin estabilidad, eventuales al servicio de agricultores más ricos o de propietarios con ciertos medios económicos. Entre éstos parece haber estado Jesús, que no ha sido (presumiblemente) obrero de la construcción del templo de Jerusalén, ni de las ciudades y cortes

de los reyes galileos. Estos artesanos dependían de un «mercado» de trabajo inestable. Aunque dominados de algún modo por comerciantes y ciudades, los campesinos propietarios seguían disponiendo de una tierra que era símbolo de estabilidad y de bendición de Dios. Por el contrario, estos artesanos (campesinos sin tierra) dependían totalmente de las condiciones sociales y laborales de otros más ricos. Entre estos últimos parece encontrarse Jesús, que empezará a moverse después como itinerante al servicio del Reino de Dios, como un nuevo tipo de artesano, no para pedir trabajo a los más ricos, sino para convocar a los pobres, iniciando con ellos el camino mesiánico.

4. *Aprende en la escuela del trabajo*

No es un marginal que se retira y aleja, saliendo de los círculos sociales, como alguien que no tiene nada que aportar, un «idiota» que no sabe oponerse y decir «no» (Nietzsche, *El Anticristo*), alguien que no ofrece nada positivo a las instituciones sociales que son la base del eterno Israel, construido precisamente con buenas instituciones, sino que se ha opuesto al mundo dominante de una forma mucho más radical. Jesús no rechaza las cosas desde arriba, ni pide o concede limosna, ni se limita a mejorar lo que ya existe, con unos pequeños retoques, ni ofrece su opción desde dentro del sistema, sino que inicia un camino fuerte de construcción social y humana, precisamente desde aquellos que, como él, carecen de tierra y estabilidad económica. Ésta es su forma de «oponerse», la más profunda que conozco.

En esa línea podemos afirmar que su escuela ha sido el trabajo y la pobreza, pero no un trabajo «propio», realizado por personas que son dueñas de sus campos (y que deben defender su propiedad, contratando quizá a unos artesanos), sino el trabajo alienado de millones y millones de personas, que no tienen nada propio y que dependen de aquello que otros quieran ofrecerles. Jesús no ha sido un trabajador autosuficiente (dueño de su empresa o campo), sino «hetero-dependiente», como los artesanos, los parados, los mendigos, que no pueden alimentarse ni dependen de sí mismos (¡pues no tienen nada propio!), sino que depende de aquello

que otros quieran (o no quieran) ofrecerles. Pero él ha logrado aprender en la escuela del trabajo opresor.

Una situación como la de Jesús ha destruido y destruye a gran parte de los hombres y mujeres, pero algunos, como Jesús, han logrado reaccionar y ofrecer una respuesta que abre caminos de humanidad. De manera creadora habían respondido, en otro tiempo, los hebreos oprimidos en Egipto (condenados a realizar duros trabajos a la fuerza), cuando salieron cruzando el mar Rojo y buscaron formas nuevas de existencia en pobreza y libertad compartida. Algo semejante ha sucedido con Jesús: desde una situación social y laboral muy parecida, en las nuevas circunstancias de Galilea, desde la periferia del gran Imperio romano, retomando las raíces religiosas de Israel, desarrollando un proyecto radical de Reino.

Jesús no ha sido uno de aquellos «carpinteros sabios» que ha creído descubrir G. Vermes (*Jesús, el judío*, Muchnik, Madrid 1997), hombres eficientes, con trabajo asegurado, que podían volverse maestros de otros buenos trabajadores, pues tenían suficiente tiempo libre para argumentar sobre problemas muy profundos de la Ley israelita. Al contrario, él ha debido formar parte de los carpinteros-obreros sin tierra, que, conforme al ideal del jubileo israelita (Lv 25), quedaban fuera del espacio de las bendiciones de Israel.

No ha sido un «pensador de tiempo libre», experto en mejorar lo que existe, sino profeta en tiempos de opresión, pues no quería adaptarse sin más en lo que existe, sino acoger y crear una alternativa de Reino, conforme al modelo y promesa de la historia israelita. Ciertamente, ha podido tener más movilidad que un campesino con tierras y más amplitud de conocimiento que un propietario, pero ha carecido del poder y, sobre todo, de la seguridad que ofrece un campo propio, una herencia israelita. Pues bien, precisamente esa escuela del trabajo dependiente le ha permitido repensar desde Dios y desde las tradiciones de Israel el sentido de la vida humana.

Dentro de la religión tradicional, Dios tiende a manifestarse a través de la sacralidad de la tierra y de la continuidad del grupo, sancionando unos valores de justicia y solidaridad, simbolizados por los padres, que garantizan la continuidad de la vida (herencia). En esa línea, el

Dios israelita había cumplido una función esencial, a lo largo de la historia. Pero ahora, en tiempo de Jesús, ya no respondía a las necesidades de los campesinos sin tierra, entre los que hallamos a Jesús Galileo. Por eso, había que volver más allá, a un tiempo en que los hebreos no tenían tierra, viviendo errantes, bajo el imperio egipcio o en el desierto. Los artesanos de Galilea vivían en una situación más parecida a los hebreos de Egipto, sin seguridad material o social (sin una familia que pudiera garantizar la propiedad de la tierra).

Los campesinos galileos habían perdido o estaban perdiendo la «herencia de Dios» (la tierra); de manera que ya no podían creer en el Dios de los «buenos» propietarios y tenían que buscar nuevas formas de experiencia religiosa y/o convivencia. Ellos carecían ya de «patrimonio» (vinculado al patriarcado): no tenían tierras que dejar en herencia a los hijos, de manera que, estrictamente hablando, carecían de herederos. En el fondo, aparecían como hombres sin patria duradera, itinerantes que iban pidiendo trabajo en aldeas y pueblos. En realidad, ellos no tenían ya estructuras familiares (casas), pues éstas estaban vinculadas a la tierra. Les faltaba la identidad representada por la tierra que se transmite y hereda de padres a hijos, le faltaba el arraigo de la familia que se alza y asegura en torno a una propiedad, de manera que viene a presentarse como un hombre sin raíces permanentes. Pero, en compensación, podía tener la oportunidad de conocer otros pueblos y gentes, logrando así una visión más extensa de las condiciones de vida del conjunto de los hombres, especialmente de los pobres. En ese fondo se sitúa la vida y mensaje de Jesús, a quien veremos como constructor de nueva familia.

X. P.

ASCENSIÓN

Q MR

➤ Apariciones, Cábala, Elías, Henoc, Jesús, María, mística, Moisés, Paraíso, Resurrección.

Q JUDAÍSMO

1. Tradición antigua

La *ascensión* es un símbolo religioso muy extendido, que expresa el convencimiento de que Dios (lo divino) se encuentra en un espacio superior o cielo

al que se puede subir. En ese contexto se habla de un cosmos en tres niveles: el cielo de los dioses, la tierra de los hombres y el infierno (o mundo inferior) propio del diablo y de los condenados. El judaísmo, como otras religiones más racionalistas, ha superado pronto el carácter literal de ese símbolo, al descubrir y afirmar que Dios está en todas partes, sin estar físicamente en ninguna (pues no es una entidad física, ni ocupa un espacio). Pero ha conservado el simbolismo y así ha podido seguir diciendo no sólo que Dios está en las alturas, sino también que algunos personajes religiosos han «ascendido» a ellas.

En esa línea se habla de la *Ascensión de Henoc*, que fue raptado al cielo (camínó, pues, Henoc con Dios y desapareció, porque Dios lo llevó consigo: Gn 5,24); la literatura posterior vinculada con ese personaje (1,3 y 3 *Henoc*) ha desarrollado de modo figurativo y simbólico su ascenso, iniciando así un tipo de mística de elevación a lo divino. La Biblia habla también de una *Ascensión de Elías*, en un relato que ha tenido gran importancia para toda la tradición posterior: «Aconteció que mientras ellos (Elías y Eliseo) iban y conversaban, he aquí que un carro de fuego con caballos de fuego los separó a los dos, y Elías subió al cielo en un torbellino. Eliseo, al verlo, gritó: ¡Padre mío, padre mío! ¡Carro de Israel, y sus jinetes! Y nunca más lo vio» (2 Re 2,11-12).

Hay otro relato de subida celeste, titulado *Ascensión de Moisés*, donde se aplica y expande el primer ascenso de Moisés a la montaña (Ex 24), pero entendido ya de forma escatológica. Se trata de un relato de origen judío, pero recreado después por cristianos, y en él se hablaba de cómo fue ascendido Moisés a los cielos. El ascenso de Moisés y Elías se encuentra atestiguado, desde una base judía, por la tradición cristiana más antigua, cuando dice que Moisés y Elías se aparecieron a Jesús desde el cielo donde estaban, en el monte de la Transfiguración (cf. Mc 8,1-8 par).

2. Ascenso a los Hekalot

Disputan los especialistas sobre la posibilidad de que existiera ya, a finales de la época del Segundo Templo, una técnica mística de «ascenso» a los Hekalot o palacios celestes para dialo-

gar allí con Dios, siguiendo el ejemplo de 1 *Hen* 14 (en la línea de 2 y 3 *Henoc*). Un testimonio de ello podría ser el de Pablo, judío fariseo, que dice de sí mismo: «Conozco a un hombre en Cristo que hace catorce años –si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe– fue arrebatado hasta el tercer cielo. Y sé respecto a este hombre –si en el cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe– que fue arrebatado al paraíso, donde escuché cosas inefables que al hombre no le es permitido expresar» (2 Cor 12,1-3). Esta ascensión de Pablo, aunque realizada «en Cristo» (en clave mesiánica), sigue siendo una experiencia expresamente judía. En esa línea podemos hablar de una *Escuela de Ascensos Místicos* que son propios de los *Sefer Hekalot*, o libros de Subida a los Atrios divinos, donde se describe y organiza el proceso de un ascenso iniciático, que lleva al místico a través de los diversos estadios del cielo (de los cielos), hasta los «atrios supremos del templo de Dios», para llegar al espacio escondido e invisible de la Majestad, en su gran trono.

Estos libros, escritos hacia el siglo IV-VII d.C., describen de forma clásica el ascenso místico. Algunos de sus protagonistas pueden ser los mismos Amora'im que de un modo público codifican, letra a letra, los principios de la Ley que regula la vida del buen judaísmo (en el Talmud). Pero de pura Ley no se vive y quizá, por la noche, o en otros grupos, ellos mismos van exponiendo las etapas del Gran Viaje de Ascenso celeste. Posiblemente, conservan tradiciones secretas del antiguo templo ya desaparecido. Saben que, en un sentido, el que «ve a Dios» muere (como dice la Biblia oficial). Pero quieren ir más allá de esa Biblia: quieren subir y palpar, de algún modo, lo divino, porque la religión y la vida son paradójicas, como ha mostrado J. H. LAENEN, *La mística judía. Una introducción*, Trotta, Madrid 2006, y, en un sentido más audaz, M. BARKER, *The Great Angel: A Study of Israel's Second God*, SPCK, Londres 1992; *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*, SPCK, Londres 1987.

Estos místicos de la ascensión celeste actuaban como «exploradores» del cielo. Primero se preparaban, de un modo ascético –entre otras cosas debían ayu-

nar durante siete días-, escuchando la instrucción de los maestros. Después, adoptaban la postura adecuada y se sentaban, poniendo la cabeza entre sus rodillas, recitando plegarias e himnos extáticos, como en un susurro, lo que provocaba una suerte de autohipnosis. Absorbidos en un estado de profundo olvido de sí, ellos podían subir y ver con los ojos de su mente cómo aparecían los palacios celestiales, a través de los cuales podía comenzar la travesía. Las descripciones de los místicos de la ascensión a los Hekalot o atrios celestes nos llevan normalmente, a través de siete cielos, hasta el atrio supremo, donde se puede contemplar (sin ver) la figura divina sobre su trono glorioso. La ascensión debe realizarse a través de puertas muy bien custodiadas por ángeles ostiarios, encargados de mantener el orden del ascenso, que va llevando a los videntes, más allá de los mundos angélicos, hasta el espacio de Dios.

Este era un ascenso que se realizaba a través del fuego, con gran riesgo de ser destruidos. Era un ascenso que permitía a los videntes vincularse, de manera cada vez más honda, con el misterio superior de lo divino. Sólo después de haber superado todas las pruebas, en el séptimo cielo, el vidente queda inmerso en la visión de los misterios del Trono divino, hasta ver de alguna forma al Santo, revestido con una deslumbrante indumentaria celestial. A veces se habla de un velo (*pargod* o cortina que separa a Dios del resto del cielo), de manera que detrás podía vislumbrarse la figura divina sobre el Trono. En esa cortina, sostenida por ángeles, estaban bordados los pensamientos originarios de Dios.

X. P.

M CRISTIANISMO

En contra de la representación anterior, donde se hablaba de un ascenso místico (realizado por el vidente mientras seguía viviendo en este mundo), la Ascensión cristiana de Jesús constituye un elemento de su experiencia pascual, de tal forma que se encuentra vinculada a su muerte a favor de los demás, tal como ha puesto de relieve la Carta a los Hebreos, donde se recogen, quizá, representaciones místicas del entorno judío. Jesús ha subido una sola vez, por su muerte, ha «traspasado»

la cortina y se ha introducido así en el gran Santuario de Dios, donde permanece intercediendo por los hombres (cf. Heb 8-9). Por eso, la Iglesia puede afirmar que algunos de esos seres humanos (como María, la Madre de Jesús) han ascendido también al cielo.

1. Ascensión de Jesús

En ese contexto se entiende la fiesta cristiana de la Ascensión, que se celebra cuarenta días después de la Pascua, recordando la «subida» de Jesús a los cielos, tal como ha sido narrada por Lucas (en Lc 24,50-51 y Hch 1,6-11). Esa tradición aparece también en el final canónico de Marcos (cf. Mc 16,19) y está en el fondo de gran parte de los testimonios pascuales de Pablo y de Juan, que interpretan la resurrección de Jesús como ascenso o elevación. La doctrina cristiana sostiene así que Cristo ascendió en forma real, pero suprafísica, al Cielo, por su Resurrección, en presencia de sus Apóstoles.

La Ascensión implica, por tanto, una transformación total (una resurrección), y no una simple visión interior. Ella constituye un tipo de «mutación» escatológica, en todos los planos, de manera que se puede y se debe afirmar que Jesús resucitado («ascendido al cielo») forma parte del misterio de Dios, que se abre así, de forma nueva, hacia los hombres, tal como suponen los credos de la Iglesia (romano y nicenoconstantinopolitano), cuando afirman que «subió a los cielos, donde está sentado a la derecha de Dios Padre».

En ese sentido decimos que *el Señor está Sentado* como rey final a la derecha de Dios (Hch 2,33-34; cf. Sal 110,1). Lógicamente, Heb 1,3 puede afirmar que, después de realizar la purificación de los pecados... *se sentó a la Derecha de la Majestad, en las Alturas*, vinculando de esa forma *espacio* superior (cielo geográfico) y *tiempo* futuro (cielo de culminación histórica). La sesión del Cristo nos conduce hasta la meta gozosa y misteriosa de la historia, hasta el lugar y tiempo ya cumplido donde el mismo Dios se expresa como banquete de amor para los hombres. Así se vinculan por siempre los dos signos preferidos de Jesús: *banquete y bodas*, sentarse en comida nupcial, reclinarsse y recostarse, en amor que no se acaba, convirtiendo la vida en transparencia de gracia. Sen-

tarse es ya vivir en plenitud: llegar hasta el lugar donde la fuente de la vida se hace meta de gozo culminado, plaza y avenida gozosa de existencia, en comunión de mesa y lecho, en ciudad de amor transfigurado (cf. Ap 21–22).

2. Asunción de María

Éste es también un dogma antropológico, que nos permite entender a María como la *primera cristiana*, es decir, como modelo de creyente que ha subido ya al cielo. Así lo ha ratificado Pío XII, el año 1950:

«Pronunciamos, declaramos y definimos que la Inmaculada Madre de Dios, la Siempre Virgen María, cumplido el transcurso de su vida terrestre, fue elevada (*Asunta*) en cuerpo y alma a la gloria celeste» (Denzinger-Schönmetzer 3903).

María se encontraba vinculada al nacimiento de Jesús (→ Navidad); ahora aparece unida a la pascua de Jesús, de manera que sube con él a la altura de Dios. El dogma no dice cómo murió, ni dice que su cuerpo físico desapareció, de manera que algunos han podido afirmar que no murió, sino que fue arrebatada (ascendida) directamente a la Gloria del Cristo, como sucederá al final con todos los creyentes (cf. 1 Tes 4,17). Otros, en cambio, afirman que la Asunción no implica desaparición material del cuerpo. Sea como fuere, el dogma supone que María ha culminado su camino y ha sido acogida en la gloria de Cristo, resucitando con él. De ella se dice que ha sido asumida (Asunción) y no que se ha elevado por sí misma como Cristo (Ascensión), para destacar de esa manera su condición de criatura. Pero esto resulta secundario. Lo que importa es que la Iglesia sabe que ella ha culminado su camino, alcanzando así la gloria mesiánica de Dios.

Este dogma de la «asunción de María» es antihelenista, es decir, contrario a un espiritualismo que divide al hombre, diciendo que en la muerte «el cuerpo vuelve al polvo y el alma vuela al cielo». En contra de eso, María ha vinculado en su vida cuerpo y alma, lo mismo que Jesús, Logos de Dios, de quien se dice que es *carne* (Jn 1,14). También María ha sido carne, una vida histórica concreta, que ha nacido por gracia (Inmaculada) y que gratuitamente culmina su existencia, en ma-

nos de Dios, con Jesús. Éste es un dogma abierto a la simbología teológica, como ha destacado la tradición de la Iglesia en la escena de la «Coronación de María como reino del cielo y de la tierra». Evidentemente, se trata de una imagen, pero ella es muy significativa: María es recibida en el misterio de la Trinidad de manera que el Padre y el Hijo unidos la coronan con el Espíritu Santo (que puede aparecer en forma de paloma).

La antropología helenista, que ha sido dominante en la Iglesia, ha venido afirmando que el alma de los justos sube al cielo tras la muerte (porque ella es inmortal), pero que el cuerpo tiene que esperar hasta la resurrección del fin de los tiempos. En contra eso, situándose en un camino distinto de experiencia antropológica y culminación pascual, este dogma afirma que María ha culminado su vida en Dios, por medio de Jesús, en cuerpo y alma, es decir, como *carne personal* o, mejor dicho, como *persona histórica*, sin que se diga lo que pasa materialmente con el cadáver. De esa manera nos sitúa en el centro del misterio cristiano, vinculado a la muerte y resurrección de Jesús.

Este dogma no niega la muerte, no dice que el alma sea inmortal por su naturaleza; no escinde o separa a María del resto de los fieles, como si a ella se le hubiera ofrecido algo que no se da a los otros, como si ella fuera la única que muere y sube (resucita) al acabar el curso de su vida. Al contrario, este dogma abre para todos los creyentes una misma experiencia pascual de muerte y ascenso al Reino de Dios. María aparece así como primera cristiana completa, pues la vemos en Jesús y por Jesús como primera de los resucitados.

X. P.

R ISLAM

1. Una experiencia en dos etapas

El 27 del mes lunar de *rajab* el profeta Muḥammad, estando en su lecho, experimentó un vuelo horizontal (*isrâ'*) desde Meca a Jerusalén que desembocó en una experiencia de *mi'rây*, o viaje vertical, ascensión celeste.

a) *isrâ'*. Durante el *isrâ'* Muḥammad fue capaz de describir «a vista de pájaro» lo que estaba viendo del mundo terrenal (como, por ejemplo, cómo una

caravana que se acercaba a Meca había perdido un camello). Viajó en compañía de Yibril, hasta el emplazamiento del Templo de Salomón, donde dirigió la *ṣalât* a una congregación formada por muchos profetas anteriores, muertos desde hacía tiempo; con algunos de ellos se encontraría de nuevo en el cielo.

b) *mi'ra'y*. Muḥammad no dejó una explicación precisa sobre la naturaleza de esta experiencia. Parece que Muḥammad se trasladó a otra dimensión espacio-temporal, en la cual se encontró con otros profetas y llegó hasta el límite, después de atravesar los siete cielos. Muchos de sus compañeros creyeron que fue un viaje físico, mientras que una minoría estaba convencida de que se trataba de algún otro tipo de experiencia. Según aṭ-Ṭabarī, aṣ-Ḥamajsharī e Ibn Kazīr, su mujer 'Ā'isha, la compañera más íntima durante sus últimos años, declaró rotundamente que «su cuerpo no se movió de donde estaba». El *mi'ra'y* es una experiencia iniciática del profeta del islām, que introdujo cambios esenciales en «la práctica cultural» del islam (*ibādâ*).

2. Algunos de los elementos significativos de la experiencia ascensional del Profeta

a) El centro del Mundo. El Profeta, que está en Meca, tiene primero que viajar hasta Jerusalén para luego ascender a los Cielos. Algunos se han preguntado por qué Muḥammad viaja a Jerusalén antes del Ascenso. La respuesta para los más familiarizados con el fenómeno chamánico es sencilla: porque no es posible ascender a los cielos más que desde el Centro del mundo. Nótese que todavía en estas fechas para los musulmanes el centro de su universo no era Meca sino Jerusalén. Todavía en esta época la azalá de los musulmanes se orienta hacia Jerusalén. Será paradójicamente durante esta experiencia ascensional de Muḥammad cuando se cambie la orientación de los musulmanes de Jerusalén a Meca.

b) Ascenso desde una montaña. La versión más difundida del Viaje Nocturno es la que todos conocemos, y de la que ya se ha hablado: el ascenso a través de una escala que parte de *Bayt al-Ḥarâm al-Aqṣâ* en Jerusalén. Hay, sin embargo, otra narración de una «expe-

riencia de ascensión» de Muḥammad desde una montaña que merece toda nuestra atención:

Yo he visto una visión veraz. Entendedla. Vino a mí un hombre, me tomó de la mano y me pidió que le siguiera, hasta que me condujo a un monte elevado y abrupto y me dijo: «Sube a ese monte». Yo le dije: «No puedo». Me dijo: «Yo te lo allanaré». Y comencé a poner mi pie en cada uno de los escalones en que él ponía el suyo, a medida que subía, hasta que ambos llegamos a asentar nuestra planta sobre una meseta llana del monte. (El hadiz se remonta a Sa'īd ibn Manṣūr.)

La narración nos recuerda, naturalmente, los pasajes en los que Moisés sube al Sinaí o Jesús asciende al monte Tabor (Mc 9,2-9). No nos extrañará que, tanto en árabe como en hebreo, muchas montañas se denominen a partir de la raíz Q-D-S (árabe), Q-D-SH (hebreo), que es la raíz léxica de «lo sagrado» (*quds* en árabe, *qodesh* en hebreo).

c) Una cabalgadura alada. Nos cuenta el hadiz: «El Mensajero de Allâh dijo: Estaba en pleno sueño cuando se me apareció Yibril trayéndome *al-Burâq*, la montura habitual de los Profetas. Este animal no se me parecía a ninguno de los terrestres; era de una talla superior a la de un asno e inferior a la de un mulo. Su silla y arneses eran de una blancura más pura que la nieve. Tenía apariencia humana pero estaba privado de la palabra; grandes alas de pájaro le servían para elevarse por los aires y surcar los espacios; su crin, su cola, sus plumas y su pecho estaban bordados con gemas preciosas que, como millones de estrellas, centelleaban». De hecho, la palabra *Burâq* viene de la raíz árabe B-R-Q, de la que se deriva el verbo «centellear». *Al-burâq* sería la traducción imaginal del resplandor que el Profeta asoció con su visión. En todo caso, una cabalgadura rápida como una centella (en árabe moderno, la misma raíz B-R-Q se usa para todo lo relacionado con la telegrafía). Y continúa la narración del hadiz: «Lo monté y, en un abrir y cerrar de ojos, me transportó al Templo de *Bayt al-Ḥarâm al-Aqṣâ*».

d) Un guía en lo desconocido. Para llegar a su meta Muḥammad se sirvió de Yibril, como Orfeo utilizó a Caron-

te, Gilgamesh a Urshanabi, o Henoc a Miká'íl. Todo viaje por lo desconocido necesita de un guía. Ýibríl acompaña a Muḥammad y le explica lo que se va encontrando a su paso por las regiones que trascienden lo cotidiano. Le va presentando a los profetas y haciendo que se le abran las puertas de lo que Muḥammad tenía que conocer. Hasta un límite más allá del cual Ýibríl dice que él no puede pasar. Desde ese lugar, el héroe en cuestión –en este caso, Muḥammad– deberá avanzar solo.

3. ¿Sueño o realidad?

Antes de contestar a la pregunta, convendría que se conociese el material en el que, claramente, se relaciona el Viaje Nocturno con el incidente de «la apertura del pecho»:

Muḥammad dijo: «Yo estaba entre el sueño y la vigilia cuando el *malak* Ýibríl fue a mi encuentro». 'Á'isha afirma que su cuerpo había permanecido en el mismo lugar. Muḥammad dijo: «El *malak* Ýibríl apareció y me sacó del sueño. Me llevó a la fuente de Çamçam y me hizo sentar. Me abrió el vientre hasta el pecho y con sus propias manos me lavó las entrañas con agua de Çamçam. Con Ýibríl estaba otro *malak*, Miká'íl, que sostenía un barreño de oro que contenía el *dín* y el *'ilm* (la Vía y el Conocimiento). Ýibríl llenó con ellos mi pecho y luego cerró la herida de tal modo que mi pecho quedó como estaba antes, sin que por todo ello sintiese el menor dolor. Entonces Ýibríl me ordenó hacer el *wudú'* (la ablución) y me dijo que fuese con él. Le pregunté que adónde y me respondió: «A la Corte de nuestro Señor de los mundos y de las criaturas».

De una narración conjunta de ambas experiencias del profeta Muḥammad –la apertura del pecho y el viaje ascensional– puede deducirse que estos «episodios» no son algo nítidamente deslindado en el espacio y en el tiempo. Que pudieron ocurrir durante la vida del Profeta en varias ocasiones, juntos y por separado, porque suponen en sí mismos una radical alteración del sentido del tiempo ordinario y del sentido del espacio. Por ejemplo, recoge la tradición que hasta tal punto el viaje duró sólo un instante «que la jarra que Ýibríl había volcado al partir (dándole con una de sus alas) no había aún de-

rramado todo su contenido cuando ya Muḥammad estaba de regreso en la estancia».

Por esta misma alteración espacio-temporal, no hay que empeñarse en demostrar que estos episodios ocurrieron *físicamente*. Algunos predicadores del islam han querido hacer ver que todos estos hechos *ocurrieron realmente*, sin otra forma de defenderlo que decir que *físicamente* el Profeta viajó por los cielos, que *físicamente* le abrieron el pecho, etc. Evidentemente, ningún musulmán duda de que todos estos hechos *ocurrieron realmente*, pero para algunos de ellos lo real no tiene por qué coincidir exactamente con lo físico. Lo que sucede en el mundo imaginal no es menos real que lo que sucede en el cuerpo, y lo que sucede en el cuerpo en un hombre unificado no es posible sin una dimensión imaginal. Hay entre los musulmanes quienes tratan de llevar la creencia al límite de lo absurdo, pretendiendo establecer como dogma de fe que Muḥammad fue galopando a lomos de un asno alado por el cielo atmosférico. Ciertamente, cuando se trata de hablar de lo real, no hay diferencia entre sueño y vigilia, pero conviene no falsear los hechos por nuestros prejuicios, que identifican lo onírico con experiencias falsas y lo vivido en vigilia como experiencias reales. Lo que sabemos cierto es que el Corán calificó esta experiencia de «visión (*ru'yâ*) que te hemos hecho ver, únicamente como prueba para los hombres» (Corán, 17:60). La transmisión de 'Á'isha de que aquella noche el Profeta durmió profundamente sin apartarse de su lado, no tiene la menor ambigüedad: «El cuerpo del Mensajero quedó donde estaba, pero Alláh transportó su espíritu en la noche», dirá 'Á'isha (*Sira*, 183). Y Mu'âwiya, asimismo, afirmaba que el Viaje Nocturno era «una verdadera visión inspirada por Alláh». Según Ibn al-Qayyim, la opinión de Ḥasan al-Baṣrî fue idéntica. Ibn Ishâq nos recuerda en este sentido la frase que el Profeta tenía la costumbre de pronunciar: «Mis ojos duermen mientras que mi corazón está despierto».

4. ¿Plagio o experiencia?

Hay estudiosos que han relacionado la primera parte del Viaje Nocturno del Profeta con el viaje de Ezequiel a Jeru-

salén (Ez 8:3), y, la segunda, con el ascenso de Jacob por la «escala» que vio en Betel (Gn 28:12). Avaloraría esta segunda parte de la hipótesis el hecho incontestable de que *mi'raÿ* significa en árabe precisamente eso: «escala» (del verbo *ʿāyara*). Para los arabistas peor intencionados el Viaje Nocturno del Profeta sería, en resumidas cuentas, un plagio por etapas. Sin embargo, la constancia que tenemos de que muchos otros pueblos hayan tenido «escalas al Cielo» inclina la balanza de los más escépticos hacia la honestidad del profeta Muḥammad. Porque nada deben a Jacob y a su historia las escalas celestes de los naturales de Timorlaut, Babar y las islas Leti del archipiélago índico, la escala de los toradja de las Célebres o la de los mangar del Nepal.

Aunque en principio lo que nos dice la tradición es que a Muḥammad de la Biblia sólo le llegaron el Pentateuco, los Salmos y el Evangelio, no es imposible que tuviera noticias de forma inconcreta de otros relatos bíblicos que contemplan alguna clase de subida a los cielos, como el que se encuentra en el segundo libro de los Reyes, en el que Elías fue arrebatado al cielo en un carro de fuego (2 Re 2,11). Si entramos en el material veterotestamentario considerado apócrifo, encontraremos ciertas similitudes del Viaje Nocturno con la *Ascensión de Isaias*, con el *Apocalipsis judío de Baruc* y con otro texto de la literatura religiosa judía que sólo se nos ha conservado en etiópico, el *Libro 1 de Henoc*. Pero, sin duda, y ya dentro del ciclo de Henoc, el apócrifo que ofrece más parecido –no sólo con el Viaje Nocturno, sino con toda la cosmovisión muḥammadiana– es el *Libro de los secretos de Henoc* (o Henoc eslavo). El *Henoc eslavo* muestra tales similitudes con las tradiciones transmitidas por el profeta Muḥammad que no habría que descartar la hipótesis de una composición completa del texto en época medieval, como recientemente defendió el conocido qumranista J. T. Millik, que la situaba en concreto en el ambiente monástico de Bizancio entre el siglo IX y X. Incluso los que consideran que un primer núcleo del *Henoc eslavo* pudo ser anterior al 70 d.C. –como Díez Macho– tendrán que convenir con nosotros que las sucesivas copias del texto (del idioma original al griego, y del griego al eslavo) han alte-

rado este libro de tal forma que es imposible saber con certeza qué parte de este material pudo haber llegado a Muḥammad, en caso de que la suerte o el destino le hubiera hecho llegar el texto.

Hay más fuentes que considerar para dilucidar si Muḥammad tuvo de verdad esa experiencia o fue una mentira que contó tras haber oído alguna narración ascensional. Sabemos que Zoroastro viajó a los Cielos, y que el zoroastrismo fue una creencia conocida entre los árabes del Hiÿâc, siendo incluso uno de los compañeros del Profeta sacerdote zoroastriano converso al islam. Y parece que una doctrina irania –no necesariamente avéstica– se halla en la raíz del relato de Henoc (desde luego en el Henoc eslavo). Aún no sería alejarnos demasiado de la Arabia profética conectar las experiencias de Muḥammad con el chamanismo iranio, siempre que no cometamos la imprudencia de relacionar las experiencias del Profeta con las sustancias alucinógenas utilizadas por los escitas. Sabemos por Herodoto (IV, 75) que los chamanes de este pueblo provocaban experiencias chamánicas usando para ello el vapor del cañamo, y emitían gritos delirantes y alegres, pero también sabemos que Muḥammad condenó el uso de todo tipo de drogas. Hasta donde hemos podido rastrear, buceando en la literatura persa, sólo hemos encontrado un Viaje Celestial contado con la precisión necesaria para servir de modelo al Viaje Nocturno del Profeta: el Viaje del sabio Ardâ Virâf a los Cielos. Pero el Viaje de Ardâ Virâf a los Cielos está escrito en *pahlevî*, que es la lengua del período sasánida, que sirvió para redactar una gran cantidad de textos religiosos y profanos ya durante la dominación musulmana. El libro de Ardâ Virâf a duras penas podría datarse antes del siglo IX d.C., y por tanto no nos consta que no estuviera influenciado de alguna manera por el relato del *mi'raÿ* del Profeta.

Sea con un posible antecedente judío o persa, o tal vez egipcio (recordemos, por ejemplo, que los mismos egipcios colocaban pequeñas escaleras en las tumbas de los muertos para subir a los cielos) estamos, de pleno, en la tesis archiconocida del fingimiento del profeta Muḥammad. A favor de la teoría de que Muḥammad nunca fingió dicha experiencia está el hecho de que la fidelidad de la expe-

riencia extática a un esquema conocido –Ezequiel, Jacob, Elías, Zoroastro, Henoc...– no tiene por qué suponer necesariamente su falsedad. No hay modo de probar que la experiencia de Muḥammad no pudiera haberse desencadenado a partir de una intensa interiorización de relatos que Muḥammad escuchara y que dejaran honda huella en su mundo imaginal. Experimentar por sí mismo lo que antes se ha oído es una posibilidad de la mente humana como otra cualquiera. La experiencia de místicos de todas las culturas que reproducen vivencias extáticas anteriores –y por tanto reconocibles– de su misma cultura avala esta postura. Pero es que, además, hay toda una línea pendiente de investigación, y es la de que Muḥammad usase una técnica concreta de ascenso celeste. No es imposible que el Profeta se adiestrara en las técnicas de los iluminados de la Mercabá que entre los siglos II al VII d.C. cultivaron el ascenso a los atrios divinos (*Hekalot*). Efectivamente, hay un hadiz que, sin considerar la hipótesis que ahora se baraja, quedaría ininteligible. Lo recogen Bujârî y Muslim, y de él se desprende que –fuera o no espontáneo el primer ascenso celeste– el Profeta era susceptible de tener esta experiencia a voluntad... Cuando Muḥammad describió a la gente lo que acababa de vivir, los idólatras lo acogieron con burlas, y algunos lo desafiaron a describir el Templo de Salomón, ya que habían estado en él. Durante su «visita» a Jerusalén, Muḥammad no se había fijado en los detalles y no pudo responder al principio. Pero, continúa el relato: «Cuando los qurayshíes me desmintieron, fui al interior del recinto de la Ka'ba, y allí Alláh me hizo ver de nuevo el templo de Jerusalén. Salí y lo describí tal y como había aparecido bajo mi mirada». El Viaje Nocturno pudo, por tanto, haber sido el resultado del desarrollo de una técnica determinada. Aunque la palabra «técnica» parece traicionar el espíritu de lo que quiere describir. Habría que hablar, más que de una técnica, de una capacidad de propiciación de las condiciones que provocan unas experiencias, de un don que se sabe encauzar, y –en último término– de un estado de conciencia que se sabe proteger.

A. A.

ASH'ARISMO

1. *Dar la espalda al mutaçilismo*

El ash'arismo es la escuela teológica imperante en el mundo sunní desde hace mil años. Su teología ha impregnado la mentalidad colectiva de la mayoría de los sunníes. Su nombre remite a su fundador, el teólogo iraquí al-Ash'arí.

Abû-l-Ḥasan 'Alî ibn Ismâ'îl al-Ash'arî (873-935) nació en Basora, en el seno de una familia ilustre. Su andadura intelectual como teólogo la inició dentro del mutaçilismo, que era la corriente principal en teología en aquel tiempo, pues la mayoría de los enemigos del mutaçilismo, como los ḥanbalíes, rechazaban cualquier forma de *'ilm al-kalâm* (Teología) y se remitían al literalismo de la tradición del Muḥammad y sus compañeros. Al-Ash'arí fue mutaçilí hasta la edad de cuarenta años, cuando, tras una crisis profunda, emergió con una teología opuesta a la mutaçilí que llegó a convertirse en la mayoritaria dentro del sunnismo y a hacer desaparecer por completo al mutaçilismo.

Se dice que la causa de la crisis ideológica de al-Ash'arí fue que se encontró con problemas teológicos que su maestro mutaçilí al-Yubbâ'î fue incapaz de resolver, por lo que habría implorado la ayuda divina para encontrar una solución. Ésta habría llegado en un sueño, en el que el Profeta le exhortó a ceñirse a la *sunna* y a no confiar exclusivamente en la razón, para lo que debería defender sus enseñanzas, conservadas en los hadices, contra el desinterés mutaçilí por ellos. Siguiendo esta orientación, al-Ash'arí abandonó la teología para consagrarse al estudio del hadiz, hasta que Muḥammad se le volvió a aparecer en otro sueño y le dijo que le había pedido que defendiera los hadices, no que abandonara la Teología. Al-Ash'arí abjuró públicamente del mutaçilismo en la mezquita aljama de Basora, llegó a afirmar que hasta el día que abominó del mutaçilismo no había sido un verdadero musulmán.

2. *Rechazar el racionalismo sin abandonar el kalâm*

La reacción contra ese racionalismo «peligroso», para ser eficaz, no podía provenir del tradicionalismo puro, enemigo de toda especulación teológi-

ca y ceñido únicamente al *fiqh* (Derecho). Por ello al-Ash'arî, un teólogo eminente, capaz de elaborar un *'ilm al-kalâm* opuesto al mu'tačilî, fue el pensador musulmán que encajaba con las condiciones requeridas para ser el paladín de una vía media entre el «racionalismo» mu'tačilî y el tradicionalismo puro de los que rechazaban el *'ilm al-kalâm*.

Pero al-Ash'arî no se mantuvo equidistante en su valoración del mu'tačilismo y el hanbalismo. Mientras que abominó públicamente de sus antiguos correligionarios mu'tačilés, no tuvo un rechazo similar por el hanbalismo; al contrario, se mostró extremadamente respetuoso con Aḥmad ibn Ḥanbal. Al-Ash'arî simpatizaba con los hanbalíes, aunque los hanbalíes no dejaron por ello de mostrar su disgusto con el ash'arismo, al que consideraron una escuela más del inútil cuando no pernicioso *'ilm al-kalâm*. La oposición de los hanbalíes al ash'arismo llegaría a tales extremos que los hanbalíes destruyeron parcialmente la sepultura de al-Ash'arî.

3. Una reacción contra el chiísmo

Es muy posible que el rechazo de al-Ash'arî al mu'tačilismo no se debiera sólo a su inconformidad con las soluciones propuestas por los mu'tačilíes a los problemas teológicos, sino que pudo influir también la situación político-religiosa del momento, ya que al-Ash'arî pertenecía a una familia rica y prestigiosa dentro del orden establecido y en aquella época ese orden estaba seriamente amenazado por el movimiento cármata, que era una radicalización político-social del chiísmo ismâ'îlî. Al-Yubbâ'î, el maestro mu'tačilî de al-Ash'arî, poco antes había acudido con el chií Ibn Nawbajt a escuchar al místico al-Hallây, sufí acusado de filocarmatismo.

El ash'arismo, que no tardó en convertirse en la teología oficial de la reacción sunní contra el chiísmo y los movimientos revolucionarios de inspiración chií (sobre todo ismâ'îlî), fue la expresión de la reacción contra un pensamiento musulmán «excesivamente racionalista» que había llevado a poner la razón humana por encima del aferramiento puro a la tradición profética, abriendo el camino a formas de radicalización político-social como el carmatismo o el filocarmatismo.

Mientras que los mu'tačilíes tomaron su nombre de su apartamento (*i'tiçâl*) respecto a tomar una postura u otra sobre la polémica política en torno al califato, e incluso existieron relaciones entre mu'tačilíes y chiíes, el ash'arismo adoptó un punto de vista abiertamente antichíí (y por supuesto antiçârîyî) a favor del orden establecido. Desde el punto de vista ash'arî, los sucesores del Profeta no debían ser los mejores sino que basta con que guarden las apariencias y hagan cumplir la ley, eso es suficiente para que los demás musulmanes les obedecieran. Esta obediencia no se debe sólo a los califas sino que se extiende a los reyes (*mulûk*), es decir, a cualquier gobierno de facto que reúna ese mínimo exigido. Se comprende que los sultanes prefirieran el ash'arismo a otras corrientes teológicas y lo promovieran como doctrina oficial enseñada en las madrasas a partir del siglo XI. Así, el ash'arismo se convirtió en la doctrina teológica oficial de facto del sunnismo.

Dentro de las escuelas jurídicas del sunnismo, la mayoría de los ash'aríes han pertenecido a los *madzhab shâfi'î* y *mâlîkî*; el propio al-Ash'arî era *shâfi'î*. De la oposición de los hanbalíes hacia el ash'arismo ya hemos hablado. Los hanafíes en general se inclinaron por el *'ilm al-kalâm mâturîdî*, no muy distinto del ash'arî pero algo más benévolo con las posiciones mu'tačilíes.

4. Sus obras

Se atribuyen a al-Ash'arî 96 obras, pero sólo se han conservado seis: *Maqâlat al-islâmiyyîn wa-jtilâf al-muça'llîn* («Las opiniones de los musulmanes y las diferencias entre quienes hacen la azalâ»), *Risâlat istiḥsân al-ḥawd fî maqâlat al-muslimîn* («Epístola sobre la aprobación de conocer la Teología»), *Kitâb al-luma' fî-r-radd 'alâ ahl aç-çayg wal-bid'a* («Libro de los destellos acerca de la refutación de los desviados e innovadores»), *Kitâb al-ibâna 'an uşûl ad-diyâna* («Libro de la exposición de los fundamentos de la religión»), *Risâla kataba bi-hâ ilâ ahl az-zagr bi-Bâb al-Abwâb* («Epístola que se escribió a los habitantes de la marca fronteriza de Bâb al-Abwâb») y *Mas'ala fî-l-îmân* («La cuestión del *îmân*»), también conocida como *Kitâb al-îmân* («El libro del *îmân*»).

5. Principales postulados

Las principales tesis defendidas por el ash'arismo son las siguientes: (1) El uso de la razón en cuestiones religiosas es necesario, pero tiene sus límites, no puede hacerse uso de la razón para extraer conclusiones aparentemente contrarias al Corán y la *sunna*. (2) Los atributos (*sifât*) de Dios no son idénticos a la esencia de Dios, pero no existen sin ella. (3) Las expresiones antropomórficas del Corán y el hadiz acerca de Dios (ojo, rostro, mano, su posición sobre el trono) no deben interpretarse metafóricamente sino literalmente, pero sin que se deba pensar que se traten de ojo, rostro, mano o postura sedente en el Trono tal como los entendemos. Es decir, no deben entenderse como metáforas sino que deben aceptarse sin preguntarse cómo pueden ser. (4) Los bienaventurados verán a Dios en el Paraíso con visión sensible, pero no podrán abarcarlo, porque Dios no tiene límites, ni localizarlo conforme a determinadas coordenadas espaciales. (5) En la cuestión de si el Corán es o no creado, el ash'arismo distingue entre el Corán como palabra (*kalâm*) y el Corán como libro (*kitâb*). Como palabra es un atributo de Dios y por tanto coexistente con él, mientras que como libro –esto es, como suma de palabras y letras– es creado, pues las palabras y las letras son sólo expresión (*'ibâra*) del verbo (*kalâm*) de Dios. (6) Dios no ha creado el mundo de una vez sino que es continuamente creador, es decir, Dios crea continuamente el mundo en cada instante, de modo que si no lo hiciera, el mundo volvería a la nada. (7) En consecuencia, todo tiene una relación inmediata con Dios, única causa real. Las «leyes de la naturaleza» son sólo aparentes. (8) La actividad creadora, la voluntad y la ciencia de Dios son indisociables. Todo cuanto sucede, creado directamente por Dios en cada instante, es querido por Dios, con independencia de que su ley (*shar'â*) lo ordene, recomiende, tenga por indiferente, desaconseje o prohíba. (9) Si el ser humano pudiera hacer algo no querido por Dios, sería creador de sus actos y esto supondría pensar que el creador sería el ser humano y no Dios. El ser humano es responsable de sus actos, no el creador de los mismos, pues éste es Dios. (10) Si Dios quisiera podría premiar a los infieles y perversos

y castigar a los creyentes que hubieran hecho buenas obras. Si esto no ocurre es porque ha revelado que no lo hará, y ésa es la única garantía. (11) Dios no prohíbe lo malo porque sea malo, ni ordena lo bueno porque sea bueno, sino que lo malo es malo porque Dios lo prohíbe y lo bueno es bueno porque Dios lo manda. Dios no está subordinado a unas normas morales sino que es el que crea e impone las normas. La ética queda subordinada a su voluntad y no al revés. (12) El ash'arismo rechaza la distinción mu'tačil entre faltas graves (*kabâ'ir*, literalmente «grandes») y leves (*şagâ'ir*, literalmente «pequeñas»), pues considera que toda falta es grave en tanto que es transgredir lo ordenado por Dios. (13) El perdón divino no depende del arrepentimiento humano sino del favor divino, que tiene su origen en la misericordia (*rahma*) de Dios.

La doctrina ash'arí dotó al islam (sunní) de una gran solidez argumentativa, al proporcionar una respuesta sin contradicciones al gran problema teológico de la existencia del mal en un mundo. Frente a la respuesta también sin contradicciones del dualismo, que hace de Dios bueno pero no infinitamente poderoso, el islam ash'arí hace de Dios omnipotente, relativizando lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Lo que es bueno y lo que es malo, lo justo y lo injusto no son para los ash'aríes categorías absolutas, de modo que lo bueno y lo justo sean inherentes a Dios, sino que Dios es creador hasta de lo bueno y lo justo: lo bueno y lo justo es lo que Dios decide que lo sean.

J. F. D. V.

ASQUENAZÍES

Q

→ Caraítas, historia, secularización, sefardíes, Shoah.

Se llaman así los judíos que a partir del siglo X d.C. se asentaron básicamente en el entorno del mundo germano, para extenderse después hacia el oriente eslavo, sobre todo hacia Polonia, Ucrania, Lituania y Rusia (aunque también hacia el poniente: Francia, etc.). Llevan ese nombre porque su origen se ha vinculado con Askenaz, descendiente de Noé (cf. Gn 10,3) que, según la tradición, se habría asentado en Alemania. Fueron con los → sefardíes (centrados en España) los dos grandes grupos de

judíos occidentales. Entre sus características más importantes está el uso del yidish, idioma creado a partir del alemán antiguo, con ciertas expresiones y palabras hebreas, y el desarrollo de una fuerte espiritualidad, de tipo hasídico (→ hasidim). Los judíos askenazíes han desarrollado una gran conciencia cultural y social a lo largo de los últimos siglos. Muchos emigraron a Estados Unidos. Gran parte de los que quedaron en Europa sufrieron el martirio y fueron aniquilados bajo el nazismo (→ shoah). El desarrollo cultural y social de los askenazíes ha marcado la historia religiosa de la modernidad en Occidente. En el momento actual, tras los grandes cataclismos de la primera mitad del siglo XX y los nuevos cambios introducidos por el Estado de Israel, en una zona vital del mundo musulmán, y por la misma situación de los judíos en el Imperio (Estados Unidos), su identidad parece estar cambiando, al menos en conjunto.

X. P.

ATEÍSMO

Q MR

→ Dios, filosofía, idolatría, monoteísmo, razón, secularización.

Q JUDAÍSMO

Es un fenómeno moderno, vinculado a la Ilustración occidental, que ha influido casi por igual en judíos y cristianos, aunque de formas distintas. Para el judaísmo antiguo el problema no era el ateísmo, sino la idolatría; por eso, cuando el necio dice en su corazón que «no hay Dios», eso significa que «se ha corrompido», que busca otros dioses, poderes distintos que definen su vida (cf. Sal 14,1). En esa línea, se puede afirmar que para el judío antiguo la existencia de Dios resulta algo «evidente», forma parte de su propia realidad, de tal manera que podría decirse que la misma existencia de Israel es una «prueba de Dios». Más aún, estrictamente hablando, a un judío no se le pide, como a un cristiano, que «crea en Dios», sino que «no crea en otros dioses». Por eso, uno puede ser judío sin creer expresamente en Dios (siempre que viva como judío), pero no puede serlo si admite la existencia de otros dioses.

En sentido más concreto, judío es aquel que ha nacido de judía (o se ha convertido expresamente al judaísmo) y no ha renegado de hecho de Dios o no

se vinculado a otros dioses. En esa línea, estrictamente hablando, el judaísmo podría mantenerse de algún modo como tradición cultural y como unidad de pueblo, sin que todos los miembros de ese pueblo acepten expresamente la fe en Dios. Así suele hablarse de «judíos no religiosos», cuyo número resulta difícil de precisar, judíos que sólo aceptan los textos sagrados como testimonio de una tradición nacional, sin ver en ellos el signo o presencia de un Dios personal que actúa en la historia. Se les puede llamar judíos seculares, aunque difícilmente se podría añadir que son ateos, en el sentido técnico del término.

Se suele decir que el judaísmo secular, representado por filósofos y pensadores como Marx o Freud, ha influido de un modo considerable en el ateísmo moderno de Occidente. Más aún, muchos añaden que una parte muy considerable del judaísmo actual (prescindiendo de aquellos que son muy religiosos) se está volviendo ateo. Pero esa afirmación resulta difícil de probar. Por eso es mejor mantener una reserva atenta sobre el tema, sin adelantar lo que puede suceder en el futuro.

X. P.

M CRISTIANISMO

El ateísmo es un fenómeno ilustrado, propio del pensamiento de la modernidad (especialmente de origen cristiano), que ha querido juzgar y razonar sobre todo lo que existe, declarando, de modo asertivo, que no existe Dios (pues, de lo contrario, no tendríamos ateísmo, sino «agnosticismo», que es la renuncia a juzgar sobre la existencia o no existencia de Dios). Actualmente, en el mundo de origen cristiano, hay más → agnósticos que ateos. Los agnósticos se abstienen. Los ateos, en cambio, piensan que conocen el mundo de tal modo que lo abarcan con su propio pensamiento, negando así que haya Dios. En ese sentido, en contra de los agnósticos, los ateos se declaran capaces de «resolver» el problema de Dios, pero lo hacen rechazando su existencia como pura proyección humana (social, psicológica, afectiva, etc.). De manera general, este ateísmo puede explicitarse en varios niveles.

1) *Ateísmo cósmico*. El mundo ha quedado sin Dios, desacralizado, desdivinizado. Sobre ese mundo sin Dios,

donde todo parece dirigido por el frío azar, dominado por la necesidad, los hombres deben encontrar un sentido diverso a su existencia.

2) *Ateísmo social*. La sociedad ya no es signo de Dios, no está avalada en su existencia y estructura por fuerzas o ideales de un Dios que va guiando su camino; ella es lugar de pura lucha, espacio de enfrentamiento y creatividad para los hombres que deben realizarse a sí mismos en un proceso duro de conformación social.

3) *Ateísmo antropológico* estrictamente dicho. Antes parecía que el hombre se encontraba sostenido y potenciado en su existencia (en sus verdades y valores) por un Dios que lo guiaba. Ahora se halla solo. Hay un *ateísmo religioso*, que más que negación de Dios es silencio sobre Dios.

4) *Ateísmo filosófico*. Algunos pensadores (como Fichte) han destacado la dificultad de concebir a Dios como una persona, pues al hacerlo lo introduciríamos en las fronteras de lo limitado. La persona es para ellos limitación: si tiene unos rasgos, no puede tener otros. Por eso, si Dios lo es todo, no podemos llamarle persona, sino sólo «lo absoluto», desligado de todo límite, perfecto en sí mismo, más allá de lo personal e impersonal. Así han pensado algunos filósofos, siendo a menudo acusados de ateísmo (o de monismo como en el caso de Espinosa).

5) *Cristianismo ateo*. Algunos cristianos de los últimos decenios han querido desarrollar un «cristianismo sin Dios», aceptando algunos valores esenciales de la tradición bíblica (sensibilidad social, solidaridad, respeto ante el misterio de la vida), sin afirmar expresamente la existencia de Dios. En esa línea se habló, en los años 60 al 80 del siglo XX, de una «teología cristiana de la muerte de Dios».

Una de las formulaciones más influyentes sobre el ateísmo, desde una perspectiva cristiana, ha sido la del Concilio Vaticano II:

«La palabra *ateísmo* designa realidades muy diversas... Unos niegan a Dios expresamente. Otros afirman que nada puede decirse acerca de Dios... Los hay que someten la cuestión teológica a un análisis metodológico tal que reputan como inútil el propio planteamiento de la cuestión... Hay quienes exaltan tanto al hombre que

dejan sin contenido la fe en Dios... Hay quienes imaginan un Dios por ellos rechazado que nada tiene que ver con el Dios del evangelio. Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios... Además, el ateísmo nace a veces como violenta protesta contra *la existencia del mal* en el mundo o como adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos. En esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña *los propios creyentes*, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa o con la exposición inadecuada de la doctrina o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios» (*Gaudium et spes* 19).

En ese contexto, se podría decir que el ateísmo constituye un fenómeno positivo: la posibilidad del ateísmo (es decir, del rechazo de Dios) constituye un elemento esencial de la revelación judeocristiana de Dios como persona, es decir, como alguien que habla sin imponerse, dejando al hombre autonomía, incluso para negarle. Sólo podemos afirmar de verdad a alguien a quien pudiéramos negar. Sólo es gratuito un encuentro que no estamos obligados a mantener. Sólo donde es posible el ateísmo puede haber fe en Dios como experiencia de libertad.

X. P.

R ISLAM

1. *Incredulidad no es necesariamente ateísmo*

En el islam los incrédulos por excelencia eran los que negaban la existencia de Dios y de los profetas. Sin embargo, la incredulidad respecto al islam y las religiones reveladas no era necesariamente sinónima de ateísmo. Los filósofos del mundo musulmán que negaron la revelación y la profecía en su mayoría no fueron ateos, igual que no habían sido ateos la gran mayoría de los filósofos paganos anticristianos de la antigüedad, de los que los incrédulos medievales y modernos tomaron tantas ideas y argumentos.

2. *Terminología (I): dahrî*

El término más habitual para el incrédulo era el de *dahrî*, aunque no podía aplicarse a todos los incrédulos. La palabra *dahrî* ya aparece en el Corán.

Dahrî remite a *dahr*, «tiempo». En el antiguo Irán existió la secta de los zurvanistas, que hacía de Zurvan (el tiempo) el padre de los dos principios, Ormuz y Ahrimán. Zurvan sería el equivalente persa de *dahr*. El *dahr* también podría entenderse como la fortuna en el sentido romano.

Un ejemplo de dahrismo sería la obra del famoso poeta persa Omar Jayyâm (1040-1123), obsesionado con el paso del tiempo y lo efímero de la vida y los placeres. Omar Jayyâm en alguno de sus poemas parece hacer suya «la tesis de los tres impostores» (judío, cristiano y musulmán), cuando dice:

Contempla a esos tres idiotas que rigen el mundo
y que, más que infantiles, se creen sabios.

No te inquietes, porque en su suficiencia,
consideran herejes a cuantos no son asnos.

Aunque ar-Râzî no era exactamente un *dahrî*, uno de los cinco principios eternos de su sistema filosófico era el tiempo, tan eterno como la misma divinidad.

La *dahriyya* (la doctrina de los dahríes) está relacionada con el significado etimológico de *secularismo*, que viene de *siglo*, reduciendo la realidad a lo temporal. No obstante, la palabra árabe moderna para traducir secularismo es *‘almâniyya* (con su variante prosecularista de *‘ilmâniyya*) y no *dahriyya*. *‘Almâniyya* viene de *‘âlam* (mundo) y no de *siglo* o de *dahr*. Traducirlo como *dahriyya* hubiese resultado provocativa y abiertamente antiislámico. Por otra parte, esta palabra no se ha empleado tanto como concepto endógeno de los incrédulos árabes y de origen musulmán sino como una más de las ideas importadas del Occidente moderno y traducidas con mejor o peor fortuna. En época premoderna, los únicos que utilizaban la palabra *‘almâniyya* eran los cristianos árabes, con el sentido de ↗ secularización en contraposición al estado clerical.

3. Terminología (II): *mâddî*

La palabra «materialista», *mâddî*, en árabe es un calco de una palabra y un concepto moderno europeo. Lo más próximo a un «materialista» en árabe tradicional sería un *dahrî*, pero con importantes matices, ya que *mâddî* viene

de *mâdda* (materia) y *dahrî* de *dahr* (tiempo), lo que implica concepciones en realidad bastante distintas. Mientras que el materialista moderno insiste en no creer en otra cosa que no sea la materia, el *dahrî* insistía en el tiempo, en su inexorabilidad, en que lo que ha pasado no puede volver, y por consiguiente, no puede haber resurrección, ni otra dimensión, ni otra realidad que la del tiempo cotidiano de este mundo.

En este sentido hay que subrayar las diferencias entre el incrédulo en el mundo musulmán y el incrédulo en el mundo cristiano. El incrédulo tradicional de origen musulmán, a diferencia del incrédulo tradicional de origen cristiano, no insistía tanto en el materialismo, ya que en el islam no existe la dicotomía entre el cuerpo y el alma, entre la materia y el espíritu, que impregnó al cristianismo desde sus orígenes, alejándose de la antropología bíblica que ignoraba el dualismo. Para el musulmán, la cuestión clave no era la existencia del espíritu en contraposición a la materia, sino si aparte del tiempo como lo conocemos había otra existencia. O como diría un musulmán: si el tiempo es nuestro *rabb* (señor) o el *dahr* está sometido a Dios, quien puede resucitarnos fuera de las «leyes naturales» a las que estamos acostumbrados. Para los ash‘aríes, mayoritarios entre los sunnís, lo que llamamos «leyes naturales» no son tales sino que las cosas ocurren por la voluntad divina, el tiempo no puede existir por encima de la creación y el mundo es una creación continua. Si no fuera así, lo creado se desvanecería y volvería a la no existencia. La concepción ash‘arí es contraria a la idea de Dios como «relojero» que se haya limitado a fabricar el mundo y darle cuerda para que funcione por su cuenta sin tener más necesidad de su creador, según lo vería un deísta volteriano, que desde el punto de vista musulmán sería un *dahrî*.

4. Terminología (III): *mulhîd*

La palabra usual para «ateo» en árabe moderno es *mulhîd* (en plural *mulhîda*, *mulhîdûn* o *malâhîda*). *Mulhîd* etimológicamente es «el que se desvía» (de la recta vía religiosa). En ese sentido se usa en el Corán el verbo *alhâda*, del que *mulhîd* es el participio activo e *ilhâd* (desviación) es el *maşdar* o nombre de acción. En la época omeya se uti-

lizaba la palabra *mulhid* para referirse a los rebeldes. En el periodo 'abbásî, los *mutakallimîn* (teólogos) emplearon *mulhid* como «hereje», «desviado» en religión; los *malâhida* eran especialmente los escépticos inclinados al ateísmo, aunque siguió conservándose el sentido de que toda desviación religiosa era *ilhâd*, por lo que los sunnîes llaman *malâhida* a los chiíes y a sufíes considerados heréticos. Al-Ash'arî, en su *Maqâlat al-mulhidîn*, aplicó la palabra *mulhid* a los *mu'attila* (negadores de los atributos divinos), los *çanâdiqa* (maniqueos), los *zanawiyya* (dualistas), los *barâhima* (brahmanes, por extensión los seguidores de las religiones indias en general) y todos los que negaban a Dios y la profecía (entre los que estarían los budistas y los jainistas, entre otros) ↗ tolerancia. El sentido más moderno de «ateo» lo tomó en el siglo XIX, cuando el historiador turco Ahmed Yewdet calificó de *ilhâd* las ideas de los partidarios de la Revolución francesa.

5. Terminología (IV): *çindîq*

Un término muy utilizado antiguamente pero poco usado hoy es *çindîq* (en plural *çanâdiqa*), que en la Edad Media se refería a los maniqueos y por extensión se terminó aplicando a toda idea heterodoxa. La acusación de profesar la *çandaqa* (la doctrina de los *çanâdiqa*) costó la vida a más de un destacado intelectual y se utilizó para reprimir cualquier disidencia ideológica.

6. Dos paradigmas de negación de la religión en el mundo islámico

Los principales pensadores incrédulos de la Edad Media en el mundo musulmán fueron el filósofo ar-Râzî y el ex *mu'taçilî* Ibn ar-Râwandî.

Ibn ar-Râwandî (m. 910) escribió refutaciones contra el islam y las demás religiones reveladas. Hasta los judíos caraitas Salomón ben Yeruham y Yafit ibn 'Alî tenían a Ibn ar-Râwandî por un descreído especialmente peligroso.

El médico y filósofo Abû Bakr Muḥammad ibn Çakariyyâ ar-Râçî (864 o 865-925 o 935) negó explícitamente la idea de la revelación y la profecía por considerarlas no sólo innecesarias sino perniciosas. En su opinión, Dios ha dado a los seres humanos la razón. Frente a la objetividad de ésta, los profetas se contradicen unos a

otros. Además, ar-Râçî consideraba que las religiones reveladas han provocado guerras sangrientas en nombre de una supuesta verdad revelada. En lugar de los profetas prefería a los filósofos griegos como Pitágoras, Platón y Sócrates. A este último lo tenía como modelo de conducta ideal, mientras que rechazaba a Aristóteles. Según ar-Râçî, existían cinco principios eternos: Dios, alma, materia, espacio y tiempo.

A ar-Râçî se le atribuyó la invención de «la teoría de los tres impostores», que negaba por igual las religiones judía, cristiana y musulmana, aunque, al parecer, esta teoría surgió en medios zoroastrianos y pasó a los círculos escépticos del mundo islámico. El emperador Federico II estaba muy influido por la cultura árabe y se había educado entre árabes en Sicilia. El papa Gregorio IX acusó al emperador Federico II de ateo y de haber dicho: «¡Ay de mí! ¿Hasta cuándo durará este engaño?».

J. F. D. V.

AUTORIDAD

Q MR

↗ Biblia, Iglesia, jerarquía, Jesús, Pedro, política, revelación, sacerdote.

Q JUDAÍSMO

El judaísmo no posee un tipo de autoridad centralizada, como la del Papa en la Iglesia católica, de manera que no es una religión unificada jerárquicamente. Pero posee una serie de «autoridades» que unifican y encuadran la vida de sus miembros. Éstas son las fundamentales:

1. Ley escrita

La primera autoridad del judaísmo es la Palabra de Dios, tal como ha sido codificada en la ↗ Biblia o Ley escrita, que está formada básicamente por la Torah (Pentateuco), pero también por los escritos proféticos y sapienciales. Lógicamente, el judaísmo no tiene un «derecho canónico» posterior, ni el Estado de Israel tiene una Constitución, pues su autoridad sigue siendo la Escritura.

2. Ley oral

No es distinta de la anterior, sino una nueva forma de presentación de la Ley escrita. Así se supone que la misma «Ley» que Dios transmitió a Moisés en el Sinaí se ha transmitido por los dos ca-

minos de la Ley escrita y de la oral. Esta Ley oral está contenida básicamente en la \searrow Misná y en sus comentarios posteriores, que forman el \searrow Talmud.

3. Tradición familiar

El judaísmo es una religión de familia y la primera autoridad ha sido el padre, transmisor y garante de la Ley, verdadero sacerdote para el resto de la familia. En esa línea se evoca la autoridad del pasado, fijada en las «tradiciones de los padres». De todas formas, esta autoridad paterna ha quedado a veces relegada, sobre todo cuando se dice que judío es «aquel que nace de judía», dejando, según eso, en un segundo plano la autoridad del padre.

4. Profetas y rabinos

Originariamente ha prevalecido la autoridad carismática (de los profetas); pero, en un segundo momento, se ha impuesto la autoridad de los intérpretes de la Ley, es decir, de los rabinos, que son básicamente hombres de la Escritura (escribas), es decir, comentaristas de la Biblia y de las tradiciones de los antepasados.

5. Federación de sinagogas

El judaísmo no posee una autoridad superior centralizada, sino que son judíos todos los que asumen la autoridad de la Ley (escrita y oral), viviendo según ella y asumiendo la importancia de la tradición. Eso significa que no existe una estructura jerárquica unitaria, ni unas sinagogas que sean superiores a las otras, sino que la unidad se mantiene por comunicación y enriquecimiento mutuo de las sinagogas, que son autónomas.

6. No hay un Gran Rabinato

Es decir, no hay un grupo central y único de rabinos con autoridad universal sobre todos los judíos. Ciertamente, desde el Mandato británico se estableció en Israel un Gran Rabinato, con autoridad reconocida por muchos, especialmente dentro del Estado de Israel, pero sin poder real sobre el conjunto del judaísmo. No existe en el judaísmo actual nada equivalente al Rey o al Sumo Sacerdote de los tiempos del Primer y Segundo Templo, que eran autoridades establecidas sobre el conjunto

del pueblo. Solamente el Mesías, si un día es reconocido por todos, podrá establecerse como Autoridad Espiritual sobre el conjunto del judaísmo. Mientras tanto, no existe una autoridad de ese tipo y, para muchos judíos, ésta sería idolátrica, pues pondría a un hombre (o a un grupo) en el lugar de Dios.

X. P.

M CRISTIANISMO

En principio podría haberse estructurado como el judaísmo, sin autoridad jerárquica centralizada, independiente de la Escritura y de la Tradición. De todas formas, también para el cristianismo, la autoridad suprema es la Palabra (encarnada ahora en Jesús de Nazaret) y expresada de forma escrita y oral, vinculadas entre sí, como ha puesto de relieve el Vaticano II (*Dei Filius*, Sobre la revelación). Conforme al mensaje y vida de Jesús, la máxima autoridad cristiana se encuentra en los «pobres», a quienes se dirige el mensaje de salvación; ellos son los que definen la pertenencia a la Iglesia, como ha puesto de relieve Mt 25,31-46. Pero, a partir de esa base, el cristianismo histórico ha desarrollado una serie de autoridades propias, que ha podido desembocar, dentro del catolicismo, en un tipo de sistema centralizado.

1. Eucaristía, comunión de los creyentes

La autoridad básica del cristianismo, partiendo de la Palabra escrita y oral (tradición), vinculada a Jesús, es *la Eucaristía*, es decir, el cuerpo mesiánico, formado por aquellos que comparten el pan mesiánico, en solidaridad de mesa que se abre a los pobres y necesitados. Es aquí donde se da la más honda presencia del Cristo, expresada en la comunión de palabra y de vida del conjunto de los fieles. Ellos siguen siendo la máxima autoridad de la Iglesia.

2. Servicio ministerial y magisterial. Obispos

A partir del siglo II-III d.C., la autoridad de los apóstoles (enviados de Jesús) se ha vinculado a los ministros de la Iglesia, que han tomado unos poderes jerárquicos, de tipo sacerdotal (obispos). Ellos han asumido de hecho gran parte de la autoridad del conjunto de

los fieles, de manera que la Iglesia ha podido entenderse como federación de episcopados o, mejor dicho, de obispos. Lógicamente, los obispos reunidos en concilio han tomado y ejercido la máxima autoridad en la Iglesia universal en los primeros diez siglos.

3. *Unificación jerárquica. Papado*

A partir del siglo XI (con la llamada reforma gregoriana) ha comenzado en Occidente la unificación «papal» de la autoridad de la Iglesia. Ello ha hecho que los ↗ ortodoxos hayan quedado fuera de la «autoridad» romana y que los ↗ protestantes hayan protestado contra ella y la hayan abandonado. Esta unificación jerárquica (papal) de la autoridad cristiana (de los católicos) constituye una gran ventaja y un gran riesgo. Es una ventaja, porque permite expresar de un modo visible la unidad del movimiento mesiánico de Jesús. Es un riesgo, porque puede convertir ese movimiento en un organismo de poder, no de servicio mesiánico.

X. P.

R ISLAM

↗ Imâm, sufismo.

1. *Muhammad continúa la crítica de Jesús a la autoridad rabínica*

El judaísmo talmúdico dio un rango muy elevado a los rabinos, conocidos habitualmente como *hajamim*, o sea, «sabios». Un dicho talmúdico afirma que «un sabio es más grande que un profeta». Frente estas pretensiones rabínicas se alzaron Jesús y Muhammad. Las polémicas de Jesús con los fariseos y maestros de la Ley no se pueden entender si no es teniendo en cuenta el contexto de las pretensiones de la élite intelectual religiosa y su desprecio por el común del pueblo (el *'amm ha-ares*, literalmente «gente de la tierra», los judíos sencillos que ignoraban la casuística rabínica). Jesús reprochaba a los fariseos que habían sustituido el sentido original y los objetivos de la ley divina por un literalismo vacío, recargado con innumerables prescripciones de su invención. Muhammad hizo reproches similares a los judíos de su tiempo, herederos directos de la corriente farisea. La frase de Jesús «el sábado es para el hombre y no el hombre para el

sábado» recuerda la idea coránica de que Dios ha querido hacer las cosas fáciles y no difíciles. Todo ello en contraste con la creciente complicación de la casuística del judaísmo rabínico.

2. *Las fuentes de la autoridad*

La autoridad se supone que procede de Dios. Dios se expresa a través de los profetas y las leyes que éstos han transmitido. En el islam sunní la autoridad se plasma en el Corán y la *sunna*. No existe ningún tipo de sacerdote que tenga una autoridad que venga de su condición de intermediario entre Dios y los demás musulmanes; no existe orden sacerdotal en el islam. La autoridad de los ulemas y alfaquíes viene dada exclusivamente por sus conocimientos de islam y la ejemplaridad de su vida reconocidos por la comunidad musulmana. De ahí que existan no pocas interpretaciones jurídicas a partir del Corán y de la *sunna* y varias escuelas jurídicas que discrepan en muchos puntos, pero que se tienen por igualmente legítimas.

3. *El califato entre los sunnites*

El califato entre los sunnites carecía por completo de autoridad en cuestiones teológicas o de *sharí'a*. El califa sunní no era «el Papa» de los musulmanes, ni tenía gran cosa que decir en cuestiones de *sharí'a*, y menos aún se le reconocía infalibilidad en estos asuntos. El califa era solamente el vicario del Profeta, encargado de velar por el cumplimiento de la ley islámica. Como jefe político de la comunidad musulmana, nombraba a los cadíes y emires, pero carecía de autoridad para emitir dictámenes en cuestiones de *sharí'a*. Más tarde, cuando el califa 'abbásí perdió el poder político efectivo, se convirtió en la autoridad religiosa nominal que investía a los sultanes y les otorgaba legitimidad, pero que no podía oponerse a ellos de modo efectivo. El califato 'abbásí en El Cairo tenía ya tan poca importancia que, cuando desapareció totalmente a principios del siglo XVI, apenas se notó su ausencia en el mundo musulmán sunní.

4. *El imâmato entre los chiitas*

En el islam chií, al ciclo de la profecía le sucede el del imâmato, de modo que el califa es a la vez *imâm*, lo que

significa que posee una autoridad política (califal en el sentido sunní) y una dirigencia espiritual (imâmato). Al califa-*imâm* chií se le supone *ma'sûm* (sin error) y *al-afḍal* (el más meritorio). Naturalmente, el chiísmo considera que el primer *imâm* (y califa legítimo) es 'Alí y los siguientes son sus sucesores. Para los chiíes duodecimanos, que son la mayoría de los chiíes en la actualidad, el duodécimo *imâm* lleva más de mil años oculto y algún día volverá a manifestarse. Los chiíes septimanos se dividieron en varias subsectas con diferentes líneas genealógicas de imâmes; el Aga Kan es el *imâm* de la secta ismâ'îlî de los niçârîes.

5. Los hombres con autoridad espiritual en el chiísmo

En el islam chií duodecimano existen grados oficialmente reconocidos en el saber religioso:

Mullá: alfaquí, experto en Derecho.

Mullá deriva del árabe *mawlâ*

Hojatoleslâm: en árabe, *huṣṣiyatu-l-islâm* (argumento del islam)

Âyatullâh: «signo de Dios»

Âyatullâh al-'uzmâ: gran ayatola; en árabe significa «el mayor signo de Dios».

El *muṣṭahid* en el islam chií duodecimano es quien por sus conocimientos del islam es capaz de emitir decisiones válidas sobre alguna cuestión; se supone que todo chií debe remitirse a un *muṣṭahid*, que puede ser él mismo si posee los conocimientos suficientes, o algún *muṣṭahid* de reconocido prestigio.

6. Los hombres con autoridad espiritual en el sufismo

Aunque la gran mayoría de los sufíes son sunníes en cuestiones de *sharî'a* (esto es, en la vertiente exotérica de su islam), en cuestiones de *haqîqa* (verdad esotérica) la transmisión iniciática se asemeja a la de los chiíes, con la diferencia de que éstos tienen integrado en el califa-*imâm* las vertientes exotérica o legalista y esotérica o mística. Pues bien, en el sufismo la autoridad espiritual la tiene el *shayj*, a través de una cadena iniciática que suele remontarse a 'Alí, primo y yerno del profeta Muḥammad, ya que Muḥammad dijo: «Yo soy la ciudad (del Conocimiento) y 'Alí es la puerta».

J. F. D. V.

AYUNO

Q MR

↗ Comida, hambrientos, Juan Bautista, pobreza, sacrificios.

Q JUDAÍSMO

La religión ha estado vinculada en casi todas las culturas con la comida y, también, en momentos especiales, con un tipo de abstinencia de comida, sobre todo como preparación para determinadas celebraciones o ritos. En la actualidad, el ayuno ha perdido en Occidente gran parte de su sentido sacral antiguo, pero está tomando nueva importancia, desde la perspectiva de la salud (dietética) y, sobre todo, desde la problemática de la justicia social (es necesaria una renuncia del mundo rico para que los pobres puedan compartir la comida).

En principio, dentro del judaísmo antiguo, el ayuno ocupa un lugar muy parecido al que tenía en las religiones y pueblos del entorno. La mayoría de las cosas que se dicen del ayuno podrían encontrarse en otras religiones: Saúl ayuna antes de luchar contra los filisteos (1 Sm 28,20-22); Moisés ayuna antes de entrar en contacto sagrado con Dios (Ex 34,28)... El ayuno de arrepentimiento se encuentra lo mismo en Israel (cf. Jl 2,12; Est 4,16) que en los paganos de Nínive (cf. Jon 3,4-7). Quizá la mayor novedad del judaísmo ha sido la vinculación del ayuno con la justicia, pasando así del campo sacral al social:

«¿Acaso es éste el ayuno que yo quiero el día en que se humilla el hombre? ¿Había que doblegar como junco la cabeza, en sayal y ceniza estarse echado? ¿A eso llamáis ayuno y día grato a Yahvé? ¿No será más bien este otro el ayuno que yo quiero: desatar los lazos de maldad, deshacer las coyundas del yugo, dar la libertad a los quebrantados, y arrancar todo yugo? ¿No será partir al hambriento tu pan, y a los pobres sin hogar recibir en casa? ¿Que cuando veas a un desnudo le cubras, y de tu semejante no te apartes? Entonces brotará tu luz como la aurora, y tu herida se curará rápidamente. Te precederá tu justicia, la gloria de Yahvé te seguirá. Entonces clamarás, y Yahvé te responderá, pedirás socorro, y dirá: Aquí estoy. Si apartas de ti todo yugo, no apuntas con el dedo y no hablas maldad, repartes al hambriento

tu pan, y al alma afligida dejas saciada, resplandecerá en las tinieblas tu luz, y lo oscuro de ti será como mediodía» (Is 58,5-10).

En esa línea, a lo largo de la historia, el judaísmo ha podido dejar a un lado gran parte de los ayunos tradicionales, conservando sólo unos pocos, y en especial el del Yom Kippur o día de la expiación. Entre los ayunos que se celebran actualmente destacan éstos.

1) *Ayuno por Godolías*, gobernador judío asesinado después de la destrucción del primer templo (cf. Jr 41). Este ayuno empezó a celebrarse según Zac 8,18 después del regreso de los exilados, el día 3 del mes de Tishrí (séptimo mes, octubre), después de la celebración de las fiestas del Año Nuevo.

2) *Ayuno por el asedio de los babilonios contra Jerusalén*, llamado ayuno del décimo mes (cf. Zac 8,19) o de *Tevet*, al comienzo del invierno. Se sitúa en el tiempo de las lluvias, equivalente al mes de diciembre/enero.

3) *Ayuno de Ester*, al comienzo de la fiesta de los Purim (cf. Est 9,31), en el mes que se llama de Adar (en torno a marzo).

4) *Ayuno del mes de Tammuz* (segunda quincena de junio), que conmemora una serie de hechos luctuosos de la historia de Israel: la caída de Jerusalén en tiempo de los babilonios y de Tito y diversas persecuciones posteriores contra los judíos. Estos cuatro primeros ayunos son menores, es decir, desde la salida del sol hasta su ocaso.

5) Por el contrario, el *ayuno del mes de Av (agosto)* es un ayuno mayor, de un día entero (desde la puesta del sol hasta la siguiente puesta de sol). Ese día se conmemoran algunos de los hechos más tristes de la historia de Israel, como la destrucción de Jerusalén el año 70 d.C. o la expulsión de los judíos de España el 1492.

6) *El ayuno básico* del judaísmo se celebra en la fiesta del \curvearrowright Yom Kippur. Todos los demás pueden dejarse por causas mayores. Éste del Yom Kippur se ha convertido en uno de los signos de identidad del judaísmo mundial.

X. P.

M CRISTIANISMO

Para Jesús, el ayuno resulta secundario, pues lo que de verdad importa es la llegada del Reino de Dios y el ser-

vicio a los pobres (en la línea de Is 58). En ese contexto, de un modo provocador, el evangelio de Marcos puede recordar que los primeros seguidores de Jesús no ayunaban.

«Los discípulos de Juan y los fariseos estaban ayunando. Fueron a Jesús y le dijeron: ¿Por qué ayunan los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos, pero tus discípulos no ayunan? Jesús les dijo: ¿Acaso pueden ayunar los que están de bodas mientras el novio está con ellos? Mientras tienen al novio con ellos, no pueden ayunar» (Mc 2,18-19).

Este relato conserva una tradición auténtica de Jesús y no puede haber sido inventado por la Iglesia, que ha vuelto a introducir ciertos ayunos, retomando así un tipo de ritual sagrado de purificación y penitencia. Discípulos de Juan Bautista y fariseos han puesto de relieve el aspecto penitencial de la religión: los hombres tienen que humillarse ante Dios, con sus sacrificios. En contra de eso, los seguidores de Jesús «celebran la presencia del novio», es decir, la alegría de la vida como tiempo de amor y reconciliación. Por eso no pueden ayunar. Su signo no es la abstinencia de comidas, sino el amor mutuo que se expresa en la comida compartida.

En ese contexto, la misma tradición ha recordado otra palabra «condenatoria» contra Jesús, que se defiende: «Porque ha venido Juan Bautista, que no comía pan, ni bebía vino [Mt: no comía ni bebía] y decís: tiene un demonio. Ha venido el Hijo del Hombre, que come y que bebe, y decís es un comilón y un bebedor, amigo de publicanos y pecadores» (Lc 7,33-35; Mt 11,18-19). Los mismos que acusan a Juan por su «excesiva» penitencia (parece convertir la religión en puro ayuno), condenan a Jesús por lo contrario: porque come y bebe, descubriendo y expresando la presencia de Dios en el pan y el vino compartido con los pobres, en forma de generosidad.

De todas formas, esta superación del ayuno por amor (en la línea de Is 58) ha sido resituada por la Iglesia posterior, que ha añadido unas palabras muy significativas al texto anterior de Marcos: «Pero vendrán días en que el novio les será arrebatado. Entonces, en aquel día, ayunarán» (Mc 2,20). De esa forma se alude a la «muerte» de Jesús: cuando Jesús no esté, cuando los cristianos no tengan al novio, tendrán que ayunar.

Lógicamente, la Iglesia ha vuelto a introducir en este contexto un tipo de prácticas de ayuno, inspiradas en el mismo texto de una tradición en la que se dice que Jesús, antes de haber anunciado el Reino (de centrar su mensaje en la comida y bebida), tuvo que ayunar durante cuarenta días (cuaresma) en el desierto (Mc 1,13; Lc 4,2; Mt 4,2), para así vencer al Diablo. En esa línea, la Iglesia de Mateo ha destacado el valor del ayuno, uniéndolo a la oración y a la limosna, retomando así tres motivos clásicos de la tradición judía (orar, ayunar, ayudar al prójimo); pero lo ha hecho poniendo más de relieve su carácter interior, de transformación personal:

«Cuando ayunéis, no andéis cabizbajos, como los hipócritas, que desfigurán su rostro para mostrar a los hombres que ayunan. En verdad os digo que ya tienen su recompensa. Pero tú, cuando ayunes, unge tu cabeza y lávate la cara, de modo que no muestres a los hombres que ayunas, sino a tu Padre que está en secreto. Y tu Padre que ve en secreto te recompensará» (Mt 16,16-18).

La Iglesia posterior ha retomado el ayuno, pero tomándolo básicamente como un elemento secundario de la experiencia cristiana, que se centra en la oración (encuentro con Dios) y en la caridad (ayuda al prójimo). De todas formas, pasados los siglos, sobre todo a comienzos de la Edad Media, la Iglesia cristiana ha establecido una ley muy rigurosa de ayunos y abstinencias (abstenerse de carne), especialmente los viernes, las vísperas de fiesta y todo el tiempo de cuaresma (los cuarenta días de preparación para la Pascua).

En la actualidad, para la Iglesia católica, sólo son días de ayuno y/o abstinencia los viernes de cuaresma y el Viernes Santo (que precede a la Pascua). De todas formas, incluso el ayuno de esos días puede sustituirse por ciertos gestos de amor o de ayuda respecto al prójimo. Son muchos los cristianos (y judíos) que piensan que el tema del ayuno debe ser replanteado en el conjunto de la Iglesia, tanto en su sentido personal como social. El mundo occidental moderno necesita un tipo de ayuno (tiene que aprender a abstenerse, a renunciar a una forma de imposición y disfrute inmoderado), para aprender a compartir, poniendo los bienes al servicio de la humanidad más necesitada.

En ese sentido es importante el testimonio del profeta Isaías y de Jesús.

X. P.

R ISLAM

1. Prescripción del ayuno de *Ramadán*

Los musulmanes deben ayunar durante todos los días del mes de *Ramadán*, que es el noveno mes del calendario islámico. Éste es el cuarto de los «pilares del islam» (*arkân al-islâm*). El mes de *Ramadán* fue en el que *Muhammad* recibió la primera revelación coránica. Por eso es un mes en el que los musulmanes están particularmente atentos a la recitación, memorización y meditación del Corán. *Ramadán* es para los musulmanes el mes del Corán. El que ayuna –el *sâ'im*– deberá abstenerse de comida, de bebida, de cualquier otro tipo de sustancia (como tabaco, por ejemplo) y de actividad sexual..., lo que se llama en árabe las *muftirât*, desde la salida del sol hasta el ocaso. Literalmente, «hasta que no pueda distinguirse un hilo blanco de un hilo negro». A la comida de antes del alba se le llama el *suhûr* y a la de ruptura del ayuno tras la puesta de sol el *iftâr*. Las noches de *Ramadán* son momentos especialmente propicios para la recitación del Corán. Tras la *salât 'ishâ'*, en todas las mezquitas, los musulmanes establecen los *tarâwih*: series de prostraciones durante las cuales adquiere especial importancia la recitación de las azoras del Corán, completándose al final del mes la recitación del Libro.

Todo musulmán que haya alcanzado la pubertad debe ayunar. Están excluidos del ayuno los enfermos, los viajeros, las menstruantes, las embarazadas y las que estén amamantando. Todas estas personas deben recuperar luego los días de ayuno perdidos cuando haya terminado la enfermedad, el viaje, la menstruación, el embarazo o la lactancia.

Al terminar el *Ramadán* se celebra *'id al-fitr* (la fiesta de la ruptura del ayuno). En esa ocasión se practica la *çakât al-fitr* (el azaque de la ruptura del ayuno), consistente en un donativo a los pobres y necesitados.

2. Una costumbre anterior a *Muhammad*

El ayuno –en árabe *çiyâm* o *sawm*– no se presenta en el islam como ningun-

na innovación religiosa de Muḥammad (en realidad el Profeta no cesó de decir que vino tan sólo a recordar lo que todos los otros profetas anteriores habían enseñado). Dice expresamente el Corán: *yâ ayyuhâ-l-ladzîna âmanû kutiba 'alâikum s-ṣiyâmu kamâ kutiba 'alâ l-ladzîna min qablikum la'allakum tattaqûn* («Oh aquellos que tienen confianza en Allâh, se os ha ordenado el ayuno tal como fue prescrito a los pueblos que os precedieron»). Muḥammad solía retirarse a la Cueva de Hirâ, como norma, un mes al año, siguiendo la tradición de los unitarios hanifes de la península Arábiga. En ocasiones especiales, como fueron los meses que precedieron a la primera Revelación, esos ayunos se intensificaron. Finalmente, descendió el Corán cuando Muḥammad estaba cumpliendo con uno de estos ayunos, durante el mes de Ramadân. Así queda reflejado en el Corán: *shahru ramadâna-l-ladzî: unçila fî-hi-l-qur'ân* («El mes de Ramadân, en el que fue revelado el Corán»). Según la tradición, este descenso tuvo lugar en la «noche del poder» (*laylat al-qadr*), definida por el Corán como «mejor que mil meses», y también se dice de ella: «Es Paz hasta rayar el alba». Cada año se conmemora de forma especial la noche veintisiete de este mes de ayuno, fecha a la cual se atribuye el acontecimiento. Los hadices cuentan que esta noche misteriosa vuelve a tener lugar cada año en cualquiera de las últimas diez noches del Ramadân, por lo que se recomienda que el musulmán esté especialmente atento, retirado en las mezquitas o en *dzikr* frecuente (recordando a Dios). Este ejercicio se llama el *i'tikâf*.

3. El «otro ayuno»

El musulmán no sólo debe ayunar de comida, bebida o sexo, también debe ayunar de sus defectos, ayunar de falsedades, ayunar de agresividad, ayunar de injusticias... Muḥammad dijo: «Allâh no tiene necesidad de que abandone su comida y su bebida quien no deja de calumniar y actuar según las calumnias». Es a este ayuno de torpezas y errores lo que se llama «Ayuno del Corazón» (*ṣaum al-qalb*). Sólo así el ayuno es perfecto y aceptable para Dios. En un hadiz *qudsî*, el profeta Muḥammad dice que Dios ha dicho:

aṣ-ṣiyâmu lî («El ayuno es para mí»). Rûmî, el gran místico persa, añadiría: «El hambre es el alimento de Allâh».

4. Beneficios del ayuno

Lo cierto es que el islam invita a los musulmanes una vez al año, durante un período de tiempo significativo, un mes, a pararse, a alterar de modo radical su cotidianidad: la actividad se trastoca, la noche y el día cambian de contenido, se paraliza y a la vez se activa todo. Es una profunda ruptura con la rutina. El ayuno enseña al ser humano a adaptarse a las circunstancias, a hacerse consciente de su capacidad para cambiar el curso de los acontecimientos y superar sus propias limitaciones. Les entrena a tener autocontrol: alejarse de lo *ḥarâm* y a ser sobrios en lo *ḥalal* (↗ permitido, prohibido). Los musulmanes no lo viven como si se tratara de un sacrificio. Por la noche puede satisfacer sin restricción las necesidades de las que se han privado durante el día. Lo fundamental es su facultad para trastocar los órdenes cotidianos. El ayuno sirve también para pulir la rudeza del ser humano. Con él se hace consciente de sus necesidades y aprende a valorar aquello con lo que Dios lo sustenta. Una tradición relata que cuando Dios creó a Adán, éste se mostró soberbio. Entonces se le hizo pasar hambre y sed, y Adán conoció entonces a Dios. Con el ayuno, el ser humano va conociéndose a sí mismo, sus posibilidades y sus limitaciones, y en esa misma medida va reconociendo el señorío de Dios sobre él. El ayuno le enseña que es capaz de superarse y, a la vez, le evita la arrogancia. Le hace conocer la solidaridad con los que sufren hambre y sed, le enseña a apreciar cada bocado de agua, cada sorbo de bebida... Los efectos del Ramadân entre los musulmanes son de una tremenda eficacia. El maestro Shaqîq de Balj hablaba de la *alquimia del ayuno*, pues decía que «cuarenta días de hambre podían transformar la oscuridad del corazón en Luz». El Profeta dijo: «Gentes, llega a vosotros el mes de Allâh portando *rahma* (fecundidad divina), *baraka* (bendición y prosperidad) y *magfira* (indulgencia de Dios), un mes que es, junto a Allâh, el mejor de los meses». El ayuno también se puede practicar voluntariamente fuera de este mes y hay días recomendados especialmente para ello.

5. *El ayuno refuerza los vínculos de la comunidad de Muḥammad*

Como los meses islámicos son lunares y no solares, el mes de Ramadán va cayendo en estaciones diferentes a lo largo del año; la duración del ayuno no es idéntica en todas las estaciones y todas las latitudes. Su comienzo se guía por la aparición de la luna del mes noveno del calendario islámico, unos dicen que desde el momento en que uno mismo o alguien de nuestra confianza la ven. Otros piensan que la tecnología astronómica puede igualmente servir para establecer el comienzo del mes. Las diferencias de criterios y de latitudes no crean una división real de la comunidad, ya que el propio Derecho islámico estableció la legitimidad del *yawm ash-shakk* (el día de la duda). Esta flexibilidad en el día de anticipación o de postergación de un ayuno que se cumple en las tierras islámicas con tanta rectitud tiene una nada desdeñable sabiduría para la comunidad de los creyentes, y es la de que la certeza sólo pertenece a Dios. Y que lo único que está en manos del creyente es la correcta intención al hacer lo que creemos que es mejor, la *niyya*. A pesar de estas diferencias en el comienzo del ayuno en unos lugares y otros (e incluso en un mismo lugar), para aunar a la comunidad de Muḥammad (أمة) y para hacerle proyectar su fuerza sobre un objetivo común, no hay práctica (*ibādā*) tan contundente como el ayuno de Ramadán.

A. A. - J. F. D. V.

AZALÁ

R

1. *La doble raíz del término ṣalât*

La *ṣalât* no es sólo uno de los cinco pilares en los que se fundamenta la práctica del islam (*arkân al-islâm*), sino que es el pilar que sostiene a los otros (en un hadiz del Profeta se le llama *‘imâd ad-dîn*). La palabra *ṣalât* proviene del siriaco *selôtâ* y se arabizó ya antes del islam. Existen dos radicales árabes distintas para el verbo que da origen a la palabra *ṣalât*, una que termina en «ya» y otra en «wau». La primera significa «tocar, alcanzar, ir detrás, seguir al primero», como el asno macho que sigue a su hembra, y también «deslomar» (tener la parte del lomo abatida, como ocurre en cierta pos-

tura de la *ṣalât* en la que se doblega la espalda). La otra raíz verbal es *yaṣlâ*, «arder, calentar, asar, calentarse a la lumbre, sufrir ardores del fuego». Si nos basamos en esta raíz para la interpretación del sentido del término *ṣalât* como práctica islámica, significaría que en ella el musulmán se consume en la inmensidad. Ésta es la raíz verbal preferida de los sufíes, que gustan de invitar a «abrasarse en la *ṣalât*». Para decir en árabe «¡Que se quemé en el fuego del infierno!» utilizaríamos este verbo. Abrasarse en la intimidad de Dios y en el infierno es «materialmente» una misma realidad para el «yo».

Los verbos árabes más usados para hablar de la *ṣalât* son «levantar la *ṣalât*», como se eleva una ofrenda, o «ir a la *ṣalât*», con todo lo que implica de movimiento, de búsqueda, de actitud que provoca un estado. Es posible que haya una relación de este «ir a la *ṣalât*» con que el plural de *ṣalât* (*ṣalawât*) también signifique «sinagoga». Toda *ṣalât* es en sí misma un lugar donde adorar, un *maqâm*, que significa literalmente en árabe «un sitio desde donde resucitar». Por eso, dice el Corán, «toda la tierra es mezquita». Porque en el instante de la *ṣalât* el sitio desde donde se hace ha dejado de ser un espacio físico. Al usar el verbo «levantar la *ṣalât*», estamos queriendo decir que en ese levantamiento es el mismo creyente el que se «alza», el que «resucita» (ambos verbos son *qâma-yaqûmu*). La *ṣalât* no es una humillación morbosa; es la resurrección que va precedida de una necesaria muerte.

2. *La llamada a la ṣalât*

Los almuédanos llaman a la oración repitiendo unas palabras rituales, esto es lo que en árabe se llama *adzân*. El *adzân* es siempre en árabe, salvo en Turquía en la época de Atatürk, que fue en turco por imperativo legal del régimen nacionalista. El *adzân* consiste en decir cinco veces *Allâhu akbar* («Dios es más grande»), seguida de cuatro frases más: *Ashhadu an lâ ilâha illâ-llâh* («yo testimonio que no hay dios sino Dios»), *ashhadu anna Muḥammadan rasûlullâh* («yo testimonio que Muḥammad es ciertamente enviado de Dios»), *hayya ‘alâ-ṣ-ṣalât* («venid a la oración»), *hayya ‘alâ-l-falâh* («venid a la felicidad»); cada una de estas cuatro frases se repite dos veces. El *adzân* finaliza con la frase *lâ*

ilâha illâ-llâh («no hay dios sino Dios»). La oración del amanecer (*ṣalât aṣ-ṣubḥ*) incluye como penúltima frase *aṣ-ṣalât jayrun min an-nawm* («la oración es mejor que dormir»). Los almuédanos chífes añaden una frase más después de *hayya 'alâ-l-falâh: Hayya 'alâ jayr al-'amal* («venid a la mejor de las acciones»).

3. Las condiciones de la *ṣalât*

a) Se realiza en dirección a Meca. En su origen, la comunidad de Muḥammad hacía la *ṣalât* en dirección a Jerusalén. El cambio de orientación, de *qibla*, coincidiendo con el desinterés y hasta hostilidad de los judíos respecto al mensaje coránico, ha dado pie a las versiones más encontradas entre partidarios y detractores del islam.

b) Viene precedida de unas \nearrow abluciones. Aparte de eliminar del cuerpo y del vestido todo resto de orina, excremento, sangre o suciedades (vino, por ejemplo) que pueda tener, deben lavarse los brazos hasta el codo y los pies hasta los tobillos, enjuagarse la boca, lavarse las orejas y pasarse tres veces los dedos mojados por el pelo y la nuca. Esto es el *wuḍû'* o ablución menor, pero si la persona ha tenido algún tipo de actividad sexual, debe efectuar el *gusl* o ablución mayor, consistente en lavarse todo el cuerpo. El *wuḍû'* queda invalidado si en el transcurso de la azalá el orante expele un eructo o ventosidad, se duerme o sangra por una herida, en esos casos debe repetir la ablución y la azalá.

c) La *ṣalât* se puede realizar individualmente, pero se aconseja practicarla en grupo (*jamâ'a*). Se considera meritorio rezar estas oraciones colectivamente pero no es necesario; sólo la oración del mediodía del viernes es obligatorio hacerla comunitariamente en la mezquita, al menos para los varones. Ese día el que dirige la azalá (*imâm*) también pronuncia un sermón (*juḥba*).

d) Hay unos momentos establecidos para las cinco *ṣalâwât*, que son obligatorias para todo aquel musulmán o musulmana que haya llegado a la pubertad. Es recomendable hacerla justo en su tiempo o poco después; sin embargo, cuando no sea posible o exista alguna dificultad, existen opciones alternativas.

e) Se compone de una serie prefijada de posturas corporales. La *ṣalât* no es una «oración mental». Exige una serie de gestos exactos y palabras concretas que no admiten adaptaciones al lugar, el tiempo o las personas. Éste es el aprendizaje que desde niños tienen los musulmanes: «lo que tiene relevancia debe ser preciso; lo que no importa, puede hacerse de cualquier modo». Tan sólo en el caso de los ancianos o los enfermos, las posturas de la *ṣalât* se adaptan a su dificultad para realizarlas.

4. La importancia de la atención en la *ṣalât*

Sin la atención la *ṣalât* carece de eficacia. Si hemos definido todo acto de \nearrow culto (*'ibâdâ*) como un ejercicio de atención absoluta en medio de lo cotidiano, es lógico que la concentración sea la clave de la *ṣalât*. Es lo que se llama en árabe *ḥuḍûr al-qalb*, el hacer que el corazón esté presente. Muḥammad dijo: «Le serán disculpadas todas sus torpezas a quien ejecute dos *rak'as* (cuatro prostraciones) sin hablarse a sí mismo». Ninguna cosa debe distraer al *muṣallim*, al que hace la *ṣalât*. Los *ṣaḥâba*, los compañeros del profeta Muḥammad, preferían pegarse a la pared, y no levantaban la mirada del suelo, para ayudarse en la concentración. Un *shayj* de nuestros días decía: «Cumple realmente con la *ṣalât* aquel para el que no hay diferencia entre hacer la *ṣalât* y vivir o morir».

5. Las posturas de la *ṣalât*

Hay una serie de posturas que se realizan cuando se hace la *ṣalât*. Una *rak'a* consiste en la sucesión de las siguientes posturas: (1) Se comienza de pie, erguido (*qiyâm*). (2) La siguiente postura consiste en inclinarse hacia delante hasta llevar las manos a las rodillas (*rukû'*). (3) La tercera es incorporarse y recuperar la postura erguida. (4) La cuarta postura consiste en arrodillarse y llevar la frente al suelo, situando las manos en paralelo a la cabeza, sosteniendo el cuerpo en las puntas de los dedos de los pies, las rodillas, las manos y la frente. Ésta es la más importante de la *ṣalât*; es el primer *sujûd*. (5) La quinta postura será sentarse sobre los talones de los pies situando las manos sobre las rodillas y se le llama *ḡulûs*. (6) Desde la postura an-

terior, volver a repetir el *su'yûd*, es decir, la cuarta postura (segundo *su'yûd*). (7) Incorporarse para empezar una nueva *rak'a*. Ésta es la estructura básica de una *rak'a*, y cada *salât* tiene un número distinto de ellas, dependiendo de si es la del amanecer (dos), la del ocaso (tres), o las del mediodía, media tarde o principio de la noche (cuatro).

6. *Salâwât obligatorias y voluntarias*

En los libros de Derecho islámico se determina que las *salawât* (plural de *salât*) pueden ser obligatorias o voluntarias. Hay cinco *salawât* obligatorias, y cada una de ellas recibe el nombre de *farîda* o *maktûba*, términos que quieren decir precisamente obligatorias, prescritas... Las voluntarias o *nâfilas* son llamadas *sunna* cuando el Profeta tenía la costumbre de realizarlas (también se les llama por ello *rawâtib*, «acostumbradas», como es el caso de las *rak'as* que se hacen antes y después de cada *salât farîda*). Las *salawât* voluntarias son llamadas *mustahabb* o «recomendadas» cuando el Profeta las realizaba pero no de forma sistemática, como al salir o entrar en su casa; por último, están las *salawât ta'tawwu'*, que son aquellas que un musulmán realiza en cualquier momento y según su necesidad. Sólo cuando se hayan realizado las obligatorias y las recomendadas, el musulmán debe empezar a hacer *salawât ta'tawwu'*.

7. *Los momentos y los nombres de las salâwât obligatorias*

1) *Salât as-subh* o *salât al-fajr* (la oración del alba): poco antes del amanecer.

2) *Salât az-zuhr* (la oración del mediodía): al mediodía.

3) *Salât al-'asr* (la oración de la tarde): a media tarde.

4) *Salât al-magrib* (la oración del ocaso): inmediatamente después de la puesta del Sol.

5) *Salât al-'ishâ'* (la oración del comienzo de la noche): antes de la media noche; algunos dicen que con la salida de la primera estrella.

8. ¿Es la *salât* «oración»?

Más que «oración» tal vez habría que hablar de «adoración». Porque durante su *salât*, la musulmana y el musulmán no usan sus propias palabras sino las

que están recogidas en el Corán, es decir, la Palabra de Dios, tanto si se refieren a versículos legislativos, históricos o escatológicos, al margen de si tienen una gran densidad poética, maldicen a los criminales o recogen nociones de «arte militar». La lógica de esta ausencia de expresión del individuo en la *salât* se justifica porque estamos hablando de una disciplina de sometimiento a la Divinidad: no se sumerge en Dios quien habla desde su «yo». Por eso el momento culminante de la *salât* es la postura de *su'yûd* (postración con la frente en la tierra), de absoluta extinción del «yo». Ya llegará el momento, al acabar la *salât*, de que cada uno vuelva a sí mismo, con sus necesidades y ansiedades. Y será entonces cuando el creyente haga el *du'â'*, la petición a Dios, que tampoco es ↗ «oración», porque no es diálogo, pero al menos es petición del creyente a Dios. Si con la *salât* el musulmán está —o debería estar— extinguido ante su Señor, con el *du'â'* quien acaba de hacer la *salât* vuelve a los límites naturales que le hacen posible.

9. *La azalá y el azaque*

En el Corán, la orden de realizar la *salât* va acompañada de la de dar el azaque (*çakât*): *wa aqimû-s-salâta wa-âtû-ç-çakât*, «levantad la *salât* y entregad la *çakât*». La *çakât* (azaque) es —como la azalá— uno de los cinco pilares del islam, que más que limosna sería el «derecho de los pobres». Como si lo que es de Dios y lo que es de los pobres formaran las dos caras de una misma moneda. La disciplina de sometimiento individual a Dios no vale nada sin el contacto reunificador con las criaturas, con la construcción activa y material de la comunidad humana. No se puede establecer una relación con Dios sin establecer la justicia en nuestra relación con el mundo.

A. A. - J. F. D. V.

AZAQUE

R

1. *El tercer «pilar del islam»*

El azaque (en árabe, *çakât*) es otro de los cinco pilares en los que se fundamenta la práctica del islam, son llamados *arkân al-islâm*. Cada año, el décimo día del primer mes lunar (el día de *'âshûrâ'*, del mes de *mu'harram*) los musulmanes hacen contabilidad de sus

ingresos anuales y pagan la *çakât*. La *çakât* consiste en ese porcentaje sobre los beneficios obtenidos que anualmente un musulmán debe entregar a quien sufra necesidad. Se opera así una redistribución de los bienes dentro de la sociedad. Es, además, una práctica que ayuda a la persona en el desprendimiento que debe ser su vía espiritual. La solidaridad hacia fuera es una forma de crecimiento, y por eso el verbo *çakkâ-yuçakkî* (de donde procede el término *çakât*) tiene como significado primero y principal «hacer crecer, acrecentar», y sólo como significado derivado «dar la *çakât*». El sustantivo derivado, *taçkiya*, se suele relacionar con la idea de «purificación», en tanto que el que da lo que no necesita «se limpia» de innecesarios apegos.

2. *Çakât* y *sadaqa*... *¿dos formas de limosna?*

Es preciso distinguir el *çakât* o azaque, que es –como hemos visto– obligatorio, de la *sadaqa*, cuyo carácter voluntario podría responder mejor a la idea cristiana de «limosna». Aunque lo cierto es que traducir las palabras *çakât* y *sadaqa* respectivamente como «limosna obligatoria» y «limosna voluntaria» hace perder el verdadero sentido de estos términos, máxime cuando la palabra «limosna» en el castellano común está llena de connotaciones peyorativas. La *çakât* no es propiamente una limosna, puesto que no es voluntaria. El islam dice que este tanto por ciento del beneficio del trabajo del musulmán no le pertenece. No es que sea meritorio dar el *çakât*, sino que quien no lo da debiendo hacerlo está robando. Así de drástico. Tampoco la *sadaqa* agota su significado en lo que en castellano se entiende por «limosna». Es *sadaqa* una sonrisa, es *sadaqa* hacer una celebración, es *sadaqa* hacer el amor a tu mujer o a tu marido.

3. *Un tanto por ciento fijo*

Los tipos de bienes sobre los que grava la *çakât* y sus porcentajes están detallados en las obras de *fiqh* (Derecho islámico). La cantidad que se debe pagar según establecen los hadices oscila se-

gún el tipo de propiedades que se posean y empieza con una cuadragésima parte (2,5%) del patrimonio total de cada persona, tanto en bienes muebles como en bienes inmuebles. Los dueños de ganado están obligados al pago de un número de cabezas de ganado en función de la magnitud del rebaño. La producción agrícola estaba gravada con el pago de un vigésimo de la cosecha, pero si esa producción agrícola se había obtenido por irrigación artificial, el tanto por ciento se reducía a la mitad.

4. *Islam y propiedad privada*

Aunque la propiedad privada está reconocida por el islam y un hadiz afirma que quien muere defendiendo lo que es suyo muere mártir, eso no significa que exista un derecho absoluto a la propiedad y menos aún a la acaparración (*ihtikâr*) y la usura (*ribâ*). La usura está rigurosamente prohibida en el islam y existen aún hoy muchas discusiones sobre si la actividad bancaria moderna no es otra cosa que usura. La idea de propiedad privada en un sentido absoluto y total no tiene cabida en el islam. Una inscripción corriente en las tiendas de los comerciantes musulmanes es *hâdzâ min faḍl Rabbî*, que significa «esto es una merced de mi Señor». Quienes hacen mal uso o un uso egoísta y mezquino de los bienes recibidos pueden ser privados de ellos, tal como sucedió a muchos pueblos antiguos mencionados por el Corán.

5. *La çakât se convierte en impuesto de Estado*

La *çakât* era el recurso principal del tesoro del primer estado musulmán de Medina, junto con el tributo de los no musulmanes sometidos. La *çakât* se empleaba en socorrer a los pobres, el rescate de musulmanes cautivos, ayudar a los viajeros y sufragar el *ÿihâd*. Con el primer califa, Abû Bakr, se convirtió en una especie de impuesto sobre la renta, el único que pagaban los musulmanes, mientras que los no musulmanes estaban obligados a pagar dos impuestos, uno de capitación, llamado *ÿiçya*, y otro sobre la tierra, llamado *jarâÿ*.

A. A. - J. F. D. V.

B

BARAKA

R

1. *Qué es la baraka*

La palabra *baraka* (en singular y en plural) figura en saludos y formas de cortesía, como *bâraka-llâhu fî-k* («que Dios te dé su *baraka*») o *as-salâm 'alay-kum wa-rah̄mat Allâh wa barakâtu-hu* («la paz, la *rah̄ma* y la *baraka* de Dios sean sobre vosotros»). La *baraka* es testimonio de una presencia sutil de la Capacidad de Dios transmitiendo prosperidad y fecundidad, espiritual y física. *Baraka* es la magia de algunos lugares, de algunas personas, de algunos objetos; una magia benéfica que aprovecha al que la recibe. Es un poderoso tónico divino que repercute positivamente en todas las dimensiones de la vida. La *baraka* emana de ciertos objetos, de ciertos sitios y de ciertos momentos.

2. *Dónde se encuentra la baraka*

Ante todo, la *baraka* tiene relación con la fecundidad. Por eso, para los musulmanes, la *baraka* es, ante todo y sobre todo, el agua (lluvia, manantiales, ríos, lagos). En castellano mismo ha quedado plasmado lo que es «un depósito de agua en medio del campo»: «alberca», es *al-birka*, lo que contiene la *baraka* de Dios en sí misma. Y también hay *baraka* en algunas piedras, así como en determinadas grutas, bosques, montañas, etc. Así como puede haber *baraka* en los animales; especialmente están dotados el caballo, el cordero, el camello, el gato, la cigüeña, la golondrina y la abeja. Por supuesto, en los árboles y las plantas, y sus productos: los olivos, las palmeras, el laurel y la *henna*. Y también se dice que tienen *baraka* los solsticios, los viernes, determinadas palabras y nombres, los números impares, ciertos talismanes...

Leemos en el Corán: «... Este Libro que te revelamos es *mubârak*», es decir, portador de *baraka*. Los lugares de peregrinación, como Meca, también están dotados de *baraka*.

3. *La baraka puede transmitirse de persona a persona*

El concepto musulmán de *baraka* y todas sus connotaciones tienen una enorme trascendencia. Da al ser humano no sólo la posibilidad de aprovecharla sino de convertirse también en su transmisor; es el caso del *walî*, aquel que en su progreso espiritual ha pulido en extremo su sensibilidad y agudizado enormemente sus sentidos, y no sólo recibe la *baraka* que lo rodea sino que la proyecta, y cuanto más cerca está ese hombre de Dios más intensa es su *baraka*. Tanto vivo como muerto su *baraka* continúa siendo efectiva, y todo el que lo visita o se acerca a su tumba es penetrado por ella, porque estamos hablando de una realidad concreta que se queda en el lugar y no de una entelequia o de algo susceptible de autosugestión. Debido a que nuestra naturaleza es esencialmente porosa a lo sagrado, nos penetra cuando nos acercamos al ser que la contenga. Aparte de los *awliyâ'* (santos), otras personas pueden poseer *baraka* en menor grado: los niños pequeños, los ancianos, los locos, los que conocen el Corán de memoria... todos ellos si son inocentes o buenos.

4. *La transmisión de la baraka de Muḥammad a través de su saliva*

Los musulmanes conocen bien hasta qué punto Muḥammad irradiaba *baraka* a su alrededor. Contamos con hadices que no siempre pueden ser asimilados por nuestra sensibilidad occidental. Por ejemplo:

Transmite Tabarâni una tradición que se remonta a Abû Hurayra, que dice: «En cierta ocasión Husayn lloraba pidiendo agua. El Profeta metió su lengua en su boca y la sed fue calmada, así que el niño dejó de llorar».

Existen toda una serie de hadices que no siempre los musulmanes conversos soportan oír. Como aquel otro que nos habla de los besos en la boca

que daba el Profeta a su hija Fâtima con tanta frecuencia que llegaron a poner seriamente nerviosa a 'Ā'isha y cuya justificación pertenece al mundo místico de Muḥammad:

Has de saber que cuando fui arrebatado al Paraíso, entrome en él Īibrīl y llevome junto al árbol de Tūbā y me dio una de sus manzanas y comí y se me volvió esperma en los riñones. Y al descender luego a la tierra, dormí con Jadīya, la cual concibió a Fâtima; así que siempre que me asaltan nostalgias del Paraíso, la beso en su boca y siento en ella el aura de la *ḡanna* y el aroma del árbol de Tūba, que es medio celestial y terrestre.

Respecto a la actuación de la *baraka*, hay detrás toda una filosofía de la vida que atenta frontalmente contra nuestra sensibilidad actual y, por eso, los hadices que tratan de este tema deliberadamente no se suelen traducir a las lenguas occidentales. Sabemos, por ejemplo, que los compañeros del Profeta se frotaban la piel con la saliva de Muḥammad (Lo recoge Bayhaqī en *Dalā'il an-Nubuwwa* e Ibn 'Abd al-Barr en *Al-Istī'āb*). El hadiz se remonta a Umm 'Āṣim, la mujer de 'Utba ibn Farqad), que los primeros musulmanes usaban el agua de las abluciones del Profeta (Lo recoge Ibn 'Abdul Barr en *Al-Istī'āb*), y que incluso daban de beber a los enfermos el agua con que el Mensajero lavaba su ropa (Lo recoge Muslim y se remonta a Asmā' bint Abī Bakr), todo ello por la *baraka* que contenía. En cierta ocasión, una mujer le pidió comida y el Profeta le ofreció la que quedaba en su plato; entonces, ella dijo que no, que quería la que tenía en la boca y Muḥammad se la sacó para dársela (recoge Tabarānī esta tradición que se remonta a Abū Amama). Prueba de que la *baraka* se concebía como protección es ese hadiz que cuenta cómo los judíos de Medina hicieron un maleficio contra los musulmanes que emigraron por el que no podrían tener más hijos. Nace 'Abdu'llāh ibn Ḥubair, y Muḥammad ¿qué hace? Protege al niño frotándole el paladar con un dátil que acaba de masticar...

Todos éstos son medios de transmisión de la *baraka*, que, por poner un ejemplo, los sufíes magrebíes han conservado. El primer arrebato de locura del Maýdzūb fue cuando un hombre le besó a las puertas de una mezquita

donde estaba apostado y le pasó su saliva. Estuvo vagando por los montes clamando sin cesar «Allāh». Pasar la *baraka* a través de la saliva es la técnica a la que los sufíes llaman «abrevar». A. A.

BASMALA

R

1. *Qué es la basmala*

Basmala es el nombre técnico de la frase *bismillāhi r-raḥmāni r-raḥīm* («Con el nombre de Allāh, el *Raḥmān*, el *Raḥīm*»). Los autores musulmanes ponen a la cabeza de sus escritos la *basmala*, imitando el Corán que comienza cada azora con ella y obedeciendo a Muḥammad, quien dijo: «Toda acción que no vaya precedida de la pronunciación del Nombre de Dios es estéril».

2. *La traducción «En el nombre de Dios»*

No conviene traducir la partícula «*bi*» (de *bismillāh*), que significa «con», por «en», no sólo por los resabios cristianos que provoca («En el Nombre del Padre, del Hijo...»), sino porque en el castellano ordinario «en el nombre de...» significa «en sustitución y representación de...», lo cual dista mucho de ser lo que se quiere expresar en árabe al pronunciar la *basmala*. Tampoco la *basmala* es una fórmula de consagración, porque con ella el musulmán no trastoca la realidad de las cosas, sino que por el contrario descubre en ellas el poder de Dios y se rinde a Él.

3. *Significación gnóstica de la basmala*

Bismillāhi r-raḥmāni r-raḥīm refuerza la *taqwā*, la conciencia de nuestros actos, que es el objetivo primordial de la mística islámica. Todo musulmán repite la *basmala* antes de empezar cualquier acto que se haga con conciencia. La *basmala* es *dzikr*, es ↗ Recuerdo de Dios, de que todo acto tiene como Agente a Dios, en quien debe apoyarse y confiar el musulmán, pues Él es *Raḥmān* y *Raḥīm*, es decir, Fuente de toda abundancia y bien. La intención del que enuncia la *basmala* completa (o su fórmula abreviada *bismillāh*) es poner a Dios por delante de sus acciones, entregándose a su dinamismo. Dios es para los musulmanes el imperativo que pone

en marcha cada movimiento, y la única tarea del ser humano es fluir con Dios a través de la existencia.

A. A.

BAUTISMO

Q M

↗ Abluciones, circuncisión, Hijo de Dios, Iglesia, Jesús, Juan Bautista, perdón, resurrección, sacrificios, Trinidad.

Q JUDAÍSMO

1. *Bautismos en el judaísmo*

El bautismo es símbolo profundamente humano, vinculado al carácter polivalente del *agua*, que es principio de vida y riesgo de muerte, fuente materna y potencia destructora, alimento básico y medio de limpieza. La Biblia relaciona el agua con la creación (Gn 1-2) y con el juicio (diluvio: Gn 6-8), con la salvación del pueblo, la muerte de los perseguidores (mar Rojo: Ex 14-15) y con la entrada en la tierra prometida (el paso por las aguas del Río: Josué 3-4). Los judíos del tiempo de Jesús destacaban el carácter lustral (purificador) y legal del bautismo, pues limpia y purifica de manchas a los sacerdotes y fieles, capacitándoles para realizar limpiamente los ritos.

Ciertamente, el rito básico del re-nacimiento israelita (para los varones) era la circuncisión; por otra parte, el perdón oficial no se lograba con agua, sino con sacrificios, como dice el mismo Dios: «os he dado la sangre para uso sagrado, para expiar por vuestras vidas» (cf. Lv 17,11); según eso, la purificación fundamental se realiza con sangre de animales, pues ella es signo de vida, principio de purificación y alianza (cf. Ex 12,13.23; 24,3-8; Lv 14,4-7; 16,16-19). Pero la misma Ley pedía agua (lavatorios y bautismos), para que los sacerdotes se limpien y se purifiquen al empezar y terminar sus ritos (cf. 2 Cr 4,2-6; Lv 16,24-26); la misma Ley pedía bautismos de purificación para aquellos que habían contraído alguna mancha ritual, que les separaba de la comunidad: así deben bautizarse los leprosos curados (Lv 14,8-9; cf. 2 Re 5,14) y aquellos que habían tenido relaciones sexuales, poluciones o menstruaciones... (cf. Lv 14,16-24).

El judaísmo oficial destacaba la pureza que se logra oficialmente en el templo, con sus sacrificios. Pero algu-

nos grupos han buscado otras formas de pureza y comunión, centradas en ritos bautismales y códigos alimenticios. Para muchos, el agua se había convertido en el elemento central de la acción religiosa. Las casas de los judíos puros (y ricos) tenían piscinas purificadoras (*miqvot*), para «limpiarse». Los esenios de Qumrán se bautizaban y/o lavaban al menos una vez al día, para la comida ritual (cf. 1Q 5,11-14). Hay también *hemero-bautistas*, como Bano, que se purificaban a diario (incluso varias veces), para hallarse limpios ante Dios, participando así en la pureza de la creación. Y, sobre todo, en el comienzo del bautismo cristiano encontramos la figura de ↗ Juan Bautista, que anunciaba y preparaba la llegada de un bautismo general, para purificación de los pecados. Como judío interesado por la culminación de Israel y por el perdón de los pecados, Jesús fue a bautizarse bajo Juan.

2. *Del bautismo judío al bautismo de Jesús*

Un día, dejando su casa y trabajo (o falta de trabajo), Jesús se hizo discípulo de Juan. ¿Por qué? ¿Qué dejaba y qué buscaba? En este contexto intentamos responder a esas preguntas. Por eso, no estudiamos la figura de Juan en sí misma, sino en su relación con Jesús: lo que digamos de Juan servirá como introducción al estudio de Jesús, que empezó su misión tras el bautismo. Se podría suponer que Jesús buscó a Juan precisamente porque su proyecto laboral había fracasado. Sus labores de artesano resultaban esporádicas, de manera que con ellas no podía alimentar a una familia. Por eso, su marcha con Juan no supondría ningún trauma para su familia (su madre y sus hermanos). Ciertamente, Lc 2,7 (y en el fondo Mt 1,18-25) le presenta como «primogénito», de manera que debería haber tenido la obligación de mantener a los hermanos menores tras la (presumible) muerte de su padre. Pero no estamos seguros de ello. Lo cierto es que un día se hizo discípulo del Bautista.

Éste es el primero de los grandes cambios de Jesús, al menos el primero que nosotros conocemos: abandona la familia, deja el trabajo como *tektion* y se integra en una poderosa «escuela bautismal». Nos gustaría saber mejor cómo

buscó a Juan Bautista y por qué quedó a su lado. ¿Consideraba que la sociedad había perdido su sentido y quiso preparar así el juicio de Dios y una nueva entrada de Israel en Palestina, tras el bautismo? ¿Estaba desencantado de todo y quería adelantar el fin del mundo viejo? ¿Sintió que Dios le llamaba a instaurar un orden mesiánico nuevo, en la línea de David, y quiso que Juan, profeta, le guiara y confirmara? En otras palabras: ¿Fue con Juan porque buscaba a Dios, queriendo escapar del mundo antiguo, o porque quería transformar el mundo desde Dios? ¡Quizá ambas cosas! El caso es que fue donde Juan con todo su bagaje personal y social: como un judío que se identifica con la historia de su pueblo y como un *tékton* o artesano que conoce por experiencia los problemas laborales y sociales de los marginados, dentro de un imperio mundial como el romano, que tiende a dominarlo todo. ¿Iba para aprender, por unos meses, como Flavio Josefo fue donde Bano, o para quedarse?

Podemos suponer que Juan había abandonado el sistema sagrado, con su cultura religiosa centrada en el templo de Jerusalén, rompiendo así el ideal de una familia sacerdotal, para iniciar con su bautismo el fin del mundo viejo. Abandonó la ciudad o la cultura urbana, pensó que el orden actual está acabando, que el sistema sacral no tiene futuro y que todo esto termina con un juicio de Dios, que hará posible una nueva entrada de los verdaderos israelitas, que cruzarán el Jordán, como en tiempos de Josué (cf. Jos 1-6), y podrán vivir en la tierra prometida, tras el gran bautismo final. Pues bien, en este contexto se inscribe Jesús, para hacerse discípulo de Juan y para bautizarse, comenzando así su camino mesiánico, es decir, su cristianismo.

A. A.

M CRISTIANISMO

1. Principios. Contexto histórico

Jesús se ha dejado influir por la autoridad y el bautismo de Juan, de tal manera que ese gesto marca el comienzo de su actividad mesiánica (como indica una firme tradición de los evangelios). El recuerdo de la relación de Jesús con el Bautista (y con su bautismo) se ha mantenido firme en la Igle-

sia. Ciertamente, la Iglesia ha proyectado su teología en el relato del bautismo de Jesús (Mc 1,9-11 par); pero no ha querido ni podido borrar la memoria del hecho, que arraiga a Jesús en otros profetas escatológicos (bautistas) como Juan. Desde esa base ha de entenderse el bautismo cristiano, que es matriz de las instituciones eclesiales.

a) *Jesús ha empezado recibiendo el bautismo de Juan*, como discípulo suyo, ratificando de esa forma su convencimiento de que la historia antigua termina, Jesús ha sido un bautizado. Pues bien, después de haber recibido el Bautismo de Juan, la Iglesia dirá que Jesús lo ha superado, no en línea de crítica o rechazo sino de plenitud o desbordamiento. El evangelio añadirá (como veremos) que el mismo Dios Padre se ha mostrado a Jesús en el bautismo, confiándole una tarea más alta, en línea de nuevo nacimiento. Allí donde el Bautista afirmaba que el mundo termina, dirá Jesús que la vida verdadera empieza. La experiencia de muerte del bautismo se abre de esa forma a la esperanza del reino.

b) *Jesús ha dejado de bautizar*. Posiblemente, durante un tiempo, Jesús mismo ha bautizado al lado de Juan Bautista, retomando su rito, matizando quizá su visión del futuro de Dios, como supone el evangelio de Juan (cf. Jn 3,23-27). Pero después Jesús ha dejado el Jordán, la zona del desierto, junto al río, que es lugar de purificación-conversión, antes de pasar a la tierra prometida, y ha pasado de hecho a esa tierra, ha venido a Galilea, «tierra prometida», para anunciar y realizar los signos del Reino. Ha dejado de bautizar como Juan (para conversión y perdón de los pecados) y ha comenzado a realizar los signos de la vida de Dios, en la tierra prometida. En ese sentido, el cristianismo no nace del bautismo de Juan, sino que exige una superación de ese bautismo.

c) *La Iglesia ha vuelto a bautizar «en nombre de Jesús»*. Pues bien, después de la muerte de Jesús, la Iglesia ha vuelto a bautizar, pero en nombre de Jesús, pasando así del signo de Juan (bautismo en el agua del río, para entrar en la tierra prometida) al signo pascual de Jesús: bautismo como inmersión en el misterio de Jesús resucitado. Pues bien, en este retorno al signo del bautismo, la Iglesia ha introducido la experiencia filial de Jesús dentro del contexto del

bautismo de Juan, recreando de esa forma el sentido del bautismo, que no es ya signo de muerte (confesión de los pecados), sino signo de vida.

2. *Bautismo de Jesús.* *Elementos básicos*

Jesús ha ido a buscar a Dios a través de Juan Bautista (buscando la fuente del perdón de los pecados y del juicio), pero Dios se le ha mostrado de otra forma, como Padre que le ama, ofreciéndole su Espíritu (su tarea redentora). En este cambio de sentido entre la *búsqueda* (Dios como fuente de conversión) y el *encuentro* (Dios como Padre amoroso), comienza el itinerario de evangelio, comienza el cristianismo:

«Y sucedió entonces que llegó Jesús de Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. En cuanto salió del agua vio los cielos rasgados y al Espíritu descendiendo sobre él como paloma. Se oyó entonces una voz desde los cielos: Tú eres mi Hijo Querido, en ti me he complacido» (Mc 1,9-11).

Debió ser un momento de «estado naciente». Jesús era un hombre maduro: Lc 3,23 afirma que tenía unos treinta años, edad ya avanzada en aquel tiempo. Había recorrido muchos caminos, pero los más significativos se hallaban aún latentes y necesitaban expresarse a través de una experiencia nueva, que le permitiera llegar hasta el fondo de sí mismo, escuchando y acogiendo así la llamada de Dios.

La mayoría de los historiadores y exegetas suponen que el bautismo en el Jordán no fue un dato pasajero, sino un acontecimiento que marcó la «historia de su vida», trazando una ruptura respecto a lo anterior y permitiendo que asumiera hasta el final (y superara) el proyecto del Bautista, definiendo su nueva opción profética y mesiánica al servicio del Reino de Dios (retomando, de forma distinta, la tradición de David). Éstos son algunos de rasgos que pueden ayudarnos a entender esa experiencia:

a) *El bautismo de Juan era una acción profética de muerte-juicio (de paso)*, que se realizaba una sola vez y que ponía a cada bautizado a la puerta de entrada de la tierra prometida. Era una experiencia de gran significado escatológico: el mismo Juan, como profeta final, introducía al iniciado en las aguas del río del límite, ante la tierra prometi-

da; por su parte, el que se bautizaba asumía la historia del pueblo de Israel, vinculada a la salida de Egipto con Moisés (paso del mar Rojo) y a la entrada en la tierra prometida (paso del Jordán, con Josué). Entendido así, el bautismo era una experiencia de «juicio» que expresaba y ratificaba la superación del pecado de los hombres (que así «morían») y la nueva acción transformadora de Dios. No conocemos la manera en que otros hombres y mujeres recibieron y entendieron el bautismo de Juan, pero todo nos permite suponer que Jesús lo tomó como momento clave de renacimiento: Dios le estaba hablando y haciendo nacer en el gesto del Bautista.

b) *El bautismo fue para Jesús una experiencia de iniciación y de promesa mesiánica.* Así lo ha puesto de relieve la tradición cristiana cuando afirma que vio los cielos abiertos y escuchó la voz de Dios que se presentaba como Padre (diciéndole ¡tú eres mi Hijo!) y que le confiaba su tarea creadora y/o salvadora (¡ofreciéndole su Espíritu!). Ciertamente, esa escena, que forma un momento clave en nuestros evangelios (cf. Mc 1,9-11 par), ha sido recreada desde la vida posterior de la Iglesia, pero en su fondo puede y debe haber existido un núcleo fiable, que anticipa la acción posterior de Jesús, vinculada a la promesa del Hijo de David: «Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo» (2 Sm 7,14), tal como ha sido proclamada por Sal 2,7: «Tú eres mi hijo, yo hoy te he engendrado».

c) *Fue una experiencia de inversión, es decir, de cumplimiento profético y revelación mesiánica.* En ella vino a expresarse un Dios que, conforme a la mejor tradición israelita, actúa a contrapelo de los hombres. Precisamente allí donde, llegando hasta la meta de su mensaje apocalíptico, Juan colocaba el final (juicio y destrucción), experimentó y descubrió Jesús la verdad más alta de su misión, recuperando, de un modo más hondo, su vocación «familiar» davídica. No niega por eso la experiencia de Juan, sino todo lo contrario: sitúa y entiende esa experiencia profética como impulso y llamada para su tarea mesiánica. Es como si aquello que Juan anunciaba se hubiera cumplido, de tal forma que allí donde todo ha terminado (nada se espera en línea de juicio) pudiera comenzar ya todo, de un modo distinto, en línea de vida y no de muerte.

d) *Experiencia profético-mesiánica que marca la nueva historia de Jesús.* No queremos decir que las cosas sucedieran exactamente de esa forma. Nadie lo sabe ni podrá saberlo, pues no existe una autobiografía de Jesús. Pero todos los hilos posteriores de su vida se entienden desde aquí: estamos en la línea que lleva del antiguo Elías, profeta del juicio (como Juan Bautista), al nuevo Elías, mensajero de la brisa suave y del nuevo comienzo (un Elías que sana a los necesitados). Sólo en este segundo contexto (como profeta carismático) Jesús ha podido superar un tipo de mesianismo davídico antiguo (vinculado quizá a la visión apocalíptica del juicio de Juan), para descubrir el verdadero mesianismo, en línea de gracia y de amor a los enfermos. Sólo en este contexto, allí donde se sabe que todo lo anterior se ha cumplido y terminado (ha muerto), puede hablarse de un nuevo comienzo, que empieza precisamente con la voz del Padre, que dice a Jesús «tú eres mi hijo», y con la brisa del Espíritu (que le envía a realizar su obra).

e) *Experiencia «visionaria», vocación filial.* No ha sido un proceso racional en plano objetivo, algo que puede demostrarse por medio de argumentos, sino un tipo de «intuición» vital, que ha transformado las coordenadas de su imaginación y de su voluntad, de su forma de estar en el mundo y de su decisión de transformarlo. En ese sentido decimos que, teniendo un elemento visionario, el bautismo ha sido una «vocación», una llamada que Jesús ha «recibido» y acogido en lo más profundo de su ser. No es imposible que, en este momento crucial, Jesús haya escuchado la voz de Dios que le llama Hijo y haya «sentido» la experiencia del Espíritu, haciéndole asumir su tarea davídica de Reino. Todo el transcurso posterior de su vida se entendería a partir de esta experiencia filial y visionaria.

Esos cinco elementos marcan, a mi juicio, el bautismo de Jesús. Sabemos que en este campo resulta muy difícil trazar suposiciones de tipo psicológico, pero a veces lo más obvio y sencillo es lo más verosímil. Jesús fue donde Juan cargado de experiencias y preguntas sociales a las que, en ese momento, él no sabía responder. Pensó quizá que por el bautismo podía introducirse de un modo personal en el ca-

mino del juicio, para dejar que fuera Dios quien resolviera los problemas. De esa forma se unía a los «pecadores» de su pueblo, con su carga de trabajo y/o falta de trabajo, como *tehton*, artesano israelita, en una sociedad que se desintegraba. Venía a bautizarse para asumir el proyecto de Juan, abandonando otros proyectos; venía quizá para decirle «adiós» al Dios de las promesas fracasadas, como Elías sobre el Horeb (cf. 1 Re 19). Pero el Dios de su fe más profunda, vinculada a su tradición familiar mesiánica, el Dios de sus deseos creadores, salió a su encuentro en el agua y en la brisa suave del Espíritu, para engendrarle de nuevo como Hijo y confiarle su tarea más honda. Aquél fue el momento y lugar de su verdad, su verdadero nacimiento.

3. *Las palabras del bautismo de Jesús*

Escuchó una voz que decía: *¡Tú eres mi Hijo Querido, en ti me he complacido!* Al decir esto, el Dios del evangelio se define como Padre (en su más honda verdad, en su misterio más profundo) y constituye a Jesús como *Hijo*. Antes de toda acción humana está la voz del Padre que reconoce a Jesús *¡Hijo!* en palabra que recuerda lo ha dicho en Gn 1, donde Dios creaba el mundo con su voz para gozarse en lo creado, *viendo que era bueno*. Entonces Dios creaba las cosas fuera de sí. Ahora no crea cosas, sino que reconoce a su Hijo; no llama hacia fuera, dice lo que lleva dentro, diciéndose a sí mismo.

La primera palabra del Cielo (de Dios) no es la autoafirmación *¡Yo soy!*, que está en el fondo de γ *Yahvé* (Soy el que soy; cf. Ex 3,14 9), sino la afirmación engendradora del Dios Padre, que sale de sí y suscita al otro, diciéndole *¡Tú eres!* El *judatismo* en su conjunto ha partido del *Yo Soy* de Dios (*Yahvé*) que se define como misterio incognoscible. El *evangelio* en cambio se funda en el descubrimiento gozoso del diálogo de Dios que «es» en sí mismo diciendo *Tú Eres*. No empieza asegurando su ser, sino dando ser al otro; no comienza sosteniendo su Yo, para así hacerse presente y sostener a los demás, sino dándose en amor al Hijo, diciéndole: *Tú eres mi Hijo*.

Ésta ha sido una *palabra histórica* que Jesús ha escuchado en el Jordán, saliendo del agua, en un momento cla-

ve de su vida. Pero ella es, a la vez, *la palabra originaria*, pues nos introduce en la entraña de Dios, desvelando su misterio. En el mismo centro de nuestra vida emerge y se despliega por Jesús la *realidad fundante*, lo que era en el principio o, mejor dicho, el principio de todo lo que existe. En el origen del misterio no está el *Yo-Soy* de Dios que planea por encima de las cosas, ni la voz del hombre, que suplica desde el fondo de su soledad, sino la Palabra de Dios que dice *¡Tú eres mi hijo!* Ésta es la palabra del bautismo cristiano. Ésta es la palabra que se escucha en el agua del nuevo nacimiento.

Ésta es la palabra esencial del mesianismo cristiano: el hombre escucha la voz que le dice: *¡Tú eres mi hijo querido!* No un hijo cualquiera, sino el hijo amado, querido (*jhjd*). Al fondo de esta expresión (querido) puede haber una experiencia religiosa de tipo platónico que presenta al Bien (ser divino) como *diffusivum sui*, es decir, como expansivo. Pero más al fondo se encuentran la certeza bíblica del Dios que ama a su pueblo como esposo a la esposa, como padre al hijo. En el principio hallamos el amor del Padre que suscita por amor al Hijo y se lo dice, en palabra engendradora. En este contexto, *decir es hacer*, proclamar el amor es engendrar. En esta palabra de amor de Dios a Jesús se asienta y recibe su sentido todo lo que existe.

Sobre el *Principio Terror* que algunos han puesto al origen de las cosas, superando el *Realismo Violento* que otros aplicaron al mismo Rey del cielo, desbordando el nivel de *Conversión* de Juan Bautista y el *Contrato social* de los viejos y nuevos «legalistas», nuestro texto ha destacado el amor gozoso de Dios Padre, que suscita por amor al Hijo y se goza compartiendo la vida con los humanos. *El Bautista* vivía a nivel de penitencia (conversión), obsesionado por las purificaciones judías (¡siempre el agua!), y su ritual más hondo estaba vinculado al deseo ineficaz (¡no soy siquiera digno!) de servir como criado que ata y desata las sandalias de su amo (Mc 1,7-8). *Jesús* ha superado ese nivel de servidumbre y penitencia, pues Dios le ha revelado su gozo diciéndole *¡Eres mi Hijo!* Con la luz de ese gozo ha sabido mirar, *viendo los cielos abiertos y el Espíritu como paloma descendiendo sobre él* (Mc 1,10). Ésta es la experiencia

del bautismo de Jesús. Éste es el principio y raíz del bautismo cristiano.

4. *El bautismo de la Iglesia*

Al recrear y mantener el bautismo de Juan, la Iglesia ha tomado una opción trascendental. No sabemos quién fue el primero en impartirlo, pudo ser Pedro (cf. Hch 3,38). Tampoco sabemos si al principio entraban todos en el agua o bastaba el «bautismo en el Espíritu», como renovación interior. Lo cierto es que el bautismo en agua se hizo pronto un signo clave de pertenencia cristiana, la primera *institución visible* de los seguidores de Jesús. Conocemos las dificultades de la Iglesia con la circuncisión (cf. Hch 15; Gal 1-2), pero nadie, que sepamos, se ha opuesto al bautismo, entendido como afirmación social y escatológica, signo de la salvación ya realizada en Cristo.

a) *El bautismo cristiano es escatológico y pascual*. Por un lado mantiene a los creyentes en continuidad con Juan y el judaísmo, que lo realizaban. Pero, al mismo tiempo, expresa y expande la nueva experiencia de la muerte y pascua de Jesús, en cuyo nombre se bautizan sus fieles.

b) *El bautismo es signo de iniciación y demarcación*. Quienes lo reciben nacen de nuevo, insertándose en la muerte y resurrección de Jesús (cf. Rom 6). De esa forma se distinguen y definen a sí mismos, como indicará muy pronto la fórmula trinitaria (en el nombre del Padre, Hijo y Espíritu: Mt 28,16-20).

c) *El bautismo es signo de universalidad, que supera la división de estados y sexos*, como sabe Gal 3,28: «ya no hay judío ni gentil, macho ni hembra...». La circuncisión discriminaba, como signo en la carne (para judíos y varones). El bautismo es igual para varones y mujeres y para todos los humanos. El bautismo enmarca la paradoja de la institución cristiana, que es universal y creadora, como el agua, que todos los hombres y mujeres emplean para lavarse y beber. Conserva el recuerdo del pecado (es para perdón), pero expresa y despliega el *nuevo nacimiento* en amor e igualdad para todos los humanos: se expresa Dios en el agua, en él nacemos, de su vida vivimos, superando el poder de fatalidad y muerte que nos tiene dominados sobre el mundo.

El bautismo cristiano, como expresión de solidaridad con Jesús y de aceptación de su misterio total («en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»: Mt 28,19-20 ↗ Trinidad), no tiene por qué estar vinculado a la niñez, sino que puede y debe celebrarse también en situación de vida adulta. Pero en un sentido fuerte la Iglesia lo ha relacionado de manera intensa con los niños, interpretando su celebración como nacimiento para una vida abierta a todos los seres humanos, para la comunión gratuita de los hijos de Dios. No se bautiza al niño en nombre de un sistema, de un estado, de una patria o de una economía. La Iglesia lo bautiza como Hijo de Dios (en nombre de la Trinidad) para la vida universal, para la fraternidad humana, comprometiéndose a ofrecerle un lugar donde podrá crecer para esa fraternidad.

X. P.

BIBLIA

Q M

↗ Apócrifos, hebreo, hermenéutica, Israel, libro, Nuevo Testamento, profetas, Torah, tradición.

Q JUDAÍSMO

El judaísmo ha nacido del Libro (Biblia) y con el Libro. Ciertamente, había antes pueblo de Israel y había un tipo de religión israelita; pero el judaísmo en cuanto tal sólo ha nacido cuando un grupo de israelitas fueron codificando su experiencia en forma de Libro, desde la vuelta del exilio (siglo VI a.C.) hasta el establecimiento de la federación de sinagogas (tras el 70 d.C.). Ciertamente, el judaísmo total, en su versión posterior, no ha nacido sólo del Libro, sino también de la Ley, centrado en por un lado en el Libro (Ley escrita) y por otro lado en las tradiciones de la Ley oral (fijada también en la ↗ Misná y el Talmud, del siglo II al VI d.C. Pero la Biblia sigue siendo fundamental.

1. Nombres e identidad

Normalmente, se llama *Biblia*, del griego *ta biblia*, los libros, pero entendiendo esa palabra plural en sentido intensivo: los libros forman el Libro por excelencia, es decir, la Escritura en la que el mismo Dios ha dejado su firma y su sello en la historia de los hombres. El Libro se puede llamar de varias formas.

a) Es la *Mikra*, es decir, la Escritura, en cuanto distinta de la tradición oral. Había palabras de diverso tipo, mandamientos, plegarias, textos de alianza. Pero ellas sólo se convierten en «la Escritura» en el momento en que se unen y vienen a tomarse como un texto fijado para siempre, como testimonio especial de la presencia de Dios. En ese sentido, la *Mikra* o Escritura constituye el conjunto de palabras y textos codificados canónicamente, como expresión de la experiencia de fe israelita.

b) Es la *Tenak*, nombre formado con *t*, *n* y *k*, las iniciales de sus tres partes fundamentales. (1) *Torah* o *Ley*, atribuida a Moisés, que se identifica con los cinco rollos o libros del Pentateuco (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio), que forman para los judíos el corazón de su Escritura. (2) *Nebiim* o profetas, que en la perspectiva israelita se dividen en dos partes: los profetas anteriores contienen los libros históricos (desde Josué y Jueces, hasta 1 y 2 Reyes, pasando por los libros de Samuel), escritos bajo la inspiración de los profetas; y los libros proféticos estrictamente dichos, con los tres grandes rollos (Isaías, Jeremías y Ezequiel) y el rollo de los doce profetas menores. (3) *Los Ketubim* o Escritos propiamente dichos, que en la tradición cristiana tienden a llamarse sapienciales, aunque incluyen libros de oración y de amor (Salmos, Cantar de los Cantares) y textos apocalípticos (Daniel), junto a los sapienciales propiamente dichos (Job, Eclesiastés, Proverbios) y a la última capa o serie de libros históricos (Esdras y Nehemías, con Crónicas).

2. La Biblia judía, Libro de la Ley

Ciertamente, el Libro judío se puede y debe leer, pero estrictamente hablando no es libro de lectura, ni de meditación teórica, sino de cumplimiento. Por eso, los escribas judíos (los grandes rabinos) no se preocupan por deducir de la Biblia unas teorías sobre Dios o sobre el mundo, sino por fijar a partir de ella (y de las tradiciones del pueblo) unas normas de vida. Para ellos, la Biblia es un libro de ortopraxis más que la ortodoxia. Los judíos creen que la Ley es gracia, don de Dios, revelación de un misterio que les sobrepasa, regalo sagrado y salvador que Dios mismo ha querido dar a su pueblo para guiarle so-

bre el mundo. Pero, al mismo tiempo, ellos se sienten llamados (casi obligados) a cumplir esa Ley como norma de vida nacional. Por eso, un judío es un hombre que se sabe vinculado a un pueblo elegido, con una ley religiosa, que por gracia de Dios es capaz de cumplir.

a) *La Biblia judía, un libro humano.* Ciertamente, para los judíos es «Libro o Palabra de Dios», testimonio y garantía de su presencia hecha Palabra. Pero, al mismo tiempo, es un libro de la historia de los hombres, que ha sido escrito y fijado en casi mil años de historia israelita, desde los primeros cantos de victoria y de alabanza de Yahvé (que pueden fijarse en torno al año 1000 a.C.), hasta los últimos textos y las correcciones últimas de los libros de los profetas (escritos en el siglo II a.C.).

La Biblia es un libro que se ha ido escribiendo y reinterpretando a lo largo de siglos, de tal forma que aparece como testimonio de la presencia de Dios en la historia de Israel. Está escrita en ↗ hebreo (lengua sagrada de Israel), menos algunos capítulos de Daniel y fragmentos de Esdras, que han sido transmitidos en arameo. La traducción de la Biblia al griego, hecha en Alejandría del siglo III al II a.C. (que incluye algunos nuevos textos, llamados deuterocanónicos o ↗ apócrifos), no ha sido admitida canónicamente por los judíos. De esa forma, los judíos han seguido admitiendo como único texto canónico el original hebreo, que así emplean en su liturgia. Han realizado traducciones a diversas lenguas, pero ellas no tienen carácter canónico ni sagrado.

b) *La Biblia judía fue fijada* a través de un largo proceso histórico y literario. Al principio hubo algunas variantes textuales entre el texto hebreo de Jerusalén, el griego de Alejandría y el de la Biblia de los Samaritanos (sólo el Pentateuco). Pero pronto, ya en el siglo II d.C., los rabinos judíos fijaron el texto base (consonante), que fue vocalizado y precisado después por los masoretas, en una larga historia que terminó en el siglo XI d.C. Actualmente podemos comparar el texto hebreo de las ediciones oficiales de la Biblia con los textos de los siglos II-I a.C. que se han encontrado en ↗ Qumrán y podemos hablar de una fidelidad casi absoluta. Un buen estudio de tema en: J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia*

de la Biblia, Trotta, Madrid ³1998. La mejor edición actual del texto hebreo en K. ELLIGER y W. RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1977, con aparato crítico. Edición de los LXX: por A. RAHLFS, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta IXX interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

X. P.

M CRISTIANISMO

El libro sagrado de Jesús y de sus primeros discípulos fue la Biblia hebrea, pues ellos siguieron siendo judíos. De todas formas, los cristianos no han destacado el texto hebreo, sino que han utilizado pronto diversas traducciones, especialmente la aramea (Targum) y la griega (de los LXX). Más que el texto hebreo en sí les ha importado su contenido profético y religioso. Por otra parte, al lado de la Biblia en sí (que es actualmente su Antiguo Testamento), los cristianos han empezado a leer y comentar diversos libros procedentes de su propia tradición: los ↗ evangelios (que son como biografías teológicas de Jesús) y algunos escritos de los ↗ apóstoles (Hechos de los Apóstoles, Cartas apostólicas y Apocalipsis). Partiendo de eso, en la segunda mitad del siglo II, ellos han ratificado y canonizado su Escritura, es decir, su Biblia cristiana, que consta de dos «testamentos» o alianzas: el Antiguo Testamento (con los libros de la Biblia hebrea, básicamente conforme a la edición griega de los LXX); y el Nuevo Testamento (que consta de los Evangelios, Hechos, Cartas y Apocalipsis).

De un modo consecuente, los cristianos han puesto a Jesús (y al Nuevo Testamento) en el lugar donde los judíos situaban su tradición oral (codificada en la Misná y el Talmud), pero con una gran diferencia: *los judíos* ven las dos realidades (Biblia y Tradición) de forma paralela, como expresiones de un mismo contenido; por el contrario, *los cristianos* interpretan la vida y pascua de Jesús (su Nuevo Testamento) como culminación y plenitud del Antiguo Testamento, de tal forma que uno (Antiguo Testamento) lleva al otro (Nuevo Testamento) en el que se cumple y culmina, recibiendo su auténtico sentido.

Los cristianos toman el Antiguo Testamento en su original hebreo en la tra-

ducción griega antigua (de los LXX), pero han valorado y valoran también otras traducciones. El texto original del Nuevo Testamento ha sido editado por K. y B. ALAND, *Novum testamentum graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 27 1993; cf. también K. ALAND (ed.), *The Greek New Testament*, por la SBU, Stuttgart 4 1993. Entre las traducciones antiguas sobresalen la Vulgata (al Latín) y la Peshita (al arameo). Entre las traducciones y ediciones españolas del conjunto de la Biblia cristiana (con Antiguo y Nuevo Testamento), cf. *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998; F. CANTERA y M. IGLESIAS, *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid 1975; *La Sagrada Biblia*, La Casa de la Biblia-Verbo Divino, Estella 1992; *Biblia de Reina-Valera*, Sociedades Bíblicas, Madrid 2003; L. ALONSO SCHÖKEL, *La Biblia del Peregrino. Edición de Estudio*, Mensajero-Verbo Divino, Bilbao-Estella 1996.

X. P.

BIENAVENTURANZAS M

↗ Jesús, Lucas, Mateo, Nuevo Testamento, paz, pobres, Reino de Dios, sufrimiento.

1. Centro del mensaje de Jesús

Son quizá las palabras más significativas del cristianismo. Asumiendo un motivo central de la tradición profética y apocalíptica de Israel, Jesús ha optado por los perdedores, pero no por aquellos que han luchado de un modo violento y han perdido, sino (sobre todo) por aquellos que no han podido ni luchar. No ha proclamado felices a los que vencen o han vencido, imponiendo su poder sobre los otros, sino precisamente a los derrotados de la guerra de la vida. Éstas son sus bienaventuranzas: «¡Felices (bienaventurados) vosotros, los pobres, porque es vuestro el Reino de Dios, felices los que ahora estáis hambrientos, porque habéis de ser saciados, felices los que ahora lloráis, porque vosotros reiréis...!» (Lc 6,20-21).

En un primer momento, en algún sentido, *esas tres bienaventuranzas* podrían encontrarse en los capítulos finales de *1 Henoc*, *Testamentos de los Doce Patriarcas* o en las sentencias de rabinos no cristianos que entendieron el mensaje de Israel en una perspectiva apocalíptica. Jesús llama felices a los pobres, especificados después como

hambrientos y llorosos (derrotados de la vida), no por lo que tienen (o les falta), sino porque está llegando el Reino de Dios y ellos son sus primeros destinatarios. Pero Jesús no habla sólo de un futuro, sino de un presente de felicidad para los campesinos perdedores de Galilea.

En la línea anterior, estas palabras podrían entenderse como inversión, es decir, como testimonio de cambio final y venganza: los ahora derrotados (alienados, oprimidos) vencerán al fin, recibiendo la herencia de la vida. Basará con que resistan por un tiempo y se mantengan fieles mientras pasa la gran calamidad. Al fin tendrán la dicha. Lógicamente, en ese contexto podrían entenderse las antítesis o malaventuranzas dirigidas a los vencedores, a quienes se anuncia la venganza: «¡Ay de vosotros los ricos, porque ya habéis recibido el consuelo! ¡Ay de vosotros los ahora saciados, porque tendréis hambre! ¡Ay de vosotros, los que ahora os reís, porque lamentaréis y lloraréis!» (Lc 6,24-25). Pero lo que Jesús ha dicho ha de entenderse de un modo distinto: como expresión de la gracia de Dios que irrumpe ya en el mundo, como expresión de amor creador, no de venganza.

a) *Bienaventurados vosotros, los pobres, porque es vuestro el Reino de Dios* (Lc 6,20). Es la bienaventuranza más general, tanto por el sujeto (pobres: todos los oprimidos, tristes y/o enfermos del mundo) como por el predicado (se les ofrece el Reino, el mundo nuevo). Al decir bienaventurados los pobres, Jesús está expresando la lógica de Dios: los portadores de su paz son precisamente los vencidos, expulsados de los grandes programas imperiales, perdedores (quizá tras haberse defendido, quizá sin haber luchado). Al llamarles bienaventurados, Jesús interpreta la historia al revés, desde aquellos derrotados que no quieren responder con violencia (para vengarse de los vencedores), sino descubrir y desplegar la mano y presencia de Dios en su derrota.

No son bienaventurados a pesar de la pobreza (ni porque un día serán ricos, al estilo antiguo), sino en su misma pobreza, entendida como espacio de fraternidad y riqueza compartida. Esos pobres no quieren luchar al modo antiguo (para hacerse ricos), sino que descubren a Dios en su pobreza, en un

camino abierto para todos (incluso para los ricos), iniciando un proceso de pacificación, que les permite curar a los enfermos (cf. Mt 10,8 par), para que todos puedan servirse unos a otros (cf. Mt 25,31-46).

b) *La segunda y tercera bienaventuranza* (¡los hambrientos, los que lloran...!: Lc 6,21) pueden entenderse como una expansión de la primera, pues los mismos pobres, de los que antes se hablaba de un modo general, aparecen ahora como necesitados, pues no tienen suficiente comida (son derrotados económicos), ni causa exterior para estar alegres (son derrotados psíquicos, lloran).

En este contexto, la promesa del Reino se expresa también en dos signos de inversión radical: el hambre se vuelve hartura (más económica) y el mismo llanto del mundo se convierte en felicidad de Reino (más personal). El seguidor de Jesús no llora por lo que lloran casi todos, sino que, al contrario, encuentra una fuente de gozo precisamente allí donde la mayoría de los hombres y mujeres lloran. En contra de otros grupos, que presentan a los derrotados (hambrientos...) como un material de derribo, Jesús les señala y define como iniciadores de un Reino que no se construye a partir de los fuertes (a través de una victoria militar y de un *boom* económico), sino a partir de la humanidad, es decir, desde el hambre y el llanto de los que escuchan la Palabra.

Jesús no quiere conquistar el Reino por tristeza, ni por negaciones, sino por ofrecimiento de felicidad. En esa línea, el camino del Reino de Dios (es decir, de la paz) debe entenderse como terapia de gozo. En este contexto no son bienaventurados los ricos que pueden ayudar a los pobres (dándoles de comer o consolándoles desde fuera, como podría pensarse desde Mt 25,31-45), sino que la verdadera bienaventuranza y alegría está en los pobres y hambrientos, en aquellos que descubren su situación como promesa de Reino.

Los mismos pobres aparecen así como privilegiados, como portadores de la bienaventuranza de Dios, iniciando sobre el mundo una terapia de alegría, abriendo un camino de Reino. Los ricos-saciados-satisfechos no pueden ofrecer un Reino hecho de amor universal, sino sólo un imperio como el de Roma, fundado en la riqueza y poder

de los soldados. Sólo los pobres de verdad (los que no quieren hacerse ricos, sino vivir como seres humanos) pueden construir el Reino de Dios, para todos los hombres, con Jesús (como Jesús). Sólo ellos pueden introducir hartura donde hay hambre, felicidad donde se imponía la desdicha. En este contexto, la «malaventuranza» de Jesús (que dice ¡ay de vosotros los ricos-saciados-satisfechos!) no es señal de venganza, sino aviso y deseo de cambio, para que también ellos, los ricos, puedan asumir el camino de paz de Jesús, su estrategia gratuita de Reino.

2. *Reformulación de Mateo*

Ha interpretado las bienaventuranzas desde el contexto general del mensaje y de la vida de Jesús, tal como se está viviendo en su iglesia (hacia el 80 d.C.). Por eso no añade malaventuranzas (incluidas, de algún modo, en otros pasajes como Mt 25,31-46: «Apartaos de mí...»). Por otra parte, para convertirlas en una «lección de catequesis», Mateo aumenta su número (hasta siete) y las presenta como programa de vida integral de la Iglesia.

a) *Bienaventurados los pobres de Espíritu* (Mt 5,3). Sólo pueden hablar de paz aquellos que asumen e instauran un camino de pobreza. En esa línea, Mateo dice pobres de espíritu donde Lc 6,20 decía simplemente pobres. Con eso no ha negado la bienaventuranza de los que son pobres por necesidad (cf. Mt 18,1-14), pero ha querido destacar de un modo especial la opción por la pobreza, dentro de la Iglesia, pues sólo pueden construir activamente el Reino y hablar de paz aquellos que aceptan voluntariamente la pobreza (y no toman el camino de los ricos-saciados-satisfechos, que es propio de los que quieren imponerse por la fuerza). En ese sentido, Mateo habla de los pobres de espíritu, esto es, de aquellos que, en vez de optar por la riqueza, asumen voluntariamente un camino de pobreza, por solidaridad y por servicio a los demás, como Jesús, que, pudiendo haberse puesto al lado de los vencedores, se unió a los pobres, iniciando con ellos un camino de salvación (cf. 2 Cor 8,9; Flp 2,6-11).

Esta bienaventuranza nos pone ante Jesús, el siervo que no grita, no se ensalza, no esclaviza (cf. Mt 12,15,21),

sino que inician un camino de solidaridad, que se abre al Reino desde la misma pobreza. Quien quiera a toda costa hacerse rico no puede hablar de paz, pues miente, buscando otra cosa. Donde se busca el dinero pueden lograrse otras cosas, pero nunca la paz, porque el dinero/capital oprime a los pobres y enciende la envidia de los ladrones (Mt 6,19).

b) *Bienaventurados los que sufren* (Mt 5,4). Sólo aquellos que saben sufrir pueden ser constructores de paz. Lucas hablaba de los que lloran (*hoi klaiontes*), destacando más el llanto externo, quizá no aceptado. Mateo, en cambio, dice *hoi penthountes*, término que parece referirse ya en concreto a los que «saben» sufrir, es decir, a los que aceptan el dolor, pudiendo así convertirlo en principio de vida fecunda. Ciertamente, podemos decir, como Lucas, que son bienaventurados todos los que lloran, por la razón que fuere, sin distinguir la forma en que asumen o no su sufrimiento. Pero Mateo parece haber puesto de relieve el valor de maduración e incluso de revolución radical del sufrimiento. Los que no saben sufrir, los que no soportan el dolor, reaccionan con violencia, siendo capaces de matar a otros con tal de sentirse ellos seguros, satisfechos. En contra de eso, sólo aquellos que, quizá con miedo, saben aceptar el sufrimiento pueden ayudar a los demás, abriendo con ellos y para ellos un camino de vida.

Quien no sabe sufrir termina siendo un dictador; quien hace sufrir a los demás (por hambre o terror, guerra o dictadura) no será jamás hombre de paz. Sólo aquellos que saben aceptar el sufrimiento, acompañando a los que sufren y sufriendo con ellos, pueden iniciar el camino del Reino de Dios y hacer la paz del evangelio. De la incapacidad de sufrir nace la violencia; los que saben padecer pueden ser pacíficos.

c) *Bienaventurados los mansos...* (Mt 5,5). Ésta es una bienaventuranza nueva, que Mateo o su iglesia han creado, siguiendo el testimonio de Jesús, que ha sido pobre y pequeño (sin poder económico o social), pero que ha sabido elevar y enriquecer a los pequeños, convirtiendo su pobreza en fuente de gracia y vida para muchos. Mansos son los que actúan sin imponerse, los que ayudan a los demás desde su pobreza. Así ha dicho Jesús: «Acercaos a mí to-

dos los que estáis rendidos y abrumados, que yo os daré respiro. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde...» (Mt 11,28-29). Siendo pobre (manso, no violento), él puede acoger y ayudar a los pobres. Pues bien, esa bienaventuranza (tomada del Salmo 37,11) expresa una experiencia radical, de tipo político: «los mansos heredarán la tierra», no al modo actual (por violencia), sino al modo de Dios: por herencia de gracia.

Esta palabra (los mansos heredarán la tierra) abre una utopía de pacificación, que va en contra de todos los principios y tácticas de guerra. Sólo los mansos, los que renuncian a la imposición militar para «conquistar la tierra», podrán poseerla de verdad, pues la tierra no se conquista, sino que se recibe de aquellos que nos han precedido, para regalarla y compartirla con aquellos que nos sigan o estén a nuestro lado. La tierra que se conquista y somete por fuerza se vuelve un infierno de guerra y destrucción: cuanto más la dominemos más la estropeamos. Sólo los mansos podrán heredar y compartir la tierra. Los otros, los violentos, la destruyen y se destruyen a sí mismos.

d) *Hambrientos de justicia* (Mt 5,6). En vez de hambrientos sin más (como Lc 6,21), Mateo dice hambrientos y sedientos de justicia. Ciertamente, son bienaventurados los carentes de comida, como supone Mt 25,31-46 (pues el mismo Jesús habita y sufre en ellos), pero, como indica ese pasaje, Mateo sabe también que hay hambrientos mesiánicos, que entregan la vida por los otros, dando de comer a los necesitados, buscando así la justicia de Dios que es la liberación de los oprimidos (Antiguo Testamento) y la justificación y perdón de los pecadores (san Pablo).

Esta bienaventuranza habla de los hambrientos creativos, de aquellos que habiendo descubierto la presencia de Dios en los necesitados procuran ponerse a su servicio. Esos hambrientos son los verdaderos portadores de la justicia de Dios (cf. Mt 25,37). Es evidente que entre ellos se sitúa Jesús, Mesías del reino (cf. Mt 6,33). En este contexto se entiende su palabra: «no sólo de pan vive el hombre» (cf. Mt 4,4), sino también de hambre de justicia. Sólo a través de esta justicia, que es la liberación de los pobres, se puede hacer la paz.

e) *Bienaventurados los misericordiosos* (Mt 5,7). Ellos aparecen vinculados al Dios de Israel, a quien la Escritura presenta como «clemente y misericordioso, lento a la ira...» (Ex 34,6-7). La fe en ese Dios misericordioso y clemente ha definido y marcado la historia de Israel, viniendo a culminar, según el evangelio, en Jesús de Nazaret, a quien Mateo ha definido, de un modo muy intenso, como Mesías misericordioso, Hijo de David que tiene piedad de los perdidos y excluidos (cf. Mt 9,27; 25,22; 20,30-31). Sobre esta base expone Jesús su novedad mesiánica, utilizando unas palabras de Oseas: «Misericordia quiero y no sacrificios» (Mt 9,13; 12,17; cf. Os 6,6). Eso significa que su religión (sacrificio) es la misericordia (es decir, la negación de sacrificio para los demás).

Este es el sacrificio que Jesús pide a los suyos: que sean misericordiosos, capaces de compartir la vida con los otros, creando así la paz. Desde ahí, la religión se hace política y la política se hace «misericordia», dirigida por la ternura y el amor gratuito, y no por la dureza de la ley implacable o la venganza. Ésta es la dicha más honda de Jesús, su felicidad mesiánica: compartir desde el corazón la suerte de los pobres, ayudar a los necesitados. Ésta es la nota fundante del evangelio, el principio de la política cristiana: la misericordia que hace felices a los hombres y crea la paz.

f) *Bienaventurados los limpios de corazón* (Mt 5,8). Un tipo de judaísmo bastante extendido en tiempos de Jesús tenía miedo de aquello que mancha al hombre y puede separarle de la santidad de Dios. A su juicio, la limpieza básica se logra a través de la Ley: es pureza de manos que se lavan según el rito, observancia que se cumple según lo mandado, en vestidos y comidas, etc. Es religión de normas exteriores (prestigios nacionales o sociales, insignias, banderas...). Pues bien, en contra de esa pureza de Ley, al servicio de los fuertes (piadosos y cumplidores), ha destacado Jesús la pureza del corazón que se abre en forma solidaria a todos, especialmente a los expulsados del sistema. El mensaje de Jesús, tal como se vive en la Iglesia de Mateo, nos lleva a superar un sistema de purezas

muy centrado en manchas de la piel, en rituales sabáticos (cf. Mc 1,40-45; 2,23-3,6) y en tabúes de sangre y sexo (cf. Mc 5), de pureza externa y de comidas (cf. Mc 7).

Jesús quiso ofrecer a sus amigos y seguidores el camino de pureza del corazón misericordioso, que se abre a los necesitados, por encima de toda ley o patria particular (de tipo político o religioso), pues su patria (su nación o iglesia) es la misericordia universal, desde los más pobres. Sólo así se inicia un camino de paz, pues los limpios de corazón no sólo «verán a Dios» (en el futuro), sino que pueden mirar ya a los demás (incluso a los enemigos) con los ojos de Dios. El limpio de corazón no hará la guerra contra otros, pues no los verá jamás como enemigos, sino como personas.

g) *Bienaventurados los constructores de paz* (Mt 5,9). Otros tipos de judaísmo podían tener sus propios bienaventurados: guerreros de Dios que conquistan un reino (celotas), buenos sacerdotes con su ritual de sacrificios, cumplidores de la ley... (en línea farisea). Pues bien, para Jesús, judío mesiánico, la bienaventuranza verdadera culmina allí donde los hombres son capaces de «hacer» (*poiein*) la paz del Reino, regalando generosamente la vida a los demás.

De los pobres de la primera a los pacificadores de la séptima bienaventuranza discurre así un camino recto, la *Via Pacis* de la plenitud mesiánica, que se opone no sólo a otras formas particulares de judaísmo, sino al ideal de victoria del Imperio romano, y a muchas formas de cristianismo político posterior. Aquí culmina el mensaje de Jesús, aquí se condensa su proyecto, centrado en el surgimiento de unos hombres y mujeres que sean *hacedores de paz* (*eirenopoioi*), término que, como ya es costumbre, hemos traducido en mejor castellano por *constructores de paz*. Estos *hacedores de paz* son los «portadores» de la victoria de Jesús, que no es victoria contra nadie, ni imposición sobre ninguno (como en el Imperio romano), sino victoria de la paz para todos, empezando por los pobres, los hambrientos, los mansos.

X. P.



CAABA

R

1. «El Cubo»

La Caaba (*al-Ka'ba* en árabe) es el santuario central del islam, la orientación (*qibla*) de la comunidad islámica al realizar la \nearrow azalá. Está ubicado en la ciudad de Meca. Se conoce como «la casa de Dios» (*bayt Alláh*) y está cubierta por lo que se llama en árabe la *kiswa*, unas telas ricamente ornadas con versículos coránicos. Es hacia donde se orientan los musulmanes para hacer la oración y durante la peregrinación dan vueltas a su alrededor. Debe su nombre en árabe (*Ka'ba*) a su forma aproximadamente cúbica (en árabe, *ka'b* significa «cubo»). Tiene una planta de diez por doce metros y una altura de quince metros, sus esquinas dan a los cuatro puntos cardinales y se encuentra emplazada en medio del patio de la gran mezquita de Meca. Es el centro del mundo en la cosmovisión islámica tradicional.

En la cosmología islámica, el lugar donde se asienta la Caaba fue el primero en emerger de entre las aguas primigenias. En torno a ese punto seco fue formándose nuestro mundo. Por eso a Meca se le llama también *Umm al-Qurà*, la Madre de las Ciudades. Luego, Dios fue creando en círculos concéntricos el perímetro de Meca, lo que se llama el *harâm* (territorio sacro) de esta ciudad y, más tarde, el resto del mundo. La importancia de esta acción divina de crear a partir de círculos concéntricos que parten de la Caaba es recordada por la mística islámica cuando se hacen las circunvalaciones obligatorias durante la Peregrinación. El peregrino repite la acción divina de recrear la tierra a partir de ese punto. La tradición continúa contándonos que, tras la emergencia de estas primeras tierras secas, fue Adán (*Ádam*) quien erigió el Cubo como templo de Dios. Más tarde, la Caaba fue reconstruida por Abrahán e Ismael. La importancia de \nearrow Agar –Hāyar, la segunda mujer de Abrahán– expulsada al desierto y rendida por la sed y la de-

sesperación justo en aquel lugar ha sido sabiamente reivindicada por la actual teología feminista del islam. Con el paso de las generaciones humanas, los que se encargaron de su custodia fueron añadiendo ídolos en la proximidad de la Caaba. Desde el punto de vista de los idólatras, estas imágenes eran sólo mediadores entre Dios y los seres humanos, pero según fueron transcurriendo los siglos, los dioses adorados en forma de ídolos fueron adquiriendo cada vez más importancia y el culto a Dios (Alláh) se fue debilitando. A esto contribuyó que los qurayshies que administraban el santuario, a fin de enriquecerse encontraran práctico que allí se congregaran todos los ídolos de Arabia, para que acudieran en peregrinación sus adoradores procedentes de los territorios más distantes de la península.

2. La Piedra Negra

En el exterior, en el ángulo oriental de este edificio, a un metro cuarenta centímetros del suelo, formando parte de la pared, está empotrada la Piedra Negra (*al-Hayyar al-Aswad*). Según la tradición musulmana, la Piedra Negra era una «piedra celestial» que un ángel trajo a Abrahán desde la cercana colina de Abú Qubays, donde se había conservado desde que llegó a la Tierra. Se dice que la Piedra Negra descendió del paraíso más blanca que la leche, pero las transgresiones de los seres humanos la volvieron negra. Abrahán e Ismael pusieron esta Piedra Negra en la esquina oriental de la Caaba y Dios les ordenó instituir el rito de la \nearrow Peregrinación. Todavía en época preislámica un rayo la destruyó y, tras su reconstrucción, fue precisamente Muḥammad, antes de que le llegara la revelación, quien volvió a colocar la Piedra en su lugar.

3. Significación espiritual de la Caaba y la Piedra Negra

En un hadiz del Profeta se nos dice que la Piedra Negra es la Diestra de

Alláh en la Tierra. El misterio de esta Piedra Negra, que el mismo profeta Muḥammad acostumbraba a besar, ha sido transmitido de maestro a discípulo entre las «Gentes del Secreto», como se llaman a sí mismos los sufíes. Cuando le preguntaron a Abû Madyân –el célebre maestro sufí sevillano– si producía algún efecto sobre la Piedra Negra el hecho de que las gentes la tocaran y besaran, él respondió: «La Piedra Negra soy yo». Al-Hallây, la figura tal vez más emblemática del sufismo popular, pasó un año entero sin moverse de la sombra de la Caaba. Y, sin embargo, años más tarde puso una réplica de la Caaba en la casa, y se afanaba en dar vueltas a su alrededor, porque –según decía– era tan eficaz para conducir a la gente a Dios como el original. En otra ocasión al-Hallây afirmó –con plena conciencia de la provocación que suponía– que el monte Sinaí era más sagrado que la Caaba. Ibn ‘Arabî –otra de las figuras capitales del sufismo–, en el tiempo en que estuvo cuestionándose la veneración que entre los musulmanes se sentía por la Caaba, al fin y al cabo una piedra, tuvo un arrebató espiritual durante el cual la Caaba se movió de su lugar y le persiguió por los alrededores del *Harâm* de Meca. Según Ibn ‘Arabî, delante de la Caaba podía hacerse la azalá a cualquier hora. Explicaba el maestro murciano: «Porque con esa *azalá* Dios crea un ángel que pide misericordia para ti hasta el Día del Juicio». Precisamente en uno de los tratados de Ibn ‘Arabî que trata sobre la Caaba, acaba diciendo: «Aquí termina este libro, pues se me ha acabado el papel». Esta frase no está escrita en absoluto en clave de humor, reflejando en sí misma esa «ciencia del instante» de que hablan los sufíes.

A. A.

CÁBALA

Q

↗ Ascensión, Ezequiel, Henoc, mística, paraíso, Sefarad, visión, zimzum.

1. Principio: el Carro o Mercabá de Ezequiel

Palabra de origen hebreo que significa «recepción, lo recibido», que empezó a emplearse básicamente a partir de los siglos XI y XII d.C., para referirse a un método de interpretación simbólica y mística de la Biblia o, mejor

dicho, de la Palabra de Dios. Habría, según eso, dos verdades que se complementan: la verdad exotérica o abierta, propia de los grandes intérpretes de la ↗ Misná y del Talmud; y la verdad esotérica o mística, que había empezado a revelarse a través de algunos textos bíblicos (como Ezequiel 1-3 y 10), para desarrollarse después en diversas escuelas de tipo apocalíptico o gnóstico (como la literatura de ↗ Henoc), pero que sólo habría culminado plenamente entre los cabalistas de Provenza, Cataluña y Castilla en los siglos XI-XIII d.C.

La Cábala intenta penetrar en el misterio escondido de Dios y, en esa línea, puede fundarse en Ez 1-3 y Ez 10, donde el profeta describe su visión de la Mercabá, es decir, del Carro Sagrado, con *la imagen (demut) de la Gloria de Yahvé*. En la base de esta teofanía se encuentran elementos que aparecen en otras experiencias semejantes (viento, nube, fuego...). El más característico es *el fuego (es)*, de manera que el mismo Dios aparece como *hasmmal*, *hoguera original*, brasa que arde sin nunca consumirse. Después aparecen los *cuatro vivientes* (Ez 1,5-13, a quienes Ez 10 llama *querubines*). Es como si el fuego de Dios se abriera y dejara ver en su centro la figura de cuatro *vivientes (hayot)*, ángeles supremos de la Presencia divina, que actúan como portadores del *carro/trono* de Dios.

Conforme a la más antigua tradición (quizá preisraelita), Dios vuela sobre un trono de *querubines* o seres alados. Así lo recuerdan algunos salmos muy tradicionales (cf. Sal 18,11; 80,1; 99,1). Así lo ha recogido la iconografía del *arca* de la alianza, con la *placa* o cubierta sobre la que extienden sus alas dos querubines (cf. Ex 25,27-22; 26,31; 1 Sm 4,4; 1 Re 6,23-36). Son seres *paradójicos*. Poseen, por un lado, *figura humana* que se expresa, sin duda alguna, por el rostro; pero, al mismo tiempo, muestran la *fuerza del novillo* (piernas) y la *ligereza del águila* (alas): son como un compendio de todos los poderes de la vida, son signo de Dios siendo reflejo de la unión del hombre con el mundo de la vida, con los animales de la Tierra, que son, al mismo tiempo, ruedas del gran sistema cósmico. Pues bien, sobre esos vivientes/ruedas se extiende una especie de *plataforma* (cf. Ez 1,22-25), que sirve de *techo* o *firma-*

mento para lo de abajo y de *sostén o suelo* para lo de arriba. Esa plataforma es como la *placa* o bóveda celeste de Gn 1,6 y como el propiciatorio o *kaporet* de Ex 25,21. Es una placa que separa y unifica los dos planos. *Por abajo* quedan los vivientes cósmicos, con sus ruedas astrales. *Por encima* se escucha el estruendo de Dios, con su rostro escondido y revelado, sobre el trono. En ese gran deseo de ver al Dios invisible se funda la cábala.

2. Cábala medieval. Principios

A lo largo de la historia de Israel se han dado diversos intentos de penetrar en el misterio de ese «carro de Dios», es decir, de su Mercabá, tal como puede verse estudiando la literatura de ↗ Henoc y la ↗ mística judía. Pero el comienzo de la Cábala moderna, estrictamente dicha, se dio en el siglo XII d.C., en el Languedoc (actual sur de Francia), entre el 1150 y el 1220, en las comunidades judías de Motpellier, Arles, Lunel, Carcasona y especialmente en Narbona.

En aquel tiempo había florecido en esa tierra una gran cultura cortesana, con cantores y trovadores, caballeros y comerciantes, entre los que se había extendido el movimiento religioso de los cátaros, relacionados quizá con los antiguos maniqueos, pero con ideas sociales y religiosas nuevas, de tipo más democrático, más igualitario, aunque en el fondo muy pesimistas. Los príncipes cristianos aniquilaron a los cátaros, llamados también albigenses, por ver en ellos un peligro para la ortodoxia católica y el orden político. Por el contrario, los judíos dejaron que esas tendencias esotéricas se desarrollaran en el seno de sus comunidades, siempre que ellas mantuvieran su carácter secreto, sin oponerse a la vida y doctrina oficial del judaísmo.

A partir de aquí se entiende el primer gran florecimiento de la Cábala de Gerona, que se desarrolla a comienzos del siglo XIII. Los albigenses fueron expulsados de las comunidades cristianas, de manera que no pudieron enriquecerlas. Por el contrario, los cabalistas asumieron en lo externo los valores de la sociedad judía establecida, de manera que el judaísmo recibió nueva hondura con sus experiencias y doctrinas. La más importante de ellas es quizá la visión de Dios como *En Sof*, es

decir, como aquel que no tiene límites ni fines y según eso que no puede ser estudiado de un modo racional. Pues bien, ese Dios sin límites presenta para los hombres unas propiedades o signos que se llaman las *sefirot*, que son como energías o «revelaciones» de su misterio. El estudio de esas sefirot será la clave de la Cábala judía.

3. Moisés de León y el libro del Zohar

El desarrollo del período clásico de la Cábala judía en la península Ibérica se extiende sobre un período de casi tres siglos, desde el 1200 hasta el 1492 (año de la expulsión de los judíos). El momento de mayor esplendor fue la segunda mitad del siglo XIII, tiempo en que los judíos hispanos produjeron uno de los testimonios culturales más altos de la historia. En este contexto se suele citar a *Abulafia*, de Zaragoza, con otros cabalistas de Burgos y Toledo, que se esforzaron por penetrar en la profundidad del misterio de las *sefirot* o energías de Dios, descubriendo sus fuentes buenas y superando los riesgos de muerte que están vinculados al mismo despliegue del ser divino.

El cabalista más importante fue *Moisés de León*, autor del libro del *Zohar* o del esplendor, que él atribuyó a Rabí Simeón ben Yohai, un maestro judío que había vivido en Palestina en el siglo II d.C. Esa atribución permitió que los judíos ortodoxos tomaran ese libro como un testimonio de origen antiguo, concediéndole casi tanta importancia como a la Misná y al Talmud. El judaísmo se dividiría, según eso, en dos tendencias básicas: (1) *Misná y Talmud* representarían el judaísmo más legal, abierto a todos los creyentes, en la línea de la fe oficial, exotérica, de la *halaká*, que rige la vida externa de los fieles, su existencia política y social. (2) Por el contrario, el *Zohar* representaría el judaísmo místico, abierto hacia los secretos más profundos de Dios y de la vida humana, en la línea de la Mercabá de Ezequiel.

De esa forma, el judaísmo legal y el místico habrían nacido al mismo tiempo (en el siglo II d.C.). En algún sentido, por lo que se refiere al origen de las tradiciones, eso es cierto: el judaísmo místico tiene también un origen antiguo. Pero hoy sabemos que el autor del *Zohar* fue, como ya he dicho, el caba-

lista castellano, Moisés de León (1240-1305), que escribió este libro en arameo o sirio (como los targumes de la Biblia y el Talmud), segunda lengua sagrada del judaísmo, la más utilizada por los intelectuales del siglo II al VI d.C., creadores del judaísmo rabínico oficial. De esa forma, a través de la lengua aramea, el Zohar se inscribe dentro de la tradición antigua del judaísmo posbíblico, en paralelo con la Misná, escrita en hebreo, pero comentada y ampliada por el Talmud en arameo.

4. La doctrina de las sefirot

Los cabalistas castellanos, como Moisés de León, suponían que, sustentando la realidad visible que nos rodea, existía otra realidad, un orden divino: todo lo que pertenece a nuestro mundo creado —hombres y cosas— se encuentra enraizado en ese mundo divino, a través de las diez *sefirot* (en singular *sefirá*) o emanaciones de Dios. La primera *sefirá* se llama *Kether* (corona), la segunda *Hokhmah* (sabiduría), la tercera *Binah* (inteligencia), la cuarta *Hesed* (amor o misericordia), la quinta *Din* (juicio severo), la sexta *Tiferet* (belleza), la séptima *Netsah* (resistencia duradera), la octava *Hod* (majestad), la novena *Yesod* (fundamento) y la décima y última *Malkhuth* (reino). Algunos de estos nombres están tomados de la Biblia (1 Cr 29,22), mientras que otros derivan de la literatura judía tradicional.

Estas diez *sefirot* fluyen o proceden de *En Sof* (Sin Fin, sin límites), que es el principio más alto (el Dios sin pareja, más allá de todo nombre), a través de un proceso de emanación. La *sefirá Kether* (corona) es la que primero emanó de *En Sof*. A partir de ella brotó (emanó) *Hokhmah* (sabiduría) y así continuó el proceso hasta la emanación de la última *sefirá*, que es *Malkhuth* (reino). De esa forma, en unión con *En Sof*, las diez *sefirot* constituyen la región de la divinidad, la totalidad sagrada en la que estamos insertos los hombres. Dios en sí (como *En Sof*) no tiene atributos y esto significa que nada se puede decir acerca de él. A este aspecto de Dios no le podemos dar ningún nombre. Cuando hablamos del carácter infinito de *En Sof*, estamos refiriéndonos a un espacio y tiempo sin división de ningún tipo (un no-espacio, no-tiempo) en el que reina la eternidad y donde nuestros concep-

tos, como principio y fin, no tienen el sentido que nosotros les atribuimos en el plano cósmico. A partir de este incognoscible *En Sof*, de esta deidad impersonal, absoluta e infinita, emanan las diez *sefirot*, partiendo de *Kether*, que es la Corona o Poder superior del Dios sin pareja. Se destacan en este proceso tres parejas divinas y humanas.

a) La primera pareja la forman *Hochma* (Sabiduría) y *Binah* (inteligencia), que son la segunda y tercera *sefirá* (tras *Kether*, corona, de la que provienen y que está por encima de todas ellas). Los cabalistas vieron a *Hokhmah* como un poder activo, masculino, en contraste con *Binah*, que aparece como poder pasivo, femenino, al interior de la divinidad. De esa manera se introduce en lo divino la ley de las «parejas» sagradas de las que va brotando todo. En gran parte de la literatura cabalista, *Hokhmah* y *Binah* vienen caracterizados por los símbolos de *abba* (padre) e *imma* (madre), de cuya unión «nacerán» las siete *sefirot* que siguen, también en forma de parejas o diadas complementarias.

b) La segunda diada (con la cuarta y quinta *sefirá*) está formada por *Hesed* (o *Gedullah*, «grandeza»), que es la gracia y el amor de Dios, unida a *Din* (o *Geburah*), que es el poder, nombre vinculado con א Gabriel, el ángel poderoso de Dios. De esa forma, el amor incondicionado (*Hesed*) con su complemento de justicia (*Din*) viene a mostrarse como origen de innumerables opuestos, aparentemente irreconciliables, dentro de la vida humana, tales como el bien y el mal, el amor y el odio, lo sagrado y lo profano, el premio y el castigo. De esta pareja brota la sexta *sefirá*, que es la *Tifereth* o belleza, donde se unen los dos poderes opuestos de *Hesed* y *Din*, dentro de un todo armonioso. El *Tifereth* enlaza armónicamente el principio expansivo del *Hesed* con el principio limitador y restrictivo del *Din*. Aquí está el principio de todas las armonías cósmicas y humanas.

c) La tercera pareja la forman *Netzah* y *Hod*, *sefirá* séptima y octava (que brotan de *Tifereth*), que son la capacidad de resistencia o dureza y la majestad. Ellas aparecen de nuevo como dos poderes opuestos, unidos en una síntesis armoniosa en la novena *sefirá*, llamada *Yesod*, que así viene a presentarse como fundamento o raíz de todo lo que existe. Estas tres nuevas *sefirot*,

más vinculadas al mundo cósmico, constituyen una elaboración o despliegue de las anteriores (Hesed, Din y Tifereth), que parecen más elevadas, más cercanas al orden celeste. De esa manera, el mundo espiritual de la deidad viene a desplegarse en la creación, haciendo posible la vida en general y de un modo especial la vida humana. Aquí se funda y se expresa (en el Yesod originario) el orden de todas las cosas, un orden que permite que los planetas se mantengan dentro de sus órbitas en el firmamento, que las estaciones se sigan unas a las otras, que dure el día y la noche, que los animales y plantas se reproduzcan y abunden, que exista potencia sexual... Todo se expresa y funda en estas sefirot.

Finalmente, en la culminación inferior del proceso se despliega Malkuth, que es simplemente el Reino, Reino de Dios y de los hombres, la culminación de la auto-revelación de la deidad y el despliegue de su personalidad total, en la medida en que puede ser conocida por los hombres. Desde *En Sof* fluye una corriente ininterrumpida de vida divina, por medio de las tres parejas de *sefirot* duales, hasta Malkut, el reino. Todo desciende en Dios hasta Malkut, todo vuelve desde Malkut hacia Dios. En ese proceso se integra y despliega la vida de los hombres. Sobre el sentido de las sefirot, en su despliegue y repliegue hacia Dios (en Dios) ha seguido pensando y viviendo la mística judía hasta la actualidad.

5. *El libro del Zohar y la pervivencia de la Cábala*

El Zohar es uno de los libros más importantes de la historia religiosa de la humanidad, el libro del misterio de Dios que se revela en todas las cosas, a través de un proceso interior de emanación creadora, en un dinamismo que se expresa en las diez *sefirot* o propiedades divinas. Todo brota de un Dios al que no conocemos... Pero de su misterio surgen las diversas realidades, como rayos de luz, en una especie de cascada divina que penetra y da sentido al conjunto de la realidad. La creación aparece como proceso a través del cual Dios mismo quiere expresar el misterio de su vida y manifestarse, superando el riesgo del mal que existe dentro de sí mismo. Dios es, por tanto, una unión de contrastes y

quiere limpiarse, purificarse, a través de la creación. De esa forma, los hombres, formamos un momento del proceso de purificación del mismo Dios.

La expulsión de España, en 1492, fue para los judíos una catástrofe horrenda y extraña que iba a dejar huellas profundas en su desarrollo espiritual. Un sentimiento de fuerte desconcierto y desesperación les situó ante preguntas insistentes y duras: ¿Qué significado tiene este desastre? ¿Qué sentido tiene la dispersión del pueblo? ¿Hay todavía una esperanza para el futuro? La nueva cábala de los expulsados de España, unida al surgimiento de un nuevo mesianismo, intentará responder a esas preguntas. En ese contexto surgió, sobre todo en la ciudad de Safed, en Galilea, una nueva formulación de la Cábala, vinculada a la figura de Isaac Luria, que, con su visión del \aleph zimzum, quiso entender del despliegue y repliegue de Dios, del que nosotros, los hombres, formamos parte.

X. P.

CALIFATO

R

1. *Significado de «califa»*

«Califa» en árabe es *jalifa* (en plural, *julafâ*) y «califato» se dice *jilâfa*. En árabe, *jalifa* significa «sucesor» y puede tener el sentido de «lugarteniente». El Corán afirma que el ser humano es el *jalifa* de Dios en la Tierra, esto es, quien tiene la responsabilidad del orden en la existencia. El Corán dice que esta tarea fue propuesta a las montañas, antes que al ser humano, y que contestaron que si la aceptaran se desplomarían. Sigue diciendo el Corán que el ser humano es ignorante y que por eso aceptó la *amâna* (ese depósito de confianza que supone una tarea de responsabilidad) que le planteó su Creador. Cada varón y cada mujer son califas, es decir, han recibido de Dios el encargo de cuidar la Tierra y a sus pobladores. Para ello, según el Corán, Dios ha puesto al servicio de los seres humanos a los propios \aleph ángeles, a los que ordenó postrarse ante el ser humano (Corán, 2:30-36, 7:11-26, 15:28-43, 17:61-65, 20:116-123).

2. *Los cuatro califas «bien guiados»*

En el lenguaje corriente de los musulmanes, por «califa» se entiende el cargo político-religioso de sucesor de

Muhammad al frente de la comunidad musulmana tras la muerte del Profeta. El primer califa fue Abû Bakr, al que la comunidad musulmana encomendó su dirección después de la muerte de Muhammad y recibió el título de *jalîfat rasûl Allâh* («sucesor del Enviado de Dios»). Abû Bakr conservaba los poderes políticos y religiosos de Muhammad, salvo los propios de la condición de profeta. El Profeta había dado la ley divina y el califa debía velar por su aplicación.

Al morir Abû Bakr, el segundo califa fue 'Umar ibn al-Ja'ttâb, que en puridad era el *jalîfat jalîfat rasûl Allâh* («sucesor del sucesor del enviado de Dios»), pero como ese título resultaba demasiado largo se abrevió en lo sucesivo en *jalîfa*, *jalîfat rasûl Allâh*, o en su equivalente de «comendador de los creyentes» (en árabe, *amîr al-mu'minin*).

El califa era el lugarteniente del Profeta y tenía a su cargo la defensa del islam y la dirección de los asuntos de los musulmanes, debía velar por el cumplimiento de la máxima islámica de «ordenar el bien y prohibir el mal» (*al-amr bi-l-ma'rûf wa-n-nahy 'an al-munkar*) y todos los musulmanes le debían acatamiento y obediencia. El califa era *jalîfat ar-rasûl*, pero con el paso del tiempo terminó hablándose del califa como *jalîfat Allâh* (jalîfa de Dios).

Los cuatro primeros califas (Abû Bakr, 'Umar, 'Uzmân y 'Alî) son conocidos por los musulmanes sunníes como «los califas bien guiados» (*al-julafâ' ar-râshidîn*). En cambio, los musulmanes chiíes sólo reconocen como califa legítimo a 'Alî y a los otros tres los tienen por usurpadores que detentaron un califato que correspondía a 'Alî.

3. De los Omeyas a los 'abbâsîes

Contra 'Alî se levantó Mu'âwiya, de la familia Omeya, que terminó haciéndose con el califato. Los califas omeyas (661-750) conservaron la costumbre árabe-islámica del juramento de fidelidad pero abandonaron la elección. El califato pasó a ser hereditario.

En 750 los Omeyas fueron derrocados y sustituidos por una nueva dinastía califal, la de los 'abbâsîes. Los 'abbâsîes eran descendientes de 'Abbâs, un tío de Muhammad, y pretendían ser más legítimos que los Omeyas porque su proximidad con el Profeta era ma-

yor que la de los Omeyas, que pertenecían a la misma tribu (la de los Banû Quraysh) pero no al mismo clan (el de los Banû Hâshim o hâshimîes). Pese a su retórica antirregia contra los Omeyas, los califas 'abbâsîes mantuvieron el carácter hereditario del califato. Además incrementaron el carácter sacro de la dignidad califal: los Omeyas habían sustituido el califato de los primeros califas por una monarquía árabe imitadora de los bizantinos y persas, y los 'abbâsîes de facto instauraron una especie de híbrido entre califato y monarquía persa sagrada. Sin embargo, a partir del siglo IX, los califas 'abbâsîes, aunque conservaron la potestad espiritual, perdieron el poder político efectivo, que pasó a manos de los sultanes locales, incluso en el mismo Iraq los sultanes turcos ejercieron el poder regio efectivo. Políticamente, la única función que le quedó al califa 'abbâsî fue la de investir y dar una ratificación religiosa al poder efectivo de los sultanes.

4. De la división política a la división religiosa

La cuestión del califato fue lo que provocó las guerras civiles de los primeros tiempos del islam. Los chiíes fueron los partidarios de 'Alî y sus descendientes. De los chiíes se extinguieron los jâriyîes. Y las divisiones políticas por la cuestión del califato pronto dieron lugar a las primeras sectas religiosas musulmanas: Sunníes, chiíes y jâriyîes.

Según la doctrina sunní acerca del califato, creada a la medida de los intereses de los Omeyas y los 'abbâsîes, para ser califa había que ser varón, gozar de todas las facultades y pertenecer a la tribu del Profeta, o sea, la de Quraysh. En cambio, los chiíes afirmaban que el primer califa legítimo fue 'Alî y el califato correspondía a sus descendientes. En opinión de los jâriyîes, cualquier musulmán digno podía ser califa, «aunque fuese un esclavo negro».

Por definición, sólo podía haber un califa al frente de la *umma* y era inconcebible que hubiera varios califas simultáneamente. El califato sunní era el 'abbâsî, con sede en Bagdad; los otros califas o aspirantes al califato eran chiíes o jâriyîes opuestos a la «ortodoxia» sunní. Los califas fâtimîes

(909-1171), cuyo poder se extendió por el norte de África y Siria, pertenecían al chiísmo septimano o ismâ'îlî, negaban la legitimidad califal de sus homólogos 'abbásíes y se consideraban los únicos califas legítimos. Por su parte, los chiíes duodecimanos reconocían como califas legítimos a sus doce imâmes, de 'Alí al «imâm oculto», pero tras la «ocultación» del duodécimo imâm, el califato quedaba en suspenso hasta su retorno.

Periféricamente, hubo algunos gobernantes sunníes que se atribuyeron dignidades califales, aunque a un nivel prácticamente local. Ése fue el caso de los emires omeyas de al-Ándalus, que desde el año 929 hasta 1031 ostentaron la dignidad califal. Y también el de los califas almohades; precisamente el título castellano de «miramamolín» es la castellanización del título califal de *amîr al-mu'minîn* de los sultanes almohades. Todavía hoy en Marruecos, el rey es «emir de los creyentes» (*amîr al-mu'minîn*) en su reino.

5. El sultanato otomano

El califato 'abbásí de Bagdad duró hasta que en 1258 los mongoles conquistaron esa ciudad, pasaron a cuchillo a la mayoría de sus habitantes y ejecutaron al califa.

Un príncipe 'abbásí escapó a Egipto y allí fue entronizado como califa por los sultanes mamelucos, a los que interesaba tener un califa de paja bajo su control. El califato 'abbásí de El Cairo perduró sin gloria ni demasiada importancia hasta 1517, año en el que los otomanos conquistaron el reino de los mamelucos y encontraron en la corte cairota a un personaje sin apenas importancia que fue el último califa 'abbásí. Pero por aquel tiempo el califa 'abbásí de El Cairo era muy poca cosa ya y el mundo islámico apenas notó su desaparición, ya que el califato hacía siglos que había perdido su importancia.

Desde finales del siglo XVIII, pero sobre todo en el siglo XIX y principios del siglo XX, los sultanes otomanos reivindicaron para sí la condición de califas; entonces se puso en circulación la leyenda de que el último califa 'abbásí de El Cairo habría traspasado sus derechos al sultán otomano. Este neocalifato otomano utilizó la cuestión califal para dar un realce panislámico al decrepito y

tambaleante imperio otomano, tratando de compensar su decadencia político-militar y sus pérdidas territoriales cada vez mayores con un liderazgo espiritual sobre todo el islam sunní.

Este califato otomano terminó en 1924, cuando Mustafa Kemal Atatürk lo abolió e instauró la república de Turquía. La abolición del neocalifato otomano causó bastante más consternación en el mundo musulmán (sunní) que la abolición del califato 'abbásí por los otomanos cuatro siglos antes.

J. F. D. V.

CANTAR DE LOS CANTARES Q

↗ Amor, Biblia, cábala, cuerpo, hombre, matrimonio, mujer.

1. Introducción. Un texto clave

El Cantar de los Cantares (Cant) es uno de los libros más significativos de la Biblia israelita y está compuesto por una serie de cantos de amor, puestos en boca del amante o de la amada. Es un libro sagrado, de carácter religioso. Pero su argumento no es la teogamia o matrimonio intradivino que vincula a la pareja primigenia de los dioses (Baal y Ashera). Tampoco trata de las bodas que vinculan de manera sacral a los diversos elementos de este cosmos, ni siquiera del amor que relaciona a Dios con el hombre, aunque pueda interpretarse también de esa manera.

El Cantar es ante todo un enigmático, profundo y sorprendente poema del amor humano, un canto de enamoramiento y bodas. Es el canto de amor de una pareja que descubre en sí misma los valores y misterios de la creación originaria; un canto de amor integral donde se unen los motivos de la naturaleza y de la historia israelita. Es un amor evocado en los signos de la naturaleza (primavera, árboles, olores...) y en la historia y geografía israelita (habla de Salomón y Jerusalén, de Engadí, Líbano, Tirsá y Sarón: 1,14; 2,1; 4,8; etc.), pero es amor que vale en sí mismo, no se pone al servicio de otra cosa. Es un amor de varón y mujer, que aparecen como iguales, sencillamente humanos, superadas las divisiones motivadas por sexo u oficio. Aquí ofrezco, como ejemplo, uno de sus textos, en el que se contiene primero la palabra de ella, luego la de él, después la de ambos y, finalmente, otra vez, la de ella:

–(Ella) ¡La voz de mi amado! Mirad: ya viene saltando por los montes, brincando por las colinas. Es mi amado una gacela, es como un cervatillo. Mirad: se ha parado detrás de la tapia, atisba por las ventanas, observa por las rejas. Habla mi amado y me dice:

–(Él). *Levántate, amada mía, hermosa mía, y ven a mí*, porque, mira, ha pasado el invierno, la lluvia ha cesado, se ha ido; se ven flores en el campo, llega el tiempo de la poda y el arrullo de la tórtola se escucha en nuestros campos. Ya apuntan los frutos en la higuera, la viña florece y exhala perfume. *Levántate, amada mía, hermosa mía, y ven a mí* paloma mía, en los huecos de la peña, en los escondrijos del barranco: déjame ver tu figura, déjame oír tu voz, porque tu voz es dulce y tu figura hermosa.

–(Ambos) Cazadnos las raposas, raposas pequeñitas, que destrozan la viña, nuestra viña florecida.

–(Ella de nuevo) Mi amado es mío y yo soy suya, del pastor de lirios. Antes de que sople el día y huyan las sombras vuelve, amado mío, como una gacela o como un cervatillo, sobre los montes de Bether (Cant 2,8-17).

2. Comentario

El canto tiene una fuerte tensión poética, marcada por asociaciones de signo cósmico (primavera), y un ritmo de amor que va poniendo en relación a dos personas que se buscan y al hallarse descubren en sí mismas todo el universo. Así lo indicaremos, siguiendo el esquema del texto, conforme a la voz de los protagonistas:

a) *Ella* ha estado esperando, con *oído* bien abierto a las voces que le llegan. Todo le resbala hasta que escucha lo indecible: *qol dodi*, ¡voz de mi amado! No hay que explicar nada, nada hay que aclarar: esa palabra suscita una profunda excitación en el cuerpo/alma de la amada. Por eso, tras escuchar, mira y, viendo, dice: *¡ya viene!* El amor le ha llegado por la voz y luego se ha adueñado de sus ojos. Ella ha cambiado, a través de este nuevo tipo de mirada: lo ve rápido, saltando por los montes/colinas que aparecen así llenos de vida ¡son camino del amado! Todas las imágenes evocan agilidad y hermosura: es veloz el amado que salta y que llega, salvando distancias, venciendo montañas, en gesto de frágil belleza.

No es el amado un animal de fuerza (toro), un semental de cría, un león de violencia... Es la hermosura rápida del ciervo huidizo, que escapa al menor ruido, pero que ahora viene manso, encariñado. Esta experiencia del ciervo que llega, en gesto esperado y, sin embargo, sorprendente, marca el tono de la escena. Éste es el ciervo de la primavera: llega saltando con el tiempo nuevo de la vida; como invitación al amor que cruza el horizonte y lo transforma en su llegada. Ella está esperando resguardada: detrás de una ventana, al amparo de una reja (o celosía). Quizá podamos decir que ella es casa y él campo; ella es la espera, él la llegada. Toda su vida de mujer se vuelve acogimiento. Toda la vida del varón se hace presencia. Ella debería abrir la puerta y correr hacia el amado. Pero sabe que no puede apresurarse: le deja venir, aguarda.

b) *Él* empieza diciendo ¡levántate!, como si ella hubiera estado postrada, retraída en largo invierno. No la toma por la fuerza, no la rapta, no la lleva poseída, como objeto que se toma y arrastra con violencia. Tiene que llamarla y esperar, dejando que ella misma se decida y venga. Este lenguaje de amor es velado y fuerte, indirecto y convincente. Es como si dijera ¡levántate, seamos primavera! Ella, la mujer amada, viene a presentarse así como tiempo y espacio de amor, como primavera hecha persona. De esa forma, el amor está asociado a la misma vida cósmica. Es hermoso que vuelva cada año en la potencia de la vida en las flores y en el arrullo de palomas, en los frutos que maduran, en los árboles y viñas... También ellos expresan el amor de primavera. Por eso dice: ¡Levántate! ¡Ven y sintamos juntos el latido de la tierra, cantando el himno de la vida que por doquier nos llama y alza! Todo se vuelve lugar y evocación de amor: las flores, el arrullo de la tórtola, el perfume de la viña.

Uniéndose en amor, ellos dicen y dan sentido al mundo en primavera. Así habla el amante a la amada. Por un lado le llama mía (pues la lleva en sí); por otro le pide que venga, que se haga suya, que puedan compartir y hacer (ser) la primavera. Ella le había comparado con el ciervo que corre en libertad por la colina. Él la compara a la paloma: está escondida, inaccesible,

en las quebradas de la peña. Posiblemente tiene miedo. Él la llama y dice *¡ven!*, invitándole a volar en gozo suave por el aire de la vida.

Esto es amar: *volar en compañía*. La paloma que corre con el ciervo, el ciervo que se hermana a la paloma en la aventura de su vida compartida. Invirtiendo un esquema normal en los mitos antiguos, la paloma/cielo es la mujer, el ciervo/terránea es el varón. Ambos tienen que mirarse. *Ella le ha visto* saltando en las colinas. *Él quiere verla* saliendo de la quebrada, perdiendo el miedo y volando en suavidad por las alturas. Mirarse mutuamente, descubriendo cada uno su vida en la vida del otro; escucharse mutuamente, haciéndose palabra el uno desde el otro: éste es el amor más hondo. Quizá pudiéramos decir que antes ignoraban su verdad. Ciegos estaban sus ojos, cerrados sus oídos. Ahora, al mirarse y escucharse, han aprendido a ver y oír: saben lo que son, se saben, conociéndose uno a otro.

c) *Ambos*. Pueden tomar la palabra juntos, diciendo al mismo tiempo su deseo: *¡cazadnos!* Han empezado a conjugar el nosotros, se convierten de esa forma en sujeto de una misma frase, uniendo el yo y el tú, el mío y tuyo. Comparten la misma viña, el campo donde pueden cultivar su encuentro, el espacio de comunicación donde florece ya su primavera. Ambos unidos dicen una palabra de fuerte deseo: *¡quieren disfrutar la viña, cultivar el amor, unidos ambos, pues son inseparables!* Ellos saben que el amor es lo más fuerte. Pero saben, también, que se encuentra amenazado. Hay en el campo animales que ponen en peligro la nacida primavera: los riesgos del amor se elevan tan pronto como el amor ha comenzado. Por eso piden *¡cazadnos las raposas!* No están solos sobre el mundo. No se bastan el uno al otro. Por eso buscan la ayuda de todos los restantes varones y mujeres del entorno. De esa forma, mientras gozan el amor en dulce compañía, despiertan a los otros y les dicen: *¡ayudadnos, para que pueda mantenerse sana nuestra viña!*

d) *Ella de nuevo*. Han celebrado el amor sobre el tálamo florido de la primavera; han recreado, como ciervo y paloma, el sentido original de la existencia, mientras alguien ha guardado su viña, impidiendo que vinieran las raposas. Ahora es ella la que consagra

el amor como permanencia, como un tipo de matrimonio: *dodi li*, mi amado es mío; *w'ani lo*: y yo soy suya. Normalmente, estas palabras suele proclamarlas el esposo. Pero aquí las dice ella, rubricando con su afirmación el matrimonio ya vivido (realizado). Pudiera pensarse que él se ha ido por un momento: es un ciervo que brinca por los montes. Pues bien, como guardiana de amor, ella le pide que vuelva antes que sople el día y huyan las sombras... ¡Como gacela o cervatillo ven!

En este contexto se introduce una referencia enigmática ¡sobre los montes de Bether! (2,17). Es posible que se trate de una geografía amorosa: éste es el monte del ciervo que vuelve al amor (en palabra tomada de Jos 15,59a LXX). Pero *Bether* puede significar también «división» (cf. Gn 15,10). En ese caso, el sentido del texto sería: superando las montañas de la ruptura, venciendo las quebradas donde todo parece retorcerse y escindirse, el amado tiene que volver a la unidad de amor, antes que el día se cierre o acabe la noche. De esa forma, rechazando su posible tendencia a la evasión, el ciervo del amor ha de volver cada día hacia el encuentro con su amada. Es ella la que cuida el amor, ella la que llama. Desde esa base, tanto el judaísmo como el cristianismo han valorado siempre el Cantar de los Cantares como experiencia de amor posible, como realidad de amor existente.

Entendido así, este Cantar puede tomarse como una expresión privilegiada de la antropología bíblica, como una ampliación de la temática del Génesis, donde se cuenta la creación de la primera pareja. El hombre aparece aquí como ser para el amor, en una línea que han desarrollado con gran intensidad diversos autores y momentos de la tradición judía (y cristiana), como la cába-la y, en general, toda la mística.

X. P.

CARAÍTAS

Q

↗ Askenazíes, Biblia, Misná, Talmud.

Grupo judío, surgido en el siglo VIII d.C., bajo la autoridad del Califato musulmán (en Mesopotamia). Este grupo defendía y defiende el retorno a la Escritura, como única base de la vida del judaísmo. Los caraítas (del hebreo *ka-*

raim, seguidores o lectores de la Biblia) se opusieron a la tradición de los rabinos, que defendían una interpretación misnaica y talmúdica del judaísmo, y de esa manera se presentaron como los seguidores más puros de la Biblia, es decir, como «Hijos de la Mikrá» (en una línea que podría compararse al ↗ protestantismo cristiano). Fueron perseguidos y excomulgados por el judaísmo rabínico, pero han logrado permanecer hasta la actualidad. Los carafitas afirman que la revelación de Dios, transmitida a través de Moisés en el monte Sinaí, se contiene totalmente en la Escritura, de manera que las tradiciones humanas de los rabinos carecen de poder vinculante. Lógicamente, ellos siguen siendo partidarios de una interpretación literal de la Escritura y esperan la llegada de un Mesías davídico. Suman en la actualidad algunas decenas de miles, que viven sobre todo en algunas ciudades del Estado de Israel.

CATOLICISMO M

↗ Concilios, credo, dogma, Iglesia, ortodoxia, papa, protestantismo, Roma, universalidad, Vaticano.

1. Toda la Iglesia es católica

La Iglesia cristiana es «católica», es decir, universal: está abierta a todos los pueblos y gentes de la tierra. En ese sentido, todas las Iglesias cristianas son católicas. Pero, de hecho, ese nombre se ha restringido, de manera que, cuando decimos Iglesia católica la estamos distinguiendo de la ↗ ortodoxa (la separación básica es del siglo XI d.C.) y de las Iglesias ↗ protestantes (la separación básica proviene del siglo XVI). La Iglesia católica está vinculada históricamente a ↗ Roma y al ↗ Papa, con su administración centrada en el Vaticano. En este contexto pueden ponerse de relieve algunos de los rasgos básicos de la Unidad de la Iglesia católica desde la perspectiva de sus diversos poderes.

La nota distintiva de la Iglesia católico-romana del momento actual es la unidad de su estructura organizativa, que ha venido creciendo desde el siglo XI (reforma gregoriana, ruptura con Iglesia ortodoxa) y desde el siglo XVI (ruptura protestante). En muchos aspectos (pastorales y administrativos, doctrinales y teológicos) la Iglesia cató-

lica actual (en la segunda mitad del siglo XX) ha procurado volver al evangelio, desarrollando una actividad admirable al servicio del mensaje de Jesús, en casi todos los lugares del mundo. Pero ella corre el riesgo de convertirse en una Iglesia en la que existe menos libertad, pues se encuentra muy centralizada, en torno a la figura del Papa y de la Curia del Vaticano, con su red de cardenales y arzobispos, obispos y funcionarios, divididos en secretarías, consejos, congregaciones, tribunales y otras instituciones, bien organizadas.

La administración de la Iglesia católica se realiza de acuerdo con el *Código de Derecho Canónico* de 1983 (nº 360-361) y se inspira en el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992 (nº 880-887), suponiendo que Cristo ha concedido al Papa toda su autoridad sobre la Tierra (conforme a la palabra de Mateo 16,17-19), de manera que él tiene un poder total (como soberano absoluto, supremo dirigente) y hereditario, sobre el conjunto de la Iglesia católica. Desde esa base se entienden los doce poderes básicos de la Iglesia católica en la actualidad (año 2009).

2. Poder político y diplomático

Los Estados Pontificios desaparecieron el año 1870; sin embargo, con los pactos de Letrán (1929), surgió el Estado de la Ciudad del Vaticano, que, tiene, en principio, unos fines espirituales (no económicos, ni militares), pero que en realidad posee un gran peso político, de manera que el Papa puede presentarse como un Jefe de Estado, aunque al servicio de los valores humanos, en línea de presencia ética, como expresión de la existencia de unos valores espirituales, que no pueden ser conculcados por los poderes políticos y económicos. En esa línea, la Iglesia católica ha optado por organizarse como un poder espiritual bien unificado, de manera que el Papa actúa como representante de todos los cristianos. Esto le permite funcionar de un modo unitario en todo el mundo, apareciendo como la organización religiosa quizá más «perfecta» y eficiente de la actualidad.

3. Poder magisterial y misionero

El Papa, ayudado por comisiones y sínodos (especialmente por la *Congregación para la Doctrina de la Fe*), si-

guiendo siempre, en última instancia, su visión del evangelio, promulga documentos oficiales (encíclicas, cartas pastorales, exhortaciones apostólicas), con disposiciones de fe para los católicos. Expresión privilegiada de ese poder ha sido el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992), que contiene y expresa la doctrina oficial católica, en todos los lugares del mundo. Ciertamente, cada país o cada diócesis tiene el poder (y el deber) de actualizar y adaptar ese Catecismo, conforme a la cultura propia del lugar; pero los principios son constantes en todo el mundo. Esto permite que todos los católicos tengan una misma doctrina y se rijan por unos mismos principios de fe, en línea de vida y de expansión misionera.

La misión pertenece a toda la Iglesia, pero ha quedado de alguna forma organizada por la Curia Vaticana, que es ahora la única que tiene el poder de crear nuevas iglesias, instituyendo prelaturas y obispados. Eso significa que las comunidades cristianas pueden surgir desde abajo, pero deben «ser confirmadas desde arriba», de un modo programado. De esa manera, la Iglesia se expande y organiza de un modo unitario, en todo el mundo. Partiendo de eso, todas las Iglesias del mundo (organizadas en forma de diócesis y de parroquias) mantienen la unidad y pueden comunicarse entre sí.

4. Poder teológico, interpretación de la Escritura

En principio, la teología tiene una función autónoma dentro de la Iglesia: no es un comentario de las declaraciones del magisterio, sino una actividad propia e independiente de las comunidades, llamadas a repensar el evangelio, con libertad creadora, en la medida en que lo ofrecen a todos y lo comparten con ellos. Más aún, la teología no pertenece a la jerarquía ni al ministerio oficial de la Iglesia, sino que es una función de todos los creyentes, sin distinción de clero y laicado. Pero, de hecho, la Iglesia católica ha ejercido y ejerce un tipo de animación y de control teológico sobre la reflexión de los cristianos. Esto lo hace a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe y de la Comisión Teológica Internacional, que son organismos del Vaticano. De esa forma se logra un tipo de uni-

dad doctrinal que, en otro sentido, sería imposible. Partiendo de eso se puede afirmar que hay una misma teología en los diversos lugares de la Tierra, con los valores que ello implica (aunque quizá también con ciertos riesgos de centralismo).

5. Poder sacramental

Ciertamente, los católicos saben que los sacramentos provienen de Jesús, que son los signos de su acción y presencia poderosa (liberadora, sanadora), de manera que han de estar abiertos a los momentos principales de la vida personal y social de los creyentes, conforme a la experiencia y creatividad de las comunidades. Pero, de hecho, la administración de los sacramentos oficiales de la Iglesia (en especial del Orden y de la Eucaristía) queda en manos de la *Sagrada Congregación para los Ritos*; por medio de ella, el Papa define y organiza la liturgia católica romana, fijando las formas exteriores, los gestos ceremoniales y las palabras básicas de todas las celebraciones.

El mismo Papa promulga los *Rituales* para el conjunto de la Iglesia, contribuyendo así a la unidad de la liturgia en todo el mundo. Hasta el Concilio Vaticano II, la liturgia católica de todo el mundo se realizaba en el mismo idioma (latín) y con los mismos ritos externos. Hoy existe más variabilidad, pero los ritos básicos siguen siendo los mismos, lo que muestra bien la catolicidad de la Iglesia.

6. Poder ministerial

En el principio, los ministerios surgían de la vida y creatividad de cada Iglesia, capaz de nombrar a sus obispos y presbíteros, que eran portadores de la vida y teología de las mismas comunidades, en comunión con la Gran Iglesia. Pero de hecho, a través de una larga historia, cuyos rasgos más salientes se encuentran vinculados con la reforma gregoriana del siglo XI, el Papa se ha reservado el poder de nombrar, dirigir y remover a los obispos de la cristiandad católica (y a través de ellos a sus presbíteros). De esa forma, todos los obispos tienden a presentarse de algún modo como delegados de Iglesia universal, católica, dirigida por el Papa de Roma. A través de la Congregación de los Obispos, el Papa puede dirigir la

estructura y funcionamiento de todas las Iglesias. Ciertamente, los obispos tienen mucha autonomía y ejercen su función en nombre de Jesús, pero de hecho actúan como delegados del Papa. La unidad de ministerio garantiza un tipo de unidad católica de la Iglesia.

7. Poder legislativo

Ciertamente, en el principio de la «ley» cristiana (que según Pablo es expresión de gracia y libertad) sigue estando el Evangelio. Pero en la práctica, las leyes concretas de la administración y de la vida de la Iglesia las traza y define el obispo de Roma, quien (conforme a la lectura oficial de Mt 16,17-19) ha recibido de un modo directo todo el poder legislativo, como lo ratifican las normas del *Código de Derecho Canónico* que rigen y dirimen jurídicamente casi todos los espacios de la vida cristiana. La teología del Concilio Vaticano II (1962-1965) ha procurado actualizar las normas legislativas de la Iglesia católica, dejando gran autonomía interna a los obispos y conferencias episcopales, pero el nuevo Código de Derecho Canónico tiende a imponer unas mismas leyes católicas en todo el mundo. Algunos piensan que la Iglesia católica se ha hecho demasiado legalista, pero la unidad de legislación puede ser también un signo de unidad de vida.

8. Poder ejecutivo

Está vinculado al poder ministerial y legislativo ya citados. A través del nombramiento de todos los obispos del mundo, el Papa (la curia romana) puede ejercer y ejerce un control directo sobre el conjunto de la Iglesia, utilizando para ello las diversas congregaciones y secretarías del Vaticano. De esa manera, los asuntos más importantes de la Iglesia católica se deciden en la Curia Vaticana, de manera que así se coordina la actividad y vida de la Iglesia en todo el mundo. Entendida así, la Iglesia católica aparece como una gran empresa al servicio del evangelio.

9. Poder judicial

La Iglesia de Roma no conoce un poder judicial independiente, sino que los mismos que promulgan las leyes y pro-

mueven su cumplimiento tienen después el poder de sancionarlas, a través de sus diversos tribunales eclesiásticos. Conforme a un principio que ha sido ratificado por las *Decretales pseudo-isidorianas* del siglo XI, la *prima sedes* (sede romana) *a nemine iudicatur* (no puede ser juzgada por nadie), mientras ella puede juzgar a todas las restantes sedes y agrupaciones de cristianos. El Papa y su Curia han venido a convertirse en norma católica suprema, resolviendo así con su autoridad los problemas que pueden surgir en la Iglesia católica.

10. Poder «carismático»

La Curia de Roma dirige también los juicios de declaración de *santidad*, en todo el mundo, dirigiendo unos procesos canónicos que pueden conducir a la beatificación y/o canonización de ciertas personas, para el mundo entero. De esa manera, la Iglesia católica propone desde Roma unos modelos de santidad y de ética cristiana que se aplican en toda la cristiandad. En esa línea se sitúa también el control doctrinal y organizativo del Vaticano sobre los movimientos espirituales de la Iglesia, que sólo se aprueban y declaran positivos cuando siguen las directrices oficiales de la estructura jerárquica.

11. Poder sobre la vida religiosa

Estrictamente hablando, la vida religiosa quiso ser un signo de presencia y compromiso carismático, de manera que sus miembros se situaban fuera de la estructural clerical, manteniéndose alejados de las instituciones, para desarrollar un tipo de vida evangélica por libre, según la tendencia espiritual de cada grupo. Pues bien, a partir de la reforma gregoriana del siglo XI, en un proceso que ha desembocado en la centralización posterior al Concilio de Trento (siglo XVI), todas las órdenes religiosas han venido a quedar bajo la autoridad directa de la Iglesia católica de Roma.

12. ¿Poder económico?

Resulta más difícil de evaluar, aunque algunos piensan que sigue siendo básico, pues se encuentra estrechamente vinculado al poder político (situado al principio de este elenco de po-

deres). La organización de la Curia Romana y el mantenimiento del Estado Vaticano necesita un fuerte soporte económico, que no se puede comparar al de las grandes compañías multinacionales, pero que resulta considerable. En este contexto han surgido diversas protestas. Evidentemente, el tema es difícil de resolver, pues toda institución requiere medios económicos. Pero algunos piensan que la financiación del Vaticano resulta poco transparente. (Hay un esbozo del tema en ↗ Papa. Desarrollo en *Una Roca sobre el abismo. Historia y futuro de los papas*, Trotta, Madrid 2006.)

Nunca había tenido la Iglesia católica tanto poder «religioso» como ahora, ni aun en el tiempo de los Estados Pontificios (del año 800 al 1970 d.C.). Nunca había funcionado de manera tan perfecta ni «honrada» en sentido humano. Pero son muchos los que piensan que, para seguir realizando su tarea, al servicio de la extensión universal del Reino de Dios, la Iglesia católica debería agilizar su administración, instaurando un tipo de autoridad centrada en el diálogo, superando de esa forma el riesgo de centralismo romano.

X. P.

CELIBATO

M

↗ Ascesis, familia, Iglesia, Jesús, matrimonio, monjes, Pablo.

1. Testimonio de Jesús

El celibato de los clérigos de la Iglesia latina y/o el voto de castidad de los religiosos quiere ser una expresión de amor «escatológico» y de libertad al servicio de la Iglesia, es decir, del Reino de Dios (cf. Mt 19,12). A la luz de esa opción por el Reino, el celibato y la castidad han de entenderse en la línea de la propuesta de vida de Jesús, dentro de un determinado entorno social (es decir, en una Iglesia que ofrece familia a los célibes).

Jesús no hizo un voto de castidad, ni tomó el celibato como un elemento esencial de su misión, al servicio del Reino de Dios. No sabemos lo que hubiera hecho si no le hubieran matado, no debemos proyectar sobre su vida los esquemas de ningún modelo antropológico judío o helenista de entonces (o de ahora), por más que podamos compararlo con esenios, fariseos o bautis-

tas... Sólo sabemos que en aquel contexto podía existir y existía un tipo de opción celibataria en ciertos grupos judíos, aunque sólo en minorías y siempre al servicio de una tarea específicamente vinculada al cultivo de valores «escatológicos» (relacionados con la llegada del fin de los tiempos). El caso de Jesús resulta especial. Éstos parecen ser algunos elementos de su opción vital.

a) *Celibato y servicio a los excluidos sociales*. Todo nos permite suponer que Jesús fue célibe porque puso su vida al servicio de los marginados, es decir, de aquellos que no tenían familia. Parece que en algunos círculos esenios, especialmente en Qumrán, pudo extenderse un tipo de celibato fundado en la «pureza». Las relaciones sexuales suscitaban un tipo de mancha ritual (¡no moral!) que incapacitaba al hombre para los servicios religiosos. Por eso, allí donde la pureza sagrada tomaba más valor que el mandamiento de transmitir la vida, algunos virtuosos de la religión podían mantenerse célibes. Pues bien, en contra de eso, parece que el celibato de Jesús ha estado vinculado a su capacidad de acercarse y compartir la vida con aquellos que parecían más manchados: con los publicanos y prostitutas, los leprosos y enfermos de la sociedad, es decir, con los más pobres en un plano social y sacral. Por eso, de manera quizá un poco provocativa se podría decir que Jesús no fue célibe para mantenerse puro, sino para poderse acercar con más libertad a los impuros.

b) *No es renuncia, sino posibilidad universal de diálogo*. Puede haber un celibato de renuncia sacral (como el de algunos esenios) o de miedo ante el riesgo de la pasión sexual (como el de algunos movimientos espiritualistas gnósticos). En contra de eso, el celibato de Jesús no es de repliegue, porque el mundo acaba (como podría suponer Juan Bautista, otro gran célibe de su entorno, o incluso Pablo en 1 Cor 7), sino de despliegue creador, porque comienza un mundo nuevo, precisamente ahora, al servicio del Reino de Dios. Esta capacidad de encarnarse de un modo comprometido al servicio de los demás define la castidad de Jesús, frente a la renuncia de los esenios célibes de Qumrán o de los judíos terapeutas del lago Mareotis de Egipto, que abandonan un tipo de familia por

ley sacral o por exigencia de una contemplación separada del mundo. En esa línea, el celibato de Jesús puede y debe entenderse como capacidad de relación, como libertad para la comunicación, por encima de las leyes o normas sacrales de su entorno.

c) *Nueva familia de Reino*. El evangelio no dice directamente nada sobre el celibato de Jesús, pero habla mucho sobre la exigencia de «dejar padre-madre, hermanos-hermanas, casa-hijos» (cf. Mc 10,28-29), es decir, un tipo de familia, para así abrirse a la familia más amplia de hermanos, hermanas y madres al servicio del Reino (cf. Mc 3,31-35). Esa renuncia a un tipo de familia-poder sólo se entiende al servicio de un amor más grande, es decir, de una comunidad de Reino. El movimiento de Jesús, con sus nuevas formas de relación entre itinerantes y sedentarios, con su expansión del ámbito de la familia, tuvo que significar y significó una gran ruptura en su entorno social. Jesús no vino a ratificar las formas de familia tradicional, de tipo patriarcalista, sino a buscar formas alternativas de solidaridad amistosa, al servicio de los más pobres; sólo en ese contexto se puede hablar de «celibato», es decir, de personas que renuncian a su familia inmediata para hacerse de una familia más extensa de Evangelio.

d) *Celibato, servicio a la vida*. En ese contexto del mensaje de Jesús y de su opción a favor del Reino se encuadra su mensaje a favor de los niños (cf. Mc 9,33-37 y 10,13-16). Significativamente, Jesús no insiste en el deber de los padres (que puede estar supuesto en su mensaje), sino en el compromiso de la comunidad, que ha de ponerse al servicio de los niños. Jesús no se dirige a los casados como casados, ni a los célibes en cuanto tales, sino a unos y otros, insistiendo en que ellos (¡todos los que le siguen!) han de poner su vida al servicio de los que menos tienen, y en especial al servicio de los niños. En ese contexto, el celibato de Jesús pierde así su posible carácter de medio al servicio de una pureza sacral o de una elevación contemplativa, para convertirse en signo de gozo por la vida, al servicio de los niños o de los excluidos sociales. Lógicamente, el evangelio no contiene ningún sermón ascético a favor del celibato ministerial o religioso, en la línea de

los escritos espirituales de algunos Padres de la Iglesia (como san Jerónimo o san Ambrosio), pero abre un camino en el que resulta posible un celibato eclesial, como signo de libertad humana y de servicio a los demás.

2. Un camino de Iglesia

Jesús no ha pedido a sus discípulos que hagan voto de castidad, ni juramento de celibato, sino que dejen (súperen) un tipo de familia clasista, que expulsa a los más débiles. En contra de ese clasismo, Jesús ha querido fundar una familia abierta de hombres y/o mujeres liberados para el Reino (cf. Mc 3,31-35; 10,29-30 par), una familia en la que todos sean *madres, hijos, hermanas, hermanos*, unos de los otros. En esta nueva familia quedan superadas una estructuras patriarcalistas o esponsales y filiales hechas de imposición. Ciertamente, Jesús sabe y dice que el matrimonio, entendido como espacio y camino de fidelidad definitiva en amor de un varón y una mujer (de dos personas), es bueno, signo de Dios (cf. Mc 10,1-12). Pero puede haber en Cristo varones y mujeres que se vuelven eunucos por el Reino de los cielos (Mt 19,12), abriendo un camino que después ha explorado y recorrido la castidad religiosa.

En un momento determinado, a partir del entusiasmo radical del mensaje de Jesús y siguiendo su llamada de nueva familia, algunos discípulos de Jesús renunciaron al matrimonio, creando comunidades cristianas muy cercanas a lo que después será la vida religiosa, compartiendo bienes (cf. Hch 4,32-36) y renunciando incluso al matrimonio, como muestra 1 Cor 7, para así desarrollar unos valores de libertad que, en aquel contexto, resultaban más difíciles dentro del matrimonio. En ese contexto se sitúa la «historia» que sigue.

a) *Testimonio de Pablo: amor y libertad escatológica*. Pablo ha recogido de forma poderosa esa experiencia de Jesús al interpretar el celibato como un modo de situarse ante la irrupción de los últimos tiempos (cf. 1 Cor 7,1-40), en línea de liberación, sobre todo para las mujeres. Hasta entonces, la mujer judía no tenía apenas libertad humana (ni económica) para escoger su camino, sino que debía casarse con quien la casaran (en matrimonio que podía ser

incluso polígamo). Pues bien, en contra de eso, Pablo supone que la comunidad cristiana puede estructurarse a modo de fraternidad abierta, pero muy intensa, donde las mujeres pueden vivir, si es que quieren, como célibes, sin vincularse a un marido, con lo que entonces implicaba el matrimonio.

Esta libertad de la mujer para escoger su forma de vida (y para permanecer incluso soltera), una libertad avalada por las familias cristianas o por conjunto de la comunidad (que se compromete a ofrecer a esa mujer un entorno afectivo, económico y social) constituye una de las aportaciones más importantes de Pablo a la historia de la humanidad. Entendido y vivido de esa forma, el posible celibato de la mujer constituye un rasgo esencial de libertad personal. Pablo descubre y proclama así la autonomía de la mujer, mostrando que el matrimonio no es obligatorio para ella. Es posible que, en algunos momentos, la Iglesia posterior haya tenido miedo de esta libertad mesiánica (personal y social) del celibato de las mujeres, convirtiendo a las religiosas célibes en un tipo de personas sometidas. Con ello ha desvirtuado la aportación de Pablo.

b) *Realismo miedoso*. Decenios más tarde, algunos dirigentes eclesiales (los autores de las Cartas pastorales) pensaron que este tipo de entusiasmo religioso escatológico corría el riesgo de «pervertir» a las mujeres o de facilitar el surgimiento de sectas de iniciados, de carácter gnóstico, que condenaban el mundo y entendían el camino de Jesús como experiencia de renuncia intimista de la vida.

Por eso el autor de 1 Tim, con un realismo que se inspira en tradiciones de patriarcalismo judío, ha reaccionado, exigiendo a los ministros de la Iglesia que se casen, poniendo trabas a vírgenes y célibes y pidiendo que la vida cristiana se organice por familias donde el padre/presbítero dirija al resto de la comunidad. En este contexto no se podría hablar ya de «eunucos por el Reino de los cielos» (cf. Mt 19,12), sino de sometimiento social por el Reino de los cielos.

Lógicamente, los ministros de la Iglesia tienen que ser hombres casados, «maridos de una sola mujer» (no polígamos...; cf. 1 Tim 3,1-7; Tito 1,5-9). Lógicamente, también las mujeres han de ser «casadas», sometándose de esa forma a su marido («por eso quiero que

las más jóvenes se casen, críen hijos, gobiernen su casa y no den al adversario ninguna ocasión de reproche»: 1 Tim 5,14). Ciertamente, un celibato impuesto, en línea de vida religiosa o en línea de compromiso ministerial, puede ser peligroso y contrario a la libertad del evangelio. Pero también puede ser peligrosa y contraria a la libertad del evangelio una imposición del matrimonio.

c) *Celibato y estructura de la Iglesia*. Conforme a una lectura sesgada de la carta a los Hebreos, que en principio está hablando sólo de Jesús (Heb 5,6.10; 6,20; 7,1-17), el «sacerdote» cristiano tendría que ser un hombre separado, sin padre ni madre, alguien que ha roto con las genealogías de este mundo (que definen el sacerdocio de Aarón o Sadoc), para poder vincularse mejor a todos los hombres, según el orden celeste, suprafamiliar, de Melquisedec.

En esa línea, una Iglesia instituida ha destacado la importancia del celibato para sus ministros, interpretándolo además en línea sacrificial, como si Dios necesitara la ofrenda y renuncia afectiva de sus servidores. Desde ese presupuesto, los ministros célibes de la Iglesia, al menos desde la Edad Media, han asumido elementos de una espiritualidad de abnegación (ser célibe es sacrificarse por Dios), con otros que provienen de las fuentes mesiánicas del evangelio. De esa forma han podido realizar una labor eclesial muy positiva.

Lógicamente (por exigencia complementaria), la castidad de la vida religiosa ha recibido también connotaciones ministeriales. Pues bien, el celibato ha podido correr el riesgo de perder su carácter original de libertad, convirtiéndose en un elemento de la estructura de sistema de la Iglesia, perdiendo su novedad evangélica. Los religiosos han venido a integrarse dentro de una visión sacrificial de la obra de Cristo; su vida aparece así como una ofrenda, un holocausto que se quema en el altar, en honor de un Dios pagano que necesita expiaciones. En ambos aspectos (ministerial y de vida religiosa) el sentido del celibato cristiano sigue, afortunadamente, abierto.

d) *Voto de castidad y espiritualismo gnóstico*. Como acabamos de indicar, el celibato que brota del mensaje de Jesús no puede entenderse en línea ritual (evitar la impureza del sexo) ni en lí-

nea espiritualista (cultivo de la contemplación). Es posible que parte del celibato cristiano de tiempos posteriores se haya entendido en línea más sacral (de pureza ritual) y contemplativa o idealista. Eso significaría que el cristianismo se ha encarnado en un contexto helenista o religioso que no responde al mensaje de Jesús y del Nuevo Testamento. Según eso, la finalidad de Cristo habría sido la de «sacar» a los cristianos de los peligros de «mancha» e ignorancia de la tierra, conforme a una exigencia de negación del mundo. La «carne» sexual sería (junto al mundo y demonio) el enemigo básico que debe superarse. Como hemos destacado, la castidad/celibato de Jesús tiene otras fuentes y desarrolla otros valores de Reino.

X. P.

CELOSOS/CELOTAS

Q

↗ Guerra, Jesús, macabeos, violencia.

1. Celosos de un Dios nacional

Entre los líderes del tiempo de Jesús o los decenios anteriores no hay ningún guerrero israelita que pueda compararse con ↗ David, al menos desde la restauración fallida de Zorobabel, hacia el año 515 a.C. (cf. Ag 1,1.12-14; 2,2-4; Zac 4,6-10). Hubo, sin embargo, algunos «celosos» significativos, rodeados por un aura mesiánica y entre ellos los dos «judas»: el Macabeo y el Galileo.

a) *Judas Macabeo* fue líder de la vuelta sacerdotal y militar contraria a los intentos de helenización de los seléucidas de Siria, que quisieron imponer sobre Judea un tipo de cultura y religión griega, partiendo de Jerusalén, con la ayuda de algunos sacerdotes de la alta nobleza. El héroe Macabeo murió en el campo de batalla (el año 160 a.C.), pero su memoria siguió siendo venerada por el pueblo, como muestran los libros de su nombre: 1 Mac, en plano más militar; 2 Mac, en plano más espiritual.

b) *Judas Galileo*, al que Gamaliel presenta junto a Teudas, como líder de un movimiento paralelo al de Jesús, que fracasó «porque Dios no lo apoyaba» (cf. Hch 5,37), fue uno de los fundadores del movimiento de los celosos de Dios. Se alzó con fuerza (quizá en un plano doctrinal más que militar), el

año 6 d.C., tras la deposición de Arquelaos (cuando Jesús era ya un muchacho), en contra del censo que Quirino, gobernador de Siria, había impuesto sobre los territorios de Arquelaos (Judea y Samaría), que venían a quedar bajo el control directo de Roma. Así lo cuenta F. Josefo en *Ant.* 18.1.1-8 y en *Bell* 2.8.1.

La figura y acción de este segundo Judas está vinculada a la nueva administración romana. Al tomar el mando directo sobre Judea/Samaría (el 6 d.C.), la administración necesitaba un censo para fijar los objetivos del gobierno y organizar los impuestos (regulados antes por los herodianos). El Sumo Sacerdote, con la oligarquía de los sacerdotes de Jerusalén, aceptó la propuesta, distinguiendo el plano religioso (culto sacral, con impuesto del templo) y el plano civil (tributo del César). Pero Judas y otros, como Sadoc, un sacerdote, se opusieron, mostrándose dispuestos a morir (quizá lo hicieron) en defensa de la libertad judía: sólo Dios era rey o dueño (*despotes*) de Israel, de manera que quienes aceptaban su reinado debían luchar por la independencia israelita.

2. Jesús galileo entre celotas

La familia de Judas mantuvo el ideal de la rebelión armada. Uno de sus hijos (Menahem) dirigió la guerra contra Roma en torno al 66-70 d.C. y otros dos (Santiago y Simón) fueron crucificados tras ella (cf. Josefo, *Bell* 2.17.8-9 y *Ant.* 20.5.2). Parece que un nieto suyo, Eleazar, promovió la defensa final de Masada (74 d.C.; cf. *Bell* 7.8.1). Jesús de Nazaret no fue un guerrero victorioso, como Judas Macabeo, ni un teórico de la rebelión, por fidelidad a Yahvé, como Judas Galileo, sino defensor de un fuerte pacifismo activo. No sabemos cómo murió Judas Galileo. Sabemos, en cambio, que Judas Macabeo murió como un héroe de la resistencia, en defensa de su pueblo, mientras que Jesús de Nazaret (el Galileo; cf. Mt 26,69) morirá como un traidor oficial, condenado por las autoridades de Israel y Roma. Conforme a la visión de Jesús Galileo, el Reino de Dios era más que un proceso de liberación política, pues implicaba aspectos de transformación social y personal más hondos, aunque podía y debía conducir a una «inde-

pendencia» o, quizá mejor, a una transformación social y personal de Israel, en apertura a todos los pueblos.

Ciertamente, Jesús Galileo puede compararse con Judas Macabeo, pero más con Judas Galileo, y esa comparación podría ayudarnos a entender el evangelio.

«El maestro Judas Galileo hizo su aparición en público después del destronamiento de Arquelao (año 6 d.C.). En efecto, con la transición a dominio directo de los romanos, se efectuó en Judea y en Samaria un censo para determinar los impuestos que debían pagarse a Roma. Hasta entonces los príncipes del país habían cobrado para sí los impuestos, y habían pagado un tributo a los romanos. Ahora los impuestos tenían que entregarse directamente a los romanos gentiles. En esta situación Judas Galileo, oriundo de Galilea, proporcionó un nuevo fundamento racional para la resistencia, fallida hasta entonces, apoyándose en el núcleo mismo de la religión judía. Del mandamiento de adorar únicamente a Dios, sacó la conclusión de que no se debían pagar tributos al emperador. El país pertenecía a Dios. Él es el único que tiene derecho a que se le haga entrega de sus productos. Sus enseñanzas siguieron influyendo durante mucho tiempo, aun después de fracasada la campaña en contra del pago de impuestos. Según Hch 5,37, murió violentamente. A diferencia de los que habían pretendido al trono durante la rebelión que se había producido unos diez años antes, tras la muerte de Herodes (en torno al 6-4 a.C.), Judas Galileo era un maestro religioso. Josefo lo considera fundador de una cuarta filosofía de los judíos (*Ant.* 18, 23). Una doctrina era mucho más difícil de combatir con las armas que una rebelión directa» (cf. G. THEISSEN, *El movimiento de Jesús*, Sígame, Salamanca 2005, 106-107).

CÉSAR, JULIO

M

↗ Dinero, economía, guerra, Jesús, política, Roma, universalidad, violencia.

1. *El César de Roma*

Entre los personajes importantes de su entorno (Judas Galileo y Hilel fariseo, Filón Alejandrino y Josefo Flavio...), para conocer bien a Jesús resulta

conveniente hablar de un hombre que marcó de forma duradera la identidad del Imperio al que estuvo sometido. Nos referimos a Cayo Julio (por sobre nombre César, porque, según algunos, había nacido por una cesárea), a quien muchos tomaban como Hijo de Dios (un «ser divino» que revivía y actuaba a través de sus sucesores, los césares romanos). El mismo Jesús compara y contrapone a Dios y al César (cf. Mc 12,14-17). Más tarde, una larga tradición cristiana, centrada en el Apocalipsis, presentará toda la historia humana como lucha entre Jesús, Señor mesiánico, y el César, Señor imperial.

Actualmente resulta difícil comprender la conmoción que produjo el surgimiento de los césares de Roma, a partir de la figura enigmática y fuerte de aquel Cayo Julio César (100-44 a.C.), que transformó la vida y la política de muchos ciudadanos del Imperio, que surgirá en su nombre (bajo su inspiración), a partir de Octavio (27 a.C.), que se presentó como Augusto (Supremo, Divino), y que recibió el sobrenombre de «César», como sus sucesores. Octavio quiso perpetuar así la vida y movimiento del primer César, asesinado el año 44 a.C. por los partidarios del viejo orden social republicano, entre los que se hallaban algunos de sus protegidos-amigos.

De esa manera, César vino a convertirse en signo de «divinidad» de la Roma Eterna, un Dios que revive y se perpetúa en cada uno de los emperadores (césares). Cada nuevo emperador será un César-Dios, presencia de la divinidad que actúa y se revela a través del poder y de la gloria eterna de Roma, que se ha manifestado ya, como dijo Virgilio (70-19 a.C.) en su *Égloga* IV. En esa línea podríamos hablar de una «resurrección» o presencia política del César-Dios en los emperadores, viendo a Roma como encarnación imperial del ser divino.

2. *Jesús entre los Césares*

Lógicamente, Jesús ha tenido que situarse al trasluz y en el trasfondo del emperador romano. Sin duda, él no quiso ser un «césar», no intentó conquistar y mantener el «reino» por armas y dinero, imponiendo así una paz política imperial. Pero lo que César hizo y siguió haciendo en un plano político-militar lo hizo Jesús en un plano

más alto, de humanidad: anunció y preparó la llegada de un Reino universal, por gracia de Dios, desde los pobres, no por armas y dinero, a partir de los ricos y fuertes. Roma simbolizaba la racionalidad religiosa y social, que se impone por fuerza, desde los más capaces. Jesús es el carisma, la gratuidad hecha proyecto de Reino, que se eleva a partir de los pobres. Lógicamente, los primeros cristianos compararán a Jesús y al César, distinguiendo y vinculando las dos perspectivas.

Por eso, una biografía de Jesús que no lo sitúe en los tiempos de César Augusto (cf. Lc 2,1) y de Tiberio (Lc 3,1) y, más en concreto, bajo el mandato de Pilatos, su representante en Judea (cf. Mc 15,1-44 par), será deficiente. La referencia al gobernador romano (padejó bajo Poncio Pilato) forma parte esencial del Credo cristiano. Si desaparece el «gobernador» desaparece el «cristo»; si no está al fondo el reino (imperio) romano no se puede hablar de Reino cristiano. Pero eso no puede justificar exageraciones, como las de aquellos historiadores (o pseudo-historiadores) que siguen diciendo que la «biografía mesiánica» de Jesús es sólo la aplicación y adaptación judía de la biografía imperial del César. En contra de eso, pensamos que la biografía de Jesús (situada, evidentemente en un espacio y tiempo en el que influye poderosamente la del César) tiene rasgos propios y distintos, que desbordan el nivel de Roma.

F. CAROTTA, *Jesus was Caesar*, Lancaster 2004 (www.carotta.de/subseite/texte/jwc_s/vp.html) ha supuesto que el mito imperial de César, divinizado tras su asesinato y universalizado por Augusto y sus sucesores, ha recibido en Jesús una forma particular judía, adaptada al genio de la religión israelita, para expandirse de esa forma, primero en Roma y después en el mundo entero. A través de Jesús se habría extendido, según eso, la misma religión o impulso básico del César, pero de una forma judía. Pues bien, esa opinión es significativa pero resulta, a mi juicio, insostenible: Jesús no es una simple adaptación judía, monoteísta y piadosa, del mito universal del César político divino, sino que ofrece un signo muy distinto, en línea de amor universal, desde un Dios que es Padre de los pobres. De todas formas, entre el César y el Cristo se han dado

convergencias muy significativas, no en detalles de lugares y anécdotas eruditas, sino en la experiencia de fondo. Era un momento propicio (¡plenitud de los tiempos! Gal 4,4) para que surgiera no sólo el César (signo del imperio mundial), sino también Jesús (signo de comunión pacífica de todos los hombres).

Por eso, ambas figuras no sólo pueden, sino que deben compararse. El César y el Cristo han expresado y realizado, con cien años de diferencia, las dos aportaciones básicas del mundo occidental antiguo, uno en línea de política (Julio), otro en línea de humanidad integral (Jesús). Sus biografías tienen varios elementos de contacto: los dos han sido asesinados por sus «enemigos» y su memoria ha pervivido y se ha expresado (ha resucitado) a través de sus sucesores: en un caso por el Emperador (único César), en otro caso por todos los cristianos (todos son Cristo, lo mismo que Jesús).

A Julio César lo asesinaron, en el Senado romano, unos conspiradores políticos que fueron derrotados después por otros políticos romanos y especialmente por Augusto, que, en nombre del asesinado, creó un imperio económico, militar y religioso, de dimensiones pretendidamente mundiales, algo que nunca había existido. A Jesús Cristo (que había nacido ya en tiempo del César Augusto) lo mataron legalmente los representantes del templo de Jerusalén y del nuevo César Tiberio; pero sus discípulos, sin luchar externamente contra los sacerdotes o los soldados del César, crearon una Iglesia o comunidad religiosa que se extenderá no sólo en el imperio de Roma, sino por otras partes del mundo, a las que no había llegado el Imperio de Roma. César y Jesús fueron distintos y, sin embargo, compartieron muchos rasgos que iban a cambiar la historia del mundo, sobre todo en Occidente. La trama de sus relaciones todavía no ha llegado a su fin. Por eso, en la historia de Jesús sigue siendo necesaria una referencia al fundador del Imperio romano.

X. P.

CHIÍSMO

R

1. Significado de *shí'a*

Shí'a en árabe significa «facción», los *shí'ies* (en forma castellanizada *chiíes* o *chiítas*) son la *shí'a* de 'Alí, los partidarios

rios de los derechos al califato y el imâmato de 'Alî, primo y yerno de Muḥammad. 'Alî encarnó los valores islámicos y de justicia social frente al nepotismo y la riqueza de los Omeyas.

2. *El origen de la disputa*

Cuando los partidarios de 'Alî estaban derrotando a los facciosos del omeya Mu'âwiya en la batalla de Šiffîn, Mu'âwiya urdió una treta para evitar la derrota que parecía inevitable: ordenó a los suyos poner hojas del Corán en la punta de sus lanzas, dando a entender que su ejército era el que luchaba por el cumplimiento de la Palabra de Dios. El piadoso 'Alî se conmovió y rehusó atacar, aceptando un arbitraje pacífico respecto a la cuestión de quién sería el califa, lo que provocó la salida airada de su bando del sector más radical, que en adelante se conocieron como los *jâriyîs* (en árabe *jawâriyî*, en singular *jâriyî*, que significa «los que se salen»). Precisamente un *jâriyî* fue el asesino de 'Alî el año 661. 'Alî, que sólo accedió al califato en cuarto lugar, fue el primer *imâm* de los chiíes.

3. *El segundo imâm de los chiítas*

El hijo mayor de 'Alî, al-Ḥasan (624-669), se mantuvo en Medina políticamente pasivo hasta su muerte. Llegó a un acuerdo con Mu'âwiya y vivió entregado a los placeres de su harén: tuvo, según se cuenta, hasta noventa esposas. Además poseía varios cientos de esclavas concubinas. Como sólo podía tener cuatro legalmente, se divorciaba continuamente, por lo que se le conoce como *al-Miṭlâq* (el repudiador). Al-Ḥasan fue el segundo *imâm* de la tradición y chií. Su ejemplo de pasividad política ha servido de pretexto a los chiíes que han preferido mantenerse inactivos políticamente.

4. *El tercer imâm de los chiítas y la matanza de Karbalá*

El sucesor y tercer *imâm* de los chiítas fue el hermano menor de al-Ḥasan, al-Ḥusayn (625-680), que al contrario que su hermano reclamó su derecho al califato contra el califa (para los chiíes anticalifa) Yaçid, el hijo de Mu'âwiya. Al-Ḥusayn esperaba refuerzos que los habitantes de Cufa y otros partidarios suyos le habían prometido. Pero estos

apoyos no llegaron, de modo que al-Ḥusayn y sus escasos partidarios hubieron de enfrentarse a fuerzas militares muy superiores en Karbalá el mes de *muḥarram* del año 61 de la Hégira (correspondiente al año 680 de la Era cristiana). No se rindieron a sus enemigos y, después de estar sin agua y sufrir una sed sofocante, se enfrentaron y murieron combatiendo.

Este triste acontecimiento se conmemora cada año en la festividad chií de '*âshûrà*'. En esta festividad, los chiítas duodecimanos más dolientes se flagelan y se dan golpes con piedras y espadas para compartir el dolor del *imâm* al-Ḥusayn. Pero la tragedia de Karbalá no quedó en un luctuoso acontecimiento histórico, sino que la pasión de al-Ḥusayn se convirtió en la cosmovisión chií en un acontecimiento de valor cósmico y redentor.

Además Karbalá se convirtió para los chiíes en el eje de la justicia y la misericordia divinas. La visión chií de la pasión de al-Ḥusayn tiene una gran similitud con la visión cristiana de la pasión de Jesús. Como en el caso de la pasión de Jesús, la sangre del *imâm* al-Ḥusayn tiene un carácter soteriológico, el *imâm* al-Ḥusayn es el justo sufriente intercesor cuya sangre redime de los pecados el Día del Juicio.

Una tradición chií cuenta que un judío de Medina tenía una hija ciega y lisiada; una noche que esta joven estaba sentada en un jardín debajo de un árbol, oyó el canto de un pájaro que estaba posado en una de las ramas encima de ella. El pájaro había sido testigo del martirio del *imâm* al-Ḥusayn, se había untado con su sangre y había volado a Medina (la ciudad del Profeta) para llorar por el mártir. Cuando la joven judía se unió con su dolor a la pena del pájaro, una gota de la sangre de al-Ḥusayn cayó en sus ojos y dejó de estar ciega; otras gotas cayeron en sus extremidades y dejó de estar inválida.

En nuestros días, la pasión de al-Ḥusayn en Karbalá se interpreta como el compromiso de la lucha contra la injusticia. *Kull arḍ Karbalâ*, *kull yawm 'âshûrà* («toda tierra es Karbalá, todo día es 'âshûrà») es un lema del chiísmo politizado comprometido de nuestros días.

El chiísmo ganó a muchos árabes enemigos de la oligarquía que apoyaba a los Omeyas, y también a muchos no

árabes descontentos por su situación de inferioridad en el imperio árabe de los Omeyas.

5. Del cuarto *imâm* al duodécimo

El cuarto *imâm* fue el hijo de al-Ḥusayn, 'Alí Çayn al-'Âbidîn (658-713); según una tradición, su madre era la princesa persa Shahrbânû, hija del último rey sasánida, Yeçdgerd III; así, la tradición persa chií unió al *imâm* mártir con la última dinastía de la Persia preislámica. 'Alí Çayn al-'Âbidîn se retiró a Medina y se mantuvo apartado de la política. Según la tradición chií, fue envenenado por orden del califa omeya Hishâm.

Cuando murió 'Alí Çayn al-'Âbidîn, una parte minoritaria de los chiíes reconocieron como quinto *imâm* a su hijo Çayd (m. 740), cuya madre era una concubina esclava. Los Partidarios de Çayd dieron lugar a la secta chií minoritaria de los çaydíes. Çayd siguió el ejemplo de su abuelo al-Ḥusayn y murió combatiendo contra los Omeyas en Cufa.

Pero la mayoría de los chiíes reconocieron como quinto *imâm* a otro hijo de 'Alí Çayn al-'Âbidîn, Muḥammad al-Bâqir (676-733), cuya madre era una hija del *imâm* al-Ḥasan y por ello parecía más digno dinásticamente que su hermano a la mayoría de los chiíes legitimistas. Muḥammad al-Bâqir vivió apartado de la política en Medina y allí murió, se dice que envenenado.

El sexto *imâm* fue el hijo de Muḥammad al-Bâqir, Ýa'far aš-Şâdiq (699-765). Ýa'far aš-Şâdiq se mantuvo en Medina apartado de la política activa, pero sentó las bases del chiísmo religioso y se le considera el fundador del derecho (*fiqh*) chií, por él se llama a la escuela jurídica de los chiíes duodecimanos escuela ýa'farí. También se interesó mucho por la alquimia y el esoterismo.

Al morir Ýa'far aš-Şâdiq, se produjo un cisma: una parte de los chiíes consideraron que el séptimo *imâm* era su hijo Ismâ'íl y otros que el *imâm* era otro de sus hijos, Mûsà al-Qâsim.

Los partidarios de Ismâ'íl (m. 755) se conocieron en lo sucesivo como ismâ'ílies o septimanos (por el séptimo *imâm*), fueron los chiíes más radicales, tanto metafísica como políticamente; del ismâ'ilismo surgieron movimientos revolucionarios como el de los cáрма-

tas (en árabe *qarâmiṭa*, en singular *qar-maṭî*, por su propagandista Aḥmad Qarmat) y más tarde los «asesinos» del Viejo de la Montaña.

Mûsà al-Qâsim (745-799), séptimo *imâm* para los que más tarde se llamarían chiíes duodecimanos, murió envenenado en la cárcel de Bagdad por orden del califa 'abbâsi Hârûn ar-Rashîd.

El octavo *imâm* fue su hijo 'Alí ar-Ridâ (770-818), cuya madre era una esclava nubia; fue nombrado heredero por el califa 'abbâsi al-Ma'mûn, pero 'Alí ar-Ridâ murió durante un viaje, según la tradición chií envenenado por orden de al-Ma'mûn. 'Alí ar-Ridâ estuvo muy interesado por los debates religiosos con judíos, cristianos y zoroastrianos.

Su hijo fue el noveno *imâm*, Muḥammad at-Taqî (810-835), que murió en prisión.

Le sucedió su hijo, el décimo *imâm*, 'Alí al-Hâdî (827-868), también llamado 'Alí an-Naqî, cuya madre era una esclava marroquí; 'Alí al-Hâdî vivió en una época de represión antichí y murió preso en la ciudad militar de Samarra, en Iraq.

El undécimo *imâm* fue su hijo Ḥasan al-'Askarî (845-874), también conocido como Hasan ač-Çakî, que murió envenenado por orden del califa 'abbâsi después de haber vivido en Samarra en semiclandestinidad y luego bajo estrecha vigilancia.

El duodécimo y último *imâm*, hijo del anterior, Muḥammad ibn al-Ḥasan, llamado al-Mahdí (el bien guiado), al-Muntazar (el esperado), al-Qâ'im (el presente), Şâhib ač-çamân (el señor del tiempo) y al-Imâm al-Gâ'ib (el *imâm* oculto). Nació en el año 869 y su madre, Narýis, era una esclava bizantina. Según la leyenda, Narýis era hija del emperador de Bizancio y descendiente de Simón Pedro, por lo que en el duodécimo *imâm* se unieron dos ciclos proféticos, el de Jesús y el de Muḥammad. Según la creencia chií duodecimana no murió sino que se ocultó y vive aún. Algún día se manifestará y hará triunfar la justicia. Según esta creencia tuvo lugar una «ocultación menor» el año 874, cuando tenía la edad de ocho años, y desde entonces se comunicó a través de cuatro personas, hasta que el año 941 se produjo su «ocultación mayor», que no cesará hasta su glorioso advenimiento, cuando barrerá la iniquidad de la faz de la Tierra.

6. La sunna para sunníes y chiítas

El chiísmo, que comenzó como un enfrentamiento político entre los partidarios de 'Alí y los de los Omeyas, pronto fue adquiriendo características religiosas y convirtiéndose en una secta islámica opuesta a la sectas sunní y jāriyí, pues a la oposición política legitimista pronto se unieron concepciones mesiánicas acerca de 'Alí y sus sucesores.

Los chiíes se consideran seguidores de la *sunna* de Muḥammad, pero sólo aceptan a los compañeros del Profeta que fueron partidarios de 'Alí, mientras que los sunníes respetan a todos los compañeros del profeta sin descalificar a ninguno. Para hacerse una idea de la discrepancia entre sunníes y chiíes, basta tener en cuenta que mientras que para los sunníes Mu'áwiya (uno de los compañeros del Profeta) es un hombre respetable y hasta santo, para los chiíes es uno de los mayores villanos que han existido, y su hijo Ya'qūd es una figura a medio camino entre un Judas Iscariote y un Nerón. Los chiíes tampoco reconocen a ninguno de los califas llamados *rāshidīn* (bien guiados) por los sunníes salvo a 'Alí; a los demás los tienen por usurpadores execrables.

7. Corrientes dentro del chiísmo

A su vez, el chiísmo se dividió en tres corrientes principales: Çaydí, ismá'ílí y duodecimana. Los tratadistas sunníes distinguen tres tipos de *shí'a*, en función de su menor a mayor divergencia respecto a la «ortodoxia» sunní:

1) La *shí'a* «moderada» o çaydí.

2) La *shí'a* «media» o duodecimana (en árabe *iznâ 'ashariyya*) o imámí.

3) La *shí'a* «extremista» o ismá'ílí, también llamada septimana (*sab'iyya* en árabe) y bâṭiní (esoterista).

a) *Los çaydíes*. Los çaydíes son los chiíes más próximos al sunnismo, del que sólo se diferencian en que opinan que el califa ha de ser descendiente de 'Alí, pero sin reconocer en el *imâm* cualidades extraordinarias. Los çaydíes promovieron insurrecciones en los siglos VIII y IX y consiguieron hacerse con estados independientes, uno en Tabaristán, en el norte del actual Irán, que duró de 864 a 928, y otro en el Yemen, donde se mantuvieron desde el siglo X hasta el siglo XX. Todavía hoy los çaydíes constituyen algo más de la mitad de la población del norte del Yemen. También

hay çaydíes en zonas de Arabia Saudí limítrofes con el norte del Yemen. Algunos çaydíes se sienten mucho más próximos al sunnismo que al resto de los chiíes, hasta el punto de definir el çaydismo simplemente como «la quinta escuela jurídica» (*al-madẓhab al-jâmis*), sobre entendiendo que las otras cuatro son las cuatro escuelas jurídicas sunníes más importantes.

b) *Los chiíes duodecimanos o imâ-míes*. Los chiíes duodecimanos o imâ-míes creen en doce imâmes y que el duodécimo es «el imâm oculto» que volverá con una función mesiánica. Duodecimanos fueron los sultanes bûyíes (932-1055). Los şafawíes, en el siglo XVI, establecieron la *shí'a* duodecimana como religión oficial en Irán y procedieron a la conversión gradual de este país, hasta entonces mayoritariamente sunní, que desde entonces se convirtió en el bastión del chiísmo duodecimano.

Pese a las diferencias doctrinales con los sunníes, la divergencia en materia de *sharí'a* es muy escasa entre los sunníes y los chiíes duodecimanos, pues ambas ramas del islam se remiten a la misma tradición de Muḥammad, aun cuando los chiíes aborrezcan a algunos de sus compañeros (*şahâba*). Las diferencias en rituales son escasas y la más llamativa es que la *shí'a* duodecimana admite la validez del « \nearrow matrimonio temporal» (*çawâÿ mu'aqqat*), conocido también como *çawâÿ al-mut'a* (matrimonio de placer) o *çawâÿ munqa'it* (matrimonio interrumpido).

Los chiíes duodecimanos son alrededor de una décima parte de los musulmanes actuales y constituyen la inmensa mayoría de los chiíes contemporáneos. Son mayoritarios en Irán y en el Azerbaiyán ex soviético. En Iraq los duodecimanos constituyen una ligera mayoría (algo más de un 50% de la población total). En el Líbano los chiíes duodecimanos son a día de hoy la «minoría mayoritaria» y son algo más de la tercera parte de la población. En Afganistán existe una importante minoría chií duodecimana (entre un 10 y un 20% de la población). Los chiíes duodecimanos son mayoritarios en Bahrein, donde un 60% de los bahreiníes son chiíes duodecimanos. La cuarta parte de los kuwaitíes son chiíes duodecimanos. En Arabia Saudí son la décima parte de la población y se concentran en la zona del golfo Pérsico. En la India y Pakistán hay mi-

norías chiíes duodecimanas, los chiíes duodecimanos de la India tienen como centro principal la ciudad de Lucknow.

c) *Los ismá'ílies*. Los ismá'ílies también eran conocidos como *bâtiníes* (esoteristas), por su énfasis en el *bâtin* (lo interior, lo esotérico, el sentido esotérico escondido de los textos sagrados). *Gulât* (exagerados, extremistas) era el nombre que los chiíes duodecimanos aplicaban a los ismá'ílies y sus derivaciones. El chiísmo ismá'ílí o septimano se denomina así por *Ismâ'íl*, el séptimo *imâm* para los chiíes. Fue el chiísmo que desarrolló una metafísica más radical y más alejada del islam sunní. El nombre de septimanos también remitía a una metafísica en la que el siete era un número esotérico: siete dimensiones (izquierda y derecha, arriba y abajo, delante y atrás, y la séptima dimensión era Dios), siete grandes enviados divinos (cinco antes de Muḥammad, el sexto sería Muḥammad, y el séptimo sería el Mahdí, figura mesiánica del porvenir), siete imâmes de 'Alî a *Ismâ'íl*, etcétera. El chiísmo ismá'ílí, en la Edad Media, tuvo muchos adeptos y desarrolló una cosmovisión fascinante.

Los cármatas aunaron ismâ'ílismo y radicalismo igualitario en el siglo X: durante algún tiempo controlaron la región de Daylam, al sur del mar Caspio, y también la región de Bahrein y al-Aḥsâ'.

De 909 a 1171 existió un califato ismá'ílí regido por la dinastía *fâtímí* (por *Fâtima*, hija de Muḥammad y esposa de 'Alî), que dominó el norte de África y Siria y fue un rival poderoso del califato sunní de los 'abbâsîes de Bagdad. Los *fâtímíes* hicieron de El Cairo una gran ciudad y la convirtieron en su capital. La decadencia *fâtímí* comenzó en el siglo XI, a causa de los turcos *seljûqíes* sunníes y de los cruzados. En 1171 el sultán sunní *Saladín* acabó con el califato *fâtímí*.

Los ismá'ílies, ferozmente perseguidos, recurrieron a los atentados personales contra sus opresores. Fueron ismá'ílies los seguidores del Viejo de la Montaña, conocidos como la secta de «los asesinos», famosa por los magnicidios llevados a cabo por sus adeptos.

Existen pequeñas minorías chiíes ismá'ílies en Siria e Irán. Los *tayikos* del Pamir y los *pamiríes* (hablantes de lenguas iraniales orientales) de las montañas de *Badajshân* (en *Tayikistán*, *Afganistán* y *China*) son chiíes ismá'ílies.

Pero la minoría ismá'ílí más numerosa se encuentra en la India y Pakistán y está constituida por los *joýas* o seguidores del *Agá Kan*.

8. Sectas de influencia chiíta: *'Alawíes, drusos, alevíes y baháís*

Existen confesiones religiosas desgajadas del chiísmo ismá'ílí, como el 'alawismo. Los 'alawíes, que son algo más del 10% de la población de Siria, pertenecen a una rama peculiarmente sincrética del chiísmo que incluye elementos cristianos entre otros; a los 'alawíes también se les conoce como *nuḡayríes*, nombre que puede entenderse como «cristianitos».

Incluso una religión independiente del islam, como es el caso de los drusos, tiene su origen en el ismâ'ílismo. Los drusos, aunque tienen su origen en el chiísmo ismá'ílí, constituyen no sólo una secta aparte sino prácticamente una religión sincrética aparte; viven en Siria (350.000), Líbano (300.000), Israel (35.000) y Jordania (10.000).

Una confesión chií relacionada con el chiísmo duodecimano pero diferente de éste es la de los alevíes. En Turquía los alevíes constituyen más de la décima parte de la población, proceden del chiísmo duodecimano, pero en la práctica profesan una religión distinta.

Modernamente del chiísmo duodecimano y más exactamente de su subsecta *shayjí* surgió primero el *babismo* y de éste el *bahaísmo*. El *bahaísmo* constituye una religión nueva, con pretensiones de universalidad político-religiosa para toda la humanidad. Los *baháís* se jactan de tener adeptos en todos los países del mundo (en la mayoría de los países musulmanes de manera clandestina), pero su número es escaso en casi todos los países. Los países donde los *baháís* son más numerosos son Irán y la India. Su centro mundial, la Casa Universal de Justicia, se encuentra en Haifa.

J. F. D. V.

CIRCUNCISIÓN

Q MR

➤ Abrahán, Agar, alianza, concilios, hombre, sexualidad.

Q JUDAÍSMO

Es en Israel signo de alianza y pertenencia sagrada. También otros pueblos la conocen y cumplen como rito de ini-

ciación, purificación o fecundidad. Para los judíos es señal de un nacimiento más alto y sacramento de la alianza: «Tú guarda el pacto que hago contigo y con tus descendientes: circuncidad a todos vuestros varones...; ésta será una señal de mi pacto con vosotros» (Gn 17,9-10). Por eso se circuncidan los hebreos cuando llegan a la tierra prometida (cf. Jos 5,2-9) y los nacidos en ella al día octavo (cf. Lv 12,3), de manera que todo varón que no lo haga será apartado para siempre de su pueblo (cf. Gn 17,14). La circuncisión aparece vinculada con Abrahán, no con Moisés, como signo de fe y de pertenencia al pueblo de la alianza, quizá porque los judíos saben que también otros pueblos, descendientes de Abrahán, entre ellos los de la familia de Ismael (padre de los árabes, según los musulmanes), se circuncidan. Así dice el texto básico:

«Éste será mi pacto entre mí y vosotros, que guardaréis tú y tus descendientes después de ti: Todo varón de entre vosotros será circuncidado. Circuncidaréis vuestros prepucios, y esto será la señal del pacto entre yo y vosotros... Sara tu mujer te dará un hijo, y llamarás su nombre Isaac. Yo confirmaré mi pacto con él como pacto perpetuo para su descendencia después de él. Y en cuanto a Ismael, también te he oído: He aquí que lo bendeciré, lo haré fecundo y lo multiplicaré en gran manera. Él engendrará doce príncipes, y yo le constituiré en una gran nación. Pero yo estableceré mi pacto con Isaac, que Sara te dará a luz por este tiempo, el próximo año. Dios acabó de hablar con él y subió de donde estaba con Abrahán. Entonces Abrahán tomó a Ismael su hijo, a todos los siervos nacidos en su casa y a todos los comprados con su dinero, a todo varón de las personas de la casa de Abrahán; y aquel mismo día circuncidó el prepucio de ellos, como Dios le había dicho. Abrahán tenía 99 años cuando circuncidó su prepucio. Su hijo Ismael tenía 13 años cuando fue circuncidado su prepucio. En el mismo día fueron circuncidados Abrahán e Ismael su hijo» (Gn 17,10-27).

La Biblia supone que la promesa de Abrahán se cumple a través de Sara e Isaac y luego a través de ↗ Jacob, pero también la familia de ↗ Agar, madre de Ismael, es portadora de bendición y promesa, pues Ismael aparece con Abrahán como el primero de los

circuncidados, llevando así en su «carne» el signo de la fe en Dios y de su pacto. Difícilmente podría haberse hallado una señal más intensa de pertenencia sacral y de alianza, sellada en la carne de los varones, en el miembro que asegura y simboliza la fecundidad. De esa manera, la identidad del judío supera el nivel corporal, para integrarse en el misterio de la elección divina.

Por ese signo, los judíos circuncidados nunca han podido «espiritualizar» su religión, ni separarla de la carne y del deseo humano: allí en su propio cuerpo «mutilado» según Dios, para el despliegue de la vida, siguen llevando los varones la señal sagrada. Ciertamente, ella indica que forman el pueblo de Dios no sólo (ni ante todo) por nacimiento biológico, sino por renacimiento creyente. Más aún, a través de la circuncisión, ellos se vinculan en pacto de fe con los musulmanes, aunque éstos, los musulmanes, parecen haber destacado menos la importancia del rito. De todas formas, la circuncisión tiene un problema y es que, estrictamente hablando, sólo se puede practicar en los varones. En ese sentido, las mujeres corren el riesgo de ocupar un lugar subordinado, aunque ellas puedan recibir y reciban diversos tipos de ↗ abluciones y de purificaciones.

X. P.

M CRISTIANISMO

Evidentemente, Jesús estuvo circuncidado, como todos los judíos de su tiempo. Pero el tema de la circuncisión no ha ocupado ningún lugar central en su mensaje. Sólo más tarde, cuando el mensaje de Jesús se ha extendido a los paganos, se ha planteado el tema de si ellos debían circuncidarse antes de hacerse cristianos. Hubo dos posturas básicas. (a) Los judeocristianos pensaban que para hacerse cristianos, los gentiles tenían que circuncidarse primero; sólo así, haciéndose primero judíos, podían volverse cristianos. (b) Por el contrario, los cristianos helenistas, entre los que destacará Pablo, negarán la necesidad de la circuncisión; esto significa que el cristianismo, en cuanto tal, se desliga de uno de los elementos básicos de la identidad judía. A la larga, esta opción ha llevado a la separación del judaísmo rabínico (que sigue fiel a la circuncisión) y del cris-

tianismo universalista, que niega la necesidad de la circuncisión.

El tema de la circuncisión constituye el motivo del primer «concilio» de la Iglesia, celebrado en torno al año 49 d.C., en Jerusalén, con la asistencia de los principales líderes de las Iglesias. Aquí presentamos la versión lucana del «concilio», tal como aparece en Hechos 15 (cf. Gal 2,1-10), donde la misma Iglesia de Jerusalén acepta como seguidores mesiánicos de Jesús (herederos de las promesas de Israel) a los cristianos de la gentilidad, aunque no sean judíos, ni se circunciden, ni cumplan gran parte de la ley nacional. Por su parte, las Iglesias de su fe, manteniendo la comunión con Jerusalén, es decir, con los cristianos de la circuncisión. De esa forma, se mantiene la circuncisión, pero sólo para los cristianos de origen judío. Los cristianos de origen gentil no tienen necesidad de circuncidarse, es decir, de asumir los rituales religiosos del judaísmo. Éstos son los momentos básicos del Concilio:

1. *Problema.* En Antioquía, los cristianos empezaron a recibir en la Iglesia paganos sin circuncidarlos, creando así comunidades mixtas, con judíos y paganos mezclados. «Pero algunos descendieron de Judea y enseñaban: Si no os circuncidáis conforme al rito de Moisés, no podéis salvaros...» (Hch 15,1-2). Está en juego la identidad de la Iglesia: si los creyentes de la gentilidad deben circuncidarse se vuelven judíos y ella, la Iglesia, se concretiza como secta o agrupación intraisraelita. Éste es un problema clave, que no puede resolverse por revelación especial de Dios, sino por diálogo fraterno. Por eso, los representantes de la Iglesia de Antioquía suben a Jerusalén, para ocuparse del tema. Allí se reúnen los tres líderes eclesiales: ↗ Pedro, Santiago y Pablo.

2. *Discusión.* «Cuando (los delegados de Antioquía) llegaron a Jerusalén, fueron recibidos por la *iglesia*, apóstoles y presbíteros, y dijeron todo lo que Dios había hecho con ellos. Pero algunos creyentes de la secta de *los fariseos* se levantaron diciendo: hay que circuncidarlos y que guarden la Ley de Moisés. Entonces los *apóstoles* y *presbíteros* se reunieron para considerar el asunto» (Hch 15,4-6). Dentro de la *iglesia* tienen función de presidencia y discernimiento dos grupos: los *apóstoles*

(que Lucas identifica con los Doce) y los *presbíteros*, representantes de la autoridad emergente de Jerusalén. Unos y otros estudian el tema.

3. *Pedro.* *La primera palabra de concordia.* «Tras mucho debate, se alzó Pedro y dijo: Hermanos, sabéis que al principio, cuando estaba con vosotros, Dios quiso que los gentiles oyeran por mi boca el evangelio y creyeran... La *multitud* calló y escuchaban a *Bernabé* y *Pablo*, relatando las señales y prodigios que Dios había hecho» (Hch 15,7-12). Pedro habla como representante de la Iglesia del principio (de los Doce apóstoles), ofreciendo su experiencia e indicando así que los gentiles, como gentiles, sin circuncidarse, pueden escuchar el evangelio y hacerse cristianos. En ese contexto hablan y ofrecen su experiencia Pablo y Bernabé, que son los representantes de los cristianos no circuncidados.

4. *Santiago.* «Cuando acabaron de hablar, respondió Santiago: “Escuchadme, hermanos. Simón Pedro ha relatado cómo Dios al principio tuvo a bien tomar un pueblo para su Nombre entre los gentiles. Y esto concuerda con los profetas: *Levantaré tras esto la tienda caída de David...* (Am 9,11-12). Por tanto, juzgo que no molestemos a los gentiles convertidos, sino que les escribamos que se abstengan de lo contaminado por los ídolos, de fornicación, de lo estrangulado y de sangre. Porque Moisés desde generaciones antiguas tiene en cada ciudad quienes lo prediquen”» (Hch 15,13-21). *Pedro* apelaba a su experiencia en el origen de la Iglesia, *Santiago* a la Escritura, mostrando que la salvación mesiánica de los gentiles responde a la esperanza más antigua de Israel (con cita de Amós). La concordancia entre Espíritu (Pedro) y Escritura (Santiago) garantiza la validez de los cristianos gentiles, a los que Santiago sólo pide que (por Ley y paz comunitaria) cumplan unas normas de tipo alimenticio y familiar, que solían vincularse al «pacto» universal de Noé (Gn 9,1-17). Así apoya, desde el mismo judaísmo-cristiano, la existencia de un cristianismo-gentil, sin necesidad de circuncisión.

5. *Acuerdo eclesial y carta.* «Entonces pareció bien a los *apóstoles* y *presbíteros* con toda la *iglesia*, escoger algunos de ellos (Judas y Silas), para enviarlos con Pablo y Bernabé, y mandaron esta carta: “Los apóstoles y hermanos pres-

bíteros a los hermanos gentiles... salud... *Nos ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros...*» (Hch 15,22-28). Ésta ha sido la primera gran decisión de la Iglesia, quizá la más importante en veinte siglos de historia. Los líderes (Pedro, Santiago y Pablo) asumen un compromiso de respeto eclesial, ratificando la existencia de dos comunidades hermanas en la fe y el amor, aunque separadas en los ritos. La comunidad de Jerusalén puede y debe seguir con sus leyes judías (circuncisión, normas de comida...). Por el contrario, las comunidades de cristianos que vienen de la gentilidad no tienen por qué aceptar y cumplir esas leyes judías.

De esa forma, la circuncisión viene a tomarse como un rito particular judío, un rito bueno para ellos (judíos rabínicos o judeocristianos), pero que no puede imponerse a personas que vienen de otras tradiciones religiosas. Lo que vincula a los cristianos no es ya la circuncisión (que es el signo de una alianza particular), sino la experiencia mesiánica, vinculada a los preceptos de la tradición de Noé, que es representante de la humanidad entera, antes de Abrahán. Entre esos preceptos se citan los cuatro ya indicados: «Que se abstengan de lo contaminado por los ídolos, de fornicación, de lo estrangulado y de sangre» (temas vinculados a Gn 9,4-5). La Iglesia posterior ha mantenido sólo en parte ese compromiso, pues los cristianos de la gentilidad han terminado pudiendo comer incluso sangre (o carne que no ha sido desangrada ritualmente ↗ comida).

De esa manera, la circuncisión ha perdido para los cristianos de la gentilidad (que han sido mayoría) su sentido religioso, viniendo a convertirse en rito particular de algunos cristianos (muy valioso para ellos) o en operación simplemente terapéutica. En lugar de la circuncisión, los cristianos han tomado como rito de entrada en la Iglesia el ↗ bautismo, vinculado a las ↗ abluciones judías y a Juan Bautista, un rito que puede aplicarse por igual a varones y mujeres.

X. P.

R ISLAM

«Circuncisión» en árabe es *jītān*. «Incircunciso» se dice *aljan*, *aglaf*, *aqlaf* o *agral* (similar al hebreo *'arel*).

1. La circuncisión antes del islam (I)

La circuncisión en su origen pudo ser una práctica sanitaria para prevenir la fimosis, o también una práctica higiénica, pues la circuncisión evita cierto tipo de infecciones corrientes en ambientes donde escasea el agua. De ahí pudo adquirir un sentido de «pureza» y convertirse en un rito de iniciación masculina. La circuncisión es un rito africano, practicado desde tiempo inmemorial en Egipto, el Cuerno de África y muchas poblaciones del África Negra. También se practicaba en zonas próximas a África, como Arabia e incluso en Siria. Los israelitas, los moabitas, los ammonitas, los edomitas y los árabes del desierto se circuncidaban, pero no era en modo alguno un rasgo pansemítico, pues no se circuncidaban los cananeos, ni los mesopotámicos. Naturalmente, tampoco se circuncidaban los filisteos, originarios del Egeo o de Anatolia.

Según Herodoto, los fenicios y los sirios de Palestina adoptaron la circuncisión por influencia de los egipcios. «Los sirios de Palestina» a los que se refiere Herodoto serían los israelitas, edomitas, moabitas y ammonitas. Es significativo que, según el Génesis, Abrahán, originario de Mesopotamia, no se circuncidara hasta que se instaló en la tierra de Canaán, cuando tenía una concubina egipcia (↗ Agar) y relaciones con Egipto. Los fenicios adoptaron primero la circuncisión por influencia egipcia, pero más tarde la abandonaron por influencia griega, ya que a los griegos la circuncisión les parecía una costumbre brutal. La repugnancia griega hacia la circuncisión era sobre todo cuando la practicaban los judíos, pueblo no muy apreciado por los griegos; en cambio, por los egipcios siempre mostraron más respeto, sobre todo antes de dominar Egipto, pero después también.

Una de las causas de la rebelión de los macabeos contra los seléucidas fue esta actitud griega ante la circuncisión y el afán de los judíos helenizados por adaptarse a todo lo griego, rechazando la circuncisión y sometándose incluso a operaciones de descircuncidación para asistir sin ser objeto de mofa a las juegos atléticos que se hacían en honor de los dioses griegos, en los que era preceptivo ir desnudo.

La prohibición de la circuncisión por el emperador Adriano provocó la última gran rebelión judía contra Roma. Es significativo que la prohibición de la circuncisión por este emperador se incluyese dentro de la ley que prohibía la castración, o más exactamente las mutilaciones genitales. También es significativo que Adriano fuese un emperador especialmente enamorado de Grecia. La primera rebelión judía y la última empezaron por el mismo motivo: la circuncisión. Pero la correlación de fuerzas ya no era la misma: no era lo mismo el imperio seléucida debilitado tras su derrota contra Roma que el Imperio romano en pleno esplendor.

El emperador Heliogábalo se hizo circuncidar, lo que indica que este rito se podía considerar vinculado al culto de Baal de Emesa.

2. La circuncisión antes del islam (II)

Los cristianos no consideraron obligatoria la circuncisión. Pero conviene tener presente que los pueblos cristianos que no la practican son los que nunca la habían practicado antes de su cristianización. En cambio los pueblos que tenían la costumbre de hacerla siguieron practicándola después, como era el caso de los cristianos de Egipto y Etiopía, que no han dejado de practicarla hasta hoy. Lo único que diferencia a estos cristianos de los judíos y musulmanes es que para ellos la circuncisión en principio carece de sentido religioso y sus sacerdotes siempre han insistido en que se trata de una costumbre civil, no un rito religioso.

3. La circuncisión entre los musulmanes

Los árabes se circuncidaban antes del islam, de modo que fue una de tantas prácticas árabes preislámicas que quedaron sacralizadas por la nueva religión. El Corán no dice nada sobre esta cuestión, ya que al principio no tenía ninguna importancia. Un hombre se hacía musulmán reconociendo que no hay más dios que Dios y que Muḥammad era enviado suyo; no se exigía en absoluto la circuncisión. No es impensable que los primeros musulmanes no árabes originarios de países donde no se practicaba la circuncisión, como era el caso de Salmân el persa, fueran incircuncisos.

Posiblemente si el islam se hubiera difundido en los primeros tiempos fuera de Arabia sin mediar conquistas, los pueblos convertidos –incircuncisos– no habrían adoptado esta costumbre. Pero, con las primeras conquistas, muchos hábitos árabes quedaron ligados al islam de manera permanente y la circuncisión fue uno de ellos. No obstante, una prueba de que la circuncisión no se consideraba inherente al islam es que el califa ‘Umar dijo: «Muḥammad vino como islamizador, no como circuncidador». Con ello quería subrayar la diferencia entre una práctica islámica obligatoria y una que se consideraba saludable y conveniente.

La circuncisión es general en todos los países islámicos y se practica en la infancia o la adolescencia. Los conversos adultos incircuncisos no suelen circuncidarse y en cualquier caso no es obligatorio que lo hagan, salvo según la escuela jurídica shâfi‘í, la única que considera obligatoria la circuncisión. Para las demás escuelas es sólo una práctica recomendable. Aunque es cierto que pronto cobró importancia como signo distintivo a nivel popular, adquiriendo entre las personas ignorantes un sentido de purificación. De hecho, mientras que en árabe clásico «circuncisión» se dice *jītân*, en árabe coloquial se prefiere llamarla *tahâr*, *tuhûr* o *tahâra*, palabras que tienen el significado de «pureza» o «purificación». Según la tradición, Muḥammad nació circunciso, lo mismo que Moisés en la tradición judía.

J. F. D. V.

COMIDA

Q MR

↗ Ayuno, eucaristía, hambrientos, pobres.

Q JUDAÍSMO

1. Principio. Comida y sacrificios

Casi todas las culturas y religiones antiguas han dado un carácter sagrado a la comida y bebida. Tanto en Mesopotamia como en Ugarit, hombres y dioses compartían una misma comida (el sacrificio). Algunas veces se ha dicho que los hombres alimentan a Dios; otras veces se dice que los dioses alimentan a los hombres; otras, en fin, que hombres y dioses comparten un mismo alimento: viven matando, es decir, alimentándose de vida. Sea co-

mo fuere, babilonios (cf. Dn 14,2ss), asirios y otros pueblos del entorno bíblico (y de países más lejanos, como en la India o el México antiguo) han creído que la divinidad estaba vinculada al alimento (debía comer y beber para mantenerse).

La misma Biblia ha conservado un recuerdo de la comida/bebida sagrada, como muestran las palabras de la viña en el apólogo de Jotán: «¿Voy a renunciar a mi mosto, que alegra a dioses y hombres?» (Jc 9,13). El vino sacia no sólo a los hombres, sino también a los dioses. Una visión semejante aparece en la ofrenda que elevan a Dios algunos personajes como Gedeón (Jc 6,17-24) o los padres de Sansón (Jc 13,15-23.26), que «alimentan» a Dios. En esa línea se sitúan textos como los Ez 44,7 y Lv 3,11, que hablan del alimento de Yahvé (de manjares consumidos por Yahvé), y, sobre todo, de los rituales de los «sacrificios de comunión», en los cuales se coloca en el altar lo destinado a Yahvé –sangre, vísceras, riñones–, mientras el resto de la carne se destina a los mismos oferentes. Estas comidas de tipo sacrificial servían para intensificar la relación de los hombres con Dios y de los hombres entre sí, como destaca el Deuteronomio: «Iréis a visitar la morada de Yahvé, al lugar que el Yahvé, vuestro Dios, elija en una de sus tribus, para poner allí su nombre. Allí ofreceréis vuestros holocaustos y sacrificios, los diezmos... y ofrendas voluntarias y los primogénitos de vuestras reses y ovejas. Allí comeréis, vosotros y vuestras familias, en presencia de Yahvé, vuestro Dios» (Dt 12,5-7).

También el sacrificio de alianza implicaba una comida. «Entonces Moisés puso por escrito todas las palabras del Señor; madrugó y levantó un altar a la falda del monte y doce estelas por las doce tribus de Israel. Mandó a algunos jóvenes israelitas ofrecer los holocaustos y novillos como sacrificio de comunión para el Señor» (Ex 24,4-5). El texto sigue diciendo que «Moisés, Aarón, Nadab, Abihú y los setenta ancianos de Israel subieron al monte y vieron al Dios de Israel: bajo los pies tenía una especie de pavimento de zafiro, como el mismo cielo. Dios no extendió la mano contra los notables de Israel, que pudieron contemplar a Dios, y después comieron y bebieron» (Ex 24,9-11). Los fieles comen y beben ante Dios, partici-

pando así del mismo sacrificio, de la carne ofrecida a la divinidad.

2. Comidas puras e impuras

Al principio, según la Biblia hebrea, todos los alimentos eran puros (Gn 1-2). Pero después, tanto el relato del diluvio (Gn 7,2.8; 8,20) como las leyes alimenticias de Lv 11,1-47 y Dt 14,1-21 distinguen entre animales puros e impuros (que no pueden comerse, porque manchan). Tienen a ser puros los animales que «responden a una regla» (son de una especie clara y definida, conforme a la visión de aquel tiempo); impuros aquellos que parecen mezclados, como si fueran una anomalía de la naturaleza (mezcla de pájaro y pez, de mamífero o reptil...):

«Podréis comer cualquier animal que tiene pezuñas partidas, hendidas en mitades, y que rumia. Pero... no comeréis el camello, porque rumia pero no tiene la pezuña partida, será para vosotros inmundo. El conejo, porque rumia pero no tiene la pezuña partida, será para vosotros inmundo... El cerdo, porque tiene las pezuñas partidas, hendidas en mitades, pero no rumia, será para vosotros inmundo. De todos los animales acuáticos podréis comer éstos: todos los que tienen aletas y escamas, tanto de las aguas del mar como de los ríos. Pero todos los que no tienen aletas ni escamas, tanto en el mar como en los ríos... serán para vosotros destestables» (Lv 11,3-9).

De todas maneras, la división de los animales comestibles y no comestibles no responde a motivos lógicos, sino simbólicos y religiosos, que hoy nos resultan difíciles de precisar. El más importante de los animales impuros es el cerdo, quizá por haber sido sacrificado a los dioses. Entre las normas alimenticias destaca también aquella que dice: «No guisarás el cabrito en la leche de su madre» (Dt 14,17). Posiblemente, esa ley tuvo en el principio un sentido cúltico: quiso impedir que se ofrecieran a la Diosa Madre (rechazada en Israel) sacrificios de cabrito cocido en la leche de la madre. Pero se olvidó ese origen y la prohibición siguió, de tal forma que ella sigue marcando la vida de los judíos observantes, que no mezclan en una comida alimentos de carne y de leche.

Siguiendo en esa línea, las normas sobre alimentos puros (*kosher*) e impu-

ros han venido a extenderse y aplicarse a todos los campos de la vida humana, de manera que han constituido uno de los elementos distintivos del judaísmo, desde el tiempo de Jesús (cf. Mc 7,1-23) hasta la actualidad. Todavía hoy, quizá el signo más claro que distingue a los judíos observantes es el cumplimiento de las normas de comida pura (*kosher*), de la carne rectamente sangrada y el uso de vajillas distintas para la carne y la leche.

En ese contexto, recibe una importancia esencial *el tema de la sangre*. Según el Génesis, los hombres del principio eran vegetarianos: domesticaban animales, pero no los comían (cf. Gn 1,28-30 y 2,19-22). Tras el diluvio, comienzan a comer carne de animales, pero tienen que evitar cuidadosamente la sangre:

«Vuestro miedo y terror se impondrá sobre todo animal de la tierra, y sobre toda ave de los cielos... Todo lo que se mueve y vive, os servirá de alimento; yo os lo concedo, lo mismo que las legumbres y plantas verdes. Pero carne con su vida, que es su sangre, no comeréis... El que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada; porque a imagen de Dios es hecho el hombre» (Gn 9,2-6).

Esta «ley de la sangre sagrada» (¡la sangre es el alma/vida y pertenece a Dios! Lv 17,11.14; Dt 12,23) constituye uno de los elementos básicos de la identidad israelita. Puede comerse la carne de animales, pero no su sangre. Por eso, la carne debe estar totalmente desangrada, de manera que sólo se puede comprar en carnicerías judías o si lleva una marca que certifica su pureza (por ejemplo, una «u» encerrada en un círculo). Lo mismo sucede con el vino, que en otro tiempo podía emplearse para sacrificios de los dioses; por eso, hoy los judíos ortodoxos sólo siguen bebiendo vino *kosher* (elaborado según normas legales de pureza).

X. P.

M CRISTIANISMO

Partiendo del ejemplo de Jesús, el cristianismo ha superado la ley alimenticia del judaísmo, «declarando puros todos los alimentos» en cuanto tales (Mc 7,19). Pues bien, en esa línea, después de haber purificado todos los ali-

mentos, a partir de las comidas de Jesús con sus discípulos y del recuerdo de su última cena de Jesús (→ eucaristía), los cristianos han concedido un carácter sagrado al pan y al vino compartido de la Cena del Señor. En ese contexto, el cristianismo, que por un lado supone la máxima desacralización en el plano de las comidas, implica por otro la mayor sacralización. En esa línea, el Jesús de Marcos se opone a la ley de las comidas puras del judaísmo fariseo:

«Jesús les dijo: ¿No sabéis que nada que entra en el ser humano desde fuera puede mancharlo, puesto que no entra en su corazón, sino en el vientre, y va a parar a la letrina? De esa manera, él declaraba que todos los alimentos eran puros. Y añadió: lo que sale del ser humano eso es lo que mancha al hombre, porque de dentro, del corazón de los hombres, salen los malos pensamientos, las fornicaciones...» (Mc 7,18-21).

Así lo ha entendido Pablo, que, en su controversia con los judeocristianos, ha declarado que en principio (a no ser por causa de escándalo) pueden comerse todos los alimentos, incluso las carnes sacrificadas a los dioses, pues los dioses no existen y las criaturas de Dios son todas buenas, tanto los vegetales como los animales, tanto unos animales como otros (incluso el cerdo), tanto la carne con la sangre (cf. 1 Cor 8,1-13), a pesar de que en principio un tipo de ley judeocristiana había prohibido comer sangre y carne mal sangrada, para favorecer así la comunión entre cristianos de origen judío y gentil (cf. Hch 15,20).

Todas las comidas son para los cristianos igualmente profanas y éstos pueden comer y beber de ellas, siempre que lo hagan con caridad y justicia. En ese último sentido se puede entender la gran prohibición de Ap 2,14.20: no se pueden comer «ídolocitos», ni cometer *porneia* (es decir, «fornicar» con los ídolos). Tanto los ídolocitos como la *porneia* reciben así un sentido político y social: los verdaderos cristianos no pueden «tomar» comida injusta, vinculándose a un sistema político y social que se edifica y vive a costa de los pobres. La comida impura sería, según eso, la comida injusta: alimentarse de la «carne y de la sangre» de los pobres.

El tema de la comida nos sitúa de esa forma en el campo de la «justicia»

y de la comunicación económica y familiar entre los hombres. En ese sentido, el mismo Pablo ha podido decir que la verdad del evangelio se identifica con la «comida compartida», es decir, con la posibilidad de que puedan comer juntos judíos y gentiles, ricos y pobres, convirtiendo así el pan en vínculo de comunión (cf. Gal 2,5.14). En esa misma línea se sitúa el tema de la \nearrow eucaristía cristiana.

Todos los alimentos son profanos, siendo puros. Pero hay algunos especiales que, tomados en común, con la bendición de Jesús (desde los pobres), pueden tomarse como signo del mismo evangelio. De esa manera, el pan y el vino consagrados han venido a convertirse en «alimento sagrado». En esa línea, de un modo consecuente, los católicos han colocado en sus «sagrarios» (lugares especiales de presencia de Dios) el pan consagrado, para veneración de los fieles y para que ellos puedan recibir la comunión (tomar el pan consagrado). Lógicamente, el lugar de referencia de las «Iglesias cristianas», en cuanto lugares de culto (en línea católica) no es ya el armario especial donde están los libros de la Torah (judaísmo), ni el mirhab que marca la dirección sagrada (alquibla) del islam, sino el sagrario donde se contiene la Eucaristía o comida bendecida.

X. P.

R ISLAM

1. *Vino, sangre, cerdo y carroña*

El Corán prohíbe el consumo de vino, sangre, carne de cerdo y *al-mayyita*. *Al-mayyita* es literalmente «la muerta», esto es, la carroña.

Un hadiz dice que «toda sustancia embriagante es vino y todo vino está prohibido». Sin embargo, la escuela jurídica *hanafí* al principio permitía el consumo moderado de bebidas embriagantes que no fueran el vino.

Respecto a si las sustancias de efectos más o menos similares al vino están permitidas o no, en general la jurisprudencia islámica ha considerado las «drogas blandas» del tipo cannabis como *makrûh* (detestable) y no como *harâm* (prohibido). Parte de los juristas musulmanes rechazan el tabaco, pero las razones de esta prohibición pueden tener más que ver con la repul-

sa a una innovación detestable que con una equiparación completa entre el alcohol y el tabaco.

El islam comparte con el judaísmo el tabú sobre la carne de cerdo. El origen del tabú contra la carne de cerdo por estas religiones podría tener su origen en que el cerdo es un animal de regiones boscosas y húmedas, condiciones ambientales opuestas a las de Arabia y de gran parte de Oriente Medio, por lo que sería un despilfarro la cría de cerdos. Aunque esta cuestión ha hecho verter ríos de tinta. Hay unos que hablan de las enfermedades que transmite la carne de cerdo, mientras que otros esgrimen el hadiz que habla de una generación de seres humanos que fue convertida en cerdos. En este segundo caso, se trataría de evitar una especie peculiar de antropofagia; por la misma razón que está prohibida la carne de mono.

2. *El modo de sacrificar a los animales*

La carne de los animales no degollados según las prescripciones islámicas se equipara a la carroña y un musulmán no la debe comer. El animal debe ser degollado del modo que sufra menos y debe hacerse una invocación a Dios. Si es carne de caza, el cazador antes de disparar la flecha o la bala ha tenido que pronunciar la *basimala* (decir en árabe «con el nombre de Dios»), si no lo hace, no será lícito comer la carne del animal cazado.

La mayoría de las escuelas jurídicas musulmanas aceptan el consumo de carne sacrificada por judíos y cristianos, especialmente la sacrificada por judíos, ya que las normas judías de sacrificio son todavía más estrictas que las musulmanas.

Las prohibiciones dietéticas islámicas no son absolutas, pues en caso de extrema necesidad el musulmán no sólo puede sino que debe quebrantarlas. Si está en juego la supervivencia, el musulmán no sólo puede sino que debe alimentarse con alimentos prohibidos como la carne de cerdo, e igualmente, en caso de prescripción médica, una sustancia como el alcohol, pese a ser *harâm*, se convierte en *halâl* (\nearrow permitido) e incluso obligatoria para el musulmán cuya salud dependa de ello. Todo esto siguiendo la máxima coránica que dice que Dios ha querido hacer las cosas fáciles y no difíciles.

3. *Carnes y pescados*

Al contrario que para los judíos, para los musulmanes es lícita la carne de camello. Posiblemente para los antiguos israelitas los camellos eran escasos y no resultaba rentable el sacrificarlos; en cambio, para los árabes un tabú sobre la carne de camello habría sido demasiado oneroso: los camellos eran abundantes y en determinadas circunstancias sacrificarlos y comerlos era una necesidad vital. El islam no tiene tantas prohibiciones dietéticas como el judaísmo. El Corán afirma que Dios prohibió a los judíos muchos alimentos excelentes que en principio les eran lícitos como castigo por su mal comportamiento.

Los hadices prohíben comer la carne de elefante.

Hay siete órganos del ganado bovino sacrificado que están prohibidos: el pene, la vulva, los testículos, la molleja, la vesícula biliar, la vejiga y naturalmente la sangre.

La carne de caballo es *mubâh* (permisible) para las escuelas jurídicas shâfi'í y hanbalí, *makrûh* (detestable) según la mâlikí y *makrûh tahrîmî* (prácticamente prohibido) en opinión de la hanafí.

La carne de asnos y mulos es ilícita para la mayoría de los musulmanes, pero lícita según la escuela mâlikí.

Es lícita la carne de caza, siempre que se haya pronunciado la \rhd «*bas-mala*» (*bi-smi-llâh*, «con el nombre de Dios»), sin embargo está vedada la carne de fieras como el lobo, el tigre, el león, el oso, el perro y el guepardo. Las escuelas jurídicas discrepan sobre la licitud de la carne de animales como el zorro, el chacal, la hiena o el gato montés: la hanafí la tiene por ilícita y la shâfi'í por lícita.

La carne de serpiente, jerbo, salamangana, erizo, tortuga, ratón, rata, comadreja y lagarto unos la consideran *harâm* (prohibido) y otros simplemente *makrûh* (detestable). Es curioso este hecho, porque los árabes eran comedores de lagartos y uno de los insultos de los persas a los árabes era precisamente llamarlos «comedores de lagartos».

La carne de las aves de rapiña se suele considerar ilícita, aunque los mâlikíes la tienen por lícita.

Los animales acuáticos son lícitos, pero algunas escuelas prohíben los

animales acuáticos sin escamas, tal como los prohíbe la ley judía. Los chiees duodecimanos, como los judíos, se abstienen del pescado sin escamas. La explicación recurre a una historia prodigiosa. Se dice que en cierta ocasión las aguas del Éufrates amenazaron con inundar la ciudad de Cufa y el *imâm* 'Alí las hizo retroceder pidiendo ayuda a Dios y golpeando las aguas con su vara (un claro paralelismo con Moisés haciendo separarse las aguas del mar Rojo). Las aguas, al retroceder, dejaron al descubierto a unos peces que habían quedado atrapados en el fondo; algunos de esos peces saludaron a 'Alí como comendador de los creyentes, pero otros no. 'Alí dijo que los peces que le habían saludado eran puros y podían ser comidos, mientras que los otros eran inmundos.

4. *Alimentos recomendados*

Por otra parte, lo mismo que existen alimentos prohibidos o desaconsejados, también hay alimentos especialmente recomendados por la tradición del Profeta, como la miel, los higos y los dátiles. El aceite de oliva también es muy alabado en la tradición musulmana.

J. F. D. V.

COMUNIDAD**Q MR**

\rhd Alianza, autoridad, Cristo, Eucaristía, fraternidad, Iglesia, pueblo, sinagoga.

Q JUDAÍSMO

En un sentido, el judaísmo es un pueblo, en la acepción más natural del término: un grupo de personas que comparten una herencia genética (de un modo extenso), un territorio (al menos simbólico) y un tipo de tradiciones comunes, vinculada en parte a una lengua (el hebreo). Pero, en otro sentido, el judaísmo no puede entenderse como pueblo, sino como comunidad religiosa y social (quizá cultural), vinculada a un determinado proceso histórico. Hablando de un modo general parece fácil decir que el judaísmo es una comunidad, pero después resulta mucho más difícil concretar sus rasgos, de manera que ninguno de ellos puede tomarse como definitivo, aunque todos ellos ofrecen una visión coherente del sentido del judaísmo.

1. *Comunidad de fe en un Dios* o, quizá mejor, vinculación a un principio sagrado que es universal, pero que se relaciona de un modo especial con ellos, que conocen de algún modo su «identidad» (su nombre). Judíos serían aquellos que creen en el Dios de Israel, a quien invocan y responden con el Shema (¡Escucha Israel, el Señor tu Dios...!). No todos los judíos aceptan de la misma manera este principio de comunión, vinculado al «nombre» innombrable de Dios (Ha-Shem \rightarrow Yahvé), es decir, a la fe monoteísta, de forma que puede haber judíos «secularizados» (que no apelan a Dios) y, sin embargo, se consideran judíos. De todas formas, sin una referencia general a un Dios común parece difícil hablar de comunidad judía.

2. *La fe en una misión especial*, que en otro tiempo pudo estar vinculada al templo (misión sacerdotal), pero que ahora está relacionada, más bien, con el testimonio y expansión de una experiencia religiosa, vinculada al Nombre, es decir, a la Trascendencia de Dios. Sin el convencimiento de esta misión particular es difícil hablar de judaísmo. En ese sentido, los judíos no son un pueblo entre otros, sino una comunidad de proyección universal, formada por aquellos que se descubren comprometidos a ofrecer un testimonio de su propia identidad al conjunto de los pueblos de la tierra. Si en un momento dado los judíos dejaran de creer en su misión cesaría el judaísmo.

3. *Comunidad con unas leyes particulares*. Esa fe y esa misión se encuentran vinculadas a un tipo de vida, regulada por leyes especiales, que aparecen como expresión de la presencia especial de Dios y que han sido codificadas en la Escritura y en la Ley oral (Misná y Talmud). Se trata especialmente de leyes religiosas (oraciones, ritos sagrados, fiestas especiales) y alimenticias (comidas puras), vinculadas a una concepción especial de la pureza y sacralidad nacional. Ciertos grupos se sienten obligados a cumplir cuidadosamente esas leyes; otros las toman en sentido más simbólico, de forma que las cumplen de forma menos rigurosa. Pero, en el fondo, todos ellos las mantienen, al menos en forma general, para indicar así el carácter especial de su identidad. Si el conjunto de los ju-

díos abandonara las «leyes» dejaría de existir el judaísmo.

4. *Un recuerdo histórico (y biológico)*. Se suele decir que el judío «nace», no se hace. En ese sentido, son judíos los que «nacieron de judía», dentro de una línea genealógica, cuyos antepasados pueden trazarse con cierta precisión, desde Abrahán, Jacob y los doce patriarcas. Pero esta «historia genealógica» no es fundamental, pues han existido y pueden existir «conversos al judaísmo» (como muchos prosélitos de la edad antigua y los kazares de la Edad Media). Por eso, más importante que la tradición biológica es la comunidad histórica. En ese sentido, los judíos forman una comunidad de «memoria», vinculada por una historia asumida y compartida como propia. Esos recuerdos (referidos en parte a una tierra originaria) se encuentran vinculados a unos libros santos, a unas fiestas, etc. En esa línea, el mayor «bien» del judaísmo es el «tesoro» de los recuerdos compartidos, que se mantienen sin cesar en la memoria colectiva, a partir de los patriarcas y del éxodo, pasando por la historia antigua en Palestina. Quien asume y transmite esa memoria es judío.

5. *Una esperanza común*, que, en sentido general, podemos llamar «mesiánica». De esa manera, el mismo recuerdo se convierte en principio de apertura común hacia el futuro. Así decimos que los judíos forman una «comunidad de esperanza», fundada de algún modo en las «promesas» de su historia anterior (o de su Dios). Las formas de entender esa esperanza mesiánica varían entre los diversos grupos; pero todos ellos mantienen y cultivan un tipo de apertura social y religiosa, de carácter mesiánico, es decir, dirigida hacia una culminación nacional y universal de la vida humana. En el momento en que los judíos en conjunto dejaran de mantener su esperanza y de transmitirla, de algún modo, al conjunto de la humanidad, dejarían de existir como nación especial (comunidad mesiánica). En ese sentido, podemos decir que los judíos existen y seguirán existiendo en la medida en que crean que tienen una misión que cumplir para el futuro de la humanidad.

6. *El judaísmo es una comunidad social, pero no necesariamente política.*

Por eso puede expresarse en formas de solidaridad económica y política, pero no de un modo necesario. Ciertamente, muchos judíos actuales se sienten identificados con el proyecto nacional y político del Estado de Israel, pero no todos, ni de forma esencial. Desde hace más de dos mil quinientos años (desde el «exilio de Babilonia»), de un modo o de otro, los judíos se han configurado en forma de comunidad política, pero no estatal (pues no han tenido Estado propio). Así han vivido entre los persas y romanos, entre los españoles o rusos, sin poder político independiente. De esa forma, ellos pueden (y deben) formar parte de las diversas naciones y estados donde viven, pero manteniendo, al mismo tiempo, su identidad supraestatal, es decir, la pertenencia a la comunidad judía.

En ese sentido, los judíos han marcado y siguen marcando los «límites» de toda comunidad política, que no puede cerrarse en sí y absolutizarse, aunque a veces ha querido hacerlo (como en tiempos de la expulsión de España o de la shoah alemana). Los judíos han sido y son el mejor testimonio de una «pertenencia» doble (al judaísmo y al Estado del que forman parte). Por eso, el Estado de Israel, formado el año 1948, puede tener cierta importancia para el judaísmo, pero no responde a la exigencia más profunda de la identidad israelita.

7. *El judaísmo es una comunidad cultural, pero no cerrada en sí misma.* Sin duda, se puede trazar un camino entre los diversos momentos de la cultura judía, desde el tiempo del Segundo Templo, pasando por el rabinismo naciente y por la historia posterior (en Babilonia o Sefarad), hasta el momento actual, diciendo que existe una cultura judía unitaria. En esa línea, algunos han definido el judaísmo como un proyecto cultural, bien individualizado (¡los judíos han tenido su cultura propia, que los define y distingue!), pero abierto, por otra parte, a todas las culturas del Cercano Oriente y del Occidente.

Sin duda, el judaísmo ha tenido (y en parte sigue teniendo) cierta identidad cultural, pero ésta no se puede tomar como absoluta. Una mayoría de los judíos actuales se sienten vinculados a las culturas de los lugares donde

viven (Rusia, Alemania, Francia, Estados Unidos...) o, más en general, a la cultura de Occidente. En ese sentido, el judaísmo no se puede entender sin más como una comunidad de cultura.
X. P.

M CRISTIANISMO

El cristianismo ha formado desde el principio una comunidad mesiánica, por encima de la tradición genealógica (definida por los padres), de la identidad social (ya no hay esclavo ni libre) y de la identidad popular o cultural (ya no hay judío ni griego: cf. Gal 3,28). En esa línea, la confesión de fe más antigua (Credo Romano) define a la Iglesia a modo de «communio sanctorum», frase que en su original griego (*koinonia tôn hagión*) puede tener dos sentidos.

a) Si *tôn hagión* es neutro, significa «comunidad en las cosas santas»: los cristianos forman comunidad porque «participan de los mismos sacramentos, es decir, de las mismas realidades sagradas. Todos participan de la misma santidad; no hay unos que tengan una parte más grande de Dios o su misterio y otros una parte más pequeña, sino que todos reciben toda la gracia de Dios».

b) Si *tôn hagión* es masculino, la frase significa «comunidad de los santos», es decir, de los creyentes y, en el fondo, de todos los hombres. En ese segundo sentido, el cristianismo ha de entenderse como experiencia y camino de comunión entre todos los hombres.

Esa comunión cristiana (de las cosas santas y de los santos) puede y debe situarse en tres niveles. (1) *Es comunión en Cristo, es decir, comunión mesiánica, de fe.* Los cristianos comparten una «riqueza común» que es Jesús, Cristo de Dios, con su mensaje y camino de amor universal, abierto a todos los hombres y mujeres de la tierra. Éste es el centro del mensaje de la Iglesia, tal como ha sido proclamado abiertamente por Pablo. (2) *Es comunión eucarística,* expresada en forma sacramental en el pan y el vino compartido. No es simple comunicación de fe, expresada en el credo, que se proclama a modo de compendio y símbolo de la unidad creyente de los fieles, sino comunicación de mesa, en la que se despliega el recuerdo de Jesús y se anticipa su venida final. (3) *Es comunidad social y económica,* que vincula a los hombres y mujeres por encima de

sus diferencias nacionales y estatales. Los cristianos forman una comunidad universal de humanidad que puede y debe vincular a todos los hombres y mujeres del mundo, por encima de sus diferencias nacionales y estatales. Ciertamente, el cristianismo ha venido a configurarse a veces como una religión espiritual, separada de la vida concreta de los hombres y encarnada en un conjunto de Iglesias nacionales. Por eso es bueno volver a las fuentes y descubrir la esencia de la comunión cristiana.

1. *Comunidad universal, pero expresada en cada grupo o Iglesia concreta.* Así lo ha indicado Lucas en el libro de los Hechos, al ofrecernos una imagen ideal de lo que debe ser cada Iglesia: «Todos los creyentes tenían a lo mismo y tenían todas las cosas en común» (Hch 2,44). «La multitud de los creyentes tenía un corazón y un alma sola; y nadie llamaba suyo aquello que tenían sino que todo lo tenían en común» (Hch 4,32). En ese sentido, podemos decir que la comunidad cristiana es una «comunidad de comunidades», de manera que en cada una de las Iglesias se expresa en ideal de comunión de Cristo y todas se unen entre sí a partir de ese mismo ideal y espíritu de comunión.

2. *Centrada en Cristo.* El mensaje y vida de Jesús, hijo de Dios, puede vincular a todos los hombres, de manera que «ya no hay más judío ni griego, ya no hay más siervo ni libre, ya no hay más varón ni mujer, sino que todos vosotros sois uno en el Cristo Jesús» (Gal 3,28). Esta unidad universal en Cristo forma el principio y contenido de la nueva experiencia de comunión cristiana, fundada en el Espíritu (cf. Gal 4,5-6), pues «hay división de carismas, pero un mismo Espíritu; hay división de servicios, pero un mismo Señor; hay división de actuaciones, pero Dios es quien actúa todo en todos» (1 Cor 12,4-6).

3. *Un cuerpo, un espíritu.* Éste es el milagro cristiano, ésta la novedad del evangelio: que todos los hombres y mujeres de la tierra puedan compartir y compartan ya desde Dios, en Cristo, un mismo camino de esperanza, una misma experiencia de amor, siendo de hecho comunidad corporal y espiritual.

«Como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, así también el Cristo. Porque todos nosotros hemos

sido bautizados en un mismo *Espíritu* para formar un solo *cuerpo*, ya seamos judíos o griegos, siervos o libres; y todos hemos bebido un mismo *Espíritu*» (1 Cor 12,12-14).

El judaísmo formaba, en tiempo de Jesús y de Pablo, una comunidad organizada y bien trabada, a través de una Ley y de unas costumbres sociales, culturales, religiosas. Pues bien, los *cristianos* (judíos mesiánicos) quieren ofrecer y ofrecen un ideal y camino de comunión a todos, judíos y gentiles, esclavos y libres. La comunidad cristiana no es puramente económica, pero es unidad «de cuerpo», en el nivel del pan compartido (que es el cuerpo de Cristo). La comunidad cristiana no es puramente espiritual, pero es unidad de Espíritu, en el nivel de la gratuidad y del amor mutuo, como sabe 1 Cor 13.

4. *Unidad de Iglesia.* Como signo y búsqueda de esa comunidad universal, en la que se rompe el muro que antes dividía a judíos y gentiles, a pueblos y pueblos (cf. Ef 2,14), quiere situarse ahora la Iglesia de Jesús, que es principio de comunicación universal. Éste es el misterio que ha descubierto y cantado el autor de la carta a los Efesios, proponiéndolo como tarea universal de comunión: «Esforzaos por guardar la unidad del Espíritu, en el vínculo de la paz. *Hay un solo cuerpo y un Espíritu*, como es una la esperanza de vuestra vocación, a la que habéis sido llamados. *Hay un Señor*, una fe, un solo bautismo. *Hay un Dios que es Padre de todos*» (Ef 4,3-6). Ésta es la novedad cristiana, la gran revelación: El descubrimiento y despliegue de la comunidad universal en Cristo, como tarea de Iglesia.

5. *Comunidad trinitaria.* Esta comunidad eclesial, que puede vincular a todos los hombres en Cristo, se inscribe, según el evangelio, en la misma comunión de la \triangleright Trinidad de Dios. Los hombres pueden formar comunión porque Dios es comunión, como dice y pide Jesús en el evangelio de Juan. «Para que todos *sean Uno*, como tú, Padre, en mí y yo en ti, para que también ellos sean uno y el mundo conozca que tú me has enviado. Para que sean uno, como nosotros somos uno, yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectos en la unidad» (Jn 17,21-23).

X. P.

R ISLAM

↗ Pueblo.

1. Terminología (I): *umma*

El primero de los términos que respondería a la idea de «comunidad» es *umma* (en plural, *umam*). *Umma* tiene un sentido tanto religioso como étnico, y se emplea ya sea comunidad religiosa de creyentes o comunidad nacional o étnica.

La palabra *umma* es de la misma raíz de *umm* (madre); sin embargo, la palabra *umma* no deriva directamente de *umm*, pues se trata de un préstamo del hebreo *umma* o el arameo *ummeza*.

En sentido confesional, la *umma* por antonomasia es la comunidad musulmana, *al-umma al-islâmiyya*. En un sentido más secular es sinónimo de «nación», por ejemplo, *al-umma al-'arabiyya* es «la nación árabe».

Estos dos sentidos existían ya en el Corán, que usa *umma* con una significación étnica para referirse a los árabes, por ejemplo, y en el religioso para referirse a los cristianos. El Corán también habla de la *umma* de los benéficos frente a la *umma* de los perversos.

Más tarde, la palabra *umma* se siguió utilizando en los dos sentidos, étnico y confesional. En algunos autores predominaba un sentido u otro de manera exclusiva o preferente.

Al final de la Edad Media el sentido religioso predominó por completo sobre el otro, al menos cuando hacía referencia a los musulmanes. En la actualidad, *umma* en árabe significa «nación» con su significación moderna, pero sin que este sentido haya desplazado al de comunidad religiosa, al menos en lo que se refiere a la comunidad musulmana, a la que se sigue llamando *umma* y es la *umma* por antonomasia. A veces entre los árabes, cuando se habla de la *umma*, se juega con los dos sentidos: con el nacional moderno de «nación árabe» y con el valor religioso de la *umma* como comunidad de todos los musulmanes. Téngase en cuenta que el moderno nacionalismo árabe, incluso cuando sus ideólogos hayan sido cristianos, ha hecho mucho uso del referente islámico, aunque sea secularizándolo.

2. Terminología (II): *milla*

Otra palabra para comunidad de creyentes es *milla*, pero en este caso las

connotaciones son distintas. Mientras que la *umma* por excelencia es la musulmana, *milla* no tiene ese mismo sentido, al contrario, *milla* es cualquier confesión religiosa. *Milla* (en plural, *milal*) significa «comunidad confesional». Habitualmente, los tratados sobre religiones en árabe se titulaban *Al-milal wa-n-nihal*, lo que se podría traducir como «las religiones y las sectas». En árabe moderno, *milla* conserva plenamente su sentido originario de confesión religiosa. En cambio, esta palabra, que ha pasado a otros idiomas del mundo islámico como el persa (en la forma *millat*) y el turco (*millet*), en estos otros idiomas significa «nación» en el sentido político moderno, aunque hasta el siglo XIX tenían un significado puramente confesional, igual que en árabe.

Los filósofos e intelectuales más «laicos», como al-Fârâbî o Ibn Jaldûn, solían inclinarse por utilizar la palabra *umma* en el sentido étnico o nacional y reservaban la palabra *milla* (en plural *milal*) para la comunidad en el sentido confesional. En cambio, los alfaquíes, que daban más importancia a los vínculos religiosos y hacían más hincapié en la unidad de los musulmanes, utilizaban los términos *umma* y *milla* de manera prácticamente sinónima.

Que estas palabras en época contemporánea hayan cambiado su sentido de comunidad religiosa por otro de comunidad nacional dice mucho acerca de la profunda secularización de estas sociedades en el siglo XX. Hasta los siglos XIX y XX no existía la noción política moderna de nación, por lo que tampoco existía una palabra para expresarla. Lo fundamental era la comunidad confesional. Con el proceso secularizador y la consiguiente sustitución de la cosmovisión religiosa con su comunidad de creyentes por la cosmovisión estatal-nacionalista de comunidad de compatriotas, las palabras usadas para la comunidad religiosa han sido las que se han utilizado para expresar la nueva comunidad nacional o nacionalista.

En el caso de la palabra *umma*, aunque esta palabra tenía un sentido secular anterior incluso a su sentido religioso, hasta época precontemporánea, este sentido secular no hacía referencia al Estado-nación sino a una comunidad étnica, no política, pues los estados no eran «nacionales» sino di-

násticos. Cuando se hablaba de la *umma* de los árabes, los persas o los turcos, se aludía a una comunidad de etnia o de lengua, mientras que los estados (*duwal* en árabe, en singular *dawla*) se remitían semánticamente a su dinastía gobernante, jamás a una etnia y ni siquiera a un país; así se hablaba de «el Estado omeya», «el Estado 'abbásí», «el Estado selýūqí» o «el Estado otomano», por sus dinastías reinantes. La obediencia a los gobernantes era por obligación religiosa, no nacionalista: el súbdito obedecía al gobernante existente por imperativo religioso o fáctico, no por «patriotismo».

3. Terminología (III): *ÿamâ'a*

ÿamâ'a es un tercer término, de significado mucho más restringido que los anteriores. *ÿamâ'a* es la comunidad estricta, el grupo. El sentido de la raíz semántica *ÿ-M-'* es el de «reunir, recoger, contener, sintetizar». De la misma raíz, *ayma'a*, «ponerse de acuerdo, ser unánimes, entenderse, concertar». *ÿumu'a* es el nombre del viernes, dado que es el «día de la reunión». Los musulmanes celebran este día de la semana e intentan acercarse los unos a los otros, especialmente durante el tiempo de la azalá del mediodía (*dzuhur*). Uno de los más Bellos Nombres de Alláh es *al-ÿâmi'* (El que reúne).

4. El islam se vive en sociedad

El islam no es una piedad privada. Éste es quizá uno de los aspectos menos comprensibles para los occidentales que analizan el islam desde fuera. El occidental, acostumbrado a identificar vida espiritual con emociones-resoluciones-compromisos individuales y privados, no entiende la espiritualidad como un hecho social. El islam es una actitud social, una forma de enfrentarse a lo Absoluto sin las condiciones que pudieramos ponerle para saborearlo a solas. El islam es un modo colectivo de trascender y se resiste a ser transformado en una piedad arrinconada en el terreno de la privacidad, cómplice por omisión de los desmanes que tienen lugar en la sociedad. Ser musulmán es haber recibido un instinto para crear sociedad y moverse en sociedad. Por eso en el islam la *sharí'a* está por encima de todo. El islam no pertenece a lo privado. No es reivindicado por nadie

como algo propio. La categoría del islam es la comunidad.

La tendencia a reunirse es la inclinación natural del musulmán, mientras que la dispersión (*furqa*) es destructiva. El Mensajero combatió la sedición, la insidia, la discordia y las tendencias individualistas insolidarias, hasta en los más mínimos detalles. El islam es para el hombre social, no para el que no soporta la compañía de sus congéneres. La espiritualidad en su aislamiento es un error, una simple autocomplacencia. Es con los demás donde el ser humano se conoce a sí mismo y pule sus deficiencias en el contraste. Asumir la incomodidad del contacto con los demás es importante porque significa que se quiere avanzar con rigor en un camino espiritual. Sólo en comunidad el musulmán se enfrenta a sí mismo y ésa es la única manera de llegar a conocerse realmente. Nadie saborea la Unidad de Dios si no lo hace en la reunión de lo humano.

Por eso, las sociedades islámicas son «culturas de calle». El gusto islámico por estar en la calle, en el zoco, por tomar tés juntos, ha sido un signo que no siempre han sabido desvelar los que han visitado tierra islámica. Dice un *hadiz* que en la aglomeración humana hay *baraka* (fecundidad divina). Al profeta Muḥammad le resultaba repulsivo el espacio propio entre hombre y hombre, el estar dispersos. La casa del Profeta era una aglomeración humana. El hombre no debe temer al hombre, ésa es una enseñanza clara del islam. Cada uno de los miembros de una sociedad debe hacer lo posible para depender de lo demás. En este punto el islam gusta de confrontarse con los objetivos del *Kufr* (el Sistema), dentro del cual cada persona quisiera ser lo menos dependiente posible de los demás. Lo cierto es que los lazos humanos suponen el debilitamiento directamente proporcional de los poderes supraindividuales, y, en concreto, el Estado es tanto más fuerte cuanto menor sea la fuerza de cohesión entre los ciudadanos de ese Estado.

J. F. D. V. - A. A.

CONCILIOS

M

➤ Catolicismo, comunidad, credo, dogma, Iglesia, Mateo, ortodoxia, Roma, Vaticano.

1. Base bíblica. a. Evangelio de Mateo

Reuniones de obispos y representantes cristianos, para decidir de forma colegiada los problemas de una determinada comunidad o de la Iglesia en su conjunto. Podemos precisar el tema en cinco momentos: base bíblica (dividida en dos partes) los siete (u ocho) primeros concilios ecuménicos, los concilios medievales de la Iglesia latina, los concilios modernos de la Iglesia católica.

Hay dos textos fundamentales en los que ha quedado definida la naturaleza conciliar de la vida de la Iglesia. Uno está tomado del evangelio de Mateo y el otro del libro de los Hechos. El primero expone los principios del tema. El segundo ofrece un «ejemplo modélico».

Comienzo con el texto de Mateo: «(1) Y si tu hermano peca contra (o contra vosotros), ve y repréndele a solas; si te escucha, has ganado a tu hermano. (2) Si no te escucha, toma contigo a uno o a dos, pues todo problema se resuelve por dos o tres testigos. (3) Y si no los escucha llama a la Iglesia y si no la escucha, sea para ti como gentil y publicano» (Mt 18,15-17).

Los temas de la Iglesia se resuelven según eso de forma colegiada, en un proceso que va de la corrección personal (repréndele), hasta la intervención de un grupo (dos o tres) o de la comunidad entera. El texto empieza diciendo *si peca contra ti tu hermano*, es decir, un miembro de la comunidad. No peca de forma privada, sino poniendo en riesgo la unidad y vida comunitaria, pues el *contra ti* tiene aquí un carácter colectivo, como interpretan muchos manuscritos antiguos que ponen *contra nosotros* o *vosotros*. Para superar el pecado se instaura un *proceso en regla*, que permite que todos participen y surja la reconciliación. El método es el diálogo, según el orden descrito: uno a uno, dos testigos, comunidad entera. El proceso de discernimiento resulta doloroso, pero necesario y no puede delegarse, dejándolo en manos de una instancia superior o externa, pues sería como si un matrimonio dejara en manos de extraños la solución de sus desamores.

La comunidad cristiana está formada por personas capaces de juntarse y resolver dialogando sus problemas. El texto sigue precisando el tema. La co-

munidad es una especie de concilio permanente: «Todo lo que atéis en la tierra, será atado en el cielo; y todo lo que desatéis en la tierra, será desatado en el cielo. En verdad os digo: si *dos* de vosotros *concuerdan*, sobre cualquier cosa que pidan en la tierra, les será dado por mi Padre que está en los cielos. Porque donde se reúnen dos o tres en mi Nombre, allí estoy Yo en medio de ellos» (Mt 18,18-20).

Atar y desatar (*deô* y *lyô*) expresan lo que ha de hacerse para establecer la Iglesia: acoger y expulsar, afirmar y negar, confirmar y abrogar. Los judeocristianos sostenían que nadie puede desatar (*lyô*) los mandamientos de la Ley (Mt 5,19); pero Pedro había recibido las llaves del Reino, como primer escriba, intérprete de Jesús, y así pudo atar y desatar (*deô* y *lyô*) en el principio de la Iglesia (cf. Mt 16,18-19). Pues bien, lo que hizo Pedro (para la Iglesia entera) puede y debe hacerlo cada Iglesia, avallada por el mismo Cielo, no para fundar una nueva Iglesia, que ya está fundada, sino para recrearla y mantenerla. Esto significa que la autoridad fundante no la tiene ya un posible obispo, ni siquiera un concilio de obispos, sino cada comunidad en cuanto tal, esto es, los cristianos reunidos en forma de concilio permanente. Por encima de toda jerarquía aislada, sobre todo poder individual que intenta imponerse a los demás, ha establecido Mateo el buen principio israelita de la comunión fraterna como revelación y signo de Dios sobre la tierra.

Una comunidad que no es capaz de reunirse, expresando su perdón y trazando sus tareas en diálogo gratuito, no es cristiana. Allí donde alguien (obispo o presbítero) se arroga un tipo de autoridad más alta o resuelve problemas desde fuera, poniéndose sobre el diálogo eclesial, destruye el evangelio. El judaísmo lo sabía (Dios está presente allí donde concuerdan los hermanos), pero corría el riesgo de reducir la comunidad a grupos de puros, centrados en la observancia de la Ley.

El evangelio amplía desde Jesús esa experiencia: la *comunión humana* (donde unos hermanos se reúnen para *atar-desatar*) es signo de Dios, instancia suprema, *verdad dialogada*. Esa *verdad eclesial* de Jesús se identifica con el mismo *diálogo comunitario* y no puede delegarse en manos de ningún organismo

o sistema. Esto significa que la comunidad eclesial no puede confiar ningún tema básico de amor-acuerdo comunitario a una persona superior, pues al hacerlo se negaría a sí misma: dejaría de ser *comunidad personal* y se volvería sociedad o sistema dirigido desde fuera. La esencia de la Iglesia es el amor dialógico, la fraternidad de aquellos que son capaces de abrirse, acogerse y perdonarse unos a otros, viviendo en un concilio permanente.

En esa línea, cada comunidad cristiana, en diálogo con otras, puede y debe organizarse a sí misma, pues los mismos hermanos reunidos en nombre de Jesús y desde el Padre son autoridad para admitir nuevos miembros, celebrar la eucaristía y declarar, si fuere necesario, la exclusión de aquellos que se excluyen a sí mismo, pues no quieren ser Iglesia (no aceptan el perdón), ni aceptan el concilio o consejo de los hermanos. Todos los temas que cierta Iglesia posterior ha reservado para obispos o papas (desde la ordenación ministerial hasta la disciplina de los matrimonios) serían para Mt 18 objeto y contenido de una autoridad comunitaria, en forma de concilio. La Iglesia posterior se ha vuelto sistema sacral muy eficaz, organizado de forma unitaria (jerárquica), pero ha perdido esta raíz fraterna y evangélica de Mateo, que está en la línea de lo que ha querido realizar también (a finales del I d.C.) el judaísmo de la *federación de sinagogas*. Ciertamente, las Iglesias forman la única Iglesia de Jesús, fundada en la Roca de Pedro (cf. Mt 16,18-19), pero cada una es campo de fraternidad completa, capaz de acoger nuevos miembros y vivir con ellos en gratuidad y comunión personal.

2. Base bíblica. b. Libro de los Hechos

Lo que Mateo presenta en forma de principio evangélico lo ha desarrollado Lucas de forma histórica, en el libro centro de los Hechos, donde ha colocado el llamado «Concilio de Jerusalén» (cf. Hch 15), del que Pablo ofrece una versión propia (cf. Gal 2,1-10).

El tema discutido en el Concilio es la diversidad y unidad de las Iglesias. Algunos miembros de la Iglesia de Jerusalén no quieren aceptar como cristianos a los gentiles que creen en Jesús pero no se circuncidan (es decir, no empiezan por hacerse judíos), y así se

lo indican a los cristianos de Antioquía, que están recibiendo en la comunidad a personas sin circuncidar, es decir, sin hacerse judíos.

La Iglesia de Antioquía envía a Jerusalén a sus delegados (Pablo y Bernabé), para que resuelvan el tema de la circuncisión, que algunos judeocristianos, venidos de Judea, han suscitado (Hch 15,1-3). La Iglesia de Jerusalén, representada por apóstoles y presbíteros (Hch 15,2.4.6.22.23), decide que los cristianos gentiles no han de ser circuncidados, ratificando la conducta de Pablo y Bernabé, aunque les imponen ciertas condiciones (15,22-35). *Protagonistas* son los delegados de la misión gentil (Pablo y Bernabé), los cristianos fariseos (exigen circuncisión: 15,5) y algunos mediadores como Pedro y Santiago (cf. Hch 15,7-21). El concilio tuvo lugar el año 49 d.C., cuando no habían pasado todavía veinte años desde el comienzo de la Iglesia.

1) (*Problema*). «Y algunos descendieron de Judea y enseñaban: Si no os circuncidáis conforme al rito de Moisés, no podéis salvaros. Como Pablo y Bernabé tuvieron gran disensión y debate con ellos (en Antioquía), determinaron que Pablo y Bernabé, y algunos otros de ellos, subieran a Jerusalén, a los apóstoles y presbíteros, para tratar esta cuestión» (Hch 15,1-2).

2) (*Discusión*). «Cuando llegaron a Jerusalén, fueron recibidos por la iglesia, apóstoles y presbíteros, y dijeron todo lo que Dios había hecho con ellos. Pero algunos creyentes de la secta de los fariseos se levantaron diciendo: hay que circuncidarlos y que guarden la Ley de Moisés. Entonces los apóstoles y presbíteros se reunieron para considerar el asunto» (15,4-6).

3) (*Discursos de los líderes y acuerdo*). «(Pedro y Santiago), después de una gran "contienda" (Hch 15,7), en la que se llega al paroxismo, ofrecieron su palabra y sentaron las bases del acuerdo». «Entonces pareció bien a los apóstoles y presbíteros con toda la Iglesia, escoger algunos de ellos (Judas y Silas), para enviarlos con Pablo y Bernabé y mandaron esta carta: "Los apóstoles y hermanos presbíteros a los hermanos gentiles... salud. Puesto que hemos oído que algunos de entre nosotros, a quienes no autorizamos, os han inquietado con palabras, perturbando vuestras almas, nos pareció por común acuerdo, enviaros a algu-

nos... Porque *nos ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros...*» (15,22-28).

Este acuerdo fija el estilo de la organización cristiana. Por la declaración final (*nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros*), sabemos que Dios (Espíritu Santo) se expresa en el diálogo y decisión de los creyentes (nosotros). La Iglesia es una *asamblea teologal*: los hermanos se juntan y dialogan los problemas a la luz del mensaje de Jesús, de manera que pueden afirmar y afirman que les asiste el Espíritu Santo. Es una *asamblea participativa*: Dios habla en el diálogo fraterno. Éste es el *modelo cristiano de gobierno*, en una Iglesia que empieza a tener ya problemas. La Iglesia no puede resolver esos problemas mágicamente, ni apelar a una instancia exterior (oráculo de Dios, revelación privada o decisión particular de un dignatario). Los hermanos deben reunirse y dialogar: sólo allí donde comparten la palabra, conforme al evangelio (misión) y para bien de todos, se revela el Espíritu. Lucas ha desarrollado este *acuerdo de Jerusalén* como ejemplo de autoridad, expresando para siempre el sentido de la comunión eclesial.

Éste es el primero y quizá el más importante de todos los «concilios», pues no define un dogma especial, sino la base y comunión dialogal de la Iglesia. Tras el concilio de Nicea (325 d.C.), las decisiones las tomarán sólo los obispos, cosa, en cierto modo, lógica, por los cambios de estructura eclesial. Pero al principio era distinto: no se reunieron obispos, sino apóstoles y presbíteros (paradójica mezcla), con delegados de las comunidades (Antioquía) y el conjunto de la Iglesia (muchedumbre de Jerusalén).

3. *Siete (ocho) primeros concilios ecuménicos*

Durante casi trescientos años, la Iglesia vivió en situación de clandestinidad, de manera que no pudo celebrar concilios generales, presididos por los obispos o dirigentes oficiales de las Iglesias. Sólo tras la paz de Constantino (313 d.C.), con el surgimiento de las grandes disensiones sobre la naturaleza de Jesús (arrianismo), fueron necesarios los concilios. Estrictamente hablando, los siete primeros fueron «concilios imperiales», reunidos bajo la autoridad del emperador romano de oriente (bizantino), aun-

que fueron sancionados y aceptados por la mayoría de los obispos. Fueron básicamente siete (el octavo es discutido) y constituyen en principio la base y fuente de unidad de todas las grandes Iglesias (católica, ortodoxa, protestante). Estrictamente hablando, sólo éstos pueden llamarse concilios «ecuménicos», es decir, del conjunto de las Iglesias. Fueron concilios episcopales, reuniones de los jefes de las Iglesias.

Los siete (ocho) primeros concilios son éstos: (1) *1º de Nicea* (año 325). Bajo la presidencia de Constantino, condeno la herejía de Arrio, definiendo la divinidad de Jesucristo; sentó las bases del «símbolo niceno», en su parte cristológica: «Creemos en un solo Dios Padre omnipotente... y en un solo Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre». (2) *1º de Constantinopla* (año 381). Celebrado también bajo presidencia imperial. Definió la divinidad del Espíritu Santo y fijo el credo niceno-constantinopolitano, añadiendo las palabras básicas: «Y en el Espíritu Santo, Señor y Dador de vida, que procede del Padre... y que con el Padre y el Hijo es adorado...». (3) *Éfeso* (año 431). Contra la herejía de Nestorio, que parece distinguir en Jesús y dividir lo humano y lo divino. El concilio pone de relieve la unidad personal de Jesús y presenta a María su Madre como *Theotokos*, «Madre de Dios». (4) *Calcedonia* (año 451). Es el último de los concilios dogmáticos, que fija definitivamente el dogma cristológico: distingue las dos naturalezas de Jesús, humana y divina, poniendo de relieve su unidad personal. (5) *2º de Constantinopla* (año 553). Reafirma la doctrina de los concilios anteriores, fijando la teología trinitarias (las «personas» de Dios) y la divinidad de Jesús. Condena el monofisismo o doctrina de los que suponen que la naturaleza divina de Jesús ha absorbido la humana. (6) *3º de Constantinopla* (año 680-681). Defiende la voluntad y la acción humana de Jesús, contra los que parecen mirarle como un hombre sin auténtica interioridad y creatividad humana. (7) *2º de Nicea* (año 787). Este Concilio rechazó la doctrina de los iconoclastas, que condenaban el culto a las imágenes de Jesús, de la Virgen y

de los santos. En el fondo de esa herejía latía el riesgo de negar la humanidad de Jesús, poniendo de relieve la absoluta trascendencia de Dios, con el judaísmo y el islam. Éste es el último de los concilios ecuménicos, admitido por todas las Iglesias. (8) *4º Constantinopla* (año 869-870). Estuvo centrado en cuestiones administrativas y en la reposición del patriarca Focio. No ha sido aceptado por los ortodoxos, que lo consideran expresión de una ingerencia romana.

4. *Nueve concilios medievales de la Iglesia latina*

Los concilios anteriores habían sido ecuménicos siendo «orientales». A pesar de la importancia de la Sede de Roma (y del papado), el centro de la Iglesia se encontraba en oriente, donde se decidieron las cuestiones básicas de la vida cristiana. Pero las cosas cambiaron radicalmente con la «reforma gregoriana» (llamada así por el papa Gregorio VII: 1073-1085), que fue una de las consecuencias de la ruptura entre las Iglesias de Oriente y Occidente (sellada, de un modo simbólico el año 1054, con la ruptura entre el patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulario y el Papa de Roma, León IX). A partir de aquí, la Iglesia de Roma, al frente de las Iglesias occidentales, de origen latino, hizo su propio camino, reuniéndose en una serie de concilios, convocados y ratificados por el Papa y presididos por sus delegados.

Éstos son los concilios latinos, siguiendo la numeración habitual. (9) *1º de Letrán* (del año 1123-1124). Se centró en el tema de las investiduras (nombroamiento de obispos) y se ocupó de cuestiones de reforma eclesial (simonía, celibato e incesto). (10) *2º de Letrán* (año 1139), continuó en la línea del anterior, ocupándose también de la simonía, la usura y la falsa administración de los sacramentos. (11) *3º de Letrán* (año 1179), se ocupó otra vez de la simonía y de los cargos eclesiásticos. (12) *4º de Letrán* (año 1215). Condenó a los Albigenses, se opuso a las tendencias de los defensores de una pobreza radical de la Iglesia, reguló el surgimiento y despliegue de las órdenes religiosas. (13) *1º de Lyon* (año 1245). Discutió problemas de disciplina eclesial y de moralidad social. (14) *2º de Lyon* (año 1274). Trató de la

unión de la Iglesia latina y de las Iglesias orientales, pero fue incapaz de lograr unos acuerdos permanentes, por cuestiones de separación fáctica de las iglesias y de administración eclesial. (15) *Concilio de Vienne*, Francia (1311-1312). Se ocupó de problemas de disciplina eclesiástica; condenó a diversos grupos espiritualistas y ratificó la abolición de los templarios. (16) *Concilio de Constanza* (año 1414-1418). Condenó a Wicleff y Jan Hus, etc. Procuró superar los problemas vinculados al cisma de Aviñón. (17) *Concilio de Florencia* (1431-1445). Quiso, pero no logró la unidad con las Iglesias de Oriente. No pudo unir a los occidentales con los orientales. Pocos años después Constantinopla cayó en manos de los turcos (año 1453). (18) *5º de Letrán* (año 1512). Convocado por León X, quiso tratar de la reforma de la Iglesia, pero resultó ineficaz y no pudo prever ni contener la marea de cambios vinculados a la Reforma protestante, que se estaba ya incubando.

En el contexto de los dos últimos concilios (de Constanza y de Florencia) se desarrolló la *disputa sobre el origen del poder*, vinculada a Marsilio de Padua y después a los conciliaristas. Había partidarios del poder supremo del emperador o del papa, en línea vertical. Pero estaban surgiendo grupos de cristianos y de dirigentes eclesiales que pusieron de relieve la autoridad máxima del Concilio, por encima de los papas. En esa línea se sitúa el documento *Haec sancta Synodus* del Concilio de Constanza «reunido legítimamente en el Espíritu Santo para alabanza de Dios omnipotente, para la eliminación del presente cisma, para la realización de la unión y de la reforma en la cabeza y en los miembros de la Iglesia de Dios». Pero las declaraciones básicas de ese Concilio no fueron aprobadas por el Papa de entonces (Gregorio XII) ni por su sucesor (Martín V), de manera que no se pusieron en práctica. El fracaso de los intentos de reforma conciliar de la Iglesia católica en el siglo XV determinaron toda la marcha posterior de esa Iglesia.

5. *Tres concilios modernos de la Iglesia católica*

Los concilios anteriores fueron incapaces de lograr la reforma de la Iglesia latina, conforme a las nuevas exigencias culturales (Renacimiento, búsqe-

da de interioridad) y religiosas del momento (desarrollo de la libertad cristiana). En ese contexto surgió la Reforma ↗ protestante (a partir del año 1517), de manera que no hubo renovación, sino separación de Iglesias y comunidades religiosas. Desde este momento los concilios de la Iglesia católica se vuelven aún más reducidos, pues no participan los ortodoxos ni los protestantes. Son tres. (19) *Concilio de Trento* (año 1545-1563). Trata de precisar la doctrina católica frente a la Reforma protestante. Se ocupa de muchos temas de reforma eclesial, pero las cuestiones más importantes de su agenda fueron las relacionadas con la doctrina de la justificación (fe y obras), con los Sacramentos (en especial, con los ministerios de la Iglesia), con el valor de la Eucaristía y el Canon de la Sagradas Escrituras. Durante más de tres siglos, la Iglesia católica ha vivido siguiendo las pautas de ese concilio. (20) *Vaticano I*. Se inició el 1869 y se clausuró en 1870, por cuestiones políticas. Trató básicamente sobre cuestiones de conocimiento de Dios y sobre la autoridad del Papa, definiendo su «potestad suprema» sobre la Iglesia y su infalibilidad en cuestiones de fe y costumbres. (21) *Vaticano II* (año 1962-1965). Vinculado a una iniciativa del papa Juan XXIII, que quiso actualizar y reformar internamente la Iglesia católica, en apertura al mundo y en diálogo con todas las Iglesias. Sus constituciones más importantes tratan de la Iglesia en sí y de la Iglesia en el mundo actual. A partir de entonces, la Iglesia católica ha vivido y sigue viviendo de las propuestas de ese Concilio.

CONVERSIÓN

Q MR

↗ Cárcel, infierno, pecado, perdón, profetas, redención, salvación, Yom Kippur.

Q JUDAÍSMO

Entre los elementos de la religión se suelen citar la conversión (cambio humano) y el perdón (vinculado más bien a la gracia de Dios). Ciertamente, el judaísmo es religión de gracia y amor (elección, alianza); pero también ha sido y sigue siendo religión de conversión y arrepentimiento, como muestran algunos de los textos centrales de la Biblia, desde Ex 34,5-7 y Sal 51 (Misere-re!), hasta Lv 16 y Dn 3,23-34. Pero he

querido escoger como testimonio clave de penitencia y conversión la *Oración de Manasés*, uno de los textos privilegiados de la Biblia griega (de los LXX):

«Tú, Señor, conforme a la grandeza de tu Bondad, *has prometido arrepentimiento y perdón* a los que han pecado, y según la multitud de tus Misericordias, *has determinado la penitencia* para los pecadores, para que se salven. Pues tú, Señor, Dios de los justos, no estableciste la conversión (*metanoia*) para los justos, para Abraham, Isaac y Jacob, que no pecaron contra ti, sino que *estableciste la conversión para mí, pecado* porque he cometido más pecados que las arenas del mar, se han multiplicado mis culpas, Señor, se han multiplicado, y no soy digno de volver la mirada hacia la altura del cielo por la multitud de mis injusticias (*OrMan* 6-9). A ti pido, Señor: ¡perdóname, Señor, perdóname! Porque tú eres, oh Dios, el Dios de los que se arrepienten» (*OrMan* 13).

En virtud de la *alianza* (*diatheke*) con Dios, el israelita está comprometido a responder a su llamada; por eso se encuentra más expuesto a su ira. Pues bien, desde el fondo de esa ira y para superarla, la *Oración de Manasés* (*OrMan*) apela a la misericordia o piedad, vinculada a las promesas de Dios, y a la propia conversión de los creyentes. Nuestro orante se encuentra inmerso en un infierno de pecado, le amenaza la ruina. Todo ha perdido sentido y consistencia y parece ya que el mundo no puede recrearse de forma positiva. Pero le sostiene la promesa del perdón de Dios, que está vinculado a su *metanoia*, es decir, a su propia conversión.

OrMan presenta a Dios como aquel que, superando su fuerte cólera, decide y establece (*horisas*) un *kairos* o tiempo de conversión, para que los judíos pecadores lleguen a salvarse. Dios perdona haciendo que los hombres se vuelvan dignos del perdón a través de la conversión. Desde aquí podemos trazar ya una primera comparación con el cristianismo. (a) *OrMan* (y el judaísmo en general) tiende a interpretar la conversión como algo que los hombres pueden realizar, por misericordia de Dios; ellos, por sí solos, serían incapaces, pero Dios ha establecido en su favor un nuevo origen: les ofrece tiempo y camino de conversión. (b) *Pablo* (*con el Nuevo Testamento*) proclama la gra-

cia de un perdón gratuito, previo al mismo cambio de los hombres. Dios no empieza estableciendo un tiempo de conversión, sino que empieza perdonando, de manera que la conversión podrá venir después, como efecto del perdón anterior de Dios.

Desde esa perspectiva decimos que *OrMan* es un texto específicamente judío: la misericordia de Dios es grande, pero se expresa a través de la conversión del pecador, conforme a un esquema de pacto, conforme al cual Dios mismo hace que los hombres sean capaces de la *obra buena* de la conversión. Sin ese gesto activo, sin la transformación del antiguo pecador, resulta imposible el perdón. Pues bien, invirtiendo ese esquema, Pablo dirá que Dios ha perdonado a los hombres de manera previa y gratuita en el Cristo: no les lleva primero a convertirse para perdonarles luego sino que los ama en su pecado, muriendo por ellos, a fin de que ellos puedan (después, si quieren) convertirse.

La *conversión judía* está fundada en el hecho de que Dios establece un tiempo/espacio de conversión; capacita a los hombres para que mejoren, dejándoles así en manos de su propia acción (sin cambiarles por sí mismo). Esto nos sitúa en un esquema de pacto: para poderles perdonar, Dios necesita que los hombres se conviertan (se arrepientan), pues de lo contrario su perdón sería injusto o arbitrario. A diferencia de eso, la *conversión cristiana* empieza en el mismo Cristo, que asume en su Cruz el pecado de los hombres, muriendo por ellos, antes de que se conviertan.

OrMan está en la línea de otros textos de su tiempo, como la *Vida de Adán y Eva*, el libro de la *Sabiduría* y los *Testamentos de los Doce Patriarcas*. Según ellos, Dios ofrece a los judíos un camino de conversión; no los deja perderse en el pecado, no se desentiende de ellos, sino que los busca y ayuda para que se transformen. Pero al final son ellos, los judíos, los que deben convertirse y hacerse así merecedores del perdón. Los salva Dios, si ellos se salvan; los convierte, si ellos se convierten. Ésta es la grandeza y límite del judaísmo en su visión de lo divino.

Dios necesita que el hombre se convierta, para así volverse justo. En esa línea, *OrMan* define al Señor como *Dios*

de los justos (Theos tôn dikaiôn). No es el Dios que *justifica a los pecadores*, según la formulación mesiánica de Pablo, sino *el amigo de los que ya son justos*, según cierta teología del judaísmo. Por eso, el pecador se debe convertir, de manera que su justicia se expresa precisamente allí donde confiesa su pecado para superarlo. Lógicamente, cuando más intensa sea su confesión de culpas mayor será su mérito. A través de su *metanoia* o penitencia creadora, el pecador se vuelve justo, llegando de esa forma a ser amigo de Dios. Por eso, para mostrar su conversión tiene que multiplicar y multiplica sus palabras de confesión de pecados. En el fondo, esta *OrMan* nos sitúa dentro de la más fuerte retórica de manifestación de culpas. En este contexto podemos hablar de una antropología penitencial, es decir, del hombre que llega a ser justo a través de la conversión. El pecado era destrucción del humano; la conversión es recreación. Dios quiere perdonar todo... pero necesita que los hombres se confiesen pecadores y le invoquen: ¡*Perdóname, Señor, perdóname!* (*OrMan* 13).

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Jesús

En el contexto de la oración judía de Manasés puede entenderse la visión del perdón que ha desarrollado E. P. SANDERS, en su obra *Jesús y el judaísmo* (Trotta, Madrid 2004), poniendo de relieve el carácter totalmente judío de Jesús, para destacar, al mismo tiempo, su novedad, precisamente en ese campo de la conversión y del perdón: superando la praxis penitencial de los sacerdotes (y la enseñanza de los escribas oficiales de su tiempo), Jesús ha ofrecido a los pecadores el perdón de Dios sin exigir que ellos se conviertan primero (sin necesidad de que empiecen recitando un tipo de oración como la de Manasés).

La novedad cristiana consiste en el hecho de que el Dios de Jesús perdona sin exigir que los hombres cambien previamente de conducta, es decir, sin necesidad de conversión legal (sin sacerdotes o templos). Por eso, Jesús les ha ofrecido su perdón de un modo gratuito, sin exigir que hagan penitencia, ni siquiera después de haber sido perdonados. Sanders supone, ciertamente, que

los perdonados de Jesús se «convertirán» y cambiarán, pero no por Ley (y para cumplir de nuevo la Ley), sino por gracia y para iniciar un tipo de vida distinta.

En sentido estricto, Jesús perdona sin condiciones antecedentes (que los hombres confiesen primero sus pecados), ni consecuentes (que reparen el mal que han cometido). No exige arrepentimiento al estilo del templo de Jerusalén, donde los sacerdotes perdonaban o declaraban perdonados a los arrepentidos (según la ley sagrada), sino que se sitúa y sitúa a los hombres por encima de un modelo de ley o talión, perdonando por pura gracia de Dios y superando así el sistema de la conversión penitencial.

El judaísmo legal (y después el cristianismo oficial) perdona tras la conversión. Se supone que el pecador ha roto el orden sagrado y debe restaurarlo con su arrepentimiento, para recibir así el perdón. La conversión se sitúa, según eso, en el centro de una visión donde los justos saben dónde se halla el mal y saben cómo superarlo, como hemos visto en la *Oración de Manasés*. Superando esa visión, \nearrow Juan Bautista había rechazado ese tipo de conversión, afirmando que el pecado es demasiado grande para ser perdonado a través del arrepentimiento. Eso significa que este mundo, cerrado en sí mismo, carece de perdón; lógicamente, los hombres no pueden hacer otra cosa que «confesar sus pecados» e introducirse en el agua del bautismo, esperando el juicio de Dios, para poder entrar en la tierra prometida. Pues bien, situándose en la línea del Bautista y suponiendo que la conversión del hombre resulta insuficiente, Jesús proclama y ofrece ya el perdón de Dios, sin necesidad de conversión previa. Jesús no se limita a anunciar un perdón para el final, sino que acoge a los pecadores y los perdona, en nombre de Dios, pidiendo que ellos se perdonen mutuamente.

Eso significa que Jesús no ha sido un profeta de conversión, sino un mensajero de la gracia de Dios, que se expresa no sólo en el perdón de los pecados, sino en la curación de los enfermos y en la transformación de la vida de los hombres, por gracia y no por ley (como destacará después san Pablo). Desde esa base, podemos presentar a Jesús como promotor de un movimiento de

transformación radical, no armada, de la vida social y personal de los campesinos galileos, empezando por abajo, desde los pobres y expulsados del sistema, para iniciar con ellos un camino gratuito de «conversión», es decir, de Reino. Como hemos puesto de relieve al comentar la *Oración de Manasés*, desde la perspectiva de Pablo, en el principio de la transformación cristiana está la gracia del perdón que puede (y debe) expresarse gratuitamente en la conversión de los pecadores.

2. Ley penitencial de la Iglesia

Desde la perspectiva anterior se ha de entender el signo cristiano del \nearrow bautismo, que no es signo de conversión «para el perdón de los pecados» (como el de \nearrow Juan Bautista), sino que es fuente de perdón, signo y presencia de la gracia de Dios (que fundamenta y suscita la conversión del pecador). Entendido así, el bautismo no es sacramento de conversión, sino de perdón: celebración del nuevo nacimiento en Cristo, signo de redención liberadora, de reconciliación salvadora. Pues bien, partiendo de ese sacramento del perdón, la Iglesia posterior ha desarrollado otro sacramento específico, vinculado al perdón, pero que destaca de un modo más preciso la exigencia de la conversión y confesión de los pecados, en la línea de la *Oración de Manasés*.

En ese sentido se puede añadir que, tras haber asumido los aspectos básicos del perdón gratuito de Jesús, expresado de un modo ejemplar por el bautismo (que deriva de la Pascua), la Iglesia posterior ha tendido a desarrollar una ley penitencial que se encuentra bastante cerca de la ley de conversión del judaísmo (expresada, por ejemplo, en la *Or-Man*). Esa ley penitencial, que se concreta en el sacramento de la confesión (del perdón de los pecados), se ha ido transformando y adaptando a lo largo de la historia de la Iglesia, de un modo admirable. Actualmente, ella asume y despliega los siguientes momentos.

a) *Examen de conciencia*: el pecador debe conocer sus pecados, para reconocerse a sí mismo pecador.

b) *Confesión de boca*: no basta conocer los pecados y aceptarlos, en sentido interno; hay que decirlos a la comunidad o a su representante (el ministro del perdón).

c) *Conversión de corazón*: sólo es posible expresar y celebrar el perdón allí donde el pecador se convierte y cambia de vida, como suponía la *Oración de Manasés*; sólo con esta condición (si hay conversión o, por lo menos, atrición y dolor por los pecados), se puede dar la absolución, vinculada a la palabra del ministro de la Iglesia.

d) *Propósito de enmienda*. La absolución sólo es posible allí donde la conversión se expresa en forma de voluntad de cambio.

e) *Cumplimiento de la penitencia*. El perdón está vinculado a un cambio penitencial, que sirve de compensación por el pecado. Estos elementos han sido resumidos por el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

«A través de los cambios que la disciplina y la celebración de este sacramento han experimentado a lo largo de los siglos, se descubre una misma estructura fundamental. Comprende dos elementos igualmente esenciales: por una parte, los actos del hombre que se convierte bajo la acción del Espíritu Santo, a saber, la contrición, la confesión de los pecados y la satisfacción; y por otra parte, la acción de Dios por *ministerio de la Iglesia*. Por medio del obispo y de sus presbíteros, la Iglesia en nombre de Jesucristo concede el perdón de los pecados, determina la modalidad de la satisfacción, ora también por el pecador y hace penitencia con él. Así el pecador es curado y restablecido en la comunión eclesial» (n° 1448).

X. P.

R ISLAM

Es difícil hacer coincidir ninguno de los conceptos islámicos con la idea de «conversión». Desde luego, imposible si nos referimos a esa conversión por la que alguien que es de otra religión o de ninguna se «convierte en musulmán». Ya que el islam se presenta como aquello que somos desde nuestro nacimiento y no como un sobreañadido a nuestra naturaleza original. «Musulmán» en el islam no significa «seguidor de Muḥammad», ya que en ese sentido Adán, Moisés o Jesús no serían musulmanes, como los considera el Corán. Un bebé que no ha sufrido ninguna clase de sacramento de iniciación como musulmán, tampoco lo sería. Y, sin embargo, no es así en el sentir de Muḥammad. Para el

Profeta, todo aquel que no dijera ser de otra religión era musulmán. Por eso, nadie «se hace» musulmán. En todo caso, con la *shahâda* (→ testimonio), hacemos manifestación más o menos pública de habernos dado cuenta de nuestra natural sumisión a lo sagrado.

Tampoco es fácil de identificar la conversión con ninguna clase de drástico arrepentimiento. Para explicar esta imposibilidad de buscar la idea de arrepentimiento en la cosmovisión islámica deberíamos hablar de la *tawba*.

1. ¿Qué es la *tawba*?

La *tawba* es el simple hecho de orientarse hacia una realidad que se ansía, es el volver una y otra vez a enfocar un objetivo. La *tawba* es orientar hacia Dios la condición del ser humano: su inquietud, su agitación vital (eso que se llama en árabe *kabad*). Mientras viva, el musulmán debe estar en *tawba*, en estado de retorno hacia su Señor. Así como también Dios está incesantemente buscando al ser humano. La *tawba* entre Dios y la persona humana es recíproca. El ser humano se orienta hacia Dios porque Dios viene hacia él. Muḥammad tenía una fórmula que hacía referencia a la *tawba*: *atûbu ilâ llâh, me vuelvo hacia Dios*, que repetía con frecuencia. Esta fórmula tenía una variante: *Rabbî tub 'alayya*, «Señor, vuélvete hacia mí», pues volverse hacia Dios es signo de que Dios se ha vuelto antes hacia el ser humano. Pedir a Dios que se vuelva hacia uno es pedirle que active en nosotros el proceso de vuelta hacia Él. Muḥammad repetía estas frases más de setenta y más de cien veces al día, y con ellas se ponía completamente en manos de Dios, incluso en su voluntad de volverse hacia Él, pues todo depende de Dios.

2. La *tawba* nos permite la entrada en el universo de Dios

Lo primero que hace el ser humano en su camino espiritual es *tawba*. De esa forma salda antes de ir hacia Dios todas las deudas que tiene con el mundo; se reconcilia con el mundo para que éste le permita entrar en su intimidad, allí donde se encontrará con el Señor de los Mundos. Para penetrar en la realidad, nuestros gestos tienen que ser auténticos. En cada uno de nuestros gestos debe haber abandono y orientación hacia Dios. *Tawba* es la condición para

poder entrar en el dominio de Dios. El *mu'min*, el que está dotado de *imân*, siempre está preparado para ese instante en el que deberá «volver» a Dios, cuando lo que sea se lo anuncie. *Tawba* significa que estamos en disposición de abandonar el modo de vida que nos parece ficticio para sumergirnos en el puro presente, en el puro «aquí». Es trascender el *dunyâ* (el mundo superficial), atravesar el velo, rasgarlo con el pensamiento y el *imân* del corazón. El momento de la *tawba* es cuando el ser humano se da cuenta de que su esclavitud al *dunyâ* carece de sentido, y se decide entonces a romper con todo ello. Se simplifica a sí mismo para acceder al mundo simple del que es Uno en todas las cosas. Agradece haber tenido un instante intenso en el que la magia del *dunyâ* no lo ha hechizado: ha intuido a Dios asomándose en lo infinito.

3. «Arrepentimiento»: una traducción trucada

Cuando se habla en árabe de la *tawba* no puede identificarse con la idea cristiana del «arrepentimiento». Sólo hay que darse cuenta de que uno de los Nombres de Allâh es *at-Tawwâb*, «El que incesantemente hace *tawba*». Si *tauba* fuera «arrepentimiento», como tantas veces traducen los arabistas o se dice en las mezquitas al hablar sobre el islam en castellano, *at-Tawwâb* sería «El arrepentidísimo». La traducción «El que incesantemente acepta el arrepentimiento del hombre» está claramente manipulada para hacer coincidir la traducción que ya se le había atribuido a *tawba* con el sentido común. Si *tawba* fuera «arrepentimiento» no tendría sentido que el Corán diga que Dios hace *tawba* al ser humano: *tâba 'alayhi*. Hemos dicho que el Profeta hacía *tawba* hasta cien veces al día, y es evidente que el Profeta no cometía al día ese número de errores como para arrepentirse de ellos. La *tawba* no es el arrepentimiento por los pecados cometidos, sino la declaración de intención de alcanzar una mayor luminosidad. La expresión de un deseo de que se operen en ti los cambios que deban tener lugar para hacerte transparente a tu Señor. En resumen, la *tawba* es el constante esfuerzo que debe realizarse para estar debidamente orientado hacia Dios Uno-Único. A lo largo de la vida del musulmán, se irán suce-

diendo miles de pequeñas «taubas» –pequeños golpes de timón del barco en el océano de Dios– sin que tengan relación con estar lamentando los errores cometidos, sino sólo por seguir penetrando en ese universo de lo real al que tu mente y tu cuerpo en principio son refractarios si no empleas el esfuerzo. La *tawba* implica una lucha, una tensión y un esfuerzo que deben mantenerse siempre. Se trata del *yihâd* supremo, de la lucha infatigable del musulmán. Con ello, el aspirante abandona el «camino de la Ira de Dios» para instalarse en el «camino de la Misericordia divina». La *tawba* no es la reacción a una falta cometida ni está relacionada con la culpabilidad, sino con la urgencia de un mayor despertar, de una mayor atención a lo que haces. No es un requisito para empezar un camino espiritual sino un estadio dentro de la vía espiritual. Es, por tanto, un grado espiritual (*maqâm*) que se logra, si bien debe ser siempre mantenido y renovado. La *tawba* es amplitud, no aflicción como el arrepentimiento. *Tawba* es volver a sintonizar con el ritmo que todo lo mueve. No es la contrición ni la conversión de un culpable, sino la conciencia del que disfruta el modo de devolverle a cada cosa su verdadero valor. *Tâ'ib* –«el que hace *tawba*»– es el que tiene un criterio justo y una reflexión sana. Significa que alguien ha hecho penetrantes sus sentidos, que ha desterrado de su vida la confusión del *dunyâ* (el mundo de lo superficial) y que busca a Dios con sinceridad. Su resolución es firme y está plenamente atento a los signos ininterrumpidos de Dios.

4. La *tawba* no exime de las consecuencias de lo que se ha hecho

El valor del arrepentimiento cristiano para lograr el perdón de Dios, si es sincero, es automático. El musulmán no cuenta con nada parecido en su Vía. No puede forzar de ninguna forma a Dios a «perdonarle sus pecados» con un simple gesto de su conciencia. La *tawba* es sólo una «declaración de intenciones». Que la *tawba* no es el arrepentimiento cristiano queda de manifiesto en ese hadiz del Profeta en el que habla de un hombre que había decidido abandonar su criminal vida anterior:

El Mensajero de Dios nos contó que un hombre mató a noventa y nueve personas, y cuando partió –de-

cidido a cambiar de vida— la muerte le sobrevino estando a mitad del camino de la tierra a la que estaba emigrando. Los *mal'ika* de la misericordia y los del castigo se lo disputaron, y refirieron el asunto a un *malak* que se les presentó con apariencia humana. Dijo el Mensajero de Dios: «Un *malak* con apariencia humana vino a ellos, y lo designaron para arbitrar sobre el asunto. (El *malak*) dijo: Medid la distancia entre las dos tierras [el lugar malvado del que venía y la tierra a donde se dirigía], y de la que más cerca esté es a la que pertenece» (Hadiz recogido por Muslim, 4/2118, n° 2766).

La *tawba* es una tierra a la que te diriges, una realidad nueva en la que enraizar, no un estado del corazón, que es algo súbito. Si la *tawba* fuera arrepentimiento, el protagonista del hadiz no debía cargar con el peso de sus crímenes. El arrepentimiento cristiano, al ser una voluntad, es de eficacia instantánea. Sin embargo, la *tawba* islámica debe traducirse —para ser eficaz— en una serie de nuevas acciones que oculten el volumen de los crímenes anteriores. De poco sirve querer cambiar si no hemos llegado a hacerlo. No somos lo que deseamos ser, sino lo que hacemos. En otras palabras, en el islam no se entiende que Dios redima al creyente de sus culpas, sino que es la persona la que transforma sus errores anteriores a fuerza de realizar nuevos actos de signo contrario llamados «*hasanas*».

5. La *tawba* no corresponde a la lógica del pecado

↗ Pecado, culpabilidad, arrepentimiento y expiación no pertenecen a la cosmovisión religiosa del musulmán. La relación con Dios en el islam siempre ha sido más natural y no ha precisado de ninguna clase de catarsis purificadora ni de ningún mecanismo de perdón de los pecados. El padre Aznar Cardona en el libro titulado *Expulsión justificada de los moriscos españoles* decía que las moriscas, como «no las inquietava el gusano de la conciencia gruñidora», seducían a los cristianos viejos haciéndoles que pecaran. Y también, que los moriscos:

«ninguno confiesan como lo dicen y afirman todos los curas, rectores y vicarios que los confiesan e yo digo lo mismo que e confesado grande

numero de moriscos asi en Aragon como en Valencia y ninguno dellos a confesado pecado mortal, ques claro testimonio de su infidelidad y de la irrision y menosprecio que hacen del santissimo sacramento de la penitencia, y que son sus confesiones falsas y fingidas, indignas e incapaces del beneficio de la absolucion por no haver materia en que haga su efecto, y por la mesma razon y no hallar en los dichos moriscos la fee viva que se requiere ni contricion alguna de sus pecados».

Y asimismo escribía don Martín de Salvatierra, obispo de Segorbe:

«todos se abstienen de vino y tocino y es cosa sin duda que no lo hacen por macerar la carne ni por hacer penitencia de sus pecados, pues no confiesan cometerlos».

6. No obsesionarse con los errores que cometemos

El drama cristiano de expiación de los pecados no es, para el musulmán, otra cosa que el fruto de un extraño desequilibrio del morbo humano. La conciencia de los propios errores es incluso un peso que tienes encima para ir más lento en el camino de Dios. Ibn 'Aṭā' Allāh de Alejandría escribió: «Signo de haberse obsesionado con la vida ritual (*ibādā*) es que disminuya la esperanza cuando cometas un error». Dios en el Corán se dirige a los que están sometidos a Dios, no a los «pecadores», y les dice: *wa tūbū: ilā-llāhi yamī'an ayyuhā-l-mūminūna lā'allakum tufliḥūn*, «Haced *tauba* a Dios todos vosotros, oh creyentes, tal vez así triunféis». Y se les promete, no la pureza ni la santidad, sino el triunfo (*falāḥ*).

A. A.

CORÁN

R

1. Terminología

La revelación de Dios al profeta Muḥammad es llamada Qur'án, así como con otros nombres: «Discernimiento» (*furqān*), «Recuerdo» (*dzikr*), «Libro» (*kitāb*), «Revelación» (*wahy*), «Descenso» (*nuṣūl*, *tanaṣṣul* o *tanṣīl*), aludiendo esta última palabra al hecho de la caída de algo sobre el corazón de Muḥammad. La exégesis tradicional atribuye el nombre de «Corán» a que el primer versículo revelado a Muḥammad comenzaba con

el imperativo: *iqra'*, de la raíz verbal *qara'a*, que significa «recitar, transmitir oralmente, decir, citar, estudiar, reunir diversas partes de un todo, hacer la síntesis, reunir». Hay también unas significaciones altamente sugerentes del mismo verbo relativos a la mujer: *qara'a* significa «estar llena (la mujer y su feto), tener sus reglas terminadas», y *qurûn* (otra derivación de la misma radical) significa «ciclo menstrual de una mujer, ciclo, periodo», además de «medida, rima de los versos».

2. ¿De qué trata el Corán?

El Corán es la fuente principal de la certeza de cada musulmán. Abarca todos los temas que nos conciernen como seres humanos: la sabiduría, el culto y la ley. Al mismo tiempo, el Corán suministra las líneas maestras para una sociedad justa, una conducta humana apropiada y un sistema económico equitativo. Pero no puede decirse exactamente que el Corán trate de uno o varios temas. El Corán no tiene autor; es Revelación pura (es decir, palabra de Allâh dejada por escrito), y desencadena por sí sola toda una serie de emociones en el oyente (siempre que lo oiga en árabe), sin duda de orden espiritual, pero también de orden físico: contagia *baraka* (fecundidad divina), y hasta es utilizado para curar a los enfermos.

3. La transmisión del Corán

↗ Revelación. En la tradición islámica se dice que el *wahy* (Revelación) no es *ilhâm* (inspiración), sino algo mucho más expeditivo, como lo que experimentan las abejas para construir sus panales o las madres para dar de mamar a sus hijos (ambos ejemplos proceden del Corán). Así sintió Muḥammad la Revelación esa primera «Noche del Destino» (*laylat al-qadr*) del mes de Ramadán en que se le comunicaron las primeras aleyas del Corán. La transmisión del Libro se instrumenta a partir de una «realidad intermedia» –angélica– a la que los musulmanes llaman «Yibrîl» (↗ Gabriel). Esta «realidad intermedia» (o *malak*) pertenece al mundo imaginario, que no quiere decir «de la imaginación del ser humano», sino al mundo tan real como el mundo físico que en la tradición se conoce como «mundo de lo no visto» (*al-gâ'ib*), un espacio intermedio entre el

universo exclusivo de Dios (*al-ḡabarût*) y el universo del ser humano (*al-mulk*). El universo propio del *malak* es el *malakût* (↗ Mulk, Malakût, Ḳabarût).

4. La recopilación del Corán

La recopilación del Corán (*ḡam' al-qur'ân*) en un solo volumen (llamado el *Muṣḥaf*) fue un proceso laborioso. Las ciencias del Corán (*'ulûm al-qur'ân*) nos dan a conocer el nombre de los escribanos (*kuttâb*) que rodeaban al profeta Muḥammad –que no sabía escribir– cuando recibía la Revelación. Durante los años que duró la Revelación fueron muchos los compañeros del Profeta que hicieron esta función de copistas. Sería prolijo detenernos en sus nombres; pero sí conviene saber que algunos de ellos actuaron de «hafices» –de memorizadores del Corán– ya en vida del profeta Muḥammad. Cuando 'Umar sugirió al cafi Abû Bakr que compilase la Revelación, éste se lo encargó a uno de esos escribanos, Çaid ibn Zâbit. El libro que Ibn Zâbit compiló fue guardado por Abû Bakr y, a su muerte, por 'Umar, quien lo legó cuando murió a una de las mujeres del Profeta, Ḥafṣa. En tiempos del tercer califa –'Uzmân– el califa decidió hacer una versión definitiva y pidió a Ḥafṣa su copia, y a Ibn Zâbit que volviera a rehacerla extremando la fidelidad de los testimonios que aceptaba (deberían ser gentes que lo hubieran oído directamente de labios de Muḥammad). Esta versión final se llamó el *Muṣḥaf al-îmâm*.

5. Garantías de que el Corán no ha sido manipulado antes de ser compilado

La transmisión oral está basada en la memorización. Actualmente no damos demasiado valor a la memoria, pero ciertamente que, dentro de un proceso de cultura oral, el Corán como mensaje transmitido oralmente, basado sólo en la memoria de los seguidores de Muḥammad, tiene sus garantías. Muḥammad la memoriza cuando le llega, la hace pública inmediatamente y pide a sus compañeros y compañeras que lo memoricen. Luego se repiten los pasajes coránicos aprendidos y se escuchan mutuamente. Así es como lo hacía el Profeta y así lo practicaron sus compañeros y los seguidores de éstos. La memorización del Corán se hizo en

vida de Muḥammad y se sigue haciendo hasta hoy. La transmisión escrita se realizó escribiendo sobre diversos materiales (trozos de piel, omoplatos, hojas de palmera) a medida que se iban transmitiendo y memorizando los pasajes coránicos. Antes de morir, Muḥammad dejó claro el orden final de la Revelación y fueron compilados los capítulos más tarde en un solo volumen. El orden de la compilación de la Revelación, que no es el del descenso cronológico de los versículos, es también Revelación.

6. La memorización del Corán

Para su recitación, en lugar de azoras y aleyas, se suele dividir en treinta partes (llamadas en árabe *ayḥâ*, en singular *yūç*) o en sesenta partes (llamadas en árabe *ahçâb*, en singular *hiçb*), a fin de facilitar la memorización. Mientras que la división en treinta partes es antigua y universal para todo la *umma* islámica, la división en sesenta partes es desconocida en algunos países e incluso hay musulmanes que la consideran una innovación reprobable. Entre «las ciencias del Corán» se encuentra «la ciencia de la lectura» (*ilm al-qirâ'a*), pues el Corán es más recitado que simplemente leído. Existen catorce formas de recitar el Corán.

7. Las Ciencias del Corán (*'ulûm al-qur'ân*)

El Corán consta de 114 capítulos (azoras) y fue revelado durante 23 años (entre los años 610 y 632) al profeta Muḥammad. Cada azora consta de versículos llamados en árabe *âyât* (en singular, *âya*) y conocidos en castellano con el arabismo «aleya». Cada una de estas aleyas (en total 6.237) es un «signo milagroso de Dios», pues esto es lo que significa la palabra *âya* (⤵ Aleya). La más corta de dichas suras tiene tres aleyas y la más extensa 286 aleyas. El Corán ha sido entre los musulmanes objeto de un estudio exhaustivo. Sabemos respecto de la Revelación (*wahy*) hasta los más pequeños detalles. La ciencia de cuándo fueron reveladas cada una de las aleyas es lo que se llama en árabe *ilm al-qur'ân al-makkî wa l-qur'ân al-madinî* (Ciencia del Corán de Meca y el Corán de Medina): 92 de estas azoras se revelaron en Meca antes de la Hégira y las otras 22 en Medina

después de la Hégira. Esta ciencia no sólo está encargada de diferenciar cuáles son las azoras de Meca y las de Medina, sino que a veces dentro de una sura mecana hay un versículo revelado en Medina, o viceversa. Los musulmanes estudiaron concienzudamente el contexto de revelación de cada azora (*sûra*) y de cada versículo (*âya*). Otro aspecto que ha despertado vivamente el interés de los estudiosos musulmanes es el de cuál fue el primer versículo revelado y cuál fue el último. Este aspecto ha sido estudiado por la Ciencia del *awwal mâ nuççila wa âjir mâ nuççila*.

8. Los comentarios al Corán

El Corán ha sido, además, comentado por sabios del islam desde tiempos de Ibn 'Abbas (m. 687), compañero del Profeta. Son lo que se llaman *tafâsîr* (plural de *tafsîr*) o comentarios coránicos. Consistía en explicar el Corán desde el Corán y desde la costumbre profética (*sunna*) evitando interpretaciones caprichosas. Algunos de los *tafâsîr* más célebres han sido el de at-Tabarî (m. 922), el de al-Samarqandî (m. 983), el de an-Nisâbûrî (m. 993), el de ad-Dimashqî (m. 1372), el del *imâm* as-Suyûtî (m. 1505), etcétera.

9. Inimitabilidad del Corán

El Corán según los musulmanes es inimitable. El Corán reta a los seres humanos y a los *ÿim* a hacer algo similar, dando por sentado que les será imposible. Por ello no se puede traducir, o más exactamente no se puede considerar que su traducción sea el Corán sino sólo una paráfrasis, una forma de entender el texto inimitable. Ésa es la razón por la que todos los musulmanes del mundo utilizan el Corán en su texto árabe original, aunque los que ignoran la lengua árabe al lado del texto coránico tengan una traducción a su propia lengua para poder comprender algo de su significado, pero esta traducción no se considera traducción sino comentario.

10. Un libro increado

Para la inmensa mayoría de los musulmanes el Corán es la palabra increada de Dios. Los mu'tačilés pensaban que el Corán era creado y no increado, pero esta corriente musulmana racionalista desapareció en la Edad Media.

Siendo la palabra increada de Dios se considera meritorio y beneficioso recitarlo, se entienda o no. Muchos musulmanes lo conocen de memoria, incluso siendo analfabetos. La tradición nos habla de dos Coranes: un Corán eterno, increado (*qur'ân yumla*, literalmente «completo»), y un Corán material, que se revela en un momento concreto de la Historia (*qur'ân munaşşam*, literalmente «fragmentado»). Para los musulmanes, ambos Coranes –el increado y el material– son el mismo. El Corán que podemos leer hoy día responde a la letra al «libro increado» también cuando trata cuestiones cotidianas. En estos casos lo que enseña es a trascender la cotidianidad. Principalmente, lo que hace el Corán es sacudir, remover al creyente. Lo lleva de la vida cotidiana a la trascendencia y luego le trae de vuelta. Lo zarandea entre el mundo de lo aparente y el de lo no manifiesto, con idea de que salga del creyente lo que le impide entrar en la realidad. El Corán es una palabra en un tiempo, pero que no por ello caduca, ya que para los musulmanes Dios es Dios en el tiempo (↗ Tiempo). Incluso hay un *hadiz* en que Dios dice: «Yo soy el tiempo». Por todo ello, para los musulmanes «lo que ocurre» es trascendental. Nos movemos, pues, en un universo muy diferente del occidental que devalúa lo que sucede en el tiempo, y lo llama despectivamente «efímero», «caduco». Para el musulmán gnóstico –que ha llevado este *hadiz* a sus últimas consecuencias– el hecho de que las cosas tengan lugar en el tiempo es justamente «lo eterno».

A. A. - J. F. D. V.

CORAZÓN

Q MR

↗ Alma, amor, bienaventuranzas, hombre, Jesús, mujer, perdón.

Q JUDAÍSMO

Tanto en hebreo (*leb/lebab*) como en griego (*kardia*), en la Biblia, el corazón es una palabra simbólica, que significa no sólo un órgano fisiológico, sino (y sobre todo) una dimensión integral del ser humano. El hombre no «tiene», sino que «es» corazón (lo mismo que es alma y es cuerpo...). Con esa palabra se indica el centro anímico, el lugar donde se asientan los sentimientos, el pensamiento y la voluntad, la inteligencia y los deseos más profundos.

En contra de un racionalismo posterior (que ha dividido al hombre en cuerpo y alma), la Biblia ha defendido siempre una dimensión integral del ser humano, entendido como un viviente que siente y busca, que desea y ama. En ese contexto, el corazón aparece como espacio y centro del encuentro con Dios. En el corazón se asienta el temor de Dios, lo mismo que la búsqueda de Dios y su justicia. Pero, al mismo tiempo, el corazón es sede de los malos deseos, de la ira y la venganza, de la envidia y del rechazo contra Dios.

Dos palabras clave definen la función del corazón. Una es la *dureza de corazón* (en griego *sklerokardia*), que es la actitud de aquellos que son incapaces de conmoverse ante la miseria ajena, que no se dejan transformar por Dios. En ese contexto se habla de la dureza de corazón del Faraón, que se opone a la libertad de los hebreos (cf. Ex 4,21; 7,3), pero también de la dureza de corazón de los israelitas, que no entienden ni acogen la Palabra de Dios (cf. Is 6,10). Otra palabra es la del *conocimiento del corazón*, que se aplica sobre todo a Dios, que es *kardiognostés*, porque no sólo conoce el corazón de los hombres, sino que conoce «con el corazón».

En ese sentido, podemos decir que la experiencia y vida de Israel ha sido, ante todo, una experiencia cordial: los israelitas han caminado siempre «hacia el lugar donde su corazón les ha ido llevando». Los israelitas antiguos han sido los grandes «exploradores» del corazón humano de la historia de Occidente. Otros, como los griegos, han profundizado más en temas de filosofía y técnica política. Los judíos han sido y siguen siendo «hombres de corazón».

X. P.

M CRISTIANISMO

En la línea anterior de exploración del corazón se ha movido el Nuevo Testamento, destacando algunos elementos propios del judaísmo. Lógicamente, cuando el cristianismo ha corrido el riesgo de quedar aplastado bajo una losa de racionalismo, algunos cristianos especiales han vuelto a encender la piedad del corazón, tanto en forma de oración como de culto.

1. *Bienaventurados los limpios de corazón* (Mt 5,8). Un tipo de judaísmo, bastante extendido en tiempos de Je-

sús, se había dejado dominar por el miedo hacia aquellos gestos y cosas que manchan al hombre y pueden separarle de la santidad de Dios. Por eso buscaba ante todo la pureza de la ley: de las manos que se lavan según rito, de las observancias que se cumplen, según lo mandado, en vestidos y comidas, etc. Pues bien, en contra de esa pureza de ley, al servicio de los fuertes (piadosos y cumplidores), volviendo a las raíces de la experiencia israelita, Jesús ha destacado la pureza del corazón, que dialoga directamente con Dios y que se abre en forma solidaria a todos, especialmente a los pobres. Jesús quiso ofrecer a sus amigos y seguidores el camino de la pureza del corazón misericordioso, que se abre a los necesitados, por encima de toda ley o patria particular (de tipo político o religioso), pues su patria (su nación o iglesia) es la misericordia universal, desde los más pobres (cf. Mt 9,13; 12,7). En ese contexto añade que los limpios de corazón «verán a Dios», viendo desde ahora las cosas con los ojos de Dios.

2. *Del mal corazón brota el pecado.* En la línea anterior se sitúa la palabra de Jesús sobre las comidas y los ritos alimenticios. Buscan otros judíos la pureza de unas leyes sagradas que se cumplen según rito (en comidas especiales, en limpiezas de manos y utensilios, en separación de espacios...). Pues bien, en contra de eso, Jesús añade: Las comidas no manchan, porque no salen del corazón; lo que mancha es lo que sale de dentro «porque del corazón del hombre salen los malos pensamientos, las inmoralidades sexuales, los robos, los homicidios, los adulterios, las avaricias, las maldades, el engaño... Todas estas maldades salen de adentro y contaminan al hombre» (Mc 7,20-22). El corazón no se entiende aquí como simple sede de los sentimientos intimistas, sino como centro de los deseos y pasiones de la vida, como lugar de la experiencia y decisión fundamental, que se expresa en una vida de justicia, pero que pueden conducir también hacia el pecado.

3. *La religión es un buen corazón,* tal como lo ha mostrado la carta de Santiago, desde una perspectiva israelita: «Si alguien parece ser religioso y no refrena su lengua, sino que engaña a su corazón, la religión del tal es vana.

La religión pura e incontaminada delante de Dios y Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su aflicción, y guardarse sin mancha del mundo» (Sant 1,26-27). Ciertamente, la religión está vinculada a la lengua (al decir bien), pero sobre todo pertenece al corazón transparente que se expresa en el amor activo a los necesitados (viudas, huérfanos). Precisamente ahí se sitúa la «limpieza religiosa» que han buscado apasionadamente varios tipos de judíos: no dejarse manchar por el mundo es amar activamente a los demás; ahí se expresa el corazón, superando todo tipo de pequeño sentimentalismo.

4. *Oración del corazón.* La oración ha sido siempre una «experiencia de corazón»; pero a veces ella ha corrido el riesgo de intelectualizarse, convirtiéndose en pura reflexión o razonamiento intelectual. En contra de eso, partiendo de prácticas de los grandes teólogos y monjes hesicastas (del Sinaí y del monte Atos) de los siglos IX al XI de. C., se ha popularizado, en la Iglesia ortodoxa y después en la católica, la llamada Oración del Corazón, reflejada en un libro titulado *El peregrino ruso*. Es una oración donde se quiere que la palabra de la mente baje al corazón, de tal forma que la invocación de Jesús brote del centro de la vida, que se vincula a Cristo, repitiendo una y otra vez, al ritmo de la respiración (del latido del corazón), una palabra de gozo, de piedad o penitencia, según los casos, una palabra vinculada muchas veces a las lágrimas (que brotan también del mismo corazón). De esa forma se busca la unidad total de ser humano, entendimiento y cuerpo, vinculados en el corazón, para identificarse con el Jesús del amor universal, con el Jesús Corazón.

5. *Sagrado Corazón de Jesús.* En una línea algo distinta, pero convergente, se sitúa la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, desarrollada en la Iglesia católica, de un modo especial, entre el siglo XVIII y el XX. Ésa ha sido quizá la novedad espiritual más profunda de la Iglesia a lo largo de esos siglos. La teología oficial había dejado en un segundo plano la humanidad de Jesús (su amor concreto). La liturgia y la piedad se habían vuelto muy racionalistas, dominadas por un tipo de jerarquía muy interesada en dirigir desde

arriba toda la vida religiosa de los fieles. Pues bien, en ese contexto ha surgido y se ha desarrollado la piedad al Sagrado Corazón, que ha servido de contrapeso a la religiosidad anterior y que ha sido dominante en el conjunto de la Iglesia. Así lo ha supuesto el papa Pío XII: «Aleccionados, pues, por los Sagrados Textos y por los Símbolos de la fe sobre la perfecta consonancia y armonía que reina en el alma santísima de Jesucristo y sobre cómo Él dirigió al fin de la Redención las manifestaciones todas de su triple amor, podemos ya con toda seguridad contemplar y venerar en el Corazón del Divino Redentor la imagen elocuente de su caridad y la prueba de haberse ya cumplido nuestra Redención, y como una mística escala para subir al abrazo de Dios nuestro Salvador. Por eso, en las palabras, en los actos, en la enseñanza, en los milagros y especialmente en las obras que más claramente expresan su amor hacia nosotros –como la institución de la divina Eucaristía, su dolorosa pasión y muerte, la benigna donación de su Santísima Madre, la fundación de la Iglesia para provecho nuestro y, finalmente, la misión del Espíritu Santo sobre los Apóstoles y sobre nosotros–, en todas estas obras, decimos Nos, hemos de admirar otras tantas pruebas de su triple amor, y meditar los latidos de su Corazón, con los cuales quiso medir los instantes de su terrenal peregrinación hasta el momento supremo, en el que, como atestiguan los Evangelistas, Jesús, luego de haber clamado de nuevo con gran voz, dijo: “Todo está consumado”. E inclinando la cabeza, entregó su espíritu. Sólo entonces su Corazón se paró y dejó de latir, y su amor sensible permaneció como en suspenso, hasta que, triunfando de la muerte, se levantó del sepulcro» (*Haurietis Aquas*, 1956, nº 16).

X. P.

R ISLAM

La palabra árabe más corriente para «corazón» es *qalb* (en plural, *qulûb*), aunque también existen otras como *lubb* (en plural, *albâb*).

1. Terminología (I)

Qalb, «corazón», significa literalmente «vuelco». El verbo *qalaba* es «dar vuelcos, girarse, transformarse, conver-

tirse, alterarse, estar agitado, devolver a alguien alguna cosa». La trilitera Q-L-B relaciona el *qalb* con el cambio y las fluctuaciones (*taqlîb*), cambio perpetuo, imágenes invertidas (como en un espejo: *taqâlub*), cisterna (*qalîb*), pozo (*qulîb*). En el mundo semita, el núcleo de las cosas es cambiante: médula de palmera se dice, por ejemplo, *qulb*. Dice Naÿm ad-Dîn Kubrâ: «La sutileza del *qalb* se debe a la ductilidad con que fluctúa (*inqalaba*) de estado en estado (de *maqâm* en *maqâm*). Se llama *qalb* porque es la luz del centro del *qalîb* (el pozo, lo cambiante)». Lo cambiante del *qalb* se serena con el descenso de la *sakîna*, «convirtiéndose» en comprensión de un mundo que también él está en permanente cambio. En el Corán se usa esta palabra también para advertir a los que actúan con injusticia que sus *corazones* serán «volcados» o quizá «transmutados»; se utiliza, pues, en esta aleya doblemente la raíz de *qalb*: *munqalabin yanqalibûn*.

2. Terminología (II)

También se usa para «corazón» el término *lubb*, de la misma raíz que el hebreo *lebb* o *lebâb*, con el significado original de «núcleo, semilla», y –en sentido figurado– «el sentido oculto, la esencia de una cosa». Lo contrario de la cáscara. De ahí el dicho popular: «¡Escoge el *lubb* y arroja la cáscara!».

3. El corazón físico y el corazón espiritual

En el *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn* («Vivificación de las ciencias de la religión») el *imâm* al-Gaççâlî (1058-1111) distingue dos sentidos de corazón: en un sentido físico es el órgano corporal, en un sentido espiritual es un principio «sutil, divino, espiritual», que es «la realidad del ser humano» (*haqiqat al-insân*), lo que éste realmente es. En él radica la grandeza del ser humano por ser capaz de intuir la inmensidad de Dios. Escribe al-Gaççâlî en esta obra cumbre de la espiritualidad islámica: «La inteligencia es incapaz de explicar la vinculación extraña del corazón espiritual con el corazón físico: es como la relación que existe entre la belleza y algo bello. No queremos adentrarnos en esta cuestión porque pertenece al ámbito de “la ciencia que deriva de la desvelación mística” (*ilm al-mukâshafa*) que

estudia la imbricación de lo espiritual en lo material».

4. *El corazón no es la sede de los sentimientos*

Al-Gaṣṣālī dice: «Cuando percibe algo a través de los sentidos, el corazón queda impresionado; y lo mismo sucede cuando en él se despiertan apetitos a causa de otros motivos como el haber comido en exceso, o a causa de la fuerza de su constitución natural; todo ello graba en el corazón su huella indeleble. Si el ser humano careciera de sentidos físicos, la simple imaginación es suficiente para marcar rasgos en el corazón, pues la imaginación no deja un solo instante de actuar: pasa de una imagen a otra, y todas ellas modelan el corazón». A lo que se refiere al-Gaṣṣālī es a que el corazón es vida, jamás está quieto, pues en él la quietud, como en el corazón de carne y sangre, no sería sino indicio de muerte. Importante: para los semitas, el corazón no es la sede de los sentimientos, función que cumple el hígado. El corazón es el órgano de la conciencia, de los conocimientos del espíritu y de la vida en presencia de Dios. Dios hace morar su presencia en los corazones de los creyentes. Según un célebre hadiz (dicho del Profeta), Muḥammad transmitió que Dios había dicho: «No me abarcan los Cielos ni la Tierra, pero sí me abarca el corazón del que se abandona a mí».

El profeta Muḥammad invitó a los musulmanes a estar atentos, a estar alerta, a ser centinelas sobre sus corazones. El corazón tiene dos puertas: una puerta que da al mundo exterior, a las impresiones sensibles, y otra puerta que da al reino interior, a la inspiración, al *imân* y la revelación. El corazón del ser humano acepta el conocimiento o la ignorancia de Dios, y en esa decisión le va la salud o la enfermedad. Muḥammad dijo en cierta ocasión: «Hay un trozo de carne en el cuerpo que si está bien, el resto del cuerpo lo está. Si está mal, todo el cuerpo está mal. Ese trozo de carne es el corazón». El Corán afirma que Dios ha sellado el corazón de los infieles y que en su corazón hay una enfermedad. Basándose en el Corán, Ibn Qayyim divide el corazón del ser humano en tres tipos: el *qalb mayyit* (corazón muerto), el *qalb marîd* (corazón enfermo) y el *qalb salîm*

(corazón sano, corazón a salvo). Dios dice en el Corán: «Ese Día en el que no serán de utilidad ni las riquezas ni los hijos, y sólo estará a buen recaudo quien se presente ante Allâh con *qalb salîm*».

En la tradición islámica, el corazón y no el cerebro es la sede del *'aql* (la capacidad de conocer) y la fuente del conocimiento espiritual (*ma'rifa*). A veces el *'aql* (↗ Razón) se identifica con el corazón (*qalb*), pues una y otra son el medio de conocer, pero en cambio el corazón no puede identificarse con el *'aql*. En todo caso, el corazón es el lugar donde el ser humano conoce a su Señor y paladea su presencia.

5. *El corazón en el sufismo*

El corazón está relacionado con las nociones sufíes de *ma'rifa* (conocimiento, gnosis, conocimiento esotérico de los iniciados) y *'arif* («que sabe», en este contexto, «gnóstico, iniciado»). En la experiencia del *dzikr* (↗ recuerdo de Dios) repitiendo sus Nombres, según se va intensificando, el *dzikr* va pasando de la lengua al corazón. Algunos distinguen una tercera fase, que sería el *dzikr* del secreto (*sirr*), o *dzikr* del «corazón del corazón».

El papel del *shayj* (maestro espiritual) con el *murîd* (aspirante) es instruirle en esa ciencia de los deseos, pensamientos y movimientos íntimos, enseñarle a combatir lo que viene de la *nafs* posesiva y potenciar y favorecer lo que viene del *rûh*. Todo lo que hace al ser humano afirmar y acrecentar su *imân* (confianza en Dios) y someterse a Dios, está dentro de «la ciencia de los corazones». (La palabra «corazón» es tan importante en el sufismo que popularmente se dice que el sufismo es «la ciencia de los corazones».) Uno de los primeros sufíes, Hasan al-Baṣrî (643-728), fue quien acuñó la expresión *'ilm al-qulûb wa-l-jawâtir* («la ciencia de los corazones y los pensamientos íntimos»). Esta ciencia tiene por objeto reconocer los pensamientos y las inspiraciones del espíritu (*rûh*), por las que Dios se manifiesta al ser humano, diferenciándolos de los pensamientos e inspiraciones de la *nafs* (el ego, en este contexto en el sentido de tendencias contrarias al *rûh*; ↗ alma). Abû Tâlib al-Makkî (siglo X) escribió un tratado de progresión espiritual titulado *Qût*

al-qulûb («El alimento de los corazones»). La obra de Abû Tâlib al-Makkî influyó muchísimo en las obras sufíes sobre este tema.

Para Rûmî, el *qalb* es una especie de intuición o vista interior que se alimenta de los rayos del sol y pone en contacto con aspectos de la Realidad diferentes de los que alcanza la percepción sensorial. En la poesía mística persa, la copa de Yâmshîd (en persa *yâm-i Yâmshîd* o *yâm-i Yam*) simboliza el corazón del místico en el que se reflejan las realidades del «ojo del corazón» (*ayn al-qalb* en árabe y *chasm-i dil* en persa), con el que el místico ve las realidades espirituales. Yâmshîd fue un rey legendario de la mitología persa, que tenía una copa con la que veía todo lo que ocurría en el mundo. En semejanza con la copa de Yâmshîd, en el corazón del místico se reflejan las realidades espirituales, que pueden ser vistas con el «ojo del corazón».

Las nociones sufíes sobre el corazón influyeron también en la espiritualidad judía. Bahya ibn Paqûda, un judío andalusí del siglo XI que estuvo muy influido por el sufismo, escribió en árabe un tratado de espiritualidad titulado *Kitâb al-hidâya ilâ farâ'id al-qulûb* («Libro de la guía hacia las obligaciones de los corazones»).

6. Los dos impulsos del corazón

Al corazón que se enaltece en el *ilhâm* (inspiración) se le llama *muwaffaq*, es decir, «acertado, triunfante»; mientras al que sucumbe ante el *waswâs* (susurro maligno) se le llama *mahdûl*, «defraudado». El corazón *muwaffaq* es el opuesto al corazón *mahdûl*, según la *sunna* de los pares. Efectivamente, enseña el Corán, y lo recuerda el *imâm* al-Gaççâlî, todo lo creado está en el número dos, en parejas opuestas o complementarias, pues la unidad sólo pertenece a Allâh-Uno. Muhammad dijo: «En el corazón hay dos resplandores (*lammatân*). Una *lamma* pertenece al *malak*, que es el resplandor que le sugiere lo bueno y le hace reconocer lo verdadero, quien lo sienta que sepa que viene de Allâh y que alabe a Allâh; la otra *lamma* le viene de su enemigo, que le sugiere el mal y lo confunde ante lo verdadero, quien lo sienta que recurra a Allâh buscando refugio contra Shaytân el lapidado». Dice el *imâm* al-Gaççâlî: «En su *fitra*, es decir,

en su naturaleza primordial, el corazón es indiferente, recibe por igual todas las influencias de los *jawâtîr*, provengan del *malak* (ángel) o provengan del *Shaytân*, es decir, sean *ilhâm* o *waswâs*. Los *jawâtîr* son destellos o resplandores de la inteligencia cuyo brillo llega hasta el corazón, así como el fuego produce a la vez luz y humo. Cuando el ser humano va adquiriendo juicio, su inclinación hacia uno de los extremos se va configurando como predominante».

A. A. - J. F. D. V.

CORTESÍA

Q MR

↗ Ética, hombre, sabiduría, tolerancia.

Q JUDAÍSMO

Pueden distinguirse dos tipos de virtudes.

a) Unas son las *cardinales*, de origen más helenista, que se sitúan en un plano de ética o comportamiento natural e implican un tipo de *mesura*, es decir, de actividad equilibrada, en los diversos campos de la vida. Se suelen citar cuatro (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) y, por sí mismas, no exigen ningún tipo de experiencia religiosa, sino sólo una organización racional de la existencia humana. No se fundan en la revelación de Dios, ni piden una entrega personal a favor de los demás, ni se abren a la esperanza escatológica, sino que introducen al hombre en la corriente de la Vida de Dios.

b) Otras son las *teologales*, que están más relacionadas con Dios y que sólo se comprenden desde una perspectiva religiosa. Ellas han sido formuladas por san Pablo (1 Tes 1,3), aunque pertenecen al ámbito de su experiencia judía. Son la *fe* (asentimiento religioso), la *caridad* (que es el amor a los demás) y la *esperanza* (que interpreta el camino del hombre en forma de apertura hacia la culminación escatológica).

De todas formas, desde una perspectiva puramente judía, unas y otras se encuentran vinculadas, pues religión y ética son inseparables. En ese contexto se puede evocar la «virtud» de la cortesía, entendida como respeto y responsabilidad, como una forma de «honrar» al prójimo.

Estrictamente hablando, cortesía implica «trato educado», propio de una corte, donde hombres y mujeres se

comportan con refinamiento y medida, no de un modo brusco o sin respeto, con agresividad y violencia. En esa línea, el mismo relato de la creación (Gn 1) ha de entenderse como abierto a la exigencia de un máximo respeto del hombre ante el conjunto de la creación. De un modo significativo, la Biblia hebrea (y aún más la Biblia griega: LXX) ha recibido en su canon un conjunto de libros sapienciales que, en una medida muy considerable, están dedicados a fomentar la cortesía y medida entre los hombres. En esa línea se sitúa, sobre todo, el libro de los Proverbios, donde se hace el elogio más grande a la Sabiduría (*hokhma, sophia*), que en el fondo puede traducirse también por «sensatez, equilibrio, cortesía humana». En esa misma línea avanza el libro del Eclesiástico (en hebreo Ben Siraj), donde la Sabiduría ante Dios se traduce en forma de exquisito respeto entre los hombres.

En otro tiempo, esos libros (Proverbios, Eclesiásticos, Sabiduría...) sirvieron como principio y modelo de educación para generaciones de judíos y cristianos, modelando así las grandes tradiciones educativas y corteses de la cristiandad. Ciertamente, ellos no pueden entenderse ahora al pie de la letra, pues muchas costumbres y modos de vida social han cambiado, pero sin una recuperación humanista y cortés de esos libros de la Biblia ésta pierde su sentido.

X. P.

M CRISTIANISMO

El primer cristianismo ha conservado la cortesía «bíblica», abriéndola (como lo había hecho el mismo judaísmo) al diálogo con el entorno griego. En ese contexto se puede y debe añadir el testimonio de Jesús, que eleva y universaliza la cortesía israelita, hasta aplicarla a todos los hombres y mujeres, y en especial a los pobres, porque todos son hijos de Dios. A ello hay que añadir un rasgo especial de las parábolas: Jesús ha tratado a los pobres y enfermos como si fueran reyes, ofreciéndoles la máxima cortesía humana, que es la cortesía de la palabra y del respeto mutuo. No hay en Jesús ningún atisbo de «doble cortesía» o doble trato: uno que se dedica a los reyes y ricos (a los sacerdotes y nobles) y otro que se dedica al

pueblo. La cortesía y el respeto se dirigen a todos por igual, empezando por los más pobres, a quienes se aplica de un modo especial.

En ese sentido debemos añadir que el movimiento de Jesús ha estado abierto a todos, sin crear entre ellos clases sociales o distinciones por poder o por dinero. Ha sido un movimiento desde abajo, pero no para nivelar a todos en la falta de educación y en la rudeza (falta de cultura), sino todo lo contrario: para abrir desde abajo un espacio de educación y cultura universal. Todos son para Jesús hijos de Dios y reyes, todos son objeto de máximo respeto. Así ha sabido verlo la tradición cristiana, retomando sobre esa base unas máximas de cortesía universal propias del entorno judeohelenista, como normas de vida que se inscriben dentro de la experiencia cristiana:

«¡Regocijaos en el Señor siempre! Otra vez lo digo: ¡Regocijaos! Vuestra amabilidad sea conocida por todos los hombres. ¡El Señor está cerca! No estéis afanosos por nada; antes bien, presentad vuestras peticiones delante de Dios en toda oración y ruego, con acción de gracias. Y la paz de Dios, que sobrepasa todo entendimiento, guardará vuestros corazones y vuestras mentes en Cristo Jesús. En cuanto a lo demás, hermanos, todo lo que es verdadero, todo lo honorable, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable, todo lo que es de buen nombre, todo lo que es virtuoso, todo lo que merece alabanza... en eso pensad» (Flp 4,4-8).

De esa forma se expresa la experiencia máxima del honor y de la honra cristiana, que no es honra de riqueza, ni de elevación social, sino de comunicación amorosa y respetuosa entre todos los creyentes (hacia todos los hombres). El cristianismo aparece así como un movimiento «honorable», pero en el sentido universal del término: ¡No que haya unos honrados y otros no, no que haya unos nobles y otros despreciados..., sino que todos participen del honor y de la gloria del Dios de Jesús, como hermanos. Ésta es la cortesía del amor, que vincula en el afecto y el respeto a todos los hombres.

En esa línea se sitúa también el himno de 1 Cor 13. (a) El amor no tiene envidia, no se jacta, no se engríe (1 Cor 13,4). En el principio de toda buena cortesía está la necesidad de supe-

rar la envidia, la jactancia... No hay educación sin respeto hacia los otros. (b) *El amor no se porta sin decoro, no busca su propio provecho* (1 Cor 13,5). La verdadera educación es el decoro (*skhêma*); ciertamente, hay formas de decoro falsas o egoístas, propias de algunos que quieren separarse de otros... Pero sin un decoro fundamental, que se expresa en el respeto hacia todos, no puede existir cortesía, ni educación humana. (c) *El amor no se irrita, no piensa en el mal* (1 Cor 13,5).

Este pasaje supone que la vida de los hombres se encuentra amenazada por una gran irritación o paroxismo de violencia, que nos enfrenta a unos con otros, haciéndonos chocar... Pues bien, en contra de eso, el verdadero amor es «educado» y paciente, es cortés, es amable con todos. A veces ponemos de relieve algunos rasgos «heroicos» de la vida cristiana, pero si ignoramos estos otros, de cortesía de base, que son fundamentales, nunca podremos ser fieles al cristianismo.

X. P.

R ISLAM

1. Tener *adab* es imitar al Profeta

Adab, en árabe y otras lenguas del mundo islámico que han tomado esta palabra del árabe, significa «educación y cortesía». Una persona sin *adab* es una persona maleducada; una persona con *adab* es una persona que sabe comportarse como es debido. En árabe «educado» es *mu'addab* o *bi-adab*, y «maleducado» *bilâ adab* o *bidûn adab* (sin *adab*). En persa *bi-adab* es «maleducado» (literalmente «sin *adab*», pues en persa *bi* significa «sin», al contrario que en árabe) y educado es *bâ-adab* (con *adab*).

Adab en principio era sinónimo de ↗ *sunna* (costumbre, norma de conducta personal que se tomaba como modelo, por ejemplo, la *sunna* del profeta Muḥammad, que terminó siendo la *sunna* por antonomasia).

En cuestiones religiosas es importante el *adab*, tanto el *adab* en las relaciones con las criaturas (*mu'âmalât*), como el *adab* en las relaciones con Dios (*ibâdâ*). El *adab* con Dios es lo que exige, por ejemplo, que el musulmán para practicar la azalá u oración canónica tenga que estar en un estado de pureza ritual (*tahâra*), para lo que debe hacer

unas determinadas abluciones, y que la azalá y otros ritos se practiquen de una determinada manera y no se dejen al arbitrio de cada musulmán. El *adab* también es lo que hace que en el islam exista un gran número de prescripciones que recomiendan imitar el comportamiento del Profeta en todo tipo de cuestiones cotidianas: higiene, sexo, indumentaria, manera de comer y beber e incluso de realizar funciones fisiológicas como orinar.

2. El trato delicado dado a las criaturas

El *adab* con las criaturas de Dios exige el buen comportamiento con el prójimo y con las criaturas de Dios en general.

Incluso el trato delicado con los objetos es parte del *adab* del musulmán. An-Nasâ'î recoge el siguiente fragmento de un hadiz de 'Ā'isha: *Lâ qaraba Rasûlullâh, s.a.s., imra'atan lahu wa lâ jâdiman qattu, wa-lâ qaraba bi-yadi-hi shay'an qattu il-la illâ fî sabîli-llâh aw tuntahaku harâmât Allâh fa-yantaqimu-llâh*: «El Mensajero de Allâh (s.a.s.) jamás maltrató a ninguna de sus mujeres, ni a ninguno de sus sirvientes, y ni siquiera golpeó con la mano cosa alguna, excepto por el camino de Allâh o por la transgresión de lo *harâm* (prohibido) castigado por Allâh».

Hay hadices que hablan de la extraordinaria delicadeza de Muḥammad con todo lo que lo rodeaba. *Rasûl* o *Nabî* (profeta, mensajero) alude a una persona que es capaz de comunicar un mensaje porque está comunicada con todo lo que existe gracias a una sensibilidad extraordinaria. Por ejemplo, es muy reveladora la costumbre que tenía de ponerle nombre a todo... No se puede tener una relación personal con algo que carece de nombre. Desde luego, todos sus animales tenían sus nombres, pero incluso los objetos –sus turbantes, sus espadas– tenían nombres propios... También nos sorprende que hablara con las cosas. Se sabe que mantenía conversaciones con objetos, con las piedras, con los troncos. Incluso hay gente que dijo haber escuchado las respuestas de las cosas a las palabras del Profeta en estas conversaciones que mantenía con ellas. Si Muḥammad no hubiera sido así, no habría sido profeta, porque ser profeta es prestar la palabra humana a todas

aquellas criaturas que se expresan sin palabras, con su mero *estar ahí*.

Cómo el Profeta amaba las cosas materiales ha quedado reflejado en hadices. En uno de ellos se nos narra como estando sobre la montaña Uhud ella tembló y el Profeta le dijo: «Estate quieta porque yo te quiero igual que tú me quieres». Que el pequeño temblor acabase es normal, no estamos diciendo necesariamente que él tranquilizase a la montaña, pero se conserva el hadiz entre los musulmanes como prueba, no del poder de Muḥammad, sino de su capacidad de relacionarse con las cosas aparentemente menos dotadas de alma.

Nos ha llegado un hadiz en el que Muḥammad se dirigió a la luna llena y le dijo *rabbī wa rabbuka Allāh* [Mi Señor y tu Señor es Allāh], mientras que en otro se nos dice cómo había que guardar una cuerda: «Si quieres guardar una cuerda, hazlo sin dejar nudos. No la molestes mientras duermes». Y en otro más se nos habla de cómo escuchaba el lamento de las cosas. En cierta ocasión, Muḥammad abrazó a un *minbar* (desde donde el *imām* habla a la comunidad los viernes en la mezquita) que estaba llorando:

Nos transmite Yābir que cuando el Profeta pronunciaba su *juhba* se subía a un tallo de palmera cortado. Cuando el púlpito estuvo preparado para él, el Mensajero se puso de pie sobre él. El tallo de la palmera empezó a lamentarse en voz alta y a llorar amargamente por haber sido cortado. El Profeta se bajó de su púlpito y lo acarició y lo abrazó. Fue entonces cuando el *minbar* empezó a gimotear como un niño y poco a poco volvió al silencio.

Se han transmitido hadices en los que se nos cuenta cómo Muḥammad trataba a los ↗ animales.

3. *En un sentido profano, adab significa «cultura»*

En árabe, *adab* también significó el refinamiento de los árabes, por medio del islam, pero también de las culturas extranjeras más sofisticadas, como la persa. En la época 'abbásí, *adab* quería decir «urbanidad, civilización, cortesía», el refinamiento de los urbanitas en contraposición con la rudeza beduina y el paletterío. De ahí que la literatura de *adab* tratara de los conociemien-

tos que una persona refinada y culta debía poseer. *Adab* también se contraponía a '*ilm* (conocimiento entendido como ciencia religiosa: Corán, hadiz, *fiqh*...); en este sentido, *adab* venía a significar «cultura profana», no sólo la cultura árabe (lengua, poesía, oratoria, tradiciones históricas y genealogías) sino también la cultura de origen no árabe asimilada por los musulmanes proveniente de los persas (tradición gnómica, ética y narrativa), griegos (filosofía y ciencias) e indios (ciencias, cuentos y fábulas). Los dotados de *adab*, los *udaba'* (en singular *adīb*), estaban versados principalmente en tales materias, mientras que los '*ulamā'* (los ulemas) estaban versados fundamentalmente en las ciencias religiosas); los *udaba'* eran sobre todo escribas y funcionarios, y en general las personas cultas más versadas en materias seculares que religiosas. En árabe moderno, *adab* (también en plural, *ādāb*) también es sinónimo de literatura: *ku'lliyat al-ādāb* en árabe moderno significa «facultad de letras» y *adīb* es «literato».

4. *«Todo el islam es adab»*

En cierta ocasión, se le preguntó al Profeta qué era el islam. Y contestó: *al-Islam kullu-hu adab*, «El islam, todo él, es *adab*». El *adab*, como hemos visto, no es simple protocolo, sino finura de espíritu, delicadeza. Todo lo que nos rodea exige nuestro *adab*. El *adab* es la respuesta desde el Conocimiento al advertir la realidad de algo. Hay que descubrir la cortesía que requiere cada momento. Ese «saber estar», ese saber armonizar con lo que las circunstancias nos demandan en cada instante, era para el Profeta lo que vertebraba el islam. No hacer las cosas con cortesía, a los ojos de Dios, es como no hacerlas. Por ejemplo, se cuenta que en cierta ocasión Muḥammad reprochó a alguien no haber asistido a la mezquita para la celebración del viernes (↗ Fiesta semanal) y esa persona respondió diciendo que sí había asistido. El Profeta le dijo entonces: «Te he visto apartando a la gente para pasar por en medio», es decir, que con esa falta de educación había perdido todo el mérito y es como si no hubiera asistido al *yumu'a*.

J. F. D. V. - A. A.

COSMOVISIÓN

Q MR

↗ Creación, filosofía, hombre, mundo, razón, Sábado, secularización, teología.

Q JUDAÍSMO

La visión cósmica del judaísmo ha sido fijada en Gn 1, donde se recoge y sistematiza, desde una perspectiva monoteísta, una visión donde el mundo aparece como un todo en el que se vincula el espacio y el tiempo, a partir de la palabra de Dios, en los seis días de la creación (que culminan en el séptimo, que marca el ↗ sábado), día que está fuera del tiempo y del espacio, pero que los define y fundamenta. Ese mundo, así unificado, puede entenderse conforme a un esquema circular o lineal:

1. *El esquema circular* deja ver mejor la armonía de conjunto del mundo, poniendo entre los dos extremos (luz y sábado) los dos núcleos interiores de la creación: por una parte el *espacio* estrictamente dicho (formado por el firmamento y el mar-tierra: días 2-3) y por otro los *vivientes* (peces-pájaros y animales-hombres: días 5-6). Las plantas pertenecen a la tierra en cuanto tal, no se conciben como separadas (en contra de los peces-aves y animales-hombres, que tienen su propio día). En el centro-centro queda el día 4º, vinculado con el principio (luz) y con el fin (sábado).

- | | | |
|---------|-----|--|
| 1,3-5 | a) | <i>Luz</i> . Corresponde al sábado final, día de la luz |
| 1,6-8 | b) | Firmamento. Separa el cielo de la tierra |
| 1,9-13 | c) | Mar y tierra (con sus plantas) surgen tras el firmamento |
| 1,14-19 | d) | <i>Astros</i> . Marcan los tiempos |
| 1,20-23 | c') | Peces y aves. Son los habitantes primigenios |
| 1,24-31 | b') | Animales terrestres y hombres |
| 2,2-3 | a') | <i>Sábado</i> . Es una expresión del Dios-Luz |

El texto ha destacado de esa forma el orden unitario del conjunto cósmico, cuyos elementos se completan formando como un *templo* espacio-temporal alumbrado por los astros, habitado por los muchos vivientes y culminado en el sábado, que expresa su sacralidad semana tras semana... Todo el cielo y la

tierra viene a desplegarse de esa forma como un tipo de liturgia, como un lugar en donde el mismo Dios habita, en ritmo de trabajo y descanso, desde la luz hasta el sábado.

2. *Esquema lineal*. El relato de la creación se puede entender también de un modo lineal, poniendo así de relieve el sábado, al que todo se dirige, semana tras semana, a través del proceso de conjunto de las cosas que van surgiendo por la Palabra de Dios. Todo sigue una línea, todo avanza:

- | | | |
|---------|----|---|
| 1,3-5 | 1) | <i>Luz</i> |
| 1,6-8 | 2) | Firmamento |
| 1,9-13 | 3) | Mar y tierra (con sus plantas) |
| 1,14-19 | 4) | <i>Astros</i> (para separar días y señalar fiestas) |
| 1,20-23 | 5) | Peces y aves |
| 1,24-31 | 6) | Animales terrestres y hombres |
| 2,2-3 | 7) | <i>Sábado</i> |

El mundo se entiende aquí como un orden progresivo, que va desde la luz del principio hasta el sábado. Más que un templo unificado por la cúpula de los astros, como en el modelo anterior, el mundo es un camino que lleva desde la luz de Dios, a través del firmamento, del mar y de la tierra... hasta la vida de los hombres que son capaces de asumir el ritmo de Dios y tender así hacia el sábado definitivo de la creación. Sea cual fuere el esquema empleado, crear es *separar*, dando nombre a las diversas realidades, de manera que ellas existan.

Crear es distinguir, conceder a cada cosa su figura individual, su rostro y realidad, no por imposición material, ni por presión biológica (como en una especie de evolución vital), sino a través de la palabra, que lo funda todo. A lo largo de los siete días, Dios va diciendo «sean», «háganse», y de esa forma va creando lo que existe, a modo de palabra. Crear es distinguir y vincular todo lo que existe, a través de la palabra, en la armonía de la luz y de los seis (o siete) días. Más allá de un destino o necesidad ciega está la voluntad de Dios, que llama porque quiere, concediendo de esa forma distinción y unidad a todo cuanto «dice» (a todo cuanto hace). En ese sentido decimos que el cosmos es lenguaje: es entrada de las cosas en la luz de la Palabra de Dios que las llama y organiza, manteniéndose distinto, trascendente.

La Biblia supone así que el mundo son *las Siete Palabras de Dios* o, quizá mejor, *las Diez palabras* (pues Dios dice diez veces «hágase») que se expresan y concretan en las siete realidades o días del cosmos. Esas Diez palabras (que son Dios o, quizá mejor, la expresión de Dios) se despliegan en los dos ejes o planos de la realidad, uno diacrónico o temporal (siete días) y otro sincrónico o espacial (siete realidades, desde la luz primera hasta el hombre y el sábado). En ese sentido hay que destacar la armonía (unidad y distinción) de los siete días (tiempo) y de las siete realidades (mundo) en las que se expresa la obra de Dios.

Con esto no se quiere afirmar que la Biblia defiende la teoría del continuo espacio-tiempo de Einstein (¡judío!), aunque puede entenderse en esa línea. Al principio no está el puro Uno (un ente que domina sobre todos los restantes), sino las Diez palabras de Dios que se expresan en los siete días y estratos de la realidad. El mundo no está formado por un tipo de unidad superior (un Todo dictatorial), sino por la armonía de esos «siete círculos» (realidades, días) del cosmos, que están entrelazados, formando un equilibrio, como los colores de la luz o los sonidos de la música (sinfonía del arco iris, concierto polifónico), como los días de la semana y los planetas del cielo.

M CRISTIANISMO

El cristianismo puede aceptar la cosmovisión judía, pero introduciendo en ella la experiencia de Jesús, a quien concibe no sólo como Hijo de Dios, sino como centro de la realidad. De esa forma, el esquema de los siete días/realidades acaba siendo secundario. Lo que importa es la visión céntrica de Jesús, tal como han destacado algunos textos programáticos del Nuevo Testamento:

1. *Hebreos*. «Habiendo hablado Dios antiguamente a los (nuestros) *padres*, muchas veces y de muchas formas, a través de los profetas, al final, en estos días, *nos* ha hablado *por el Hijo*, a quien constituyó heredero de todas las cosas, y a través del cual había hecho los siglos; el cual, siendo resplandor de su gloria e impronta de su sustancia, y gobernando todas las cosas con la palabra de su poder, habiendo realizado la pu-

rificación de los pecados, se ha sentado a la derecha de *la Majestad* en (las) alturas» (Heb 1,1-3).

Eso significa que el mundo está centrado en Jesús, quien, siendo Hijo y Sabiduría de Dios, es principio, centro y culmen de la misma realidad del cosmos. Aquí no se dice ya, simplemente, que Dios lo ha creado todo sabiamente (por la Sabiduría), sino que lo ha hecho *por la Sabiduría-Hijo*, que se identifica con Jesús. De esa forma, el mismo mundo (la creación de Dios) se integra en la generación (encarnación) del Hijo. Eso significa que Dios ha creado todas las cosas como Padre (por amor y no por obligación, por gozo y no por necesidad); las ha creado *filialmente*, en el despliegue de vida y amor de su Hijo.

2. *Colosenses*. Jesucristo, el Hijo del amor de Dios, es «Imagen del Dios invisible, *Primogénito de toda creación*. Porque en Él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra... Él es también la *Cabeza* del cuerpo, de la Iglesia; él es el principio, *Primogénito de entre los muertos*... Porque agradó [al Padre] que habitara en él (en el Hijo) toda la plenitud, para *reconciliar* por él todas las cosas consigo (con el Padre)... por medio de la sangre de su cruz» (cf. Col 1,12-20).

(a) Jesús es *imagen de Dios, primogénito de la creación*. El Padre es fuente divina de todo lo que existe; el Hijo es su expresión divina (como la Sophia o Logos en ciertas filosofías helenistas). (b) Jesús es *creador, centro y meta*. Estamos, según eso, ante un mundo «antrópico», centrado no sólo en la humanidad en general, sino en un hombre concreto, Jesús: Hijo de Dios. (c) *Cabeza del cuerpo de la Iglesia y primogénito de entre los muertos*. Las expresiones cósmicas del primer apartado se convierten ahora en *expresiones eclesiales*: el Hijo es el mismo hombre histórico (Jesús), que ha muerto y resucitado. Este Jesús es sentido y centro de todo el universo.

3. *Juan*. Esta visión cristológica del mundo culmina dentro del Nuevo Testamento en el prólogo de Juan. «En el principio era la *Palabra* y la *Palabra* era junto a Dios, y la *Palabra* era Dios. Ésta era en principio junto a (hacia) Dios. Todas las cosas *fueron hechas por ella*, y sin ella no se ha hecho ninguna... Y la *Palabra se hizo carne* y habi-

tó entre nosotros y hemos visto su gloria, gloria de Unigénito del Padre, lleno de gracia y verdad» (Jn 1,1-2.14).

Con este pasaje, que formula la novedad cristiana con expresiones muy cercanas a Gn 1, culmina nuestro tema. En Gn 1 se decía que Dios había hecho todas las cosas con diez (o siete) palabras; ahora se dice que lo ha hecho con Una Palabra, que es el Cristo encarnado. Dios no crea el mundo con unos mandatos que le permiten quedar fuera, sino que se introduce como Palabra hecha Carne en el mismo mundo. La cosmovisión tiene, por tanto, un sentido cristológico.

X. P.

R ISLAM

↗ Creación.

1. «Kun»: la palabra creadora

Universo o cosmos en árabe es *kawn*. *Kawn* es «aquello que es, lo que existe, lo creado». Pues la palabra *kawn* tiene la raíz K-W-N, del verbo *kâna*, equivalente a los verbos castellanos «ser» o «estar». El verbo *kâna* es el del acto creador de Dios por su palabra. El Corán dice que Dios para crear una cosa sólo ha de decir «sé» (*kun*) y es: «Dios dice “sé” y es» (*Allâhu yaqûlu kun fa-yakûnu*). *Ka'in* (en plural, *kâ'inât*) es un ser, una criatura, algo que ha sido «creado» (*majlâq*, en plural *majlâqât*).

2. El kósmos griego y el kawn árabe

Uno de los grandes problemas de los *falâsifa* («filósofos», aquellos que en el mundo islámico siguieron la filosofía griega) fue la difícil compatibilidad entre la concepción griega del universo y la islámica: el Dios ordenador que convierte el caos en cosmos, frente al Dios creador que ha sacado el universo de la nada con su sola palabra. Mientras que la palabra griega *kósmos* significa «orden» (al parecer deriva de una raíz semítica existente en árabe, Q-S-M, que significa «distribución, división»), la palabra *kawn* remite al verbo *kâna*, el verbo equivalente –como ya hemos dicho– a *ser/estar* castellano. En griego el *kósmos* se oponía al *cháos*, palabra que originariamente era «vacío» pero que pronto se entendió como «caos», desorden, mezcla informe. En este sentido, para los griegos los dioses no eran los creadores del universo sino

parte de él, seres de naturaleza superior pero que formaban parte de la naturaleza. El concepto de Dios, en un sentido superior, era el *noûs* de Anaxágoras o el Demiurgo de Platón: la mente ordenadora del universo o el artesano que había dado forma al universo tomando como modelo a las ideas pero a partir de elementos existentes.

El filósofo ar-Râçî (864 o 865-925 o 935), que optó por la filosofía griega y rechazó el islam y todas las religiones reveladas, opinaba que había cinco elementos eternos: Dios, alma, tiempo, espacio y materia. Frente a esto, los musulmanes, como el gran teólogo sunní al-Gaççâlî (1058-1111), argüían que Dios es el creador de la materia y el alma y que no se puede hablar de tiempo antes de la Creación.

3. Los 'âlamîn: los «mundos» de que habla el Corán

El Corán dice que Dios es «el Señor de los mundos» (en árabe, *Rabb al-'âlamîn*). Muchos exégetas interpretan esta expresión entendiendo que esos mundos son lo que en castellano llamamos «reino animal», «reino vegetal» y «reino mineral», y que en árabe se conoce como *'âlam al-hayawân* (mundo de los animales), *'âlam an-nabât* (mundo de los vegetales) y *'âlam al-ma'âdin* (mundo de los minerales).

En la terminología filosófica metafísica árabe se utiliza la palabra *'âlam* para «mundo» en contextos como «el mundo de las ideas» (*'âlam al-muzul*) de Platón, o de *'âlam al-lâhût* (el mundo de la divinidad), *'âlam al-ÿabarût* (el mundo de las inteligencias), *'âlam al-malakût* (el mundo de los ángeles), etcétera. Obsérvese que la terminación con el sufijo *-ût* no es árabe sino aramea o hebrea.

La cosmovisión musulmana no incluye solamente el universo tal como lo conocemos. Además de los seres humanos existen otros tipos de criaturas inteligentes, que son los *ÿinn* («genios», en singular *ÿinnî*) y los *malâ'ika* («ángeles», en singular *malak* o *malâk*; en persa, en singular, *firishté*).

La cosmovisión de los musulmanes tradicionales ha incluido la creencia en talismanes, poderes mágicos, milagros de profetas y *awliyâ'* (personas en especial proximidad de Dios, con genios (↗ *ÿ'inn*) y ↗ ángeles.

4. *Vivir en el mundo como en el milagro*

Desde el punto de vista de los musulmanes no existe una diferencia sustancial entre lo «natural» y lo «sobrenatural», puesto que todo es igualmente obra prodigiosa de Dios, «Señor de los mundos». La resurrección no es un fenómeno más asombroso que el milagro de haber recibido la vida por primera vez. El milagro es algo cotidiano, la creación es el verdadero milagro, por lo que el Corán exhorta a los seres humanos a ver las *âyat* (signos, milagros) de Dios en los fenómenos naturales cotidianos tanto o más que en los prodigios que se salen de lo habitual. En la cosmovisión teológica ash'arí de la mayoría de los musulmanes, la Creación se produce en cada instante, la voluntad divina lo es todo, las leyes naturales sólo son aparentes, pues no hay más ley que la voluntad divina, de tal modo que en realidad lo que llamamos «leyes naturales» es sólo lo que Dios quiere habitualmente que suceda. En esta cosmovisión, el milagro es sólo lo que acontece fuera de lo corriente, no más milagroso en última instancia que lo demás. Cuando el fuego es frío y saludable para Abrahán, cuando Moisés hace prodigios ante el faraón, cuando Zacarías tiene un hijo de una esposa anciana y estéril, cuando María concibe un hijo de modo sobrenatural sin concurso de varón o cuando Jesús nace de modo sobrenatural de una virgen, o cuando siendo niño insufla vida a unos pajaritos de barro y de adulto cura enfermos y resucita muertos, todo ello, naturalmente es obra de Dios, no más sorprendente que la creación cotidiana, pues todo es igualmente prodigioso, todo es una *âya* divina. Lo que llamamos «milagro» es simplemente cuando Dios actúa de modo distinto del que tenemos por habitual para sacudir al ser humano, mostrarle su poder y encauzarlo por la buena senda.

5. *La cosmografía*

La primera exposición sistemática de cosmografía en el mundo musulmán, o sea, la primera exposición completa de la visión de la totalidad de lo creado, fue la obra en árabe del iraní al-Qaṣwîni (1203-1283), titulada *'Ayâ'ib al-ma'jâtâqât wa-garâ'ib al-maw'ÿûdât* («Maravillas de las criaturas y cosas extrañas de las co-

sas existentes»). Esta obra es una cosmografía en el sentido más amplio de la palabra, pues engloba todo lo que no es Dios, todo lo creado: el universo en su totalidad. La cosmografía de al-Qaṣwîni está dividida en dos partes:

1) Las cosas supraterrrestres: los fenómenos celestes, los astros y los habitantes de los cielos, o sea, los ángeles; con un apéndice sobre los problemas de la cronología y del calendario árabe y sirio.

2) Las cosas terrestres: los cuatro elementos (tierra, aire, agua y fuego), los meteoros y los vientos, la división de la tierra en siete climas, la descripción de todos los ríos y mares conocidos, las causas de los temblores de tierra, la formación de montañas y fuentes, los tres reinos de la naturaleza: mineral, vegetal y animal. En este último incluye a los seres humanos y a los genios (*jinn*).

La Cosmografía de al-Qaṣwîni gozó de gran popularidad en todo el mundo islámico y se tradujo al persa y al turco. Estos manuscritos a menudo iban acompañados de ilustraciones, algunas de gran valor artístico, que representaban plantas, animales y seres fabulosos. La obra de al-Qaṣwîni, en palabras del sabio iranista Henry Corbin, es «un espejo de todo el conocimiento del mundo, tal como la *imago* inmanente en la conciencia permitía entonces percibirlo». Y, como añade Corbin, los manuscritos de la obra de al-Qaṣwîni, con los manuscritos de la epopeya persa (en su triple forma: heroica, mística y novelesca) son los que más estimularon la imaginación de los artistas de la miniatura persa hasta la época *qa'yar*, o sea, hasta el siglo XIX y comienzos del XX.

6. *La astrología*

La astrología se incorporó pronto a la cosmovisión de la mayor parte de los musulmanes tradicionales, igual que en la mayoría de las grandes civilizaciones tradicionales. Sin embargo, algunos musulmanes negaban la validez de la astrología. El literato y teólogo cordobés Ibn Ḥaṣm (m. 1063) la consideraba una ciencia vana sin fundamento, pero distinguía dos tipos de creyentes en ella:

1) Los que suponían que los astros tenían un poder por sí mismos para regir los destinos humanos. A los que creían esto, Ibn Ḥaṣm los tenía por idólatras

que asociaban los astros a Dios, atentando contra el *tawhíd* (unidad divina).

2) Los que creían que en los tránsitos astrales había signos dispuestos por Dios. A los que eran de esta opinión, Ibn Haçım los tenía por creyentes equivocados.

J. F. D. V.

CREACIÓN

Q MR

↗ Cosmovisión, Dios, filosofía, hombre, mundo, sábado.

Q JUDAÍSMO

Estrictamente hablando, el judaísmo es la religión de la creación, pues ella ha puesto de relieve la trascendencia de Dios (↗ monoteísmo) y la afirmación de que él ha creado todas las cosas (cf. Gn 1,1). Al poner en el principio y lema de su Biblia esas palabras (*en el principio Dios creó los cielos y la tierra*) el judaísmo ha trazado un programa teológico y social que está inspirando la historia de Occidente (y del mundo), directamente a través del cristianismo y del islam. Para situar mejor la novedad y consecuencias de esta experiencia de la creación, resulta importante situarla dentro del contexto general de las religiones.

a) Hay religiones del *mundo sagrado*. Son de tipo *cósmico* y tienden a identificar el mundo y lo divino; en esa línea, Madre tierra y Padre cielo constituyen las divinidades primigenias, son fondo y sentido de todo lo que existe. Por eso la grandeza y salvación se interpreta como inmersión cósmica: el hombre se hace divino introduciéndose en el cosmos.

b) Hay religiones del *mundo aparente*. Son de tipo *místico* y suelen concebir el mundo como cárcel donde el hombre se encuentra perdido, encadenado a la rueda de las reencarnaciones, dominado por el mismo deseo pervertido de una vida egoísta que lo ata a la materia vacía de vida. En esta línea, la salvación se interpreta en el fondo como desmundanización: los hombres religiosos deben salir del mundo para alcanzar la verdad interior en lo divino.

c) *Mundo creado*. Las religiones *monoteístas* (y en su punto de partida histórico el judaísmo) no divinizan el mundo, pero tampoco lo demonizan (no lo conciben como lugar de condena). El mundo es para ellas una expresión de la

voluntad creadora de Dios que lo ha formado a través de su palabra; es lugar donde el hombre puede y debe realizarse respondiendo libremente a la llamada de Dios.

Eso significa que, para el judaísmo, la salvación no consiste en adorar el mundo (identificándose con él) ni tampoco en rechazarlo (buscando una liberación espiritual, más allá del cosmos), sino en caminar con el mismo mundo hacia su plenitud (hacia el despliegue de la creación). Dios ha creado el mundo para que podamos realizarnos siendo mundo (llevándolo a su plenitud). Por eso, en lugar de condenar el mundo, el judaísmo tiene que aceptarlo como obra de Dios y lugar de realización personal de los hombres. Según eso, para los judíos, los hombres no son esclavos de un mundo divino sino *señores de este mundo mundano* en el que deben realizarse.

En esa línea, los judíos se descubren gestores pero no dueños del mundo, que es creación de Dios. El judío sabe que el *hombre emerge del mundo*, haciéndose persona: no es un extraño en la tierra, alma caída y perdida en un pozo previo de materia, sino alguien que brota del germinar del mundo al que pertenece. Pero, al mismo tiempo, es más que mundo, pues puede y debe crearse a sí mismo, no para recuperar algo que habría perdido en el principio (como quiere la gnosis), sino para hacerse aquello que está llamado a ser. Desde esta perspectiva hay que interpretar las instituciones y tareas de la religión monoteísta. Para el judaísmo, *el mundo está vinculado al proceso creador de los hombres*, de una forma escatológica, como seguirá diciendo el cristianismo.

X. P.

M CRISTIANISMO

Se mantiene en la línea del judaísmo, pero pone de relieve el carácter cristológico de la creación, que ha recibido su sentido (ha culminado) en la pascua de Jesús. En esa línea podemos comentar dos textos básicos de la tradición cristiana. El primero destaca el carácter «cristológico» de la creación; el segundo, su apertura humana.

1. *Libro de los Hechos*. El carácter cristológico de la creación se ha expresado, paradójicamente, en un texto que parece defender un tipo de «inmersión

divina», porque «en Dios vivimos, nos movemos y somos» (cf. Hch 17,28). Eso significa que somos «del linaje de Dios», de su propia familia. En esa línea podría defenderse un tipo de «panteísmo antropológico», que llevaría a la identificación de Dios con el mundo. Pues bien, dando un giro sorprendente (y lógico) a su afirmación, el mismo texto añade que Dios «ha establecido un día en el que ha de juzgar al mundo con justicia por medio del Hombre a quien ha designado, dando fe de ello a todos, al resucitarle de entre los muertos» (Hch 17,31).

Eso significa que la creación (la humanidad) no existe por sí misma, ni para sí misma, por aislado, sino que recibe su sentido en Cristo, el resucitado. Toda la realidad del mundo se entiende, según eso, desde la perspectiva de la resurrección mesiánica: la creación está al servicio de la resurrección. En otras palabras, Dios ha creado el mundo para resucitarlo de la muerte.

2. *Carta a los Romanos*. El segundo texto que quiero presentar y comentar destaca la *apertura humana* de la creación, en una línea claramente judía (apocalíptica), pero reinterpretada ahora desde Cristo. Es un texto más complejo, por eso lo quiero citar por separado:

«Considero que los padecimientos del tiempo presente no son dignos de comparar con la gloria que pronto nos ha de ser revelada. Pues la creación aguarda con ardiente anhelo la manifestación de los hijos de Dios. Porque la creación ha sido sometida a la vanidad, no por su propia voluntad, sino por causa de aquel que la sujetó, con la esperanza de que aun la creación misma será librada de la esclavitud de la corrupción, para entrar a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Porque sabemos que toda la creación gime a una, y a una sufre dolores de parto hasta ahora. Y no sólo la creación, sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, aguardando la adopción como hijos, la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8,18-23).

La creación está sometida a la *ma-taiotês*, es decir, a la «vanidad» o falta de consistencia. Eso significa que el mundo no tiene consistencia en sí, sino que la recibe de los hombres, de cuya suerte participa. El mundo no es autónomo,

no es divino, no existe en sí mismo. El mundo es creación y está al servicio del despliegue de la historia de Dios con los hombres. Eso significa que el mundo vive inmerso en un proceso de nacimiento, que se describe en forma de «dolores de parto», porque está vinculado al camino pascual (de muerte y de resurrección) de la humanidad.

X. P.

R ISLAM

1. Terminología

En árabe existen varias palabras para «creación»; la más utilizada es *jalq*. «Crear» se dice *jalaqa*. *Jalq* es el mundo creado, distinto de la realidad absoluta. Literalmente, significa «una confección, un tejido, un forjado». La expresión coránica más habitual es *jalaqa bi-l-ḥaqq* (haber hecho *jalq* con la Realidad). A veces se contraponen a *ibdâ'*; en ese caso *jalq* es crear a partir de un principio que explica esa existencia, mientras que *ibdâ'* es instaurar sin base alguna, sorprender con algo completamente inesperado. Cuando el mundo se reduce a la extensión material, estos términos cambian de sentido y entonces *jalq* es crear de la nada; pero estos significados no se aplican cuando el mundo no se agota en la mera extensión material.

Otro verbo que se usa en el mismo sentido de «crear» es *faṭara*, literalmente «rajar, hender», de donde procede la palabra *fiṭra* (naturaleza original).

Menos usado, pero con su misma significación, es el verbo *bara'*, exactamente como en hebreo, tal como puede leerse en el Génesis, que comienza diciendo *Be-re'shit bara' Elohim et ha-shamayim we-ha-ares*.

2. «Y el séptimo día no descansó...»

Dios es «el Creador (*al-Jâliq* o *al-Jallâq*) de los cielos y de la tierra» (6:101). Contra la opinión de los judíos, que decían que Dios descansó el sábado, el Corán afirma que Dios no descansa jamás y que no siente fatiga alguna. Un hadiz afirma que «Dios el sábado creó la tierra (*turba*, tierra en el sentido del suelo, no la Tierra), el domingo las montañas, el lunes los árboles, el martes lo aborrecible (*makrûh*), el miércoles la luz, el jueves dispersó los animales sobre la tierra, creó a Adán la tarde del

viernes y terminó la creación en la última hora del día separando la tarde de la noche». Dios es creador de lo bueno y de lo malo; el mal, sea físico, psíquico o moral, también es creación de Dios. Por ello en el islam en general no ha habido lugar al conflicto, tan corriente en la cosmovisión cristiana, entre una divinidad infinita buena e infinitamente poderosa y la existencia del mal en el mundo.

3. La Creación fue «separación»

Dice el Corán: «¿Es que no han visto los que desmienten que los cielos y la tierra formaban un todo homogéneo y los separamos? ¿Y que sacamos del agua a todo ser viviente?» (21:30). En el original árabe del versículo coránico mencionado, aparece la palabra *ratk*, traducida como «formando un todo homogéneo», y que significa «mezclado» en los diccionarios de la lengua árabe. Es usada para referirse a dos sustancias distintas que forman un todo. La oración «los separamos» corresponde al verbo *fatk* en árabe e implica que algo pasó a existir por haber sido separado de modo violento, destruyendo la estructura de *ratk*. La semilla que brota en el suelo es una de las acciones a las que se aplica este verbo. Así pues, los cielos y la tierra son los primeros que caen en la categoría de *ratk* y son separados (*fatk*) haciendo salir a uno del otro. El Corán sigue diciendo: «Y el cielo lo construimos con fuerza. Y, ciertamente, lo estamos expandiendo» (51:47).

4. Una palabra (*kun*) que crea un mundo (*kawn*)

El verbo *kâna* es el del acto creador de Dios por su palabra. El Corán dice que Dios para crear una cosa sólo ha de decir «sé» (*kun*) y es: «Dios dice “sé” y es» (*Allâhu yaqûlu kun fa-yakûnu*). *Ka'in* (en plural, *kâ'inât*) es un ser, una criatura, algo que ha sido «creado» (*majlûq*) (en plural, *majlûqât*). Universo o cosmos en árabe es *kawn*. *Kawn* significa, literalmente, «aquello que es, lo que existe, lo creado», pues la palabra *kawn* tiene la raíz K-W-N, del verbo *kâna*, equivalente a los verbos castellanos *ser* o *estar*.

5. La creación permanente

La mayoría de los musulmanes no entienden que Dios haya creado el mundo y que el mundo sea ya autónomo, si-

no que la creación es una acción constante, de modo que si Dios dejara de crear en cada instante, el universo desaparecería. Es lo que se llama en árabe *al-jalq al-yâdîd*, literalmente, «creación nueva». Ésta es la postura del ash'arismo, que es la teología imperante en el islam sunní; la escolástica ash'arí incluso niega la noción de causalidad y lo remite todo a la voluntad divina: Dios crea todo lo que sucede en cada instante. La única causa-efecto que existe es la voluntad divina. Para Ibn 'Arabî, la continua y sucesiva destrucción y recreación del mundo es la manifestación infinita de Dios. Muḥammad Iqbâl, el gran pensador del siglo XX, sugiere que desde el punto de vista divino no hay Creación en el sentido específico de algo que tiene un «antes» y un «después».

J. F. D. V. - A. A.

CREDO

Q M

→ Dios, Espíritu Santo, Israel, Jesús, Padre, Trinidad.

Q JUDAÍSMO

La *confesión* es una fórmula de fe muy condensada que transmite la experiencia religiosa de una comunidad, que concretiza su visión de Dios y delimita las fronteras espirituales de los creyentes. Puede hablarse de confesión de fe en las *religiones cósmicas* que proclaman de un modo solemne la supremacía de un determinado Dios que ha vencido al Caos y empieza a reinar sobre el universo. En esta línea se mueven las aclamaciones de Marduk en Babilonia (cf. *Enuma Elish* IV,5; V,110) o de Ba'lu (Báal) en la religión de los cananeos, tan cercanos a los israelitas: ¡*Mlkn aliyn B'l!* (¡*Nuestro Rey es el poderoso Ba'lu!*) (cf. ¡*Reina Yahvé!* o ¡*Nuestro rey es Yahvé!* en Sal 93,1; 97,1). También las religiones místicas tienen fórmulas que pueden parecer confesiones de fe o de entrega en manos del Dios supremo (Vishnú o Shiva)... Pero, en sentido estricto, sólo las *religiones proféticas* cuentan con una verdadera confesión de fe donde se centra y compendia su visión de Dios y de la salvación humana.

El judaísmo carece de una confesión oficial, aunque el *Shema* (fundado en Dt 6,4-5) hace sus veces. De todas formas, al lado del *Shema* suelen citarse otros textos fundamentales como el credo histórico de Dt 25,5-10, la confe-

sión pactual de Dt 6,20-24 o los mismos mandamientos de Dt 5 y Ex 20. La confesión del «Shemá» se resume así: «Escucha, Israel, Yahvé nuestro Dios es un Dios único, amarás a Yahvé tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas tus fuerzas» (Dt 6,4-5). Al pueblo se le pide que «escuche», es decir, que acoja la revelación de Yahvé que se presenta como nuestro (Dios del propio pueblo israelita).

Este es el centro de la confesión: hay un solo Dios que es *Yahvé*, frente a todas las restantes figuras religiosas que no son Dios de verdad sino dioses mentirosos, ídolos. Sólo ellos, los judíos, conocen de verdad a Dios como el Yahvé que está presente, los elige y actúa sobre el mundo. De esa fe en Dios brota una consecuencia social: *sólo hay un pueblo de Dios, que es Israel*, pueblo elegido, llamado entre todos los restantes pueblos para confesar la verdad del único Dios verdadero. Por eso se le pide a cada israelita que responda: *Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas*. De esa forma, la confesión de fe se convierte en compromiso de cumplimiento práctico de la ley de ese Dios. Esto es un judío: alguien que asume la historia de Israel y cumple la ley, escuchando a Yahvé como Dios del pueblo. Por eso, la confesión de fe no tiene para los judíos la importancia que tendrá para los cristianos, pues la ortopraxis es en el judaísmo más importante que la ortodoxia.

X. P.

M CRISTIANISMO

La confesión de fe cristiana está vinculada al «símbolo» del bautismo, que, desde los tiempos más antiguos, se realiza «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu» (Mt 29,19). La confesión bautismal ha marcado la fe de la Iglesia, hasta el día de hoy. En esa línea, se puede añadir que los cristianos se identifican por un símbolo de fe, no por una teoría o razonamiento lógico. Entre los símbolos de fe, empleados en el contexto bautismal, sobresalen algunos que citaremos a continuación.

1. Símbolo de los Apóstoles

Suele llamarse *Credo Romano* y aparece como credo o confesión de fe bautismal en diversas Iglesias de

oriente y occidente, a partir del siglo II. Ha recibido muchas variantes y se ha seguido utilizando sobre todo en occidente. Continúa siendo la fórmula más venerable de la fe cristiana. En este credo, como en casi todos los antiguos, no se habla de la Trinidad, sino de Dios Padre, de Jesús y del Espíritu Santo. Su formulación más tradicional, empleada en la liturgia de la Iglesia de Occidente es como sigue (distinguiendo sus tres artículos):

«(a) Creo en Dios Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra. (b) Y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor, que fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de María Virgen, padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos, subió a los cielos, está sentado a la diestra de Dios Padre todopoderoso, desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. (c) Creo en el Espíritu Santo, la Santa Iglesia Católica, la comunión de los Santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna» (Denz, 5, 5 y 7, 6. Diversas formulaciones en DH, 1-64, 53-78).

2. Dogma del Concilio de Nicea (año 325)

Más que un credo estrictamente dicho, el Concilio de Nicea redactó una fórmula de fe cristológica, que será punto de partida y base para todos los credos posteriores de la Iglesia. Esa fórmula va en contra de la gnosis (así presenta a Dios como creador de todo lo que existe) y de un modo especial del arrianismo (que tiende a concebir a Jesús como un hombre elevado, no como Dios). Con su definición del *homousios* (Jesucristo, el Hijo, es consustancial al Padre), el Concilio de Nicea ha ofrecido las bases para las confesiones posteriores de la Iglesia. En el centro de la declaración está el dogma de Cristo como Hijo de Dios, de la misma naturaleza que el Padre. Distinguímos también sus tres partes o artículos, como en el credo anterior.

«(1) Creemos en un *solo Dios Padre omnipotente*, creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles; (2) y en un *solo Señor Jesucristo* Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios

de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció, y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. (3) *Y en el Espíritu Santo*» (Denz, 54, 23-24; DH, 125-126, 91-93).

3. *Símbolo nicenoconstantinopolitano* (año 381)

Es el credo que fue aceptado a partir del Concilio de Constantinopla, como expresión de la fe, para responder a las herejías de los arrianos y de los que negaban la divinidad del Espíritu Santo. Probablemente tomó como base la fórmula de algún credo bautismal usado en Asia Menor, introduciendo en ella las afirmaciones fundamentales del Concilio de Nicea del año 325 (ya citado) y algunas precisiones sobre el Espíritu Santo. Es un verdadero símbolo o profesión de fe y suele llamarse *Nicenoconstantinopolitano*. Utilizado en la liturgia de oriente y occidente desde el siglo VI. Su novedad frente a la confesión de Nicea está en el tercer artículo, donde se define la realidad del Espíritu Santo, con su ser divino, en relación con el Padre y el Hijo. A partir del siglo IX se introdujo en occidente la palabra *filioque* (el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo).

El modelo trinitario de este credo, que sigue siendo el símbolo oficial de las Iglesias de Oriente y Occidente, de católicos y protestantes, es de tipo unitario y vincula la *inmanencia* (Dios en sí mismo) con la *economía de la salvación* (presencia de Dios en la historia de los hombres). Pero este credo no habla primero de la Trinidad en sí para referirse después a la encarnación y a la efusión del Espíritu, sino que empieza por el Padre (el único Dios), para referirse después a su Hijo Jesucristo y al Espíritu, que están unidos a Dios de un modo inseparable. Éste es un credo trinitario, el único oficial de las Iglesias, pero no nombra a la Trinidad, sino al Padre, a su Hijo Jesucristo y el Espíritu Santo.

Este credo dice así: «(1) Creo en *un solo Dios, Padre todopoderoso*, Creador de cielo y tierra, de todo lo visible y lo

invisible. (2) Creo en *un solo Señor, Jesucristo*, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos: Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre, por quien todo fue hecho; que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo, y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre; y por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato; padeció y fue sepultado, y resucitó al tercer día, según las Escrituras, y subió al cielo, y está sentado a la derecha del Padre; y de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos, y su reino no tendrá fin. (3) *Creo en el Espíritu Santo*, Señor y dador de vida, que procede del Padre y del Hijo, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas. Creo en la Iglesia, que es una, santa, católica y apostólica. Confieso que hay un solo bautismo para el perdón de los pecados. Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. Amén» (Denz, 86, 31. Diversas formas del texto DH, 150, 380, 109-111).

4. *El Credo del Concilio de Toledo* (400)

El Concilio primero de Toledo, celebrado en tiempo de los emperadores Arcadio y Honorio. Incluye los artículos de la fe católica contra todas las herejías, y sobre todo contra los priscilianos, artículos que fueron redactados por los obispos cartaginenses, tarracónenses, lusitanos y béticos, y enviados con el precepto del papa romano León a Balconio, obispo de Galicia. Esos obispos fueron los mismos que redactaron los veinte cánones anteriores en el concilio toledano. Parece que hay una forma más breve del Concilio de Toledo (año 400) y otra más larga, elaborada por Pastor, obispo de Palencia, y probada en el Concilio de Toledo del año 447 (ponemos entre corchetes la forma más tardía). Este credo es típicamente occidental: comienza con la Trinidad inmanente. Parece más una explicación teológica que un credo orante. Citamos sus dos primeras partes.

a) *(Trinidad inmanente: Dios en sí)*.
Creemos en un solo Dios verdadero, Padre, Hijo y Espíritu Santo, hacedor de lo visible y de lo invisible, por quien

han sido creadas todas las cosas en el cielo y en la tierra. Que Éste es un solo Dios y Ésta una sola Trinidad de nombre divino [de sustancia divina]. Que el Padre no es [el mismo] Hijo, sino que tiene un Hijo que no es Padre. Que el Hijo no es el Padre, sino que es el Hijo de Dios por naturaleza [, que es de la naturaleza del Padre]. Que existe también el Espíritu Paráclito, que no es ni el Padre mismo ni el Hijo, sino que procede del Padre [que procede del Padre y del Hijo]. Es, pues, ingénito el Padre, engendrado el Hijo, no engendrado el Espíritu Santo, sino que procede del Padre [y del Hijo]. El Padre es de quien se oyó esta voz del cielo: Éste es mi Hijo amado, en quien me he complacido, a Éste oíd [Mt 17,5; 2 Pe 1,17; cf. Mt 3,17]. El Hijo es el que dice: Yo he salido del Padre y de Dios vine a este mundo [cf. Jn 16,28]. El [Espíritu] Paráclito mismo es de quien el Hijo dice: Si [yo] no me fuere al Padre, el Paráclito no vendrá a vosotros [Jn 16,17]. Esta Trinidad, distinta en personas, [la creemos] una sola [unida] sustancia, virtud, potestad, majestad indivisible [por virtud, potestad y majestad] indistinta, indiferente. Fuera de lista [de ella] (creemos) no existe naturaleza alguna divina, de ángel, o de espíritu, o de virtud alguna, que sea creída Dios.

b) (*Economía salvadora: Encarnación de Dios*). Así pues, este Hijo de Dios, Dios nacido del Padre absolutamente antes de todo principio, santificó en el vientre [el vientre] de la Bienaventurada Virgen María y de ella tomó al hombre verdadero, engendrado sin semen de varón [viril, conviniendo en una absolutamente sola persona sólo las dos naturalezas, esto es, de la Divinidad y de la carne], esto es, [Nuestro] Señor Jesucristo. No [ni] era un cuerpo imaginario o compuesto sólo de forma [No hubo en Él un cuerpo imaginario], sino sólido [y verdadero]. Y éste tuvo hambre y sed, sintió el dolor y lloró, y sufrió todas las demás calamidades del cuerpo [y sufrió todas las molestias del cuerpo]. Finalmente, fue crucificado [por los judíos], muerto y sepultado, [y] resucitó al tercer día; luego, habiendo conversado con [sus] discípulos, el día cuarenta [después de la resurrección], subió a los cielos [al cielo]. Este Hijo del Hombre se llama también Hijo de Dios; mas el Hijo de Dios, Dios, no se llama Hijo del

Hombre [se le da el nombre de Hijo del Hombre]. Creemos la resurrección [futura] de la carne humana [para la carne humana]. El alma del hombre [decimos] no ser sustancia divina o parte de Dios, sino una criatura no caída [sino creada] por voluntad de Dios (Denz, 19-33, 10-12; DH, 188-204, 121-123).

5. *Quicumque.*

Credo pseudoatanasiano (siglo V)

Retomando ideas desarrolladas por Atanasio de Alejandría en la *Segunda carta a Serapion*, pero también por Hilario de Poitiers, Ambrosio de Milán y otros teólogos de occidente, el símbolo *Quicumque* (llamado así por su primera palabra latina) se compuso probablemente hacia mediados del siglo V, en el sur de la Galia (Francia), aunque algunos han defendido un origen hispano, antipriscilianista. Se tradujo más tarde al griego y tuvo una gran importancia en toda la Edad Media, tanto en la liturgia católica como en la ortodoxa. Pone de relieve la unidad trinitaria sobre la distinción de personas, en la línea que venimos señalando. El punto de partida no es el Padre, que nos regala a su Hijo Jesucristo, en el Espíritu, sino el Dios Trinitario, que aparece desde el principio de forma poderosa como Uno y Trino, en igualdad de personas. Éste ha sido el credo preferido de los grandes teólogos de occidente, incluso entre los protestantes, de manera que en algunos momentos ha parecido más importante que el mismo nicenoconstantinopolitano.

a) *Principio. Una divinidad.* Todo el que quiera salvarse [*Quicumque vult salvus esse...*], es preciso ante todo que profese la fe católica. Pues quien no la observe íntegra y sin tacha, sin duda alguna perecerá eternamente. Y ésta es la fe católica: que veneremos a un solo Dios en la Trinidad Santísima y a la Trinidad en la unidad, sin confundir las personas, ni separar la sustancia. Porque una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo. Pero el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una sola divinidad, les corresponde igual gloria y majestad eterna.

b) *Igualdad de las personas divinas.* Cual es el Padre, tal es el Hijo, tal el Espíritu Santo. Increado el Padre, increado el Hijo, increado el Espíritu Santo.

Inmenso el Padre, inmenso el Hijo, inmenso el Espíritu Santo. Eterno el Padre, eterno el Hijo, eterno el Espíritu Santo. Y sin embargo no son tres eternos, sino un solo eterno. De la misma manera, no tres increados, ni tres inmensos, sino un increado y un inmenso. Igualmente omnipotente el Padre, omnipotente el Hijo, omnipotente el Espíritu Santo. Y, sin embargo, no tres omnipotentes, sino un omnipotente. Del mismo modo, el Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios. Y, sin embargo, no son tres Dioses, sino un solo Dios. Así el Padre es Señor, el Hijo es Señor, el Espíritu Santo es Señor. Y, sin embargo, no son tres Señores, sino un solo Señor. Porque así como la verdad cristiana nos obliga a creer que cada persona es Dios y Señor, la religión católica nos prohíbe que hablemos de tres Dioses o Señores.

c) *Diferencia de las personas divinas.* El Padre no ha sido hecho por nadie, ni creado, ni engendrado. El Hijo procede solamente del Padre, no hecho, ni creado, sino engendrado. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, no hecho, ni creado, ni engendrado, sino procedente. Por tanto hay un solo Padre, no tres Padres; un Hijo, no tres Hijos; un Espíritu Santo, no tres Espíritus Santos. Y en esta Trinidad nada hay anterior o posterior, nada mayor o menor: pues las tres personas son coeternas e iguales entre sí. De tal manera que, como ya se ha dicho antes, hemos de venerar la unidad en la Trinidad y la Trinidad en la unidad.

d) *Encarnación e historia de Cristo.* Por tanto, quien quiera salvarse es necesario que crea estas cosas sobre la Trinidad. Pero para alcanzar la salvación eterna es preciso también creer firmemente en la Encarnación de Nuestro Señor Jesucristo. La fe verdadera consiste en que creamos y confesemos que Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, es Dios y Hombre. Es Dios, engendrado de la misma sustancia que el Padre, antes del tiempo; y hombre, engendrado de la sustancia de su Madre Santísima en el tiempo. Perfecto Dios y perfecto hombre: que subsiste con alma racional y carne humana. Es igual al Padre según la divinidad; menor que el Padre según la humanidad. El cual, aunque es Dios y hombre, no son dos cristos, sino un solo Cristo. Uno, no por conversión de la divinidad en cuerpo, sino por

asunción de la humanidad en Dios. Uno absolutamente, no por confusión de sustancia, sino en la unidad de la persona. Pues como el alma racional y el cuerpo forman un hombre, así Cristo es uno, siendo Dios y hombre. Que padeció por nuestra salvación: descendió a los infiernos y al tercer día resucitó de entre los muertos. Subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre Todopoderoso: desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. Y cuando venga, todos los hombres resucitarán con sus cuerpos, y cada uno rendirá cuentas de sus propios hechos. Y los que hicieron el bien gozarán de vida eterna, pero los que hicieron el mal irán al fuego eterno.

e) *Conclusión.* Ésta es la fe católica, y quien no la crea fiel y firmemente no se podrá salvar (Denz, 39-40, 12-14; DH, 75-76, 80-82).

X. P.

CRISTIANISMO

M

↗ Catolicismo, Cristo, islam, Jesús, judaísmo, misión, ortodoxia, protestantismo.

1. Historia

El surgimiento del cristianismo, tal como ahora lo conocemos, empieza a finales del siglo II d.C. Hasta entonces, las Iglesias cristianas constituían una exigua minoría, casi insignificante y marginal, no sólo dentro del gran Imperio romano, sino dentro del judaísmo. Desde el siglo IV las Iglesias cristianas empiezan a ser la entidad más significativa del Imperio romano. Después se han extendido a todo el mundo.

a) *Antigüedad.* Podemos indicar de un modo aproximado el lento crecimiento del cristianismo.

1) Hacia el año 100 sólo había en el Imperio unos 7.500 cristianos. En general, se les considera como un grupo peculiar de judíos, que admiten en sus comunidades a gentiles.

2) Hacia el año 150 son unos 41.000 y siguen vinculados de manera intensa al judaísmo. En el fondo, tienen ya todos los elementos doctrinales y sociales que definirán a la Iglesia en los tiempos posteriores, pero aún no los han desarrollado.

3) El año 200 son unos 218.000 y han empezado a separarse totalmente del judaísmo rabínico, poniendo de re-

lieve los elementos doctrinales y sociales de lo que será la Iglesia. Desde este momento judaísmo rabínico y cristianismo se separan y expresan de un modo consciente sus opciones, iniciando caminos distintos, que van a mantenerse de algún modo hasta el día de hoy. En ese momento los cristianos empiezan a ser perseguidos de forma sistemática.

4) Hacia el año 250 los cristianos son más de un millón, la minoría más significativa del Imperio, con gran peso específico en la población. Sólo ahora se estructuran de un modo estricto, con obispos en los que se centraliza de un modo personal la vida de las Iglesias, que van creando su propia red de conexiones por todo el Imperio y así crecen de forma espectacular, de manera que hacia el año 300 son ya más de seis millones. Es evidente que las «persecuciones» han fracasado. Los cristianos empiezan a formar el grupo cultural y religiosamente más significativo del Imperio. A partir de ese momento el número de cristianos aumentará de un modo vertiginoso, aun antes de la «conversión» de Constantino, que en su Edicto de Milán, año 313, ratifica la tolerancia del Imperio ante los cristianos.

5) El 350 (después de que Constantino había presidido ya el Concilio de Nicea, año 325, como protector de los cristianos), ellos serán unos treinta y cuatro millones, más de la mitad de los habitantes del Imperio. El proceso resulta imparable. Por presión social y/o por convencimiento, el Imperio romano se hace en conjunto cristiano. Quedan fuera los judíos, como grupo nacional reconocido (aunque a veces perseguido), y algunos «paganos», es decir, habitantes de los «pagos» o aldeas a los que no llega la cultura oficial del Imperio, ya cristiano.

b) *Historia posterior.* El cristianismo se extendió después como religión básica del Imperio romano, en su forma oriental (Bizancio, ortodoxia) y occidental (Roma, catolicismo latino, luego protestantismo). Como religión vinculada de un modo especial a la historia de Occidente, el cristianismo se ha extendido luego a casi todo el mundo. De todas maneras, el cristianismo sólo ha penetrado de una forma masiva en los lugares donde había religiones o culturas menos de tipo cósmico o donde la presencia occidental ha sido más intensa

(África y, sobre todo, América). En zonas o regiones donde había una religión renovada tras el «tiempo-eje» o culturas tradicionales más firmes (India, China, Japón) su presencia ha sido más escasa. Por otra parte, las Iglesias cristianas han «perdido» en manos del islam amplias zonas de influjo cristiano: en el Norte de África y en todo el Cercano Oriente, desde Egipto hasta Persia. (Cf. X. PIKAZA, *Historia y futuro de los papas. Una roca sobre el caos*, Trotta, Madrid 2006; cf. también ↗ misión).

2. Elementos básicos del cristianismo

Se han configurado en los tres primeros siglos de su historia, suscitando así lo que llamamos el «cristianismo occidental», que es el único que se ha desarrollado hasta ahora de un modo triunfal. Otros tipos de cristianismo «no helenista ni romano» (como los del Egipto copto, Etiopía y Siria aramea) han sido o han terminado siendo minoritarios. Éstos son los elementos que han conformado el cristianismo occidental, desde su principio.

a) *Diálogo con el judaísmo.* Hubo un momento, hacia el año 150, en que diversos grupos de tipo semignóstico, entre ellos el de Marción, intentaron separar el cristianismo de sus bases israelitas. La Iglesia en su conjunto reaccionó de una manera ambivalente. (1) *Por un lado*, defendió su origen israelita: ratificó la Escritura de Israel como Antiguo Testamento y asumió muchos elementos sacrales de la estructura sacerdotal de Jerusalén (o de las tradiciones israelitas), siendo en ese sentido más judía que la misma sinagoga rabínica (que no acepta de hecho la estructura sacerdotal del judaísmo antiguo, pues no existe ya el templo de Jerusalén donde se realizaban los sacrificios). (2) *Al mismo tiempo*, la Iglesia destacó su independencia respecto al judaísmo: introdujo en su Escritura algunos textos propios (Nuevo Testamento) y organizó su vida y liturgia de una forma que en principio era independiente del judaísmo. Ciertamente, el cristianismo conserva su raíz judía, pero la reinterpreta de un modo peculiar, destacando los aspectos más sacrales de la jerarquía y del culto de Jerusalén, que se aplicarán a los obispos (como nuevos sacerdotes) y a la eucaristía (como expresión nueva de los sacrificios del templo).

b) *Cultura helenista*. En contra de los judíos rabínicos, los cristianos aceptaron el griego (y el latín) como lengua común y en ella leyeron su Biblia (la traducción que habían hecho los judíos alexandrinos: los LXX) y elaboraron sus doctrinas teológicas y religiosas. Hasta el día de hoy, para bien (y también para mal, por la limitación que ofrece toda cultura concreta) de la Iglesia cristiana ha tendido a pensar en forma helenista, en gran parte platónica: así ha transmitido en Occidente la cultura y filosofía griega. Sólo en ese contexto helenista se puede entender la nueva organización jerárquica de la Iglesia, que aparece, por ejemplo, en las Cartas de Ignacio de Antioquía, a mediados del siglo II d.C., que ponen de relieve la importancia de los obispos como representantes de Dios. Esta visión jerárquica de la realidad era imposible dentro del judaísmo rabínico, que había situado a Dios en su pura trascendencia, destacando así la igualdad religiosa de todos los hombres. Pero se hizo posible y, en algún sentido, necesaria para el cristianismo helenista, hasta el día de hoy.

c) *Orden romano*. En contra de los judíos rabínicos, los cristianos «renunciaron» a establecerse como «nación» religiosa (sagrada) dentro del Imperio romano. Hubo algunas dificultades, pero la Iglesia en su conjunto se integró en el orden romano, sin renunciar a su diferencia. Los judíos rabínicos, reconocidos como nación por Roma, pudieron conservar sus instituciones propias (sin dejarse «contaminar» por el entorno). Por el contrario, a lo largo de dos largos siglos de resistencia no violenta (frente a la violencia de Roma) y de creatividad clandestina, los cristianos acabaron creando unas instituciones que, de un modo lógico, recibieron el influjo máximo de Roma: al no tener unas propias, ellos estaban expuestos a tomar y recrear las instituciones de Roma. Eso significa que los cristianos desarrollaron unos rasgos muy cercanos a los del Imperio de Roma, pues tanto la Iglesia como Roma buscaban un tipo de universalidad social. En esa línea se pudo hablar de dos «poderes» vinculados y supremos: (1) Un *Estado* universal (Roma). (2) Una *religión* universal (la Iglesia). Esto lo había formulado ya, como alternativa, el Apocalipsis. Esto es lo que se fue ex-

presando después, pero no ya como alternativa, sino a modo de conflicto y al final de colaboración, cuando el Imperio empieza considerando al cristianismo como religión lícita (emperador Constantino) y después como religión oficial (emperador Teodosio, a finales del siglo IV).

3. *Situación actual.*

La paradoja cristiana

Aquel primer cristianismo, que empezó tomando rasgos judíos, helenistas y romanos, ha venido a convertirse de hecho en la religión de Europa, vinculándose así a los últimos siglos de historia occidental, con sus valores y riesgos (colonización, desarrollo científico, dominio político y secularización, etc.). Desde esa perspectiva podemos hablar de *una paradoja cristiana*, vinculada a los países del occidente europeo y a los Estados Unidos de América. Superando grandes crisis y llevando al culmen un proceso de secularización que parece derivar del cristianismo, esos países han desarrollado esquemas de democracia formal que, al menos teóricamente, ofrecen a todos los ciudadanos (con independencia de raza o religión) unos mismos derechos y deberes, en igualdad garantizada por la ley. Pues bien, fundándose en palabras de igualdad, libertad y fraternidad, esas «potencias» cristianas han impuesto sobre el mundo un duro régimen colonial (siglo XIX, primera mitad del XX), para seguir dominando después sobre esos pueblos antes colonizados, por medio de una nueva dictadura económica de tipo capitalista.

De esa forma, el mismo cristianismo que debía presentarse como liberador ha venido a ofrecer rasgos de dominio político, de imposición económica y de colonización cultural. En algún sentido se puede decir que las potencias «cristianas» no sólo han impuesto un tipo de dictadura económica en el mundo, sino que han contribuido a la crisis religiosa de los países con los que han entrado en contacto, haciéndoles perder su religión anterior sin ofrecerles de hecho una mejor. Pues bien, sobre esa base se pueden trazar algunos elementos básicos de lo que podría (y debería) ser la presencia del cristianismo (y de las religiones monoteístas) en el mundo actual.

a) *Experiencia de gratuidad*. Miradas en perspectiva cristiana, las religiones no deben actuar directamente con medios económico-políticos, convirtiéndose en estados, sino que deben inspirar el surgimiento y despliegue de formas superestatales (afectivas, humanitarias, gratuitas y gozosas) de comunicación racional, al servicio de todos los humanos. De esa forma deben superar los modelos actuales de estados, naciones y clases, no para negar la identidad y cultura de los pueblos, sino para impedir el dominio de unos y la opresión o exclusión de otros. Por eso deben promover medios racionales (económico-sociales) de cooperación igualitaria, sin apoderarse de los mecanismos del Estado ni volverse sistema. Pero, más de una vez, ellas han sido propensas a ofrecer e imponer sus discursos, como si tuvieran solución a todos los problemas y derecho a la obediencia y sumisión de sus creyentes. En este contexto, debemos recordar que Jesús no ha buscado la ventaja y victoria de su grupo, sino el Reino universal.

b) *Amor encarnado*. La Iglesia es, en principio, comunidad de amor, institución de libertad, grupo de personas que celebran y expanden el anuncio de Cristo con gozo y gratuidad. Pero muchos parecen entenderla como instancia de control afectivo y social. Más que impulso de amor en libertad, ella corre el riesgo de ser organismo de cautela moral, al servicio de las seguridades sacrales. Ciertamente, la Iglesia pide a los hombres y mujeres que se amen libremente, pero a veces ha creado un *terrorismo de conciencias*, dictándoles aquello que han de hacer, con inquisiciones, presiones sociales y miedos de infierno. Pues bien, el cristianismo sólo podrá ser lo que es (experiencia mesiánica) si vuelve a crear formas de comunicación y comunión liberadora y gozosa, sin imposiciones.

c) *Iglesia*. Su fuente de unidad no ha de ser el dictado de una jerarquía, ni la imposición de unos expertos, ni la uniformidad de una ley, ni la supremacía de un centro sobre la periferia, ni el dinero sagrado, ni la burocracia, sino el amor mutuo de aquellos que dialogan entre sí, desde diversas opciones y caminos, buscando cada uno a Dios en el bien de los demás y compartiendo todos el pan concreto de la vida, desde el Cristo.

El *sistema* (económico, social o sacral) tiende a cobrar autonomía y sustituye a las personas, que aparecen como fichas móviles e intercambiables de un gran «juego» que se sacraliza con diversos nombres (razón de estado, libertad capitalista, etc.). Por el contrario, el cristianismo es una comunión libre y gratuita de personas. Por eso, frente al capital, empresa y mercado (que tienden a volverse instituciones autónomas, sobre las personas), la Iglesia ha de ser siempre una estructura de comunión concreta: lugar donde los hombres y mujeres puedan encontrarse y tocarse, mirarse y admirarse, acogerse y engendrarse, comiendo y bebiendo juntos en grupos concretos de conversación y amor que se van vinculando y concurren, en un camino abierto, hasta abarcar en libertad (no en imposición de sistema) a todos los humanos.

En el momento en que una posible institución se sobre-pone, como espíritu objetivo, por encima de ese encuentro, imponiendo su norma exterior (sacral y/o social) sobre la relación personal de amor caminante de unos con otros, se diluye y destruye la Iglesia cristiana. Por eso decimos que es una realidad paradójica: no se busca a sí misma ni emerge sobre los creyentes, para sustituirlos, sino que desaparece como tal al actuar, como el fermento que una mujer pone en la masa (cf. Lc 13,21).

d) *Una religión de la vida*. Jesús ha rechazado la sacralidad de templos y sacerdotes, sus ritos de separación y sus tiempos sagrados. Él identifica la religión con la vida, desplegada en humanidad, acogida en amor, al servicio de los pobres. Todo en el cristianismo es profano, del mundo o pueblo concreto de los humanos (laical), siendo a la vez totalmente sagrado, cercano a Dios, expresión de su misterio.

Por eso, la misión cristiana no es crear un trasmundo de sacralidad, sino hallar y cultivar la vida de Dios en este mundo. A esa misión le basta la Palabra y el amor mutuo al estilo de Jesús, de manera que todos sus fieles escuchen y digan la Palabra, la compartan y celebren, compartiendo el Pan. No exige capital, ni grupos de activistas bien organizados como empresa de opiniones, ni propagandas que vienen de fuera, conforme a los principios del mercado de noticias o «valores», sino que le basta la vida de los simples fieles, que la viven y

expresan a contrapelo del gran Todo, como *buena nueva* de libertad y alegría compartida, dentro de la misma historia, sin instituciones sacrales separadas.

La Palabra cristiana se expresa en la *comunicación personal*, mano a mano, voz a voz, partiendo de los pobres, superando el Todo del sistema, de manera que todos se sientan y sean responsables, no miembros de una «secta», que se impone sobre las conciencias. Ella no dice cosas que puedan añadirse a la vida, sino que expresa y expande la misma Vida de Dios que actúa en cada hombre y mujer de la tierra.

X. P.

CRISTO

M

↗ Cristianismo, Hijo de Dios, Iglesia, Jesús, Mesías, resurrección, salvación.

1. Cristo histórico

Hay un desarrollado de los elementos básicos del tema, desde la perspectiva israelita, en la entrada ↗ Mesías. Aquí se pone más de relieve el aspecto cristológico (cristiano) del tema, tal como lo han desarrollado los grandes exegetas de la segunda mitad del siglo XX, entre los que puede situarse O. CULLMANN, que ha ofrecido un buen resumen del sentido «cristiano» de Cristo y de los restantes títulos cristológicos. Aquí asumo el modelo que él ha elaborado partiendo de los *tiempos* de la historia de la salvación: Cristo histórico, futuro, presente y preexistente.

En el centro de la historia cristiana de la salvación se encuentra el tiempo histórico (pasado) de Jesús, las palabras que dijo y las cosas que realizó en el conjunto de su vida y de su muerte. Antes de ser alguien «para mí» (como quiere una visión existencialista de la religión), Jesús ha sido alguien en sí mismo, en su contexto histórico, en Galilea y Jerusalén. Antes de poder llamarle «Hijo de Dios», en términos que pueden volverse idealismo dogmático de las iglesias, debemos verlo como un hombre histórico. Lógicamente, en esta línea hay que poner de relieve los títulos que mejor nos acercan al Jesús de la historia: Profeta, Siervo de Dios y Sacerdote.

a) *Profeta* es el hombre que habla en nombre de Dios, denunciando el pecado del mundo y anunciando (preparando) la culminación de la historia. Muchos

judíos creían que al final de los tiempos vendría el gran profeta para decir la última Palabra de Dios y para abrir los últimos caminos de la historia humana. Jesús se ha pensado y presentado a sí mismo como *Profeta* escatológico en quien viene a culminar la esperanza israelita. Así lo han visto e invocado también tras la Pascua muchos judeocristianos cuyos rasgos han venido a perderse en la Iglesia posterior, para reaparecer sin embargo en el islam.

b) *Siervo (Servidor) de Dios* es quien realiza su tarea sobre el mundo. Siervos han sido de modo especial los profetas y otros creyentes de la historia israelita. Pues bien, conforme a una experiencia evocada por el Segundo Isaías, muchos israelitas veneraban (e incluso esperaban) la figura de un misterioso ↗ Siervo de Dios que debía enseñarles la lección fundamental de la historia: aceptar y transformar el sufrimiento. Aprender a sufrir y sufrir por los demás: ésta es la única experiencia que puede salvar nuestra historia. Siendo profeta escatológico, Jesús se descubrió a sí mismo como el Siervo sufriente de Dios. Éste es el milagro más hondo de su vida: Dios le ha hecho profeta, portavoz del gran juicio que llega; pero no podrá realizar su tarea triunfando, imponiendo su idea sobre los demás, sino muriendo por ellos, en actitud expiatoria.

c) *Sumo Sacerdote*. Algunos grupos judíos de aquel tiempo, ahora mejor conocidos por los escritos de Qumrán, esperaban la llegada de un *Mesías sacerdotal*, que debía instaurar el verdadero culto israelita del fin de los tiempos. Jesús no ha sido sacerdote en sentido cultural externo, ni ha querido transformar los ritos del templo de Jerusalén. Pero su misma forma de entender la presencia de Dios y su manera de portarse en la Última Cena y en la muerte han podido recrear y han recreado, en nueva perspectiva, el más hondo sentido de aquello que buscaba el culto israelita. Frente al sacerdocio violento y dominador de sadoquitas y aaronitas de Jerusalén, que dominan con sangre (de animales) y dinero, sobre el pueblo se alza el nuevo y eterno sacerdocio de Jesús, abierto a la humanidad entera: el sacerdocio de la esperanza profética unida a la entrega de la propia vida. Por eso, la carta a los Hebreos le ha podido interpretar como verdadero y único Sacerdote de la Nueva alianza.

2. *Cristo futuro*

La historia terrena de Jesús ha estado totalmente orientada hacia la culminación escatológica, es decir, hacia la llegada del Reino de Dios. Jesús no se ha limitado a proclamar la venida de un Reino futuro, independiente de su vida, sino que ha visto su misma vida integrada en ese Reino. Ciertamente, él ha vivido en un tiempo y un entorno concreto siendo crucificado en los días de Poncio Pilato. Pero la verdad de su vida, lo mismo que la vida de todos los humanos, se encuentra vinculada a la esperanza del futuro, a la redención completa. De ese futuro le llega la fuerza, la certeza de que el mundo va a cambiar. Desde ese futuro se va entendiendo a sí mismo como Cristo/Mesías e Hijo de humano. Es más que el Profeta, más que el Siervo y/o Sacerdote nuevo. Jesús se interpreta a sí mismo como el Cristo de la nueva humanidad, el Hijo de hombre. Estos títulos definen (van trazando) su verdad más honda:

a) *Mesías*. La actitud dominante del judaísmo se centraba en la esperanza de un Mesías concebido sobre todo en términos políticos: se necesitaba un buen gobierno, un gobierno de hombres buenos que acabara con la inmensa violencia e injusticia de la historia anterior, expresando sobre el mundo la verdad del Gobierno de Dios. Lógicamente, para ello resultaba necesaria la llegada del Mesías. Jesús estaba en el fondo convencido de la verdad de esa visión, pero no quiso aceptar los aspectos militares vinculados con ese mesianismo. Sabía que el Gobierno de Dios no se impone por las armas ni por otros medios de violencia. Por eso, evitó ese título a lo largo de su vida, aceptándolo sólo de manera abierta y clara al final de su camino, cuando se hallaba delante de un tribunal que quería condenarle a muerte. Jesús sería Mesías de una forma nueva, como Siervo que sufre, como Hijo de hombre que acepta la muerte y que debe venir en el futuro para instaurar la auténtica humanidad. Pues bien, tras la pascua de Jesús, habiendo superado ya el riesgo político, muchos cristianos empezaron a confesar a Jesús como el Mesías/Cristo por antonomasia.

b) *Hijo de hombre*. Jesús fue reticente ante el título *Mesías*, pero dio mucha importancia al de *Hijo de hombre*, un título que se encuentra vinculado al de

un Hombre final, del que se hablaba en el contexto religioso del oriente (religión irania), siendo recreado por diversos grupos del judaísmo de entonces, tanto en línea escatológica (Dn 7, libros de Henoc...), como en línea sapiencial (Filón de Alejandría). Pues bien, Jesús tomó ese título como rasgo distintivo y se tomó a sí mismo como Hijo de humano, vinculando las figuras del Siervo (Profeta) y Mesías con la esperanza del Hombre final (nueva humanidad) que ahora debe comenzar. Así, cuando le pregunta ¿tú quién eres?, él puede responder, confesando y ocultando al mismo tiempo su identidad: ¡el Hijo del Hombre...! Un hombre, eso es Jesús, el signo y plenitud de la esperanza de la humanidad. Así lo han visto los evangelios sinópticos, cuando repiten sus palabras más hondas, así lo ha destacado especialmente san Pablo cuando traza el sentido de la redención cristiana. El auténtico Mesías cristiano es el Hijo de hombre que ha sufrido (se ha entregado) en el mundo, para venir al final como el Humano definitivo, que brota del misterio de Dios.

3. *Cristo presente*

Muy pronto, desde el principio de la experiencia de la Pascua, los discípulos del Profeta galileo, del Cristo asesinado en Jerusalén, han sabido que Jesús no es sólo el que vendrá al fin «en las nubes» (como anunciaba Dn 7), sino aquel que ha venido ya, que está viniendo, en la liturgia pascual. Todo tendía a Jesús desde el principio (tiempo de Israel), todo tiende desde Jesús a su culminación (tiempo de la Iglesia). Ésta es la nueva y más honda experiencia de los cristianos que descubren la presencia de Jesús como Señor (*Kyrios*) gloriosamente activo en medio de ellos, en su culto y en su vida. Sigue siendo importante el futuro (se le espera como Cristo, Hijo de hombre). Pero esa esperanza sólo puede mantenerse y cultivarse dentro de la Iglesia porque los cristianos han tenido la experiencia firme de que el mismo Cristo que vendrá está presente en medio de ellos como Señor y Salvador:

a) *Señor*. Gran parte de los exegetas cristianos de la primera mitad del siglo XX pensaban que Jesús sólo había sido venerado como *Kyrios* o Señor divino en las comunidades helenistas, influidas

por la cultura y religión griega; para los primeros cristianos palestinos Jesús habría sido simplemente un profeta moralista y un predicador del Reino futuro. Eso significaría que el cristianismo como religión sólo pudo nacer en las Iglesias de cultura griega. Pues bien, en contra de eso, debemos afirmar que el título y culto del Kyrios divino provienen de la comunidad palestina, que invocaba ya a Jesús en arameo como su *Marán* o Señor, pidiéndole que venga. Sólo porque está ya presente, y su presencia se revela de un modo muy intenso, puede pedírsele que venga del todo. Del futuro anhelado nace la certeza y gozo del presente; del rico presente se alimenta la petición del futuro. Lógicamente, ese mismo título, que pone de relieve la condición divina de Jesús (presente en las comunidades de los cristianos), sirve para definir su experiencia social: ellos, que veneran a Jesús como Kyrios, deben oponerse al culto político imperial del «Kyrios» de Roma.

b) *Salvador*. Sólo porque está presente como Kyrios o Señor, Jesús puede mostrarse como Salvador. Algunos teólogos piensan que éste es un título derivado. A su juicio, la Iglesia se define desde el principio como la comunidad de aquellos que esperando a Jesús como Cristo final y lo veneran ya como Señor divino, en culto y vida. Pues bien, siendo Señor divino (y asumiendo por tanto el nombre de Yahvé, Señor israelita), Jesús ha venido a recibir también como propios otros títulos del Dios judío, especialmente el de *Sôter* o salvador. Este último título aparece sólo en los estratos más tardíos del NT, en aquellos donde Jesús ha venido a presentarse con toda claridad como presencia actuante de Dios dentro de la Iglesia.

4. Cristo preexistente

Del Cristo que fue (Profeta de la tierra), que vendrá (Mesías escatológico) y que está presente en el culto de la Iglesia (Señor), los creyentes del Nuevo Testamento han pasado de un modo lógico a la certeza de que él ya existía en el principio. Aquel que ha venir en gloria porque actúa ya en la Iglesia (como Cristo y Señor) es el mismo que era en el principio de los tiempos de Dios. De esta forma, los cristianos rompen aquello que pudiéramos llamar el gran

cercado o barrera israelita. Los judíos «ortodoxos» no se atreven a ir más allá de la historia, de su historia pasada; por eso empiezan con la palabra creadora de Dios y con Abraham, en el principio de su caminar esperanzado y errante. Ellos, los cristianos, apoyándose en palabras misteriosas y parábolas de Jesús, han podido atravesar de algún modo ese cerco o barrera, descubriendo a Jesús como Palabra (Hijo) de Dios en el mismo principio fundante de los tiempos, allí donde se encuentra la raíz sin raíz de todas las realidades sucesivas de la historia. Por eso, aceptando y superando el tiempo de la historia israelita, los cristianos han buscado a Jesús en el mismo pasado de Dios, llamándole Logos, Hijo de Dios y ser divino (Dios).

a) *Logos*. Este título tiene paralelos en la literatura griega, en el hermetismo y en la gnosis; pero su novedad fundamental debe enraizarse, conforme al evangelio de ↗ Juan, en la línea del primer judeocristianismo palestino vinculado con el judaísmo «heterodoxo» de Qumran y Samaría. En esta perspectiva se puede y se debe afirmar que Jesús es Logos de Dios, pues de Dios proviene, como ser divino y revelación de su misterio a lo largo de la historia salvadora. Común a cristianos y judíos heterodoxos es la figura y función del Logos. Específicamente cristiana es la afirmación de que ese Logos de Dios se ha encarnado en la historia y/o vida terrena y pascual de Jesús de Nazaret. Por eso, lo propio del evangelio de Jesús no es el Logos en cuanto tal, sino la identidad de ese Logos con Jesús.

b) *Hijo de Dios*. Este título tiene una larga prehistoria, no sólo en el paganismo ambiental (donde cualquier taumaturgo o místico puede llamarse Hijo de Dios), sino en el judaísmo, donde el pueblo israelita y su rey reciben de un modo especial este nombre. Por su especial vinculación con Dios, en plano de conocimiento profundo y obediencia (cumplimiento de la voluntad divina), Jesús se llamó a sí mismo Hijo de Dios. No es Hijo de Dios quien puede y manda, imponiéndose sobre los demás, sino quien puede y ama, obediendo en gesto de entrega de la vida. Siguiendo en esa línea, la comunidad cristiana lo ha concebido después como el Hijo de Dios por antonomasia, no sólo en el momento de su vida temporal (en vo-

cación/bautismo o nacimiento), sino, y sobre todo, desde el mismo principio de su surgimiento.

c) *Dios*. La confesión de la «divinidad» de Jesús aparece claramente vinculada a su título cultural y escatológico de Kyrios: siendo Señor, Jesús se identifica con el mismo Dios en cuanto actúa. También han destacado este carácter divino de Jesús los títulos de Logos e Hijo de Dios; por eso no era necesario que el Nuevo Testamento le llamara «Dios» de un modo expreso, pero lo ha hecho en un número no muy extenso pero significativo de textos y especialmente en el prólogo de Juan (Jn 1,1).

X. P.

CRUZ

M

↗ Cristo, Jesús, juicio, sacrificio, sufrimiento, Templo, Trinidad, violencia.

1. *Responsables de la Cruz*

Está formada por dos maderos cruzados, que diversos pueblos, entre ellos los romanos, han utilizado para matar, por tortura, a esclavos y a enemigos políticos. Es una forma de ejecución y una tortura, que sirve para escarmentar a otros posibles delincuentes, pues el crucificado agoniza lentamente, desnudo, a la vista de todos, clavado o atado en un madero. Jesús fue crucificado por orden del gobernador (procurador) romano y la sentencia se cumplió en el *Gólgota* o *Calvario* (lugar de la calva: cráneo calvo-redondo, calavera), a las afueras de Jerusalén, junto a una de sus puertas, en un sitio público, visible, donde, según las excavaciones, había una antigua cantera.

Jesús fue rechazado por los defensores de una interpretación sacerdotal de la Ley judía (que maldice a los colgados de un madero: cf. Gal 3,13). Pero fue condenado y crucificado en concreto por los romanos. De esa forma, la cruz expresa *el poder legal* de los representantes del sistema (soldados), que imponen sus instituciones con fuerza, pensando que son poderosos porque pueden controlar (matar) a disidentes y distintos. Sacerdotes y soldados son sistema: se imponen matando. Jesús, en cambio, ha expirado en la cruz: como «grano de trigo que muere para hacerse fruto» (Jn 12,24).

La muerte de Jesús ha sido una ejecución dictada por principios religiosos y políticos, y los investigadores suelen destacar uno u otro, según su preferencia. Unos ponen de relieve el aspecto religioso: Jesús había sido un mensajero del perdón de los pecados y por eso se ha enfrentado con los sacerdotes, que se sintieron amenazados (sólo ellos pueden perdonar) y para seguir manteniendo su poder lograron que Pilatos lo matara. Otros han destacado el aspecto social y político: ciertamente, Jesús «perdonaba» los pecados; pero en el fondo de su perdón había una forma distinta de entender y de vivir las relaciones sociales; para ellos, la razón principal de su condena fue de tipo político y económico. Estos rasgos definen la identidad e historia de Jesús crucificado.

a) *Fue un provocador*. Sobre la ley sagrada del sistema (templo, pureza nacional) puso la fidelidad a Dios y a su Reino, que implica salvación para los pobres. Con esa certeza proclamó sus palabras más solemnes: «Quien quiera salvar su vida la perderá...» (Mc 8,35); «no temáis a aquellos que matan el cuerpo...» (Mt 10,28). Eso significa que estaba dispuesto a morir. También los celotas estaban dispuestos, pero luchando por la Ley y el templo, por la nación y el pueblo, como habían hecho los ↗ macabeos, con armas en la mano. Jesús ha proclamado el Reino sin armas y está dispuesto a morir por instaurarlo, sin emplear violencia ni matar a los contrarios.

b) *Fue un arriesgado*. Entró en Jerusalén sin ejército, como rey mesiánico (cf. Mc 11,1-10), anunciando el fin del templo (Mc 11,15ss), pues, a su juicio, el tiempo de la sacralidad que nace de la Ley (sacrificios expiatorios, normas de pureza) había terminado. Cercado por sus adversarios, amenazado de muerte, quiso ofrecer a sus discípulos un banquete de amistad y despedida, trazando de esa forma un «pacto nuevo», la alianza que surge allí donde un hombre es capaz de ofrecer sin violencia su vida, para superar la espiral de la violencia.

c) *Ha muerto por conflicto con los sacerdotes*. Tuvo palabras y gestos de amor, desde los más pobres. Pero a fin de mantener y expandir la fuerza de ese amor debió enfrentarse con los sacerdotes saduceos, guardianes del orden sagrado del templo, privándoles no só-

lo de su autoridad religiosa, sino de su autoridad social. De manera sencilla pero fuerte, sin discusiones nimias (sin controversias *halákicas* sobre detalles de la Ley), Jesús declaró cumplido el tiempo de la sacralidad legal. Nada negó ni destruyó en concreto, pero dijo que un tipo de Ley había terminado ya con Juan Bautista (Mc 1,14-15). Por eso comenzó a vincularse con los pecadores, en gesto que lo enfrentaba con los «justos» (cf. Mc 2,17; Lc 15,4-10; Mt 7,36-47). Ciertamente, era un «buen» israelita, pero, si triunfaba su mensaje, el buen pueblo de la Ley correría el riesgo de perder su identidad nacional y su separación sagrada. Los sacerdotes oficiales lo vieron como un peligro y en nombre del Dios de su pueblo lo condenaron por blasfemo (Mc 14,64) porque se apropiaba de un poder y autoridad que sólo corresponde a Dios. Jesús elevaba frente a ellos su amenaza de Reino (en línea de gratuidad, sin necesidad de sacrificios ni imposiciones sagradas). Lógicamente, ellos se defendieron y procuraron su muerte.

d) *Lo han ejecutado por rebelde*. La razón fundamental de su condena fue política, como muestra el cartel de la sentencia: «Rey de los judíos» (Mc 15,26). La tradición sinóptica supone que Jesús había querido ocultar (o matizar) su condición mesiánica, por las ambigüedades que implicaba. Sin embargo, al final de su carrera, entró en Jerusalén como rey davídico y mantuvo firme su actitud: no se volvió atrás, sino que actuó como Mesías, sin negar las implicaciones político-sociales de su misión.

Así entró en Jerusalén, como descendiente de David, aunque sin armas ni soldados, elevando su pretensión mesiánica al servicio de los pobres y excluidos de la sociedad. Es normal que los romanos quisieran condenarlo. Ciertamente, su pretensión no era política en el sentido militar y nacionalista. Pero tenía elementos sociales y políticos muy marcados, que las autoridades entendieron como una provocación. En ese sentido, ni Caifás, sacerdote judío, ni Pilatos, gobernador romano, fueron injustos o asesinos al condenarlo a muerte. Ellos supieron lo que se estaba jugando en el fondo del mensaje y proyecto de Jesús. Por eso, humanamente hablando, en aquellas circunstancias, no tuvieron más salida que matarlo.

e) *¿Era inocente?* Ciertamente, podemos preguntar por la inocencia de Jesús, pero, en perspectiva política, ese tema resulta secundario: lo que importa es el orden de Roma, vinculado en este caso con los sacerdotes del templo. En el mensaje de Jesús podía quedar un lugar para el César, pero sabiendo que el César no es Dios ni el Imperio es el Reino. También podía haber un lugar para los sacerdotes, pero sabiendo que ellos no son representantes jerárquicos de Dios y que su templo es casa de unión (oración) para todos los hombres. Eso significa que Jesús no quiso mejorar el sistema existente, sino crear otro nuevo. No fue un reformador, sino un profeta y pretendiente mesiánico, que no negaba los poderes de ese mundo, pero los dejaba a un lado.

Pues bien, por mantener su cuota de poder, fundando su seguridad sobre un Dios del orden, capaz de imponer en el mundo su ley con violencia, aquellos sacerdotes y aquel procurador romano lo condenaron a muerte. Caifás y Pilatos no pueden ser acusados de malinterpretar totalmente lo que Jesús estaba haciendo. En medio de una muchedumbre entusiasmada, en la fiesta de peregrinación de Pascua, en Jerusalén, Jesús, un profeta popular, estaba pretendiendo ser el Hijo de David, el rey anunciado por los profetas. Para un Jesús así no había sitio en Jerusalén.

2. Un grito en la Cruz

Jesús muere en la cruz, padeciendo con ello la condena más cruel (infamante) y dolorosa, la más terrorífica posible. No ha muerto como un *héroe*, que perece luchando, sino como un esclavo, un bandido, sin honor ni dignidad, expuesto en una cruz. PLATÓN (cf. *Fedón* 114-118) afirma que Sócrates murió lleno de paz, como un héroe de la filosofía que sabe adónde va (su alma es inmortal), como un amigo que despide a sus amigos, diciéndoles que todo se ha cumplido conforme a lo previsto. Jesús, en cambio, no cree en la inmortalidad del alma, sino en el Reino que por mandato de Dios, él ha preparado y anunciado, pero su Dios parece abandonarle, de manera que su muerte se puede entender como un fracaso.

Así muere, como un perdedor. Jesús no muere luchando como Judas Maca-

beo, a quien muchos judíos posteriores glorificaron por su valentía y entrega militar a favor de la patria. Tampoco muere en un complot, asesinado por traidores, como Julio César, a quien vengaron después sus partidarios, derrotando y matando a sus asesinos e instaurando en su nombre un imperio, donde los emperadores se llamarán «césares» (continuadores de la obra del César). Los discípulos de Jesús se llamarán «cristianos», continuadores de su obra de enviado mesiánico (de Cristo), pero no son sus «vengadores», sino todo lo contrario. Externamente hablando, Jesús murió como un bandido legalmente ajusticiado. Sus seguidores dirán más tarde que fue una víctima (para reconciliar a los hombres con Dios).

a) *Un moribundo que grita.* El Nuevo Testamento ha destacado el sufrimiento y pasión de Jesús (cf. Heb 5,7; Mc 14,34; 15,34-37; Lc 12,50) y recoge su grito de angustia desde la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?: *Eloi, Eloi. Lema Sabaktani*» (Mc 15,34; cf. Mc 15,37 par). Muchos exegetas han interpretado ese grito como invento de la Iglesia (los crucificados mueren por asfixia y son incapaces de gritar). Otros lo han entendido como un signo apocalíptico, que expresa el fin del mundo (como aparece en el Apocalipsis, libro de las últimas voces: Ap 4,1; 5,2; 8,13; etc; cf. también Mc 1,11).

Pues bien, pensamos que ese grito constituye un recuerdo histórico: precisamente porque los crucificados no suelen gritar, la tradición cristiana ha conservado el recuerdo de ese grito, a pesar de los problemas que su contenido podía plantear a los creyentes. La tradición cristiana sabe que Jesús no ha muerto como un desesperado, pues en ese caso no podría haber mantenido su recuerdo salvador. Pero sabe también que, en otro aspecto, su muerte en cruz ha sido un fracaso, aunque añade y confiesa que, mirando las cosas desde una perspectiva más alta, ese fracaso ha sido la culminación de su vida, el principio de la salvación.

Un Jesús externamente victorioso debería haberse colocado en la línea de los vencedores del sistema, es decir, de los sordados y sacerdotes, los ricos y fuertes, los prepotentes. Un Jesús triunfador no podría ser Mesías de los pobres, expulsados y asesinados, por quienes y con quienes ha proclamado e

iniciado un camino de Reino. No murió desesperado, pero murió gritando (Mc 15,35-37).

b) *Algunos presentes* pensaron que Jesús llamaba a Elías para que viniera y le ayudara (15,35). Esta opinión se sitúa en la línea del mensaje de Jesús, que se había presentado en forma de profeta-como-Elías, y en la línea de aquellos que pensaban que el mismo Elías avalaba su obra profética (cf. Mc 6,15 y 8,28). Entendido así, este grito podría ser signo de fracaso: desde su patíbulo de cruz, Jesús llamó al profeta de los milagros y de la justicia salvadora, pero el profeta no acudió a liberarlo. De todas formas, este grito puede interpretarse también en un sentido positivo: Jesús llama a Elías y Elías vendrá en el futuro, de una forma u otra, avalando la misión profética de Jesús, en la línea que había iniciado Juan Bautista.

c) *La Iglesia* ha escuchado en ese grito unas palabras dolientes del salterio («¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?»: Mc 15,34; cf. Sal 22,2), reinterpretadas como llamada al Dios Padre, de manera que el referente principal de la agonía de Jesús no ha sido Elías, sino el mismo Dios, que lo había ungido, diciéndole: ¡Tú eres mi Hijo querido, en ti me he complacido! (Mc 1,11). Ese Dios del Reino parece abandonarlo ahora. Por eso, Jesús lo invoca, dolido, con la voz del Sal 22,2: «¡Dios mío, Dios mío!...». No lo abandona Elías, sino el mismo Dios Padre. Por eso, él le llama, elevando su última palabra, haciendo suyo el grito de los condenados que acuden a Dios desde el mismo borde de su muerte.

Los sacerdotes han acusado a Jesús diciendo que Dios lo ha abandonado (Mc 15,29-32; más expresamente en Mt 27,39-43). *Jesús* responde llamando a Dios: «Dios mío, Dios mío: ¿por qué me has abandonado?». Conforme a esa palabra, Jesús habría muerto poniendo su vida en manos de Dios y sus palabras deberían entenderse desde una perspectiva teológica, como expresión de un salmo en el que Jesús pide la ayuda de Dios. Sea como fuere, Marcos no ha espiritualizado la muerte de Jesús, sino que ha dado testimonio de su dureza, añadiendo, sin embargo, que se mantuvo firme en la prueba, sin morir desesperado.

d) *Sentido de la Cruz.* Esto nos sitúa ante la necesidad de interpretar la muer-

te de Jesús. El evangelio no ha querido responder de una manera teórica, no ha escrito un libro de «tesis» sobre Jesús, ni ha propuesto un conjunto de dogmas, sino que ha narrado su historia, para que los lectores decidan.

1) *Unos pueden pensar que la historia de Jesús ha sido un fracaso.* Empezó poniéndose en camino como Elías, para ser verdadero Rey-Mesías, en la línea de David. Pero no ha logrado su intento: lo han condenado como a rey falso. Ha llamado a Elías desde la cruz, pero el Elías del fuego y la venganza no ha venido.

2) *Pero otros han descubierto precisamente en la cruz la presencia más alta de Dios.* En un nivel externo, Dios no responde, de manera que la pregunta de Jesús la siguen gritando millones de torturados y angustiados, sin escuchar una respuesta en esta tierra. Con ellos muere Jesús. Eleva su grito y Dios calla. Llama y nadie responde. Pues bien, los cristianos confiesan que Dios le ha respondido en un nivel de Pascua: ama a Jesús, lo sostiene en la Cruz y le asiste, haciéndole capaz de entregar hasta el final la propia vida, sin deseo de venganza. De esa forma es Dios.

3. *Un signo cristiano*

Al principio, la cruz de Jesús fue un escándalo, y así la siguen entendiendo muchos. Pero los cristianos, partiendo de Pablo (cf. 1 Cor 1,17-18; Gal 5,11; 6,12-14; Flp 2,8; 3,18), han visto en ella el signo privilegiado de la presencia de salvadora de Dios.

Podemos tomar a Dios como una esfera, encerrada en su quietud eterna, sin dolores ni problemas, sin cambios ni muerte. Elementos de ese Dios serían la inmutabilidad, autocontemplación y poderío: lo tiene todo y por tanto nada necesita, gozándose en sí mismo. Frente a todos los restantes seres que ha creado, Dios se mostraría así como Señor que se cierra inexorable en torno de su propia perfección. Un Dios así mirado, Dios sin Cruz ni amor, sería para muchos hombres y mujeres de este tiempo un enemigo.

Pero el Dios de Jesús se introduce por la Cruz en nuestra historia y muere dentro de ella a favor de los hombres. Este Dios de la Cruz es proceso de creatividad y amor compartido. Es un Dios de libertad solidaria, que camina con los

hombres. Los cristianos confesamos que ese Dios se expresa (se realiza humanamente) en la historia salvadora de la Cruz. Así podemos afirmar que la Cruz es símbolo de amor del Padre que «se da» (sale de sí, en amor) entregando su vida a Jesucristo: no reserva para sí riqueza alguna, no retira egoístamente nada, sino que entrega a Jesús (Hijo) todo lo que, dándose a los hombres (Espíritu Santo). No conocemos primero la Trinidad de Dios (unión del Padre con el Hijo) y luego la Cruz de Jesucristo, sino que conocemos al Dios Trinidad (comunión) en la Cruz de Jesucristo, es decir, en el centro del amor.

a) *Misterio trinitario.* El Padre da su vida al Hijo (poniéndose en sus manos) y el Hijo responde, entregándole la vida. En ella se expresa la vida como gratuidad: gozo de ser para el otro y con el otro, sin que nadie (ni el Padre ni el Hijo) se reserven exclusivamente nada. Entendida así, la Cruz es Pascua: el Padre recupera en el Hijo aquello que le ha dado al engendrarse. El Hijo recupera en el Padre aquello que le ha devuelto al entregarse en sus manos. Cada uno vive en el otro, en placer supremo de vida compartida.

b) *Cruz, misterio pascual.* Dios Padre ha entregado a Jesús toda su vida, para que éste la despliegue en la «pequeñez» de una historia humana (encarnación). Pues bien, Jesús se la ha devuelto en amor, desde el centro de un mundo conflictivo que lo ha crucificado. Entendida así, la Cruz es la expresión suprema del amor de Jesús al Padre desde la conflictividad de una historia de violencia. Jesús se entrega al Padre y el Padre lo recibe, en gesto de comunión que se abre a todos (por el Espíritu). Por eso decimos que *no hay amor sin Cruz*, es decir, sin entrega personal, pero añadimos que *ese amor no es divino y total, a no ser en la pascua.* Lo que el Padre y el Hijo se dan mutuamente en la Cruz no se pierde, sino que permanece: es el amor en sí, es el Espíritu Santo.

c) *Dios ha realizado su amor (Cruz pascual) dentro de una historia conflictiva.* Allí donde los hombres han querido imponerse por la fuerza, instaurando su sistema social o sacral, ha expresado Jesús su amor supremo en claves de gratuidad (ha muerto por el reino) y Dios Padre ha respondido, recibéndolo en la muerte y resucitándolo para bien de los hombres. De esa forma, el amor gratui-

to de Dios ha triunfado como amor sobre la violencia humana. Así se revela «la historia de Dios» por encima de toda fatalidad y destrucción, como gracia de amor, creatividad resucitada: en ese amor de Dios vivimos, nos movemos y somos (Espíritu Santo).

Dios no ha creado a los hombres con el fin de abandonarlos fuera de sí mismo, sino para incluirlos en su proceso de amor, en Cruz y Pascua. Por eso, siendo un momento contingente de la historia, la Cruz pertenece a la «necesidad» más profunda del amor de Dios. Así repite el Nuevo Testamento: *dei* (era necesario: Mc 8,31 par). Para expresarse en su verdad como divino, dentro de nuestra historia conflictiva, Dios debe asumir y realizar su amor, en forma de «Cruz cristiana».

4. Cruz redentora

El misterio de Dios como Trinidad (verdad fundante, principio, centro y fin de todas las verdades) acaece en la historia de la vida y muerte de Jesús. Por eso, la Cruz no es algo que Dios pone a la fuerza sobre las espaldas de otros, reservándose egoístamente una felicidad exclusiva, sin dolores; por el contrario. Al contrario, la Cruz constituye el centro del misterio del amor y entrega, de la muerte y pascua de Dios que acontece y se expresa en Jesucristo. Sólo porque Dios mismo es amor que se entrega (eso es la cruz), Dios puede ofrecer a los hombres la cruz, para que también ellos puedan aceptarla. Lo contrario podría ser sadismo. Según esto, la Cruz es lugar de donación absoluta (Padre) y absoluta entrega (Hijo) en el Espíritu. Por eso ella puede tener importancia antropológica, pues en ella se realiza y va creciendo el hombre en un camino de donación y entrega, de muerte y esperanza que se expresa como Espíritu Santo.

a) *La Cruz es creatividad.* Hay un modelo de humanismo egoísta, donde el triunfo de unos se consigue en forma de dominio sobre otros. En contra de eso, desde el símbolo cristiano, el hombre sólo es dueño de sí mismo y creador en la medida en que se entrega, convirtiendo su existencia en semilla de vida: «Si el grano de trigo no muere...» (Jn 12,24). Sólo quien pierde su vida, ofreciéndola a los otros, la realiza y recupera. Esto nos sitúa en el

centro de la experiencia cristiana. Contra todos los que afirman que ser hombre o mujer es poca cosa, contra todos los que opinan que es inútil el esfuerzo y la esperanza, el signo de la Cruz valora y acentúa el sacrificio de la propia vida. No ha existido en la historia de los hombres gesto más creativo, revolucionario y poderoso que la entrega en Cruz del Calvario.

b) *La Cruz es gratuidad y búsqueda de gozo.* Los sistemas políticos prometen plenitud por fuerza, por medio de leyes económicas, sociales, ideológicas o militares. Pues bien, ante la Cruz, son impotentes: incapaces de ofrecer verdadera libertad y vida humana. Dios se ha revelado en Cristo como gracia; por eso, los hombres sólo podrán encontrar su plenitud por gracia. Dios ha elegido lo pequeño de este mundo como base y fuente de su acción transformadora (Lc 1,46-55). Por la Cruz cobra sentido el sufrimiento de los marginados, la impotencia de los hambrientos y sedientos, la derrota de los pobres y aplastados, humillados y perdidos. La salvación de los que intentan imponerse por la fuerza es destructora. Sólo es verdadera la salvación de los que aman, transformando la Cruz en resurrección, sin acudir para ello a los principios de poder del mundo. A Jesús lo han matado. Amaba y quería la dicha de los hombres. Por eso, la Cruz es una promesa de felicidad.

c) *La Cruz es signo de utopía.* Aquellos que quieren construir al hombre por la fuerza lo acaban encerrando en las fronteras de la lucha infinita, de la muerte sin fin. Sólo el amor enciende la utopía limpia, vinculada a la entrega de la vida en esperanza. Sólo la Cruz del amor enciende la esperanza de la vida. La utopía que está al fondo de la Cruz lleva el nombre de pascua: es futuro de vida que triunfa de la muerte y que se abre (nos abre) al encuentro de una comunión sin fin. Un Dios sin Cruz (como expresión de plenitud ontológica) acaba enclaustrado en sí mismo, en soledad autosuficiente, o se confunde con una totalidad difusa o lejana, en un tipo de nuevo panteísmo. Sólo un Dios de Cruz, que sale de sí mismo, asume el riesgo de la finitud y experimenta el abandono de la historia, por amor puede triunfar de la muerte, ofreciendo a los hombres un camino abierto al gozo. Para que los hombres puedan gozar; para eso ha muerto Jesús en la cruz.

d) *La Cruz es gozo en el dolor*. Ciertamente, mirada desde el mundo, ella es dolor, tortura mortal y sadismo inhumano. Pero, en la hondura de ese dolor, puede expresarse y se expresa un gozo más hondo, que no es *masoquismo* (sufrir por sufrir) sino deseo de placer intenso, de encuentro enamorado. Jesús no ha querido sufrir sino vivir: compartir pan y palabra, casa y amor, con sus amigos, con todos los hombres. No ha vivido para sufrir sino para gozar intensamente... Precisamente por deseo del gozo más alto, por no quedar cerrado en los pequeños placeres de un mundo donde cada uno vive a costa de los otros, para abrir a los hombres la utopía de un gozo total, ha puesto Jesús su vida al servicio del Reino. Lo han matado, pero su deseo de gozo más alto ha triunfado de la muerte.

e) *La Cruz es signo de redención*. Frente al escapismo de quienes convierten la experiencia religiosa en «opio del pueblo», la Cruz de Jesucristo constituye una protesta poderosa contra toda injusticia. No muere Jesús en la Cruz por cobardía ante la historia y sus diversas exigencias (económica, política, etc.), sino porque quiere encender de un modo más alto el fuego de la vida (del amor que es plena gracia). Su Cruz, como signo de un hombre que muere por los otros, constituye un germen poderoso de vida.

Frente a todas las restantes mediaciones, que pueden acabar en dictadura, la entrega absolutamente gratuita y radicalmente no impositiva de la Cruz nos dirige hacia el futuro de la humanidad pascual de un Dios convertido en mediación de amor para los humanos. En un nivel de vida humana, la muerte de Jesús ha sido un crimen de carácter político. Pero, en su verdad más honda, ella pertenece a la entraña del amor de Dios y de los hombres.

A Jesús lo mataron porque había extendido un mensaje de esperanza liberadora y de fraternidad por encima de todos poderes establecidos de la tierra, judíos y romanos. Pero él ha muerto también porque Dios lo amaba, amando en él y como a él a todos los hombres. De esa ha expresado el amor en plenitud, un amor que los cristianos llamarán ↗ Dios o ↗ Trinidad.

X. P.

CUERPO

Q MR

↗ Alma, corazón, creación, espíritu, hombre, mundo.

Q JUDAÍSMO

Conforme a la visión bíblica, el hombre no «tiene» un cuerpo, sino que es «cuerpo» (*basar*) y de esa forma comparte su realidad con los restantes animales, que también son cuerpo. Pero hay una diferencia: el hombre no es sólo *basar/cuerpo*, sino también *rephesh* (alma), *leb* (corazón) y *ruah* (espíritu). Más aún, el hombre en cuanto corporalidad recibe en Israel dos rasgos principales: es cuerpo para el amor y cuerpo para el cuidado. En esas dos líneas de la corporalidad se expresa y despliega el camino de la vida humana.

1. *Cuerpo para ser amado*

Conforme a la visión israelita, en el amor verdadero, el más profundo (de madre/hijo, de dos enamorados), todo es cuerpo (siendo alma, si se puede expresar de esa manera), de tal forma que dar y compartir el cuerpo es lo mismo que «dar y compartir el alma». Según eso, el cuerpo del hombre no es pura corporalidad, como podría ser en los animales, ni pura espiritualidad, como podría ser en los ángeles (valga la comparación), sino que el hombre es corporalidad espiritual y viceversa (espiritualidad corporal) en el amor. Nadie ha cantado mejor esa corporalidad que el Cantar de los Cantares, cuando da la palabra a dos enamorados:

Él dice: «Qué bella eres, amada mía, qué bella eres. Palomas son tus ojos a través de tu velo; tu melena, cual rebaño de cabras, que ondulan por el monte Galaad. Tus dientes, un rebaño de ovejas de esquila que salen de bañarse: todas tienen mellizas, y entre ellas no hay estéril. Tus labios, una cinta de escarlata, tu hablar, encantador. Tus mejillas, como cortes de granada a través de tu velo. Tu cuello, la torre de David, erigida para trofeos: mil escudos penden de ella, todos paveses de valientes. Tus dos pechos, cual dos crías mellizas de gacela, que pacen entre lirios» (Cant 4,1-5). «Tu ombligo es un ánfora redonda, donde no falta el vino. Tu vientre, un montón de trigo, de lirios rodeado. Tus dos pechos, cual dos crías mellizas de gacela. Tu cuello, como torre de marfil. Tus ojos, las piscinas de Jesbón, junto a

la puerta de Bat Rabbim. Tu nariz, como la torre del Líbano, centinela que mira hacia Damasco. Tu cabeza sobre ti, como el Carmelo, y tu melena, como la púrpura; ¡un rey está preso en esas trenzas! ¡Qué bella eres, qué encantadora, oh amor, oh delicias! Tu talle se parece a la palmera, tus pechos, a los racimos» (Cant 7,3-8).

Ella dice: «Mi amado es fúlgido y rubio, distinguido entre diez mil. Su cabeza es oro, oro puro; sus guedejas, racimos de palmera, negras como el cuervo. Sus ojos como palomas junto a arroyos de agua, bañándose en leche, posadas junto a un estanque. Sus mejillas, eras de balsameras, macizos de perfumes. Sus labios son lirios que destilan mirra fluida. Sus manos, aros de oro, engastados de piedras de Tarsis. Su vientre, de pulido marfil, recubierto de zafiros. Sus piernas, columnas de alabastro, asentadas en basas de oro puro. Su porte es como el Líbano, esbelto cual los cedros. Su paladar, dulcísimo, y todo él, un encanto. Así es mi amado, así mi amigo, hijas de Jerusalén» (Cant 5,10-16). «Bolsita de mirra es mi amado para mí, que reposa entre mis pechos. Racimo de alheña es mi amado para mí, en las viñas de Engaddí» (Cant 1,12-14). «¡Fuente de los huertos, pozo de aguas vivas, corrientes que del Líbano fluyen! ¡Levántate, cierzo, ábrego, ven! ¡Soplad en mi huerto, que exhale sus aromas! ¡Entre mi amado en su huerto y coma sus frutos exquisitos» (Cant 4,11-16).

Todo es cuerpo en estos cantos, todo es alma. Aquí se expresa la belleza y atracción de los cuerpos que son amor en sí, el hombre y la mujer en su totalidad. Aquí no se puede hablar de un «alma espiritual» más allá del cuerpo, ni tampoco de un Dios que esté fuera, sino que en el amor de los cuerpos se expresa la totalidad de la vida humana, la misma realidad de Dios, como han puesto de relieve los mayores pensadores judíos del siglo XX (F. Rosenzweig y M. Buber). De esa forma, en el estudio del amor, tal como se despliega en el Cantar de los Cantares, ellos han elaborado la esencia de la antropología del judaísmo, que es una antropología del cuerpo de amor.

2. *Cuerpo para ser cuidado*

Pero, al mismo tiempo, hay en la Biblia otra experiencia de corporalidad amorosa, en la que el cuerpo atrae e

impulsa (pone en marcha el movimiento religioso) precisamente por su desamparo. Ésta es la corporalidad de los > pobres (huérfanos, viudas, extranjeros) y en ella el amor aparece como cuidado del cuerpo, es decir, de la vida de los otros, tal como ha destacado de un modo radical E. LÉVINAS (*Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 2001), cuando condensa la novedad de la experiencia israelita en el descubrimiento del valor absoluto del «cuerpo que grita» (o que mira) desde su desamparo y sufrimiento. Ese mismo cuerpo herido es la llamada de Dios, la expresión suprema del valor de la realidad.

En este contexto se puede hablar del ayuno como experiencia de descubrimiento del otro.

«¿Acaso es éste el ayuno que yo quiero el día en que se humilla el hombre? ¿Había que doblegar como junco la cabeza, en sayal y ceniza estarse echado? ¿A eso llamáis ayuno y día grato a Yahvé? ¿No será más bien este otro el ayuno que yo quiero: desatar los lazos de maldad, deshacer las coyundas del yugo, dar la libertad a los quebrantados, y arrancar todo yugo? ¿No será partir al hambriento tu pan, y a los pobres sin hogar recibir en casa? ¿Que cuando veas a un desnudo le cubras, y de tu semejante no te apartes? Entonces brotará tu luz como la aurora, y tu herida se curará rápidamente. Te precederá tu justicia, la gloria de Yahvé te seguirá. Entonces clamarás, y Yahvé te responderá, pedirás socorro, y dirá: Aquí estoy. Si apartas de ti todo yugo, no apuntas con el dedo y no hablas maldad, repartes al hambriento tu pan, y al alma afligida dejas saciada, resplandecerá en las tinieblas tu luz, y lo oscuro de ti será como mediodía» (Is 58,6-10).

A la corporalidad del amor enamorado (hecha de belleza y atracción) corresponde aquí la corporalidad del hombre necesitado (desnudo, hambriento, expulsado, oprimido, afligido), a quien su prójimo debe ayudar, pues éste es el ayuno verdadero, ésta la religión más alta (religión corporal).

X. P.

M CRISTIANISMO

El cristianismo ha seguido en la línea de Israel, tanto en el plano del amor como del cuidado corporal. En el plano del «amor de carne», Jesús avala

la experiencia del Cantar de los Cantares, reflejada de forma ejemplar en Gn 2,21-24 y recogida en los textos sobre la radicalidad de la unión esponsal, pues «marido y mujer constituyen, por voluntad de Dios, una sola carne» (*sarx*), de manera que los hombres no pueden romper esa unión (cf. Mc 10,8 par). En el plano del «amor de cuidado» nos sitúa, por ejemplo, Mt 25,32-46, cuando identifica el servicio a Cristo (la confesión mesiánica) con la ayuda corporal a los necesitados (dar de comer, dar de beber...). En esa línea destacan dos textos (y temas) que marcan la novedad del cristianismo en este campo.

1. *El primero relaciona encarnación y cuerpo*, en sentido de «carne», de manera que la grandeza de Dios se expresa en la debilidad humana, que es debilidad para el amor. El mismo Logos o Palabra de Dios se ha hecho *sarx*, es decir, carne en debilidad, carne para el amor y el cuidado (Jn 1,14). Al decir que la «Palabra de Dios se ha hecho carne» se está situando la experiencia mesiánica en el campo de la debilidad y de la unión de amor. No hay una «religión» de pura gnosis, de simple conocimiento interior, sino de cuerpo en el sentido extenso: cuerpo animado, cuerpo en relación. No se puede afirmar, en terminología espiritualista (platónica), que Dios se ha hecho «cuerpo sin alma», sino cuerpo animado, carne de amor y de servicio mutuo.

Aquí, en el plano de la carne, se define el cristianismo como religión de la corporalidad «divina». Ésta es una experiencia que tiene raíces israelitas (como he puesto de relieve), pero que sólo el cristianismo ha llevado hasta el límite, al afirmar que el mismo Dios (Hijo de Dios) se ha hecho *sarx*, manifestándose así en el mundo de la carne. Una Iglesia cristiana posterior, influida por el espiritualismo platónico, ha olvidado a veces esta raíz corporal del cristianismo, que fue puesta de relieve, por ejemplo, por TERTULIANO, al afirmar, en contra de la gnosis espiritualizante: «caro cardo salutis» (res. 8, 2).

2. *El segundo relaciona mesianismo y cuerpo*. En esa línea, la novedad del cristianismo (también en la línea de Israel) está en la afirmación del «cuerpo de Cristo» (*sôma tou Kristou*). La unión de los cristianos no es una unidad espiritualista, hecha sólo de pensamientos y

oraciones, sino de tipo corporal. Ella se expresa ante todo en la variedad de los dones compartidos de los miembros de la Iglesia, que forman el cuerpo de Cristo, como dice Pablo, de manera programática, en 1 Cor 12,12 (sois el *Cuerpo de Cristo*, y cada uno un miembro) y Rom 12,5 (somos un solo cuerpo en Cristo, pues todos somos miembros los unos de los otros). El *judaísmo* había sido y era un cuerpo social y nacional, con ley propia, bien determinada. También *el Imperio romano* se creía cuerpo militar y administrativo, fundado en la divinidad. Pues bien, Pablo presenta a la Iglesia como *cuerpo mesiánico*, al servicio de la vida y gozo del Espíritu. Las comunidades cristianas empezaron integradas en el *judaísmo*, pero luego cobraron entidad y aparecieron como grupos autónomos. Éste es el «milagro»: van surgiendo iglesias mesiánicas, que forman cuerpo (unidad) en servicio mutuo y amor personal, con vocación universal, desde el mismo Cristo.

Según eso, la verdad del mesianismo cristiano se materializa en la «unidad corporal» de los creyentes, una forma de unidad que se expresa y realiza, de un modo especial, a través de la comida compartida, por medio del pan que así aparece como auténtico *sôma* de Cristo, en todas las tradiciones eucarísticas (cf. Mc 14,22; Mt 26,26; 1 Cor 1,24 y Lc 22,19). El signo de Jesús es el pan compartido, no el alimento de las purificaciones y los ázimos rituales (que comen separados los buenos judíos), sino el pan de cada día, que el mismo Jesús comía con los pecadores. Jesús no vino a crear una sociedad abstracta. Al contrario, él viene a presentarse como cuerpo, esto es, como vida expandida, sentida, compartida. El evangelio nos sitúa de esta forma en el nivel de la corporalidad cercana, que la mujer del vaso de alabastro (cf. Mc 14,3-9) había expresado en forma de perfume y que Jesús ofrece como pan (comida). Sin comunión personal (de cuerpo y sangre) no existe eucaristía.

X. P.

R ISLAM

1. *El cuerpo de Dios*

Los teólogos *mu'yassima* (corporalistas) pretendían que Dios tenía cuerpo y tomaban en el sentido literal el

Corán cuando habla de Dios de manera antropomórfica, como cuando el Corán y los hadices hablan de «el rostro de Dios» o «la mano de Dios». Frente a esta idea, el ṣ muṭaṭilismo rechazaba cualquier interpretación literal en el sentido antropomórfico de estas expresiones y las entendían siempre en sentido alegórico.

El ṣ ash'arismo propuso una síntesis intermedia entre los *muḥassima* y los muṭaṭilíes: para los ash'aríes esas expresiones antropomórficas no pueden aceptarse en su plena literalidad, pero tampoco pueden reducirse a expresiones alegóricas. Han de entenderse literalmente sin por ello caer en el antropomorfismo, lo que en la práctica significa que los ash'aríes las aceptan tal como aparecen en el Corán y los hadices sin preguntarse cómo pueden ser, ya que suponen que excede el entendimiento humano. El *bi-lâ kayf* (literalmente, «sin cómo») de los ash'aríes fue la tercera vía que se impuso entre la mayoría de los musulmanes sunníes frente al «extremismo» literalista de los *muḥassima* y el «extremismo» alegorista de los muṭaṭilíes.

2. El cuerpo del ser humano

En árabe «cuerpo» se dice *ḡism* o *ḡasad*. Filosóficamente, se consideraba que «cuerpo» (*ḡism*) era aquello que es divisible, mientras que lo incorporal era lo simple, que no podía dividirse. Al-Ash'arí desarrolló una concepción de atomismo teológico. Siguiendo a Aristóteles, se creía que el cuerpo se compone de «materia» (en árabe, *hayûlâ* o *mâdda*) y «forma» (*ṣûra*), ambas incorporales, indivisibles e imperceptibles, pero cuya unión, el *ḡism*, era divisible. El cuerpo nacía, pues, de un principio activo considerado masculino (la *ṣûra*) y de un principio pasivo considerado femenino (la *mâdda*). Además, siguiendo a Aristóteles, se suponía que un cuerpo es lo que tiene tres dimensiones («dimensión» en árabe es *bu'd*, de la misma raíz B-'-D de «lejanía» o *imtidâd*, de la misma raíz M-D-D que «materia», *mâdda* en árabe) y es divisible.

3. Actitud del islam hacia el cuerpo

El islam no desdeña el cuerpo ni lo desprecia; en el islam no existe «la mortificación de la carne» ni el desdén por lo corporal. Algo que sorprende a mu-

chos occidentales cuando estudian el islam, especialmente a los aficionados a «las religiones orientales» y al «espiritualismo», es que el islam les parece muy materialista, por centrarse mucho en lo corporal. En el islam el cuerpo está continuamente presente. En las abluciones obligatorias, las posturas para realizar las cinco oraciones diarias obligatorias, los gestos durante la oración, las prohibiciones alimenticias, etcétera. La occidentalización masiva en los siglos XIX, XX y XXI ha cambiado muchas relaciones entre los musulmanes y sus cuerpos. La adopción masiva de vestimentas, mobiliarios y otros hábitos ha alterado grandemente la actitud de muchos (quizás la mayoría) de los musulmanes actuales, aunque hay algunos aspectos esenciales del islam –y que se centran en el cuerpo– que no han cambiado.

4. La azalá exige posturas del cuerpo

Cada una de las cinco oraciones diarias obligatorias del musulmán está sometida a un ritual preciso de posturas y gestos hasta en los más mínimos detalles. Las distintas escuelas de jurisprudencia islámica discrepan en algunos detalles, pero todas ellas exigen que se lleve a cabo de una determinada manera del modo más minucioso, sin dejar nada al arbitrio del musulmán.

5. Las abluciones predisponen el cuerpo para la azalá

Para que la realización de ciertos rituales sea válida, el musulmán debe estar corporalmente en estado de *tahâra* (pureza ritual), lo que significa la realización de abluciones, mayores (*ḡusl*) o menores (*wuḡû'*). Se precisa volver al estado de *tahâra* después de la realización de ciertas actividades fisiológicas como orinar, defecar, expeler gases o mantener relaciones sexuales, también si se ha entrado en contacto con algo contaminante (en árabe, *nâḡis*). La sangre menstrual impide el estado de *tahâra*, por lo que se suspenden la oración y el ayuno durante la menstruación. Tan rigurosa es la jurisprudencia islámica con la cuestión de distinguir los fluidos emitidos por el cuerpo y sus repercusiones en la necesidad de unas abluciones u otras que, por ejemplo, los tratados de *fiqh* diferencian entre varios tipos de esperma:

- 1) El líquido que puede emitir un hombre en una erección sin eyaculación.
- 2) El líquido blanco que pueda emitirse tras una micción.
- 3) El esperma propiamente dicho, emitido en una eyaculación.

Igualmente tienen en cuenta el fluido vaginal y los distintos tipos de emisiones menstruales.

Pero no debe confundirse la *tahâra* como requisito ritual con un rechazo puritano al cuerpo o a sus funciones fisiológicas; más bien es cuestión de tenerlas en cuenta. La idea es que el cuerpo está presente y participa de los actos rituales, por lo que ha de estar en un estado adecuado para realizar sus obligaciones religiosas. Además, la *tahâra* no tiene sentido de pureza moral sino física. El hecho de que una mujer menstruante o una persona que no haya hecho las abluciones correspondientes después de mantener relaciones sexuales no pueda efectuar la oración por no hallarse en estado de *tahâra*, no quiere decir que estas personas sean «impuras» moralmente o que la menstruación o las relaciones sexuales sean algo malo, que mancille a la persona o sea degradante. En modo alguno. La menstruación es una función fisiológica natural y la sexualidad es vista de manera extraordinariamente positiva por el islam, siempre que esté dentro de lo lícito. Prueba de esto último es que en el mundo musulmán existió una abundante literatura erótica (*kutub al-bâh*, «libros del coito»), y no se trataba de libros obscenos ni pornográficos sino de obras comparables a tratados eróticos indios como el *Kama-Sutra* de Vatsyayana.

6. La λ circuncisión

También está presente el cuerpo en el rito de la circuncisión, que, aunque en su origen era más una costumbre árabe que una prescripción islámica, la jurisprudencia musulmana lo ha convertido en altamente recomendable y popularmente. Se conoce como *tuhûr* o *tahâra* (purificación).

7. Las funciones corporales

Es obligatorio orinar en cuclillas para los musulmanes de ambos sexos. En las sociedades musulmanas tradicionales, no influidas por Occidente, orinar de pie es algo insólito, una gro-

sería propia «de gente sucia como los francos» (europeos occidentales).

8. La alimentación del cuerpo

El cuerpo está presente en el islam en su alimentación, tanto en las prohibiciones alimentarias (sangre, carne de puerco, bebidas alcohólicas, por ejemplo) como en las recomendaciones en favor de ciertos alimentos (miel, aceite de oliva, dátiles, etcétera) λ comida.

9. El aseo corporal

El islam asimiló sin ningún problema elementos de otras civilizaciones que le habían precedido y los hizo suyos. Así, la medicina griega o los baños romanos. Todo lo que supusiera un beneficio del cuerpo humano –de su salud, de su higiene, de su sexualidad– resultó bastante fácil al islam incorporarlo.

a) *El pelo*. Las prescripciones islámicas recomiendan eliminar todo el pelo del cuerpo, salvo el cabello (aunque se consideraba muy aceptable en los varones raparse el cabello) y la barba (λ *sunna*). Pero sin excesos: el bigote no debe cubrir la boca y la longitud de la barba no debe exceder lo que quepa en un puño. A las mujeres se les proscribió raparse la cabeza.

Se recomendaba teñir el cabello canoso, pero no del color original, por ello muchos musulmanes se tiñen el cabello y la barba con alheña. Las pelucas, como los tatuajes, están terminantemente prohibidos por los hadices; incluso las mujeres que se queden calvas –en una cultura que tiene muchas formas de cubrir públicamente la cabeza– tienen prohibido utilizar el pelo postizo.

b) *Perfumes*. Se recomienda el uso de perfumes. En un hadiz se recuerda que el Profeta dijo que las tres cosas que más le gustaban eran las mujeres, los perfumes y la azalá.

c) *Vestido*. Las vestimentas debían ser sueltas, para facilitar los movimientos en la azalá. Igualmente, el calzado debía ser fácil de quitar para descalzarse cómodamente a la hora de hacer las abluciones y la azalá, puesto que hay que descalzarse para efectuarlas, igual que para entrar en las mezquitas. También en las viviendas de los musulmanes tradicionales se permanecía descalzado. En general había una ten-

dencia a la comodidad y a vestidos que no oprimieran el cuerpo. El cinturón, herencia del cingulo cristiano, es una opresión inconcebible de la zona de la respiración profunda (lo que los japoneses llaman el *hara*), no sólo para el islam sino para el resto de las civilizaciones tradicionales. Las posturas que habían de tomarse en compañía eran relajadas, lo que implicaba ropas no ajustadas. Las vestimentas en el mundo islámico variaban mucho de unos países a otros, de unos climas a otros, pero en todos ellos se daban las características antes expuestas.

10. *La comodidad del cuerpo del varón y la mujer*

Predominaban en el mundo musulmán hábitos de comodidad. La forma de sentarse no era como un cuatro en una silla al modo occidental, sino en divanes, cojines, alfombras, esteras. Sobre todo para los varones había una notable libertad en la expresión corporal. Para las mujeres no tanto, pues en muchas sociedades musulmanas estaban sujetas a restricciones que producían en ellas más rigidez. Pero tampoco hay que exagerar esto. Las mujeres musulmanas tradicionales también vestían de una manera cómoda y necesitaban vestir así para llevar a cabo los mismos rituales cotidianos que sus correligionarios varones. Las musulmanas nunca estuvieron sometidas a vestimentas opresivas como el corsé. Sólo modernamente, por imitación de la moda occidental, muchas mujeres musulmanas oprimen sus pies con zapatos de tacón alto o su cuerpo con vestimentas ajustadas. En los baños públicos, mientras que los varones siempre se cubrían las partes pudendas con una toalla, las mujeres solían ser mucho más desinhibidas. Los niños varones, que iban de pequeños al baño de las mujeres con sus parientes femeninos y cuando crecían pasaban al de los hombres, podían contrastar la gran diferencia existente entre ambos: el mayor desparpajo del baño de las mujeres.

El llamado «baile oriental» (conocido como «danza del vientre») exalta la libertad de movimientos naturales de la mujer (completamente distinto de los movimientos antinaturales y forzados de las bailarinas de ballet occidental). La danza también la practican los su-

fíes. Recuérdese la cofradía mawlawí de los derviches giróvagos fundada por Rumí.

11. *El cuerpo velado*

La *'awra* (parte del cuerpo que debía cubrirse) según la jurisprudencia islámica en los varones es la zona del cuerpo que está entre el ombligo y las rodillas, y en las mujeres todo el cuerpo salvo la cara y las manos. Sin embargo, estas normas no se aplican en muchas sociedades islámicas, tanto por exceso como por defecto. En muchas sociedades musulmanas tradicionales (por ejemplo africanas) las mujeres sólo se cubrían de la cintura a las rodillas; y en la actualidad, los varones futbolistas no se cubren completamente los muslos. Algunos personajes masculinos eminentes en el mundo islámico premoderno se velaban todo el cuerpo y no dejaban que se viera ni su cara, igual que las mujeres de algunas sociedades islámicas actuales (en Afganistán, algunas zonas de Pakistán y Arabia). El famoso «burca» (en árabe, *burqû'*) también lo llevaron varones en la Edad Media. El líder de la revolución de los esclavos negros en el sur de Iraq en la segunda mitad del siglo IX, era conocido como al-Burqu'í (que se podría traducir como «el emburcado»).

12. *El cuerpo muerto*

Tras la muerte, como tras el orgasmo, se practica la ablución mayor. El musulmán muerto debe ser sepultado envuelto en un sudario después de que su cuerpo sea lavado. Sólo se exceptúa del lavado fúnebre el cuerpo de los mártires, porque se dice que se lava a los muertos, pero que los mártires están vivos. Se entierra pronto a los difuntos, envueltos en un sudario blanco, sin ataúd.

La idea de que el ser humano fue creado de barro y debe volver a la tierra está tan arraigada que los hadices prescriben enterrar no sólo el cuerpo del difunto sino siete cosas emitidas por el cuerpo humano:

- 1) Los cabellos.
- 2) Las uñas.
- 3) La sangre.
- 4) La sangre menstrual.
- 5) La placenta.
- 6) Los dientes.
- 7) El esperma.

No se practica nunca la incineración del cadáver, pues el fuego se identifica con el castigo infernal. Para los musulmanes era extraordinariamente extraña la costumbre de la incineración practicada por los indios o los vikingos y los eslavos medievales.

Se supone que entre la muerte y la resurrección, el difunto es interrogado por dos ángeles, Nakîr y Munkar, que le preguntan por su religión, su señor y su profeta. Si el difunto da respuestas correctas y ha sido virtuoso, la aparición no es terrorífica, de lo contrario, será atormentado por esos dos ángeles. Algún librepensador de origen musulmán, como el poeta árabe Abû-l-'Alâ' al-Ma'arrî (973-1058), aludió expresamente a la incineración practicada por los hindúes para criticar la escatología musulmana:

Si un indio se quema en el fuego
y no quedan de él carne y tampoco
huesos...

¿Acaso habrá de temer a Nakîr y
Munkar
y la estrechez de una tumba inexis-
tente?

13. Resucitar con el cuerpo

↗ resurrección.

J. F. D. V.

CULTO, ACTOS DE

Q MR

↗ Abluciones, alabanza, Dios, fiestas, Eucaristía, oración, Palabra, pilares, sacerdote, sacramentos, sacrificio, salmos, templo, Yom Kippur.

Q JUDAÍSMO

1. Punto de partida

El «culto» religioso forma parte del rito, entendido como acción sagrada por la que los hombres se ponen en contacto con lo divino. En el principio de la historia de Israel siguen estando los ritos y cultos de las religiones cósmicas del antiguo oriente, que tienen varias formas básicas.

a) *Ritos de fertilidad, sacramento de madre.* El primero de los ritos parece estar vinculado a la madre que alumbró, acoge y cuida a los hijos. Éste es el «rito» de la vida, vinculado al nacer, crecer y morir. La sociedad entera, rodeando a las madres, constituye un útero divino, que va gestando vida, con

su propio lenguaje, su propia experiencia afectiva. Los israelitas del principio aparecen inclinados a los «cultos de las Asheras», vinculados a la fertilidad de la madre divina.

b) *Ritos sacrificiales, sacramento de muerte.* Muy pronto, en casi todas las religiones, han aparecido ritos de muerte, vinculados quizá al asesinato originario (Cafn mata a Abel: Gn 4), pero expresados luego (de forma general) en los sacrificios animales. Estos ritos de muerte, dirigidos hacia animales vicarios (sustitutos de los hombres), han sido esenciales en la historia antigua de Israel, tal como la ha codificado el libro de los ritos o cultos sacrificiales del Levítico.

c) *Ritos hierogámicos, sexualidad sagrada.* Del proceso materno de engendramiento y de la lucha por la supremacía (que se expresa por el sacrificio) parece que podemos pasar a los ritos de vinculación social o pacto, representados por diversas formas de iniciación sexual y maduración humana, que desembocan en los cultos matrimoniales propiamente dichos. Estas liturgias sexuales se sitúan dentro de un contexto vital que se abre a todo el universo, concebido como unidad hierogámica: gran matrimonio que vincula al conjunto de los vivientes. Israel conserva el recuerdo de estos ritos, condenados por sus profetas (Oseas, Amós...), pero los nuevos israelitas han buscado un tipo de religión de la obediencia a la Ley, con un amor divino, no sexualizado.

d) *Ritos de la tierra y de los animales.* Han sido también esenciales en el comienzo de Israel los ritos que marcan el paso de las estaciones del año, con los trabajos agrícolas y los ritmos de vida de los animales: ritos de primavera (ázimos, comida de corderos), de verano (cosecha, fiesta de las Semanas), de otoño (fiesta del vino, tabernáculos)... Estas fiestas de la cosecha y los corderos, con el paso del año, siguen formando parte del ritual simbólico de Israel hasta la actualidad.

e) *Ritos de la historia de Israel.* Quizá los más importantes de Israel son aquellos cultos y ritos que recuerdan los momentos básicos de su historia: el Éxodo de Egipto, la Entrada en la tierra prometida, con los hechos luctuosos o gozosos posteriores (Fiesta de la Dedicación del Templo por los macabeos, de los Purim con Ester, etc.).

f) *Ritos de la vida personal*. Están vinculados a la experiencia de cada israelita, desde el nacimiento/circuncisión (o bendición), pasando por los ritos de pubertad (fiesta de la mayoría de edad, con la colocación de los tefilim) y del matrimonio hasta la muerte (con los ritos funerarios).

2. *El culto a la Palabra-Escritura*

Así podemos decir en resumen que *los rituales judíos* han estado en principio vinculados a los ritmos cósmicos, como indican sus sacrificios animales y sus fiestas: cordero en primavera (Pascua), siega del trigo en verano (Pentecostés) y vendimia del otoño (Tabernáculos). Pero con el paso del tiempo los ritos han venido a convertirse en una forma de integración nacional, se han transformado en una Ley social, codificada en la Misná y centrada en los cultos y signos expiatorios (del Yom Kippur). En ese contexto, el judaísmo ha pasado de ser una religión del culto sacrificial (propia del templo de Jerusalén) a una religión del «culto al libro» (religión de Escritura Sagrada). En esa línea decimos que ha superado el culto de los sacrificios a través de una larga historia de rupturas creadoras, que empezaron tras el exilio (desde el 578 a.C.) y culminaron en la caída del Segundo Templo (70 d.C.).

A lo largo de ese tiempo, el judaísmo se ha ido convirtiendo en *religión del Libro*, de tal manera que el «culto sinagogal» de la palabra ha sustituido al culto sacrificial del templo. Los sacerdotes de Jerusalén fueron perdiendo su importancia para muchos creyentes, que empezaron a crear una *religión de laicos*, dirigida y representada por personas que no pertenecen a la aristocracia sacerdotal. Con la destrucción final del templo ese proceso se volvió irreversible: cesó el culto sacrificial estrictamente dicho y la antigua «comunidad del templo» (que venía funcionando desde la dedicación del Segundo Templo: 515 a.C.) se convirtió en federación de sinagogas donde los «rabinos» (maestros laicos) sustituyeron a los sacerdotes.

El culto de la palabra, centrado en la lectura de los textos sagrados y en la oración compartida, se volvió expresión central de la vida religiosa del pueblo. Siguió habiendo un tipo de culto centrado en ceremonias y ritos sagrados que marcan la identidad nacional (cir-

cuncisión, baños purificadores, celebración de las fiestas, etc.), pero el conjunto del judaísmo se vuelve secular: la religión se identifica con la misma vida del pueblo; cada padre de familia es «sacerdote» de sus familiares, cada miembro de la sinagoga es ministro del culto, cada judío es elegido de Dios. La misma vida nacional, de pueblo separado, forma la religión del judaísmo. A partir de lo anterior podemos citar algunos cultos especiales que definen la vida de la mayoría de los judíos.

a) *Circuncisión*. Judío es el que nace de una mujer judía, de manera que forma así parte de una nación particular: los judíos nacen, no se hacen. De todas formas, para introducirse en el judaísmo no basta el nacimiento, sino que deben cumplirse algunos ritos especiales y asumirse ciertos compromisos. El primero es la circuncisión, como sacramento de varones, que llevan en su carne (miembro masculino) el signo de su dedicación a Dios. Los niños de familia judía se circuncidan a los ocho días (cf. Gn 17). Los convertidos se circuncidan al ser recibidos en la comunidad.

b) *Bautismos y purificaciones*. La circuncisión es un rito de varones. Hay, junto a ella, ritos de purificación, que suelen consistir en ↗ abluciones y baños, como los que realizaban Juan Bautista y otros judíos del tiempo de Jesús. Estos baños han sido distintos según las diversas ramas de judaísmo. Actualmente, afectan de un modo especial a las mujeres. También es importante el día en que el niño varón (a los trece años) es admitido como miembro pleno de la comunidad (*Bar-Mitzvah*) y el día del matrimonio.

c) *Fiestas*. La más importante, de tipo general, ha sido y sigue siendo el Sábado, como día especial de presencia de Dios y descanso. Entre las fiestas particulares, algunas provienen de los tiempos más antiguos, como la *Pascua* (fiesta de los corderos, liberación de Egipto), *Pentecostés* (fiesta de la cosecha y de la Ley del Sinaí) y *Tabernáculos* (fiesta de la vendimia, esperanza escatológica). Algunas han sido recreadas más tarde, como el *Yom Kippur* (día penitencial), la *Hanuka* (dedicación del templo por los macabeos) o los *Purim* (fiesta de las suertes, del tiempo de Ester). En todas ellas, la presencia de Dios va ligada a la vida del pueblo.

X. P.

M CRISTIANISMO

Los cristianos asumen la herencia judía y recrean los rituales a partir de su evangelio, expresándolos después en un contexto helenista. Los sacramentos básicos (bautismo, eucaristía) evocan y actualizan la presencia de Jesús como principio de salvación. En un sentido extenso, todos los gestos litúrgicos están al servicio del amor a Dios y al prójimo, de manera que el mismo Dios se expresa en ellos. En esa línea, podemos decir que el cristianismo es también una religión secular, lo mismo que el judaísmo.

Ni Jesús ni los primeros cristianos fueron sacerdotes. Ellos eran laicos y como tales establecieron un tipo de vinculación comunitaria desligada de templos y ceremonias sacrales, de tal forma que los antiguos romanos pudieron llamarles *ateos*, pues no tenían una vinculación religiosa de tipo exterior. Ellos estaban, sin embargo, vinculados por la comida compartida, en nombre de Jesús, a quien tomaban como signo y presencia de la salvación de Dios. Desde esta base, en un proceso que resulta significativo, el recuerdo de la muerte y pascua de Jesús, vinculado a la memoria israelita y situado en el trasfondo de los cultos místéricos paganos, ha suscitado entre los cristianos un tipo de *resacralización cultural* centrada en la celebración de la eucaristía.

Esto es lo que algunos han llamado la helenización y rejudaización de la Iglesia, que se concibe a sí misma como nuevo pueblo sagrado, con unos ministros oficiales (obispos, presbíteros) que tienden a verse como sacerdotes. Éste ha sido un proceso lógico y quizá necesario en aquel tiempo, de manera que muchos suponen que la Iglesia debe mantenerse así, como un pueblo sagrado, separado de los otros, con sus jerarcas entendidos como representantes muy especiales de la verdad y de la vida de Dios sobre la tierra. Pero, volviendo a su raíz, queremos resaltar el carácter puramente secular del cristianismo primitivo e interpretar la Iglesia como espacio de comunicación universal, interpretando sus sacramentos como signos humanos de nacimiento, comunión y entrega compartida de la vida. Desde ahí se pueden citar algunos ritos o cultos cristianos.

1. *Bautismo*, rito de entrada y nuevo nacimiento. Los cristianos no nacen, se hacen, a través de un gesto de inserción en una comunidad que les acoge; el agua es signo de la nueva vida que reciben, uniéndose a Jesús, que se bautizó y murió por ellos, en camino de pascua. Como una continuación del bautismo está la *Confirmación* (que expresa la madurez de la vida cristiana) y la *Penitencia* (sacramento o celebración del perdón para los ya bautizados).

2. *Eucaristía*. Es el culto básico de la vinculación comunitaria y de la apertura universal de los cristianos. Consta de una liturgia de la Palabra (se lee la Escritura) y del Sacramento (se comparte el Pan y Vino de Jesús). Ortodoxos y católicos destacan más la liturgia del Sacramento. Los protestantes acentúan más la Palabra. Para unos y otros resulta esencial la celebración de la vida compartida, es decir, de la comunicación intensa de los creyentes. La presencia de Dios se identifica, según eso, con el mismo diálogo humano, centrado en el recuerdo de Jesús y expresado en el pan y el vino concreto de la comunicación entre los hombres. No hay ningún rito que pueda separarse de la vida.

3. *Orden*. Sacramento de la institución social o de los ministerios. Es muy importante para los ortodoxos y católicos, que interpretan la Iglesia como organización sagrada, con obispos y presbíteros, para realizar el culto. Los protestantes lo destacan menos, pues no aceptan la forma de ejercer la autoridad del Papa (obispo de Roma), ni el tipo de poder de los obispos católicos y ortodoxos; para ellos, el sacramento del Orden forma parte de la misma estructura de diálogo en amor y libertad de las comunidades, sin que sea necesario personalizarlo de manera fuerte.

4. *Otros gestos rituales, otros cultos*. Católicos y ortodoxos entienden el *matrimonio* como sacramento fundamental, signo de la unión del Dios de Cristo con la Iglesia, de manera que tiene valor definitivo (ponen muchas dificultades para el divorcio). Por el contrario, los protestantes lo consideran muy valioso, pero no como sacramento estricto. Católicos y ortodoxos pueden hablar

además de la unción de los enfermos. Ellos han desarrollado además diversos ritos y gestos, vinculados a las diversas tradiciones, desde la Adoración al Santísimo (al Pan eucarístico) hasta las procesiones con imagen del Cristo, de la Virgen y de los Santos. En esa línea puede situarse también el «culto a las imágenes» (o iconos), tomados como signo religioso...

X. P.

R ISLAM

1. *Cualquier acción puede ser un acto de culto*

En árabe se llama *'ibâda* a todo acto de culto, entendiendo por «culto» cualquier acción humana que muestre la aceptación del señorío que Dios tiene sobre la persona. *'ibâda* es un término derivado de la raíz de *'abd* (siervo, esclavo). En el lenguaje diario de los musulmanes, se identifican las «*'ibâdas*» con los cinco pilares del islam (*arkân al-islâm*), siendo, tal vez la *ṣalât* la forma de *'ibâda* más evidente en la cotidianidad. En realidad, el ámbito de lo que es *'ibâda* es mucho más amplio que esas cinco veces al día que los musulmanes se postran ante Dios orientados hacia Meca. Toda la vida del ser humano, todos sus actos, pensamientos y palabras son *'ibâda*, en tanto que son un ejercicio de atención absoluta en medio de lo cotidiano que nos aproxima a Dios.

2. *El trabajo es acto de culto*

La palabra *'ibâda* (término que designa la acción de la raíz de este verbo) significa literalmente «trabajo», igual que su correspondiente hebrea *'abodá*. Y es precisamente para una comprensión más profunda de lo que es la *'ibâda* del musulmán por lo que ha llegado hasta nosotros un hadiz del profeta Muḥammad que dice literalmente: «El trabajo es *'ibâda*». Es nuestro trabajo lo que damos a la sociedad para su bienestar y progreso; es con él como construimos civilización. En el trabajo demostramos eficacia, fuerza, constancia, ingenio, sensatez y generosidad, todo lo cual nos va realizando a nosotros mismos y, por tanto, acercándonos a Dios.

3. *La shahâda*

↗ Testimonio.

4. *La ṣalât*

↗ Azalá.

5. *La ṣakât*

↗ Azaque.

6. *El Ramadán*

↗ Ayuno.

7. *El ḥajj*

↗ Peregrinación.

A. A.

D

DANIEL

Q

↗ Apocalíptica, Ezequiel, fin del mundo, Gabriel, Henoc, Hijo de hombre, Isaías, Jeremías, macabeos, profetas, resurrección.

1. *El libro de Daniel*

Daniel (que significa «Juicio de Dios, Dios Juzga») fue un héroe pagano antiguo, de la tradición de Ugarit, un sabio que expresa el juicio de Dios. Pero los israelitas recrearon su figura y lo concibieron como judío, situándolo en el exilio de Babilonia, entre los siglos VI y V antes de Cristo. Así lo presentan como protagonista y autor de un libro, que puede datarse con bastante precisión en el contexto de la guerra de los macabeos, hacia el 165 a.C.

La Biblia hebrea sitúa ese libro entre los Escritos (Ketubim), no queriendo reconocer su carácter profético. Por el contrario, la Biblia griega (LXX), retomada por los cristianos, lo interpreta como uno de los cuatro profetas mayores. Es el libro apocalíptico por antonomasia, dentro de la Biblia hebrea, y ha influido de manera poderosísima en el judaísmo y en el cristianismo. Tanto la figura como el libro de Daniel tienen momentos bien marcados, que son distintos aunque no contradictorios:

a) *Dn 1–6*. El protagonista y autor del libro viene a presentarse como *un sabio asceta* (no come carne), como un vidente, intérprete de sueños, testigo de la unidad y la presencia superior de Dios entre los más poderosos de este mundo. Daniel aparece incluso como «consejero imperial». De esa forma actúa como un sabio judío que puede iluminar e ilumina a los reyes de los grandes imperios (babilonios o persas e implícitamente helenistas), para que realicen una política que responda a la voluntad de Dios. Ésta es básicamente la línea de los judíos que viven en la diáspora, sometidos políticamente a los grandes imperios a los que deben

iluminar de un modo religioso (en la línea del libro de Ester). Ésta parece haber sido la primera perspectiva de la tradición de Daniel y de sus compañeros, que son un símbolo de los judíos que ofrecen su aportación monoteísta y su fidelidad a Dios en medio de los grandes imperios. Evidentemente, este Daniel sapiencial sabe que los imperios del mundo se suceden, pero que vendrá tras ellos el reino de los Santos de Dios, de los ángeles e israelitas.

b) *Dn 7–12*. El sabio judío de la diáspora, que puede actuar al servicio de los grandes reyes (babilonios, persas...), según los capítulos anteriores del libro, viene a presentarse ahora como un «resistente judío», inmerso en la crisis/guerra de los macabeos. Estos capítulos son más apocalípticos que sapienciales y están escritos entre el 167 y 164 a.C., en tiempos de crisis muy intensa, y en ellos Daniel ya no aparece como consejero de los grandes reyes (de los imperios), sino como vidente e impulsor de la resistencia judía. Este Daniel es un *apocalíptico* (como el autor o autores de *1 Henoc*), pero ha sabido mantener los aspectos distintivos de la tradición israelita (valor de la ley, libertad del ser humano), de manera que su texto base ha sido incluido en la Biblia hebrea. No carga la culpa sobre ángeles, no libera a los humanos de su responsabilidad; por eso, su libro puede presentarse como documento instructivo y profético para los creyentes, a quienes quiere mantener en actitud de resistencia activa (aunque no militar) contra los enemigos de Israel.

En su forma actual, que incluye las dos partes ya indicadas (prescindiendo de algunos añadidos griegos de la Biblia de los LXX), el libro ha sido escrito en el reinado de Antíoco IV, en el tiempo de la profanación del templo y la persecución de los judíos obedientes a su ley y tradiciones (↗ macabeos). El rey pagano abre su boca y profiere insolencias contra Dios (*Dn 7,8.11*). «Blas-

fema contra el Altísimo y pretende aniquilar a los santos» (israelitas), haciéndoles cambiar la ley y el calendario religioso (Dn 7,25). En ese contexto se sitúa nuestro libro como respuesta contra la insolencia del rey helenista. La novedad del libro se expresa, ante todo, en la unión entre experiencia sapiencial y simbolismo escatológico, unión que está garantizada por la continuidad del personaje simbólico. El mismo Daniel sabio, a quien se supone viviendo en el exilio entre los siglos VI y V antes de Cristo, viene a presentarse así como «vidente» apocalíptico, cumpliendo unas funciones semejantes a las de Henoc, aunque más modestas en plano personal (en contra de Henoc, Daniel no ha recibido un aura divina).

2. *Daniel Sabio, los cuatro metales* (Dn 2)

Entre las visiones y relatos de la primera parte del libro sobresale la escena de la estatua de los cuatro metales donde se recoge e interpreta en perspectiva israelita un tema que resulta conocido, con algunas variantes, en varias culturas del entorno, de Persia a Grecia, a partir del siglo V a.C.: el tema de la «sucesión de las edades» de la historia o, de manera aún más concreta, la sucesión de los imperios, que aparecen en forma de metales. Se trata de una sucesión descendente y ascendente: descendente en cuanto a la categoría y dignidad (así pasamos de la edad de oro a la del hierro), ascendente en cuanto a la violencia y ferocidad (el hierro es signo de la violencia suma, del mayor pecado). En este contexto, desde una perspectiva israelita, se podría hablar de una genealogía y sucesión de ídolos, de manera que el más grande, el mayor, está al final de la historia (y no al principio, como podría suponerse en el mito de la invasión de los gigantes de *1 Henoc*).

Ésta es la visión de Nabucodonosor, el gran rey babilonio, que descubre en sueños el sentido y despliegue de la historia, pero que no puede interpretarlo. Sólo Daniel, sabio judío, puede hacerlo, como lo indica el pasaje central de la escena, que recoge la respuesta del vidente:

«[(1) *Estatua. Las cuatro edades*] Tú, oh rey, has tenido esta visión: una estatua, una enorme estatua, de extraor-

dinario brillo, de aspecto terrible, se levantaba ante ti. La cabeza de esta estatua era de oro puro, su pecho y sus brazos de plata, su vientre y sus lomos de bronce, sus piernas de hierro, sus pies parte de hierro y parte de arcilla. [(2) *Destrucción. La piedra que se vuelve monte*] Tú estabas mirando, cuando de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y arcilla, y los pulverizó. Entonces quedó pulverizado todo a la vez: hierro, arcilla, bronce, plata y oro; quedaron como el tamo de la era en verano, y el viento se lo llevó sin dejar rastro. Y la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en un gran monte que llenó toda la tierra... [(3) *El quinto reino*] En tiempo de estos reyes, el Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro pueblo. Pulverizará y aniquilará a todos estos reinos, y él subsistirá eternamente: tal como has visto desprenderse del monte, sin intervención de mano humana, la piedra que redujo a polvo el hierro, el bronce, la arcilla, la plata y el oro» (Dn 2,31-44).

En el fondo de esa narración hay un mito antiguo, que hallamos extendido en diversos pueblos, que hablan de una sucesión de edades (tres, cuatro o cinco), que se van repitiendo cíclicamente, conforme a un esquema de eterno retorno, que encontramos por ejemplo en las culturas de México o del altiplano andino. En el contexto indoeuropeo antiguo, de Grecia a la India, este mito se encuentra vinculado con cuatro metales importantes, que parecen haberse venido sucediendo. Así aparece, tanto los vedas de la India como en la teogonía de Hesíodo, donde el proceso de la humanidad se expresa a través cuatro edades que se suceden: como el oro, la plata, el bronce y el hierro. Esas edades pueden ordenarse en plano ascendente (del hierro al oro) o descendente (del oro al hierro) y forman un ciclo de tiempo que se completa y destruye, para aparecer de nuevo.

Daniel puede asumir ese mito, interpretándolo de un modo histórico. El oro serían los asirios, cuyo imperio desaparece básicamente el año 612 a.C. La plata representaría a los babilonios, que reinaron desde el 612 a.C. El bronce serían los medos, que dominan en la zona oriental hasta el 555 a.C., en que

fueron derrotados por los persas. El hierro representaría, en fin, a los persas, que destruyeron el poder de los medos y los babilonios (el 539 a.C.), para inaugurar un imperio mundial que duró más de dos siglos. De esa manera, en el transcurso de la vida de un hombre, en poco más de 70 años, se sucedieron sobre el mundo cuatro imperios, representados por metales, que son signo de la «fuerza de la tierra» de la que los hombres los extraen y trabajan. Pues bien, en su forma actual, tal como los presenta el texto, el hierro del cuarto reino alude, sin duda, a los sirios helenistas, que persiguen a los judíos fieles, en el tiempo de Antíoco IV, es decir, cuatro siglos después de la conquista de los persas, en el tiempo de la crisis «antioquena» y de la rebelión de los macabeos (en torno al 167-164 a.C.).

Desde esa perspectiva podemos destacar en Daniel 2 algunas novedades significativas.

a) *No hay eterno retorno, sino una única historia.* No hay cuatro edades que se suceden una y otra vez, iniciándose de nuevo cuando acaban (como en los mitos de las religiones de la naturaleza), sino una única historia humana, que tiende a destruirse a sí misma (como indica el signo del hierro que es la guerra más violenta), pero que es salvada por Dios (a través de la resistencia israelita).

b) *Las edades de la historia aparecen como obra de los hombres,* es decir, de la cultura que está representada por los metales. Aquí no hay un «pecado angélico», sino un despliegue humano de la historia, entendida como un avance de la violencia que, simbólicamente, se identifica con cuatro grandes «imperios» en los que esa historia se condensa. Hay un descenso en valor profundo (se pasa del oro al hierro), pero hay un ascenso en efectividad productora y violencia (el hierro es la expresión de la cultura técnica y violenta).

c) *La historia culmina en una edad de hierro y barro, de poder destructor y debilidad.* Ésta es, por una parte, la edad del hierro, es decir, de la técnica que puede ponerse al servicio de la destrucción. Los guerreros, vestidos y cargados de hierro, han construido un imperio final de violencia pura, que parece que no puede ser destruido por

nadie ni por nada. Pero allí donde se despliegue la fuerza mayor (¡invencible!) viene a expresarse, también, la máxima debilidad: el hierro está mezclado siempre con el barro.

d) *Cuatro edades y una única estatua.* Ciertamente, la historia puede estar y está representada por cuatro metales que aparecen en la explicación como «reinos sucesivos». Pero en su visión más honda, Daniel ha descubierto que esos cuatro metales forman una única estatua idolátrica. Desde ahí se puede decir que las cuatro edades de la historia constituyen una única «humanidad de violencia», que va del oro al hierro (Dn 2,31-44). Lógicamente, en el capítulo siguiente (Dn 3,1-6), el texto interpretará la estatua de los cuatro metales (de las cuatro edades) como una misma figura idolátrica, que ha venido a culminar en este tiempo (tiempo de los macabeos), a la que todos los hombres del mundo deben adorar, como veremos.

e) *Hay una «quinta edad»* (quintaesencia), que no es ya resultado de una acción humana o de un trabajo de los hombres (que elaboran los metales y construyen imperios), sino que se inicia con una «piedra» natural, que proviene de Dios... No hace falta luchar con violencia contra la violencia del hierro, el bronce, la plata y el oro, pues en ese plano toda lucha engendra más lucha, sino que hay que cambiar de nivel, dejando que se exprese el poder más alto que viene de Dios, que vence sin violencia externa a la violencia de la historia.

Tenemos, por tanto, dos magnitudes enfrentadas. (a) Por un lado está la estatua de los cuatro metales, que parece brillante (oro) y noble (plata), que es fuerte (bronce) y poderosa (hierro), de manera que puede presentarse como digna de veneración, pero que es antidivina, expresión de idolatría. (b) Por otro lado está el «reino de los santos», que se eleva como montaña de Dios para siempre, pues no será jamás será destruido, sino que subsistirá eternamente. Éste es, sin duda, el Reino de los santos de Israel, es decir, de aquellos que forman parte del grupo de Daniel (o que leen su libro). Entendida así, la gran Estatua de Dn 2 y 3 puede entenderse como Signo del Antidios.

Los cuatro grandes imperios de Dn 2 y Dn 3 vienen a mostrarse como una única estatua, un gran ídolo que impo-

ne su poder sobre todos los hombres, a lo largo de toda la historia, a lo ancho del mundo entero. Ellos forman el ídolo de la humanidad perversa (pervertida), que se eleva frente a Dios, como una inmensa estatua de poder, una especie de monumento alzado a la grandeza del hombre que se diviniza a sí mismo con violencia. Los diversos metales se vuelven secundarios, de manera que al fin aparece la estatua como tal, la estatua del poder, convertido en una gran máquina de dominar. Ese poder es el sistema, que lo domina y controla todo, pero que deja fuera una pequeña piedra, como aquel guijarro inútil que los arquitectos del mundo no necesitan para elevar su inmenso edificio, su templo absoluto, su estatua (cf. Sal 118,22; Mc 12,10). Ésta es una piedra que «no viene de manos humanas», ni forma parte del edificio de la humanidad divinizada, sino que desciende del monte de Dios, como signo de su presencia.

3. *Daniel Apocalíptico. Cuatro bestias e Hijo del Hombre (Dn 7)*

La segunda parte del libro de Daniel nos sitúa en el centro de la crisis «antioquena», denominada así por estar vinculada al rey Antíoco y porque los helenistas quisieron convertir a Jerusalén en una ciudad griega, llamada también Antioquía. Muchos judíos habían decidido renunciar a la separación nacional, aceptando la ley universal del helenismo. En contra de ellos, el autor del libro de *Daniel*, representante de los *hasidim* (es decir, de los piadosos, citados en 1 Mac 2,42; 7,13-14), apoya al principio la rebelión armada (cf. también 2 Mac 14,6), pero aguarda, por encima de la guerra, la irrupción apocalíptica de la justicia de Dios, cuyo juicio se expresa por el Hijo del Hombre. En ese contexto (retomando el motivo que estaba en la base de Dn 2), interpreta la historia humana como una sucesión de imperios bestiales. Estamos probablemente en el año 165/164 a.C., en el momento decisivo de la crisis antioqueno-macabea.

A juicio del autor del libro, la guerra que se está combatiendo no es una guerra más, sino el final de todas las guerras, porque llega el fin del tiempo, la conclusión de la historia presente. Así lo cuenta el texto

«[(1) *Visión de la historia, cuatro bestias*]. Estaba mirando en mi visión por la noche y he aquí que los cuatro vientos del cielo agitaban el Gran Océano; y *cuatro vivientes gigantes* salieron del mar, los cuatro distintos. El primero era como un *león* con alas de águila... El segundo era como un *oso* que se erguía sobre un costado... Después he aquí otro, como un *leopardo*... Después de eso, estaba yo mirando en visión por la noche y he aquí un *cuarto viviente*, terrible, espantoso, fortísimo; tenía grandes dientes de hierro con los que comía y descuartizaba... (y tenía) un cuerno con ojos de ser humano y una boca que profería insolencias (Dn 7,2-8).

[(2) *Teofanía y juicio de Dios*] Seguía mirando y vi que colocaron unos tronos y un *Anciano de Días* se sentó. Su vestido era blanco como la nieve, el cabello de su cabeza como lana blanquísima. Su Trono era llamas de fuego, sus ruedas fuego abrasador. Un río de fuego corría y salía por delante de él... El Tribunal tomó asiento y se abrieron los libros... (Dn 7,8-12).

[(3) *Reino del Hijo del Hombre*] Yo seguí mirando, en mi visión por la noche, y he aquí un *como Hijo del Hombre* viniendo en las nubes del cielo, llegó hasta el Anciano de Días y se acercó a su presencia. Y a él se le dijo dominio y gloria y reino y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su dominio será dominio eterno, no cesará, su reino no será destruido» (Dn 7,13-14).

En su forma actual, el texto es unitario; pero el redactor de Daniel ha utilizado para componerlo *elementos antiguos*, provenientes de la vieja teología israelita de la alianza y las promesas (y de otras teologías del entorno), y *elementos nuevos*, que derivan de las circunstancias histórico-culturales del momento.

a) *Las bestias* (Dn 7,2-8). El tema de las cuatro bestias que se suceden, en línea descendente (del león más noble, a la fiera horrible del final) y ascendente (la última es la más poderosa), corresponde al tema de los metales de Dn 2. Se trata de un motivo que ofrece también una raíz tradicional. En diversos pueblos, desde China a México, las diversas edades se han mirado e interpretado con signos animales. De todas maneras, la imagen de los cuatro animales resulta menos unitaria que la

anterior (de los cuatro metales). El hierro tenía allí sus características propias, pero podía vincularse a los tres metales anteriores. En contra de eso, en nuestro caso, la cuarta fiera ofrece unos rasgos muy especiales, que la distinguen de los tres vivientes anteriores, tanto por su fuerza como por su ferocidad (está vinculado, sin duda, al hierro de la visión de Dn 2). Tomados en sí mismos, los tres primeros animales podrían entenderse como un signo positivo (en parte bello) de la historia humana. Pero, mirados desde la bestia final, ellos reciben rasgos bestiales, viniendo a presentarse como portadores de la maldad de conjunto de la historia humana.

Por otra parte, las bestias aparecen presentadas de una forma mucho más precisa que los metales, de manera que pueden identificarse con cierta facilidad: el león es Babilonia, el oso es Persia, el leopardo es Alejandro Magno y la durísima bestia final es, sin duda, el reino de los selúcidas helenistas de Siria, con Antíoco IV, en cuyo tiempo culmina este friso de violencias (y toda la historia). Estos vivientes, que culminan en la bestia final, son portadores de una maldad que podríamos llamar satánica. Aquí no tenemos ángeles violadores como en la tradición de Henoc, sino imperios perversos, unidos todos por el hecho de que han oprimido a Israel. Es como si la vida, representada en cuatro reyes/reinos, se hubiera elevado contra el designo de Dios: ellos, los hombres/imperios, son causantes del pecado, en despliegue arrogante de soberbia que, de alguna forma, quiere vincular los poderes de la tierra con los signos astrológico; éste es el más significativo de los grandes zodíacos (bestiarios) de la historia de la humanidad.

El cuarto viviente tiene rasgos distintos, con un cuerno que profiere insolencias (Dn 7,7-8). Donde se esperaba un cuarto animal (águila o toro, por ejemplo) emerge la sorpresa de un monstruo sin rostro ni figura que sirva de comparación. No tiene la posible belleza de los signos anteriores (¡fieras nobles!), de manera que sólo ofrece rasgos de fuerza destructora y de violencia. Es evidente que se trata del imperio de los sucesores de Alejandro Magno, representado por los Ptolomeos de Egipto y los Selúcidas de Siria, que son los que preocupan al autor.

Estamos entre el 165 y el 164 a.C.: se ha suprimido el culto judío del templo; el rey favorece al helenismo, hay persecución contra los fieles (*hasidim*). Sin duda, los cuatro imperios pueden vincularse por otras razones de tipo político o social. Pero Dn 7 los vincula, sobre todo, por su oposición contra Israel. Ciertamente, ellos son «perversos» como imperios, es decir, como fuerzas de imposición y de dominio social. Pero, a los ojos del autor, son especialmente perversos por la manera que han tenido de oponerse al judaísmo de Jerusalén, que aparece así como pueblo especialmente dominado y oprimido. Pues bien, lo mismo que Dn 2, el relato de Dn 7 está convencido de que el tiempo de dominio de los animales (de las duras bestias) ha pasado (va a pasar de inmediato), de manera que llega el momento del juicio de Dios y del nuevo Reino, que no surgirá como efecto de la lucha armada (como quieren los redactores de 1 Mac), sino por la revelación poderosa de Dios. Ciertamente, la lucha armada puede tener sentido en un plano, pero resulta incapaz de resolver el tema de la violencia de las bestias. Aquí se necesita una intervención superior de Dios, que se expresa como juicio y como nueva creación.

b) *Teofanía y juicio* (Dn 7,9-12). Allí donde podía decirse que han triunfado las bestias, el vidente contesta: ¡*Ha terminado! ¡Llega el Dios del juicio!* Es evidente que Dios no está solo; hay otros que se sientan y actúan a su lado, acompañándole en el juicio. Aquí queda velada su faceta creadora y su amor apasionado hacia los hombres. Dios aparece como un «anciano de días» que ha dejado la historia en manos de la perversión de los violentos. Pero ahora cuando el pecado alcanza el límite de lo intolerable, cuando la blasfemia del «cuerno insolente» lo exige, el poder de Dios viene a desvelarse, realizando un gesto de gran juicio.

1) *Es anciano de Días*, conforme a una expresión cercana a viejos textos de Ugarit donde Dios se mostraba como *rey, padre de años. Éste es sin duda el Dios originario que existe desde el mismo principio de los tiempos. No emerge de improviso: estaba allí por siempre, velaba en el principio*. Por eso lo vemos con albo cabello, vestido de blanco.

2) *Es Dios del Trono*, pero aquí no se sienta para reinar sino para juzgar (también el juicio es un elemento esencial del reinado de Dios). Se abre la sesión suprema del Supremo Tribunal; se han sentado los miembros del jurado; están los libros (*siphri*) abiertos y marcan su Ley de Juicio.

3) *El juicio* culmina y se expresa en una sentencia de muerte (Dn 7,11-12). El texto no detalla los pormenores del juicio. No dice si el Cuerno Insolente ha sido llevado al tribunal; no expone los cargos que se elevan contra él, ni transcribe el tenor de la sentencia. Pero es claro que ese Cuerno (Antífoco Epífanés y el imperio seléucida de Siria) ha sido condenado.

c) *El Reino del Hijo del Hombre* (Dn 7,13-14). La escena anterior era como el «negativo». Ahora aparece el lado positivo de la historia. Frente a los vivientes/bestias, que se alzaban contra Dios (brotando del mar/caos), surge el ser humano verdadero; es la imagen de Dios que viene en las nubes del cielo, de la misma altura divina, como creación perfecta y plenitud de gracia. Se le llama un como Hijo de Hombre y ha nacido de la misma luz del juicio de Dios: es la expresión positiva de su obra; es la inversión de la insolencia violenta de las bestias precedentes. Es como si antes no hubiera existido verdadera creación: como si Dios no se hubiera revelado. Sólo ahora, respondiendo a la llamada de los justos oprimidos, desde el fondo de su juicio creador, el Anciano Dios suscita al ser humano verdadero. Este Hijo de Hombre marcará toda la apocalíptica judía posterior y estará en el centro del mensaje de Jesús de Nazaret.

4. *Tiempos finales.*

El cálculo de las semanas

El pasaje de Daniel que más ha influido en la apocalíptica judía y en la visión cristiana del fin de los tiempos es el texto que habla de las setenta semanas. Daniel recoge una palabra del libro del profeta Jeremías donde se decía que el exilio duraría unos setenta años, que debían entenderse evidentemente en un sentido amplio (cf. Jr 25,11-12; 29,10), como aludiendo a los años que pasaron desde el primer exilio (597 a.C.) hasta la dedicación del nuevo templo (515 a.C.). Otros libros

apocalípticos habían calculado no sólo los años del destierro, sino también los de la historia de Israel y del mundo (cf. 1 Hen 93 y el conjunto del libro de los *Jubileos*). Pues bien, en este contexto se entiende la oración de Daniel y la respuesta del ángel Gabriel, que viene y le dice:

«Daniel, ahora he venido para iluminar tu entendimiento. Al principio de tus ruegos salió la palabra, y yo he venido para declarártela, porque tú eres muy amado. Entiende, pues, la palabra y comprende la visión: «*Setenta semanas* están determinadas sobre tu pueblo y sobre tu santa ciudad, para terminar con la transgresión, para acabar con el pecado, para expiar la iniquidad, para traer la justicia eterna, para sellar la visión y la profecía, y para ungir el lugar santísimo. Conoce, pues, y entiende que desde la salida de la palabra para restaurar y edificar Jerusalén hasta el Ungido Príncipe, habrá *siete semanas*, y *sesenta y dos semanas*; y volverá a ser edificada con plaza y muro, pero en tiempos angustiosos. Después de las sesenta y dos semanas, el Ungido será quitado y no tendrá nada; y el pueblo de un gobernante que ha de venir destruirá la ciudad y el santuario. Con cataclismo será su fin, y hasta el fin de la guerra está decretada la desolación. Por *una semana él confirmará un pacto con muchos*, y en la mitad de la semana hará cesar el sacrificio y la ofrenda. Sobre alas de abominaciones vendrá el desolador, hasta que el aniquilamiento que está decidido venga sobre el desolador» (Dn 9,22-27).

Sobre el sentido y aplicación de estos años se han hecho y se siguen haciendo múltiples teorías, con el deseo de aplicarlos no sólo al levantamiento de los macabeos (plano histórico judío), sino también al nacimiento/muerte de Jesús o a algún otro momento significativo de la historia posterior, especialmente al fin de los tiempos, tanto en perspectiva judía como cristiana. Los fundamentalistas bíblicos, tanto judíos como cristianos, siguen analizando el posible significado de estos años, para así calcular el fin de los tiempos. Estrictamente hablando, estos cálculos se relacionaban con la llegada del fin de los tiempos, que para el profeta Daniel se estaba realizando ya, en aquellos mismos años.

Con un pequeño margen de equivocación, interpretando los setenta años como setenta semanas de años (en la línea de toda la apocalíptica de aquel tiempo), el recuento de las semanas nos lleva desde el exilio 597 o 587 a.C. hasta la semana o semana y media de años que va del 175 hasta el 164 a.C., y se podría dividir de la siguiente manera.

El profeta está convencido de que ha llegado el fin de los tiempos, de que se está desarrollando la última semana de la historia antigua de los hombres, con la profanación del templo de Jerusalén y la destrucción de las cosas sagradas del pueblo de Dios. Pues bien, las cosas pasaron de otra manera. Tenía que haber llegado el fin, pero el fin no ha llegado (o al menos no llegó de la manera que esperaba Daniel). ¿Significa eso que Daniel se equivocó? Los creyentes están convencidos de que no. Tanto los judíos como los cristianos han seguido mirando hacia esos años, para descubrir el secreto del tiempo de su historia. Eso fue lo que hizo el autor del Apocalipsis cristiano (cf. Ap 12,14; 13,5). Eso es lo que siguen haciendo muchos lectores de la Biblia y pueden hacerlo con buena conciencia, con todo derecho, siempre que permanezcan fieles al mensaje de fondo del libro de Daniel.

X. P.

DAVID

Q MR

↗ Cristo, guerra, historia, mesianismo, política, reino.

Q JUDAÍSMO

1. Historia

David dirigió la guerra de las tribus contra los filisteos, creando el reino de Israel. Empezó siendo un *condottiero*, rodeado por sus compañeros de guerrilla (cf. 1 Sm 22,2) que formaron su guardia militar, centrada en los treinta héroes, oficiales mayores de su tropa (cf. 2 Sm 23). Más tarde, fue coronado como *rey* y contrató soldados mercenarios de Creta y Filistea (cereteos y peleteos: cf. 2 Sm 8,18; 18,20) que puso a su servicio, conquistando con ellos *Jerusalén* (que pasó a ser su ciudad: 2 Sm 5,6-9). David conservó la estructura de las tribus, pero ya no fue representante del orden de las tribus. Ciertamente, conquistó gran parte de la tierra cana-

nea, en gesto que se interpreta como cumplimiento de las viejas promesas patriarcales (Gn 15,33), pero lo hizo a su modo, sin exigir que los conquistados asumieran la identidad israelita. De esa manera, siendo creador del Reino de Israel, David creó, al mismo tiempo, una serie de problemas que serán casi insolubles para el yahvismo posterior: el centralismo administrativo, con la división de clases y un ejército profesional como signo de poder contrario a la antigua experiencia religiosa israelita. Además, la conquista indiscriminada de las ciudades cananeas seguirá siendo una amenaza para la pureza del yahvismo, como han visto los profetas. Pero la tradición Yahvista logró reinterpretar positivamente la figura de David, como guerrero carismático y como rey ungido de Dios.

La *figura carismática de David guerrero* aparece en su victoria sobre Goliat. Conforme a un texto más antiguo (2 Sm 21,19), Goliat era un gigante a quien mató Elkana, uno de los hombres de David. Pues bien, partiendo de esa tradición, la Biblia ha construido una historia militar simbólica que condensa no sólo la victoria de David sobre los enemigos de Israel (con la conquista final de toda la tierra cananea), sino la victoria de Israel sobre unos enemigos superiores.

Goliat es el símbolo del *Guerrero Fuerte*, profesional de la violencia, armado de manera formidable. Pero la batalla que se tramará no es un combate entre guerreros iguales sino una lucha entre *el enemigo de Dios* (Goliat) y *el creyente de Israel* (David). Es, por tanto, una *lucha religiosa*. Combate la fuerza del mundo contra la fe en el Dios Yahvé. La guerra será teofanía. Más que un hombre concreto, con las debilidades propias de la vida (como los jueces del libro que lleva su nombre: Jueces), David es representante de Dios, el muchacho débil que vence, con la ayuda de Dios, al guerrero profesional, que es símbolo de todos los ejércitos invencibles del mundo (el bellísimo relato simbólico aparece en 1 Sm 17), como símbolo de las victorias del pequeño Israel contra los imperios del mundo. Pues bien, en esa línea, David viene a mostrarse para siempre como el buen guerrero de Israel, el «conquistador de Jerusalén» (cf. 2 Sm 5,6-8). La historia del judaísmo ha estado vin-

culada desde entonces a ↗ Jerusalén, ciudad de David, centro de las esperanzas mesiánicas.

2. *Figura mesiánica*

David aparece también como *figura mesiánica*, especialmente en 2 Sm 7. Este pasaje no apela a ningún mérito del hombre (de David). No cita sus virtudes morales, ni tampoco sus posibles dotes de estadista. Dios actúa y edifica una casa de futuro (dinastía) para el rey y para el pueblo simplemente porque quiere, porque es el único monarca verdadero. Estamos ante el don de la elección, explicitado de manera más intensa en el Deuteronomio (cf. 2 Sm 7,7-11. Sobre la elección en general, cf. Dt 9,4-6). Se establece así un nuevo comienzo. Antes había una esperanza latente, un camino. Pero ahora Dios suscita, por medio de David, un orden fuerte de estabilidad para los israelitas. En ese sentido se puede afirmar que *la casa real* (permanencia de la monarquía apoyada por Dios) abre una especie de morada de seguridad para su pueblo. Los reyes del entorno (especialmente los de Egipto) actuaban como signo o presencia de Dios (hijos suyos). Israel, en cambio, había rechazado la monarquía sagrada. Pues bien, ahora, Dios mismo aparece construyendo una «casa» (una descendencia) para el rey. David había querido darle casa a Dios, pero no ha podido hacerlo... Dios en cambio puede: puede y quiere ofrecer una casa verdadera (espacio de vida y nacimiento) al descendiente para David, siendo para él un padre...

Precisamente en el lugar donde se expresa la responsabilidad y la acción más honda de David se ha introducido Dios, que garantiza vida y trono para su familia. Por eso, Dios ha de portarse como padre verdadero del hijo (descendiente) de David. Este tema está ya desarrollado en clave mítico-poética en los textos de coronación (Sal 2; 110). En ellos podía parecer que entre Dios y el rey sagrado había un tipo de simbiosis sagrada, una especie de comunicación de naturaleza. Pero aquí se ve claramente que los hijos de David son simplemente humanos y que, como tales, tienen que hacerse portadores de paz sobre la tierra. Para muchos judíos actuales, David es un signo de la identidad nacional y de la independen-

cia del pueblo israelita. La estrella de David (tomada del oráculo de Balaam: Nm 24,17) ha venido a convertirse en bandera y signo básico del nacionalismo del Estado de Israel. Implícitamente, los judíos nacionalistas pueden afirmar que el Estado de Israel es el cumplimiento de las profecías mesiánicas de David, tal como han sido recogidas y desarrolladas en 2 Sm 7 y en varios salmos mesiánicos (↗ Mesías).

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *El Mesías, Hijo de David*

Había en Israel un mesianismo sacerdotal e incluso profético (cf. *Test XII-Pat* y *Qumrán*), pero, conforme al Nuevo Testamento, Jesús no fue Mesías por ser Sumo Sacerdote (para organizar el culto) ni por ser Profeta final de la Ley (para culminar la revelación del Sinaí), sino por ser Hijo de David, es decir, en línea de renovación social, total, del ser humano. Más aún, el Nuevo Testamento parece suponer que Jesús es Hijo de David en un sentido humano. Posiblemente, la pretensión de una ascendencia davídica se hallaba bastante extendida y es probable que la familia de Jesús se contara entre aquellas que la mantenían. Quizá sus antepasados emigraron de Belén a Galilea en los años duros de la conquista y judaización de los asmoneos (hacia el 100 a.C.). El mismo Pablo presenta a Jesús como «hijo de David según la carne» (Rom 1,3-4) en un tiempo en que aún vivían y tenían gran influjo sus hermanos y parientes en Jerusalén.

Decir que Jesús es Hijo de David significa, ante todo, afirmar que es humano, dentro de una historia mesiánica. No viene del cielo a manera de ser trascendente, para realizar un juicio supratemporal, sino que surge de la historia de esperanza de su pueblo, centrada, simbólicamente, en la figura de David y en su promesa. Así es Mesías: asumiendo una esperanza social. No es un profeta que se limita a proclamar lo que vendrá, ni un sacerdote que sacraliza lo que existe sino un hombre de tradición regia que retraduce y recrea una esperanza de plenitud nacional. La mediación mesiánica de Jesús se sitúa en el centro de la vida, allí donde los judíos recuerdan al mo-

marca David, triunfador humano, que ofrece paz a su pueblo. A partir de aquí podemos evocar algunos textos principales del Nuevo Testamento donde Jesús aparece como Mesías davídico.

2. *Hijo de David, Mesías misericordioso*

Podemos empezar con la estrella de Mt 2,2-10, que es, sin duda, el signo de David, es decir, del verdadero rey que nace en Belén, frente a Herodes, que es rey falso. Partiendo de aquí, toda la vida de Jesús, con su mensaje y su ascenso a Jerusalén, puede entenderse como cumplimiento de las esperanzas davídicas. Pero, al mismo tiempo, la tradición cristiana sabe que Jesús es Hijo de David de un modo distinto, no militar, sino de amor misericordioso.

La invocación «Jesús, Hijo de David, ten piedad de mí» (Mc 10,47-48) se encuentra bien anclada en el milagro del camino de Jericó (Mc 10,46-52 par), es decir, en el contexto de la subida de Jesús a Jerusalén, donde tendrá que manifestarse como Mesías. Pues bien, en este contexto, lo propio de Jesús como Hijo de David es curar a los enfermos (o mostrar misericordia). Mateo ha sentido la singularidad de ese dato y lo ha integrado en otros textos (Mt 9,27; 15,22; 20,30-31): la sirofenicia confiesa a Jesús como Hijo de David que se apiada de los pobres y perdidos, superando las fronteras nacionales de Israel (15,22); frente a los fariseos que interpretan los milagros como signo diabólico (Mt 12,24), las gentes se admiran y exclaman: «¿no será éste el Hijo de David?». Los *Salmos de Salomón* (el 17 y 18) suponían que el Hijo de David debe aniquilar a los enemigos, instaurando por fuerza el «orden» israelita; los evangelios confiesan que debe tener piedad y ayudar a los perdidos.

Pues bien, como Hijo de David, Jesús viene a presentarse como portador del Reino de Dios y así entra en Jerusalén como nuevo David «conquistador» mientras cantan «Bendito el que viene en nombre del Señor» y «bendito el reino de David, nuestro padre, que viene» (Mc 11,9-10). El primer «bendito» es de carácter *procesional*: aclaman a Jesús, como a los otros peregrinos que se acercan a la fiesta, en nombre

del Señor. El segundo es de tipo *escatológico*; Jesús viene a Jerusalén como David escatológico, para «conquistar la ciudad y purificar el templo», pero no con medios militares, sino de forma pacífica, dispuesto a morir en la ciudad, si lo rechazan.

Jesús ha suscitado entusiasmo mesiánico; por eso, su entrada en Jerusalén se ha debido situar sobre el trasluz de la esperanza del Hijo de David tradicional de los judíos. Mateo (cf. Mt 21,9) es más explícito, diciendo que la gente invoca a Jesús como el Hijo de David. El carácter provocador de ese título aparece en la inscripción de la cruz donde «rey de los judíos» (Mc 15,26 par) significa traidor a Roma. Pero lo que es traición y causa de condena para unos será fuente de gozo y confesión de fe para los cristianos, que, precisamente en la cruz, veneran a Jesús como Mesías, recreando así la esperanza de Israel e interpretando la filiación davídica en línea de muerte y pascua. Jesús ha sido el auténtico David.

3. *Hijo de David. Un Mesías discutido*

Para los cristianos, Jesús es el verdadero Hijo de David, el Rey Mesías, pero no todos lo aceptan de esa forma. Por eso, su pretensión mesiánica ha suscitado divergencias, que todavía existen, entre los judíos y cristianos. En esa línea se sitúa Mc 12,35-37 par. Como Hijo de David, Jesús debía estar subordinado a la figura y esperanza del antiguo rey judío; debía ser Mesías, pero en la línea del viejo David, conquistando por la fuerza la ciudad e imponiendo en ella el reinado del auténtico judaísmo. Pero, según los cristianos, Jesús ha sido Mesías de otra forma, superando la figura de su padre David; más aún, Jesús aparece como «señor del mismo David», como indica la interpretación que hace Mc 12,35-37 del salmo 110.

En esa línea, los cristianos dirán que Jesús ha sido Hijo de David, pero sólo en un primer plano, en el nivel de la «carne», como dice Rom 1,3-4: Ha nacido en el plano de la carne como el Hijo de David, pero ha sido constituido por la resurrección del Hijo de Dios (Rom 1,3-4). La *filiación davídica* resulta valiosa, abre el campo de esperanza en que Jesús ha nacido, pero ella

es al fin insuficiente y debe completarse tras la pascua con el título de Hijo de Dios. En esa línea, el evangelio de Mateo dirá que es hijo de Abrahán y de David, a través de José, su padre simplemente humano (Mt 1,1). Pero en su verdad más profunda es más que hijo de David, pues ha sido concebido por obra del Espíritu en María (Mt 1,18.20). Mateo ha vinculado así *filiación davídica* (mesianismo histórico) y *filiación por el Espíritu* (revelación divina), como hace Rom 1,3-4 en un plano pascual. Sin la base de la filiación davídica (expresada por José), Jesús no hubiera sido Cristo de Israel, Mesías prometido y salvador de los humanos.

X. P.

R ISLAM

David es uno de los profetas israelitas mencionados en el Corán. El nombre de David en el Corán aparece en árabe en las formas Dâwûd o Da'ûd, pero posteriormente la forma Dâ'ûd ha sido la más corriente para este nombre.

En el Corán (2:251) se menciona que mató a Goliat y que Dios le dio conocimiento (*ilm*), sabiduría (*hikma*) y reinado (*mulk*). David y su hijo Salomón (Sulaymân) fueron los únicos profetas mencionados por el Corán que fueron reyes. El Corán (38:25-26) afirma que Dios puso a David como su *jalífa* (vicario o lugarteniente) en la tierra.

El libro revelado a David fue el *Çabûr* (los Salmos). El Corán (38:17) afirma que las montañas mañana y tarde loaban con David a Dios, y que también los pájaros se congregaban a su alrededor. El Corán (34:10) dice: «¡Montañas! ¡Volved a cantar con él y con los pájaros!».

En el Corán (38:21-25) hay una alusión a la historia del libro II de Samuel en la que el profeta Natán incita a David a arrepentirse por su comportamiento con Urías, pero es bastante distinta del texto bíblico:

¿Te ha llegado el relato de los litigantes cuando escalaron el Santuario, cuando entraron ante David, y éste se asustó ante ellos? Le dijeron: «¡No temas! Somos dos litigantes: uno ha sido injusto con el otro. ¡Decide entre nosotros según la Verdad! ¡No seas parcial y condúcenos al camino unido! Éste es mi hermano. Tiene noventa y nueve corderos; yo tengo uno solo. Él me dijo: “¡Confía-

me!” No me lo ha devuelto y me ha vencido en la querrela». David respondió: «Te ha vejado al pedirte un cordero para añadirlo a sus corderos». David adivinó que le habían tentado. Pidió perdón a su Señor, cayó inclinado y se enmendó. Le perdonamos por eso, y él tiene, junto a Nos, un sitio próximo y un bello lugar de retorno.

Según los exégetas musulmanes, estos dos litigantes que se presentaron ante David eran dos ángeles que habían tomado la forma humana.

El Corán (34:10 y 21:80) dice que una de las mercedes de Dios a David fue enseñarle el arte de hacer cotas de malla con el hierro. Esto, más que como una referencia a las armas de hierro que hasta David habían sido un monopolio filisteo, se puede relacionar con la posesión por parte de los judíos de Arabia de armaduras muy codiciadas por los árabes, pues hasta la aparición del islam los soberanos sasánidas habían confiado a esos judíos la administración y la recaudación de impuestos en los territorios árabes dependientes del imperio persa. Esa relación privilegiada con los persas permitió a los judíos construir fortificaciones en los oasis y dotarse de armas de todo tipo, incluyendo esas armaduras tan valiosas.

Aunque David es un profeta importante en el Corán, que ha recibido un libro de Dios, su lugar en la tradición musulmana es menos importante que el de su hijo Salomón.

J. F. D. V.

DERECHO

Q MR

➤ Ética, juicio, Israel, ley, libertad, Misná, pena de muerte, razón, Roma, Talmud, Torah, tradición.

Q JUDAÍSMO

Estrictamente hablando, en el principio de su historia, los israelitas no eran ni más ni menos legalistas que otros pueblos del entorno. Sólo tras el exilio, al vincularse como una comunidad del templo (sin independencia política), ellos tuvieron que fijar cuidadosamente sus leyes de tipo religioso, para distinguirse así de otros pueblos; eso lo hicieron bajo dominio persa, de manera que elaboraron y codificaron sus leyes de un modo especial y las convirtieron en principio de identidad

del pueblo, en el libro de la Torah o Pentateuco. Así lo hicieron después, de un modo todavía más intenso, tras la caída del templo de Jerusalén (en el 70 d.C.). Así distinguimos los dos tipos de códigos legales que marcan el derecho israelita.

1. Códigos incluidos en la Escritura

En un sentido extenso, toda la Escritura de Israel, centrada en la Torah o Pentateuco, es un Código fundante, entendido en el sentido de «norma de vida». No es código en la línea del Derecho romano (algo que se debe cumplir de manera normativa), sino en una línea de identificación personal. Pues bien, ese gran código del Pentateuco incluye tres códigos menores, que han marcado, de diversas maneras, la identidad israelita.

a) El primero es el *Código de la Alianza* (Ex 20,22–25,18), situado en el contexto de la revelación de Dios a Moisés en el monte Siná y de la ratificación de la primera alianza. Es un código que recoge las normas básicas de la vida de una comunidad en gran parte agrícola, donde la ley civil y la religiosa se identifican; parece compuesto en el tiempo de la monarquía más antigua (en torno al siglo VIII a.C.).

b) *El Deuteronomio* reelabora las leyes básicas de Israel desde una perspectiva más religiosa, en un momento (finales del siglo VII a.C.) en que las viejas normas sociales se estaban volviendo ineficaces. Más que ley civil es ya un ideario de vida religiosa, centrada en la fidelidad personal al Dios de la alianza.

c) Finalmente, *el Código de la Santidad* (Lv 17–26), redactado después del exilio (en torno al siglo V-IV a.C.) e incluido en el libro actual del Levítico, es una ley pensada básicamente para una comunidad de culto, empeñada en mantener la pureza del grupo. No es ya ley política propiamente dicha (como el Código de la alianza), ni norma de vida espiritual, sino código que traza los principios que marcan la pureza estrictamente religiosa del pueblo, desde la perspectiva del templo.

2. Judaísmo posbíblico. La Ley oral

En contra de lo que hubiera sucedido en un código de derecho moderno, la Biblia israelita ha mantenido los tres códigos anteriores y los ha introducido

dentro de un gran contexto narrativo (el Pentateuco actual). Eso significa que ellos deben ser interpretados a la luz de la vida del pueblo, como expresión de un «derecho vivo», que sigue expresándose en la comunidad. En esa línea, para actualizar las normas legales anteriores, los grandes rabinos judíos del siglo II d.C. han codificado sus interpretaciones de la ley religiosa y social en la \rceil Misná, comentada después en el \rceil Talmud (siglos V al VII d.C.). Eso significa que los códigos de vida del judaísmo se han ido elaborando a lo largo de más de mil quinientos años. Algunos cristianos como Pablo pudieron acusar a los judíos no cristianos de legalismo, es decir, de fijarse en los mandamientos mínimos de la Ley y de abandonar la experiencia de gracia que está al fondo de ella. Pero no todas las acusaciones son igualmente claras, ni siquiera las que aparecen en un evangelio, como el de Mateo, donde se encuentra, por un lado, la exigencia de cumplir los mínimos detalles de la ley (Mt 5,17-20) y por otra parte se critica a algunos por hacerlo (cf. Mt 23,13-33).

Conforme a la visión de la mayor parte de los judíos del tiempo de Jesús y de tiempos posteriores (hasta el día de hoy), el derecho no se entiende como una norma o sistema de normas que deben cumplirse a la fuerza, con espíritu de siervos, sino como prenda de vida y confianza (gozo) para el pueblo. En contra de lo que a veces se ha dicho a partir de la polémica de Pablo contra un tipo de judaísmo (cf. Gal 1–4; Rom 1–6), el conjunto de los israelitas no han sido ni son legalistas en el sentido cerrado del término. No son pueblo sometido «al derecho», sino un pueblo que quiere vivir en fidelidad a una alianza con Dios y, como signo de esa alianza, que quiere mantenerse fiel a las normas de vida que brotan de ella. Ése es su código.

X. P.

M CRISTIANISMO

Como se ha dicho, los judíos del tiempo de Jesús y los posteriores habrían sido «legalistas», interpretando la religión como cumplimiento de unas normas impuestas por Dios. En esa línea, los israelitas serían «esclavos» de Dios, sometidos a sus mandamientos. En contra de eso, los cristianos habrían

descubierto la bondad de Dios como Padre y no estarían sometidos a la ley: no tendrían «derecho», sino evangelio; no tendrían obligaciones que cumplir, sino que estarían llamados a vivir conforme a la gracia de Dios. Según eso, Jesús habría superado la estructura legal israelita al convocar para su Reino a los perdidos-pecadores-expulsados, es decir, a los judíos que se hallaban fuera de la alianza oficial, sin obligarles a cumplir ninguna ley, sino invitándoles a vivir en el amor. Según eso, siguiendo en la línea de Jesús, Pablo y los cristianos helenistas se descubrirían liberados de la ley, es decir, del Derecho israelita. No estarían obligados a cumplirlo. Pues bien, esta visión, que puede tener ciertos elementos válidos, no expresa el sentido de la novedad cristiana. No se trata de que los judíos sean legalistas y los cristianos unos liberados de ley, sino de la forma de entender el origen, sentido y amplitud de la ley, en uno y otro caso.

1. *Un contrapeso: el nuevo Derecho cristiano*

Quizá la mayor novedad cristiana respecto a la ley israelita esté en la afirmación de su carácter temporal; en ese sentido, para los cristianos de tipo paulino (y para el conjunto de la Iglesia posterior), las leyes de tipo cúltilo y ceremonial (nacional) del judaísmo han sido cumplidas y superadas en Cristo. Sólo permanece, como ley válida, aquella que se expresa en unos principios morales, pero interpretados desde el mensaje de Jesús y abiertos a todos los pueblos. Eso no significa que no exista «derecho», que no deban cumplirse unas normas, sino que todas las normas han de fundarse en la experiencia del amor de Dios (por Jesús) y han de aplicarse, por igual, a todos los hombres. Desde aquí surge, ya muy pronto (como muestran las cartas pastorales y el mismo evangelio de Mateo), la necesidad de codificar unas normas de organización social y de conducta, tomadas en gran parte de los códigos éticos del judaísmo, aplicado a las necesidades del nuevo entorno social. En ese contexto brota el nuevo Derecho cristiano.

2. *Derecho cristiano, Derecho romano*

Las normas del judaísmo evolucionaron desde su propia tradición y se

mantuvieron dentro de unos límites y de un contexto israelita. Por el contrario, el cristianismo, que quiso liberarse de un tipo de vinculación legal judía, para abrirse a una comprensión universal de la conducta humana, corrió el riesgo de tomar como propios los principios del Derecho romano. En esa línea, podemos decir que la Iglesia cristiana ha sido, en gran parte, la depositaria y portadora del Derecho romano en la historia de Occidente, como puede verse ya en la carta que la Iglesia de Roma escribió a la de Corinto hacia el año 96 d.C. Su redactor (el secretario de la comunidad de Roma) se siente integrado en el *sistema sacral* del imperio y se cree capacitado para intervenir en los problemas administrativos de Corinto, con normas que no provienen simplemente de la tradición de Israel (ni del evangelio de Jesús), sino que están vinculadas a la tradición legal romana.

En esa línea, podemos hablar de una *inculturación legal* del evangelio. El cristianismo, que era una experiencia profética de transformación humana, desde la tradición de Israel, corre el riesgo de convertirse en portador de un orden jurídico romano, de tal forma que el Derecho llamado «natural» ocupa casi el lugar del Evangelio. Desde esa perspectiva se puede afirmar que los libros más importantes de la Iglesia cristiana han terminado siendo los códigos de derecho. El evangelio sigue estando al fondo, como inspiración espiritual: pero en las normas de su vida práctica, la Iglesia se rige ya por un derecho, que es admirable, pero que no responde sin más al mensaje de Jesús.

3. *El Código de Derecho Canónico*

La historia de la Iglesia cristiana (y de un modo especial de la Iglesia católica) está marcada por la entrada progresiva del Derecho romano, desde la Paz de Constantino (principios del siglo IV) hasta la actualidad. Ciertamente, la Iglesia ha tenido y tiene otros valores inmensos, en plano de experiencia espiritual y de acción caritativa, pero su organización ha estado y sigue estando modelada por un tipo de jurisprudencia que ha determinado su sentido y su organización. Ese proceso ha culminado con la *promulgación del Derecho Canónico* unificado, que se hizo

el año 1917. Ciertamente, existían diversas recopilaciones de Derecho, desde las *Decretales* del papa Gelasio (492-496) y las leyes *Pseudo-isidorianas* del siglo IX con la reforma gregoriana del XI-XII, hasta la renovación legal del Concilio de Trento (años 1545-1563). Pero la compilación y unificación canónica de la Iglesia, en perspectiva de Derecho romano, sólo culminó y se expresó de un modo oficial a principios del siglo XX, con la elaboración y fijación del *Codex Iuris Canonici* o Código de Derecho Canónico (CDC), preparado bajo Pío X y promulgado por Benedicto XV (1917). Antes no existía un Código, sino leyes múltiples, que los papas habían querido unificar a partir del siglo XVI, tras el concilio de Trento. Ese código, con ligeros retoques, introducidos bajo Juan Pablo II, en la edición del 1983, para adaptarlo en principio a las exigencias del Vaticano II, sigue vigente en la actualidad y constituye un monumento jurídico ejemplar, aunque recoge y ratifica una visión más romana que evangélica de la Iglesia. Sin duda, toda sociedad necesita normas, pero las normas de este Código parece que responden más al espíritu de un Derecho romano (y feudal) que a la libertad amor de Jesús.

X. P.

R ISLAM

1. *Fiqh* (Derecho): importancia y ámbito de aplicación

La palabra *fiqh* en un principio significaba «comprensión, saber e inteligencia» y se aplicaba a todas las ramas del saber, pero más tarde se especializó para designar a la jurisprudencia islámica, el Derecho musulmán, que abarca tanto las cuestiones de *ibâda* (literalmente «adoración» con el sentido de «servidumbre», es decir, relaciones con Dios) como de *mu'âmalât* (relaciones con las criaturas).

El *fiqh* comprende dos tipos de saberes:

1) *Uşûl al-fiqh*: Fundamentos del *fiqh*, que son el Corán, la *sunna* (costumbre del Profeta y sus compañeros), el *iymâ'* (consenso de la comunidad islámica, de sus doctores o de los compañeros del Profeta) y el *qiyâs* (analogía). Este último aplicaba reglas hermenéuticas basadas en el estudio de la historia, la filología y las fuentes.

2) *Furû' al-fiqh*: Ramas del *fiqh*, las reglas prácticas derivadas del estudio de las fuentes.

2. «Cómo» actuar y «por qué» actuar como se debe

El *fiqh* analiza la «exterioridad» del islam, es decir, aplica una metodología de acuerdo a la enseñanza de Muḥammad que lo haga válido en cada circunstancia de tiempo y lugar. Se centra, no en cuestiones abstractas, sino en la realidad de la convivencia necesaria. Durante la vida de Muḥammad no existe, naturalmente, el *fiqh* como ciencia independiente. La Revelación proporcionaba a la comunidad la respuesta a cada una de sus cuestiones. No obstante, aparecen dos principios formulados por el Profeta que son la base para el desarrollo posterior de la comunidad cuando la Revelación dejase de existir: el *iytihâd*, o sentido crítico, y la *shûrà*, o consulta y asamblea. Los especialistas en *fiqh* son los alfaquíes (en árabe *fuqahâ'*, en singular *faqih*), que responden al «cómo» del islam. Al «por qué», contesta otro arte o ciencia (el sufismo o *taşawwuf*), del que resultan también innumerables escuelas, corrientes y maestros. Esta corriente de iniciación, fruto del islam, no es incompatible con el *fiqh*, como a veces se supone. Son materias independientes entre sí pero también auxiliares del *fiqh*: el *taşawwuf* o aprendizaje del islam a través de una cadena iniciática, el *tafsîr* o exégesis coránica, los *uşûl* o criterios para fundamentar una argumentación, las diversas ciencias del *hadîz* que investigan las fuentes e incluyen las grandes compilaciones de la *sunna* y de sus maestros, etc. El *fiqh* permite la práctica del islam y su concreción como realidad comunitaria.

3. Escuelas de *fiqh*

Escuela jurídica en árabe es *madzhab* (en plural *madzâhib*). Tan importante es el *fiqh* en el islam, que, en persa, decir que alguien es *madzhabí* significa decir que es «religioso, piadoso», fiel cumplidor de sus obligaciones religiosas.

El *fiqh* comenzó a elaborarse en la época omeya y se terminó de elaborar en la época 'abbásí. Las grandes escuelas de *fiqh* sunní son cuatro: la mâlikí, la ḥanafí, la shâfí'í y la ḥanbalí. En la

Edad Media existió alguna más, como la zâhirî, pero desaparecieron.

a) *Escuela malikî*. El mâlikismo fue la primera escuela jurídica sunnî, la fundó Mâlik ibn Ânas (710-795) en Medina. Mâlik, al vivir en Medina, disponía de muchos hadices, sobre todo de la época en la que Muḥammad gobernó Medina, y que se adecuaban a la organización de la comunidad musulmana. Mâlik escribió el primer manual de derecho islámico, *al-Muwatta'* (que significa «el camino allanado»). Los fundamentos jurídicos de la escuela mâlikî son el Corán, la sunna y el '*urf*' (derecho consuetudinario) de Medina. Otra fuente del derecho mâlikî es el '*ijmâ'*' (consenso), en primer lugar el de los doctores de Medina y en segundo lugar el de los doctores de la ley de cada época; el mâlikismo también acepta el '*qiyâs*' (analogía) e incluso el '*ra'y*' (opinión personal), pero sin darle tanta importancia como los ḥanafîes. Una noción importante del mâlikismo es el '*istiṣlâḥ*', consistente en que las tradiciones pueden modificarse si llegan a oponerse al bien público; también acepta que se recurra eventualmente a las costumbres ('*urf*' o '*âdât*') locales. El mâlikismo predomina por todo el Mágreb, el África subsahariana, el sur de Egipto y Sudán. Fue también la escuela jurídica oficial en al-Ándalus.

b) *Escuela ḥanafî*. La escuela ḥanafî la fundó Abû Ḥanîfa (699-767) en Bagdad, sede del califato 'abbâsî. Abû Ḥanîfa era de origen persa y nació en la ciudad iraquí de Cufa, fue un rico comerciante de seda y, por negarse a aceptar el cargo de juez, el califa lo encarceló durante algún tiempo. Abû Ḥanîfa insistió en el '*ra'y*' (opinión personal) y el '*qiyâs*' (analogía), dejando en un segundo plano la '*sunna*', porque ponía en duda la autenticidad de muchos hadices; en cambio aceptó el '*ijmâ'*' (sin restringirlo a los doctores de Medina) e hizo uso del '*istiḥsân*' (la estimación personal para encontrar la mejor solución de acuerdo con las circunstancias). El ḥanafismo es la escuela más racionalista y la que más se basa en la opinión personal. Se adecuaba a las necesidades de la administración de un imperio como el 'abbâsî, porque el '*ra'y*' permitía a los poderosos adoptar normas y decisiones en desacuerdo con la tradición pero acordes a sus intereses. Los primeros califas 'abbâsîes

adoptaron la escuela ḥanafî como escuela jurídica oficial del imperio, pero la impopularidad del ḥanafismo y las revueltas populares que suscitó hicieron que los califas 'abbâsîes posteriores cambiaran su preferencia por la shâfi'î, que era una vía intermedia entre la preferencia por el '*ra'y*' de los ḥanafîes y el tradicionalismo mâlikî. Los detractores de la escuela ḥanafî acusaban a los doctores ḥanafîes de utilizar artimañas (*ḥiyal*, en singular *ḥîla*) para prescindir de las prescripciones religiosas incómodas. Por ejemplo, los ḥanafîes incluso aceptaban el consumo moderado de bebidas alcohólicas que no fueran vino. El ulema ḥanafî Ḥasan al-Mâtûrîdî modificó el ḥanafismo aceptando muchos más hadices y se basó más en éstos y menos en el '*ra'y*' y el '*ijmâ'*', para hacer al ḥanafismo más aceptable a la tendencia tradicionalista. La escuela ḥanafî fue la oficial del gobierno otomano. El ḥanafismo predomina en Turquía, los Balcanes, Siria, Iraq, Egipto, Asia central, Pakistán, India y China. En la actualidad, aproximadamente la mitad de los musulmanes del mundo son ḥanafîes.

c) *Escuela shâfi'î*. La escuela shâfi'î la fundó Muḥammad ibn Idrîs ash-Shâfi'î (767-820), natural de Gaza, que antes de fundar su propia escuela de jurisprudencia había sido mâlikî. El shâfi'ismo adopta en general una posición intermedia entre «la gente del hadiz» (los mâlikîes) y «la gente de la opinión» (los ḥanafîes). Un principio de ash-Shâfi'î es que, si bien una norma jurídica puede ser revocada por otra posterior, una norma coránica sólo puede ser abolida por otra norma coránica, y una norma estipulada en la '*sunna*' sólo puede ser abrogada por otra posterior presente en la '*sunna*'. La '*sunna*' no puede revocar ninguna prescripción coránica, pues la función de la '*sunna*' es interpretar el Corán, pero al mismo tiempo el Corán tampoco puede revocar ninguna normativa de la '*sunna*', porque eso supondría cuestionar la función interpretativa de la '*sunna*'. Ash-Shâfi'î en su obra *Kitâb al-umm* hace una exposición metódica de su '*fiqh*': limita la importancia del '*ra'y*' y rechaza el '*istiṣlâḥ*' mâlikî y el '*istiḥsân*' ḥanafî; sólo reconoce el Corán, la '*sunna*', el '*ijmâ'*' y el '*qiyâs*', por este orden como fuentes del derecho. Se apoya mucho en los hadices sin preocuparse

excesivamente por la cuestión de su autenticidad y a través de ellos interpreta fórmulas vagas del Corán. La escuela shâfi'í fue la oficial en el califato 'abbâsî durante la mayor parte de su historia; también fue la escuela jurídica de los ayyûbîes y los sultanes mamelucos de El Cairo. Al-Ash'arî y al-Gaççâlî fueron shâfi'íes. El shâfi'ismo predomina en el norte de Egipto, Palestina, parte del Hiyâç, entre los sunnîes del norte del Yemen, en el este de África (incluyendo Somalia, Eritrea y los musulmanes de Etiopía), las islas del océano Índico, Indonesia, Malasia y entre los musulmanes de Tailandia, Vietnam y Filipinas. Esta distribución se debe a que era la escuela jurídica que predominaba entre los comerciantes y marinos musulmanes del Índico.

d) *Escuela hanbalî*. La escuela hanbalî la fundó Aḥmad ibn Ḥanbal (780-855) y es más fundamentalista que las otras tres. Aḥmad ibn Ḥanbal era de una familia originaria de Marw pero vivió casi toda su vida en Bagdad; estudió con as-Shâfi'î, aunque discrepó con él en la importancia que éste dio a la opinión personal, pues Ibn Ḥanbal opinaba que había que alejarse lo menos posible del sentido literal del Corán y los hadices. Ibn Ḥanbal recopiló ochenta mil hadices en una colección titulada *Musnad*. Una anécdota reveladora de su talante es que nunca comió melón porque en la tradición del Profeta no existía ningún precedente sobre esa fruta. Ibn Ḥanbal fue perseguido por el califa al-Ma'mûn, gran impulsor de las traducciones del griego y que había establecido como doctrina teológica oficial la racionalista de los mu'tazilîes, de la que era enemigo Ibn Ḥanbal. La escuela hanbalî se apoya sólo en el Corán y la *sunna* y no admite más *ijmâ'* que el de los *ṣaḥâba* (compañeros del Profeta), aunque acepta la libertad de búsqueda de soluciones jurídicas cuando ningún texto sirve de guía, pero sólo en lo más imprescindible y apoyándose mucho en la tradición. Cualquier desviación de la tradición más estricta es condenada por él como *bid'a* (desviación herética condenable). Rechaza la razón en la controversia con infieles o en disputas islámicas, por lo que rechaza el *'ilm al-kalâm* (teología musulmana). Sin embargo, el rigorismo hanbalî va acompañado de una gran permisividad en las cuestio-

nes que no están resueltas por el Corán y la *sunna*, como son las referentes a los contratos de endeudamiento y el derecho comercial. La escuela hanbalî tuvo gran apoyo popular, pero su extremismo la hacía poco grata al poder. Se extendió mucho por Iraq, donde tuvo una gran relevancia en las polémicas contra los chiíes. Cuando este país quedó arruinado tras la invasión mongola en el siglo XIII, el hanbalismo declinó. Aḥmad ibn Taymiyya (1263-1328) extremó el fundamentalismo hanbalî arremetiendo contra toda *bid'a* (innovación), lo que en su opinión incluía la veneración a los «santos» y sus tumbas. La escuela hanbalî quedó eclipsada durante el periodo otomano. En el siglo XVIII los wahhâbîes de Arabia abrazaron un hanbalismo que apelaba a Ibn Taymiyya, pero cayendo en el extremismo de un literalismo fanático, y una obsesión contra la innovación les hizo incurrir en innovación, por ejemplo en su rechazo radical al sufismo, cuando el mismo Ibn Taymiyya, a pesar de su rechazo a ciertas formas de sufismo, había sido él mismo sufi. La escuela jurídica hanbalî es la escuela jurídica oficial de Arabia Saudí. No todos los hanbalîes son wahhâbîes, pero todos los wahhâbîes son hanbalîes.

e) *Escuela zâhirî*. La escuela zâhirî la fundó Dâwûd ibn Jalaf al-Iṣfahânî (m. 883). Era todavía más rigurosa que la hanbalî, de la que derivaba, porque sólo admitía como fuente del derecho el Corán y la *sunna*, interpretados de manera puramente literal y externa (*zâhir*), reduciendo el *ijmâ'* al de los compañeros de Muḥammad, rechazando el *ra'y*, el *qiyâs*, el *istiḥsân*, el *istiṣlâḥ* y toda aceptación pasiva del concepto de *taqlîd* (imitación de la autoridad). Tuvo adeptos persas e iraquíes. También en al-Ándalus algunas personalidades intelectuales de primera línea fueron zâhirîes y su zâhirismo influyó mucho en su trayectoria intelectual. Las dos personalidades zâhirîes más eminentes de al-Ándalus fueron el polígrafo Ibn Ḥaçm y el gran místico Ibn 'Arabî. Sin embargo, en general en al-Ándalus los zâhirîes fueron perseguidos y en el mejor de los casos marginados por un mâlikismo fuertemente exclusivista e intransigente, lo que no fue óbice para que los intelectuales independientes se sintieran muy atraídos por esta escuela, cosa que Ibn Jaldûn

critica en su *Muqaddima*. La escuela *zâhirî* desapareció por completo a finales de la Edad Media.

f) Otras escuelas del derecho sunní. Otras escuelas de *fiqh* sunníes desaparecidas fueron la *awçâî* y la *ÿarîrî*. Esta última fue fundada por el historiador Muhammad ibn Yarîr at-Tabarî (m. 923).

g) *Escuelas de derecho chiíta*. Los chiíes tienen sus propias escuelas jurídicas.

Los chiíes duodecimanos se rigen en cuestiones jurídicas por la escuela *ÿa'farî* (llamada así por el nombre del sexto *imâm*, Ya'far as-Sâdiq). El *fiqh* duodecimano discrepa en ciertas cuestiones del sunní, aunque sus discrepancias no son demasiado grandes, la diferencia más llamativa es que los chiíes duodecimanos reconocen la validez del «matrimonio temporal» o *çawây al-mut'a* (matrimonio de placer), mientras que los sunníes consideran abolida esta forma de matrimonio. Aun así, en un afán de diferenciarse de los aborrecidos sunníes, una práctica corriente de la jurisprudencia duodecimana era que cuando existía discrepancia en una determinada cuestión, se examinaba lo que opinaban la mayoría de los doctores sunníes y se hacía lo contrario que ellos.

Los chiítas *çaydíes* tienen su propia jurisprudencia y a veces, para desmarcarse de los demás chiíes y aproximarse a los sunníes, los *çaydíes* llaman al *çaydismo* *al-madzhab al-jâmîs* (la quinta escuela jurídica), dando por sentado que las otras cuatro son la *mâlikî*, la *hanafî*, la *shâfî* y la *hanbalî* de los sunníes.

h) *Escuelas de derecho jârîÿî*. Los *jârîÿîes* también han tenido su propio *fiqh*. Los *ibâdíes*, que son los únicos *jârîÿîes* que han sobrevivido hasta la actualidad, tienen una jurisprudencia específica.

4. El *ÿtîhâd*: la libre interpretación

Los *muÿtahidûn* (en singular *muÿtahid*) son los alfaquíes cualificados para deducir el *fiqh* a partir de las fuentes con su propio esfuerzo (*ÿtîhâd*). El *muÿtahid* es responsable de sus aciertos o desaciertos sólo ante Dios, mientras que quien sigue a un *muÿtahid* no es responsable de sus errores, sino que la culpa de esos errores, de existir, recaerá sobre el *muÿtahid*. Lo contrario del *muÿtahid* es el *muqallid* (imitador), que no practica el *ÿtîhâd* (esfuerzo personal) sino que sigue a un *muÿtahid*

y practica el *taqlîd* («imitación», palabra que también significa en árabe «tradición»).

Los ulemas sunníes consideraron cerrada la puerta del *ÿtîhâd* entre los siglos XII y XIII. Este cambio se debió a que en esa época empezaron a funcionar las madrasas, universidades islámicas cuya financiación procedía del Estado, por lo que el *ÿtîhâd* de los nuevos ulemas, cuyos medios de vida provenían del Estado, era sospechoso porque estaban a sueldo de los gobernantes. «El cierre de la puerta del *ÿtîhâd*», aunque no fue aceptado universalmente por los sunníes, fue casi general, sobre todo a partir del siglo XVI.

Hasta el siglo XI, una *fatwâ* (en plural *fatâwâ*) o decisión jurídica sólo podía emitirla un *muÿtahid*. Al producirse el «cierre de la puerta del *ÿtîhâd*» en el mundo sunní, se aceptó que un alfaquí *muqallid* pudiera emitir fatuas a partir de las obras de *fiqh* anteriores. El alfaquí capacitado para emitir fatuas se conoce como *muftî*.

Los chiíes duodecimanos nunca aceptaron ese cierre del *ÿtîhâd* y los ulemas chiíes han seguido practicando el *ÿtîhâd* hasta la actualidad. Al *muÿtahid* se le supone un alto conocimiento del *fiqh*. Un *muÿtahid* puede limitar su *ÿtîhâd* para sí o tener seguidores; en el caso de que los tenga se convierte en *marÿja' at-taqlîd* (referencia a quien imitar). Para ser *muÿtahid*, hace falta tener un profundo conocimiento del *fiqh*, pero para ser *marÿja' at-taqlîd* ese conocimiento ha de ser aún mayor. Los chiíes que no tienen conocimientos suficientes de *fiqh* para ser *muÿtahidûn* de sí mismos, deben remitirse a un *marÿja' at-taqlîd*. Los chiíes duodecimanos aceptan que una mujer cuyos conocimientos de *fiqh* la capaciten para practicar el *ÿtîhâd* sea *muÿtahida*, pero sólo para sí misma, sin que pueda ser *marÿja' at-taqlîd* para otros.

En la práctica no suele haber tantas diferencias entre un *muÿtahid* tradicional chií y un *muftî* sunní. Los reformadores religiosos sunníes modernos han apelado a reabrir la puerta del *ÿtîhâd*.

J. F. D. V.

DESNUDOS

M

↗ Emigrantes, encarcelados, enfermos, hambrientos, Iglesia, pobres, velo, vestidos.

1. *Exilados y desnudos*

El tema de los desnudos forma parte de la experiencia y exigencia central del cristianismo, conforme a la palabra de Jesús (el juez final), que dirá a los justos: «estuve desnudo y me vestisteis» (Mt 25,31-49). Con los hambrientos/sedientos, emigrantes, enfermos y encarcelados, los desnudos constituyen el signo básico de la presencia de Dios en el mundo. Las necesidades del hombre van unidas en el texto de dos en dos.

a) El texto empieza hablando de *hambre/sed*, que es la primera de las necesidades, pero no la única, pues no sólo de pan (material) vive el hombre (cf. Mt 4,4; Dt 8,3), sino también, y sobre todo, de palabra, es decir, de comunicación afectiva y de presencia humana: no basta alimentar al hambriento/sediento como se alimenta (ceba o sacia) a un animal (cerdo, gallina, ovino o bovino) para que engorde y sea sacrificado, pues el hombre necesita ante todo cariño: mirada y presencia. Hace falta el cariño y amor del que ofrece vestido, dignidad, belleza.

b) El texto termina hablando de *la enfermedad y de la cárcel*, como de aquellos males últimos que impiden que el hombre desarrolle su vida en libertad.

c) Pues bien, en medio de esa lista quedan los *extranjeros y desnudos*, que aparecen así vinculados en su necesidad.

Por eso, en un primer momento, exilados y desnudos se identifican. Unos y otros son personas marginales sin protección social, personas o grupos no aceptados (ni integrados) por el sistema dominante, porque visten de otra forma (no tienen vestidos adecuados) o porque forman parte de otra raza o grupo social (↗ emigrantes). Nuestro sistema capitalista podría ofrecer alimento a todos los hombres del mundo, si es que quisiera, pues la comida material resulta más fácil de conseguir; pero no lo hace y por eso los hambrientos van creciendo y además los va creando casi de manera inevitable (por su estructura competitiva y clasista). Más difícil resulta «vestir a los desnudos» (pues ello implica ofrecerles dignidad, dialogar con ellos) y acoger en la propia casa (en el propio espacio social) a los emigrantes. Se podría dar de comer y beber a los pobres, sin vincu-

larse con ellos, como se da de comer a los animales, incluso por interés (para cebarles). Pero vestirles (ofrecerles nuestra misma dignidad) y acogerles en la propia casa (en la sociedad) resulta mucho más difícil, pues implica un cambio fuerte del conjunto de la sociedad.

Seguimos viviendo en una sociedad despiadada donde los poderes dominantes se protegen expulsando a grandes grupos (a veces mayorías), condenándoles a vivir sin dignidad, desnudos (sin la protección que ofrece el «vestido» social, no el simplemente material), extranjeros (sin casa o patria). *Por eso, crecen los desarraigados*, sin «hábitos» de vida (de lenguaje, de cultura) que les capacitan para integrarse en el conjunto del sistema. La misma política parece haber abandonado sus antiguos ideales de justicia e integración social. Se dice que han fracasado los humanismos. *Por eso crecen los expulsados* en el nuevo consorcio nacional e internacional donde tiene primacía la dura ley de la posesión y del consumo de bienes. Pues bien, también ahora los exilados y desnudos siguen siendo el signo privilegiado de Jesús sobre la tierra. Entre ellos podemos distinguir algunos grupos más significativos.

a) *Los exilados carecen de patria* o grupo que les garantice un espacio de humanidad; han tenido que dejar su tierra, casi siempre por razones económicas, para vivir en condiciones culturales y sociales extrañas, en medio de un ambiente casi siempre adverso; son pobres porque, careciendo en general de bienes económicos, carecen también de bienes sociales, culturales, afectivos: están doblemente desposeídos y humillados, en un entorno adverso.

b) *Los desnudos son un tipo de exilados profundos*. Para la Biblia (y para la cultura que está al fondo del Antiguo y Nuevo Testamento) desnudos son aquellos que, teniendo quizá ropa, visten y se portan humanamente de manera distinta o que parece indigna: son aquellos que, por razón de su «hábito» o apariencia externa (material, social, cultural), son extraños para el grupo dominante, pues no tienen su dignidad, conocimientos o cultura. Desnudos son aquellos que carecen de dignidad social, de dignidad humana, de entorno de belleza.

2. *Desnudez y ayuno*

Exilados y desnudos siguen siendo el signo privilegiado del Dios de Israel (y de Jesús). Desnudo no es sólo el que no tiene ropa, sino el que está humillado, oprimido por otros (o por incapacidad propia, por falta de iniciativa, de capacidad de trabajo, por mala suerte...). Desnudo es el hombre o mujer que queda así a merced de los demás, tanto en el plano sexual como en el social; es el que está sin protección, en un mundo de duras protecciones, donde sólo pueden vivir los prepotentes. En este contexto se sitúa el verdadero «ayuno» israelita, que consiste en:

«Desatar las cadenas impías, romper los yugos opresores, liberar a los oprimidos, compartir tu pan con el hambriento, acoger en tu casa a los pobres sin hogar (emigrantes) y vestir al desnudo y no cerrarte a tu propia carne» (cf. Is 58,6-7).

En la línea del texto de Isaías se sitúa Jesús cuando habla de vestir al desnudo, que así aparece como «carne del Mesías», carne frágil y amenza, sin defensa ante el acoso sexual y, sobre todo, ante la presión social de los prepotentes. Por eso, quien tiene algo de «ropa» sobrante (manto de sacerdote o capa de rey) y no viste al desnudo es un ladrón, merecedor del juicio. En esa línea se sitúa el mensaje de Juan Bautista, cuando pide a sus oyentes que alimenten al hambriento y vistan al desnudo: «El que tiene dos túnicas dé al que no tiene, y el que tiene comida haga lo mismo» (Lc 3,11). De esa forma ha culminado en el mensaje de Jesús la tradición fundamental de Israel sobre los vestidos, como sabe Santiago, cuando se opone a un tipo de fe «sin obras», que dice confiar en Dios, pero no alimenta al que tiene hambre, ni viste al desnudo:

«Si un hermano o una hermana están desnudos y les falta la comida diaria, y alguno de vosotros les dice: id en paz, calentaos y saciaos, pero no les da lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve?» (Sant 2,13-15).

Vestir al desnudo, para darle dignidad de persona, se convierte así en signo supremo de amor y de honor. No es cubrirle de saco y penitencia, sino de gozo, de dignidad y belleza. En el fondo de esta palabra se nos abre el acceso a una teología de la belleza más al-

ta, de la belleza de la vida de pobres, desde la sencillez que abre un camino de misterio. Por eso se dice que el padre mandó poner al hijo perdido la «estola de honor», es decir, el vestido de autoridad y de fiesta (Lc 15,22). En esa línea, la Biblia judía y cristiana han interpretado al hombre como un ser «vestido» para la dignidad y la comunicación humana.

La Biblia no conoce un desnudo atlético (gimnástico) como el de Grecia. Contra ese desnudo se alzaron los macabeos, por pensar que iba en contra de la dignidad humana (hoy, quizá tendría que plantearse el tema de otra forma). Tampoco conoce un desnudo sacral ante Dios (como el que se supone en algunos cultos de la India). En contra de eso, la desnudez aparece para judíos y cristianos como signo intenso de sometimiento, de opresión humana. Que todos los hombres y mujeres puedan vestirse con dignidad y relacionarse con honor: éste es el ideal de la Biblia, el verdadero ayuno.

X. P.

DINERO

Q MR

↗ Artesano, desnudos, derecho, economía, ética, hambrientos, Jesús, pobres, templo, tribus.

Q JUDAÍSMO

1. *Breve historia. El poder del dinero*

Después de la autoridad engendradora (que consiste en dar la vida y que es propia del padre y de la madre) suele brotar, de manera dominante, más como poder que como autoridad, la fuerza del «dinero» que, en tiempos modernos, se ha vuelto un «sistema autónomo» y casi supremo sobre el conjunto de la vida humana. En el viejo Israel, el dinero no había cobrado todavía autonomía, de manera que la dimensión económica no se había separado aún de las otras dimensiones de la vida (religiosas, cósmicas, familiares...). Por eso es bueno que empecemos situando el tema de manera histórica.

a) *La federación de tribus.* En el comienzo de la historia de Israel existía un tipo de relaciones económicas muy precisas, en línea de colaboración de personas, familias, clanes y tribus, pero no se regulaban todavía en forma mo-

netaria: los agricultores y pastores federados formaban una alianza de clanes y familias autónomas y, en algún sentido, autosuficientes, como suponen el Código de Alianza (Ex 20,22-23,19) y el Deuteronomio (Dt 15) al presentar la ley sabática del perdón y liberación de los esclavos; vivían de intercambio de productos, casi no necesitaban monedas especiales (es decir, dinero). Frente a la estructura piramidal de Egipto y las ciudades cananeas (que concentraban la riqueza en el Estado o templo), frente a la economía mercantil de las ciudades fenicias (regulada a través del dinero), los israelitas quisieron mantener y recrear una estructura de distribución y propiedad igualitaria de tierra y bienes, entre familias y clanes. En ese contexto, apenas se empleaba el dinero, pues los campesinos vivían de una economía de subsistencia compartida o comunitaria.

b) *Monarquía*. De manera lógica, con la monarquía y centralización administrativa, el modelo igualitario entró en crisis: terratenientes y especuladores concentraron la riqueza, de manera que empezó a emplearse el dinero, en sus diversas formas, surgiendo así una clase especial de comerciantes, especializados en la propiedad y el manejo de la moneda. Contra esa situación, en la que el dinero corría el riesgo de presentarse como signo supremo de autoridad, que separaba al hombre de los bienes concretos de la agricultura y del pastoreo y sancionaba la abundancia de unos pocos (capaces de utilizar dinero) y la pobreza de muchos (que no tenían más riqueza que sus tierras, cayendo así en manos de los prestamistas), se alzaron los *profetas* (Amós, Miqueas, Isaías...), condenando el uso del dinero puesto al servicio del dominio de unos sobre otros. Durante todo este tiempo, los israelitas utilizan monedas de los países del entorno, de Fenicia, Persia, Egipto, etc. Sólo en el siglo II a.C. empiezan a circular monedas judías, acuñadas por los asmoneos, sin imágenes inscritas, con inscripciones en hebreo y/o griego.

c) *Doble visión del dinero*. La Biblia no ha querido resolver técnicamente el tema, pero lo ha puesto en el centro de la ley sabática (Dt 15) y jubilar (Lv 25), que exige perdón de deudas (cada siete años) y reparto de tierras (cada cuarenta y nueve). La riqueza puede ser ne-

gativa y positiva. En este contexto, la riqueza vinculada al dinero puede entenderse de manera negativa y positiva. (1) *Negativa*. Diversos profetas antiguos (Amós y Oseas, Miqueas e Isaías, Habacuc y Jeremías) condenaron la riqueza como idolatría. Por su parte, muchos textos tardíos de la Biblia hebrea y bastantes apócrifos (*1 Henoc*, *TestXIIIPat*) la juzgaron principio de perversión. Convertida en sistema, en manos de ambiciosos, la institución económica, centrada en el dinero, puede volverse destructora. (2) *Positiva*. Muchos textos antiguos conciben la riqueza de los grandes creyentes (patriarcas, jefes de familia) como expresión de un Dios, que bendice a su pueblo con el pan y vino compartido. El judaísmo en su conjunto no se ha definido por la ascética (negación de bienes), sino por la fraternidad sagrada; sus ancianos ricos (de grandes familias) forman el Sanedrín, con sacerdotes y escribas.

d) *El tributo del templo*. Los diversos santuarios de Israel (Betel, Silo, Hebrón, Dan...) habían tenido en tiempo antiguo distintas formas de financiación, vinculadas a la misma institución y propiedades de los santuarios. Por su parte, el templo de Jerusalén, construido por Salomón, había sido en principio (desde su fundación hasta su caída, el 587 a.C.) un santuario real, financiado por la monarquía. Más tarde, tras la reconstrucción del año 525 a.C., aunque estuviera bajo patrocinio real (del rey persa, helenista o romano), el templo pasó a depender de la comunidad de los creyentes israelitas, de tal forma que se instituye un tributo especial para su funcionamiento (como aparece ya en Neh 10,37-39). Este dinero del templo constituirá uno de los elementos fundamentales de la protesta de Jesús contra el judaísmo sacral de su tiempo.

2. Clase mercantil, la importancia del dinero

La clase mercantil, propietaria del dinero, no había sido importante en la sociedad más antigua de Israel, donde los campesinos desarrollaron una agricultura de subsistencia, con gestión y comercio casi directo, de intercambio de bienes... No había en aquel tiempo una clase superior de comerciantes,

que controlara los excedentes agrícolas y organizara los intercambios económicos, a través del dinero, entre otras razones porque apenas había excedentes. Por otra parte, el dinero estaba en manos de potencias extranjeras, especialmente de las ciudades fenicias. Pero, en un momento dado, cuando un sector significativo de la población dejó de producir los bienes que necesitaba, cuando las relaciones entre los campesinos dejaron de ser directas e inmediatas, surgió una clase especial de burócratas mercantiles, al servicio del sistema político-militar y de las élites ciudadanas, que controlaban la mayor parte de las riquezas del país. Entonces se hizo fundamental el uso del dinero, de manera que la sociedad judía empezó a funcionar como sociedad monetaria. Este cambio se dio básicamente en los años del nacimiento de Jesús, en tiempos del reinado de Herodes Antipas (año 4 a.C. al 39 d.C.), cuando se estableció en Galilea una sociedad monetarizada.

De esa manera, los comerciantes o dueños del dinero, que no son productores de bienes de consumo, sino que dirigen e intercambiaban los bienes producidos por otros, a través del dinero, quedándose con una parte considerable de los excedentes, surgen y se elevan como elemento esencial de la nueva economía de Galilea en el tiempo de Jesús. En el fondo eran ellos los que, aliados con los gobernantes y los ciudadanos ricos, controlaban gran parte de la economía del país, contribuyendo a la miseria de las clases pobres. Por eso, ellos fueron rechazados, al menos de manera implícita, por Jesús, que apela a las tradiciones originarias de Israel. Desde ahí podemos destacar algunos rasgos más significativos de la nueva economía, vinculada al dinero.

1. *Comerciantes y agricultores.* Los miembros de la clase mercantil, que manejan y controlan el dinero, pueden entenderse como campesinos que han ascendido de nivel (en contra de los artesanos, que son campesinos descendidos). En principio, ellos dependen del trabajo productor de otros (de los agricultores), pero de tal manera los controlan que acaban poniéndolos a su servicio, dentro de una economía «comercializada» y dominada ya por el di-

nero. Frente al trabajo del agricultor que produce bienes que se consumen o intercambian de un modo directo, surge así y se desarrolla el dinero, entendido como «campo» o propiedad primaria de los comerciantes, que dirigen la vida del resto de la población, planificándola al servicio de sus intereses. Los comerciantes tienden a controlar el trabajo a través del dinero y de esa forma introducen una separación entre trabajo y economía, entre riqueza y vida real... En base a esto se puede decir que su símbolo no es la tierra, ni el trabajo, ni la familia, ni las relaciones directas, sino el «capital», que puede estar al servicio del César (¿como tributo neutral: Mc 12,16-16?), pero que a los ojos de Jesús tiende a presentarse como Mamona, es decir, como un ídolo o «dios objetivado», contrario al Dios verdadero (cf. Mt 6,24).

2. *Mamona, el Dios de la clase mercantil.* Los miembros de la clase mercantil tienden a vincularse con los funcionarios superiores y con los sacerdotes (que sacralizan, al menos de un modo indirecto, el dinero). Por otro lado, ellos se relacionan de manera especial con los reyes. En esa línea, en un determinado momento, los comerciantes pueden convertirse en árbitros de la vida social de un territorio (o de varios territorios conectados), pues dirigen el proceso real de la producción y distribución de bienes. Ciertamente, en un sentido, ellos dependen de los gobernantes y los militares; pero, en otro sentido, pueden controlarlos y de hecho los controlan. En el tiempo de Jesús, ellos aparecen relacionados con un dinero que, por un lado, «pertenece al César» (cf. Mc 12,16-17), resultando de esa forma inseparable del gobierno, pero que, por otro lado (¿al mismo tiempo?), tiende a convertirse en «Mamona», es decir, en poder autónomo, que Jesús considera antidivino (cf. Mt 6,24).

Eso significa que Jesús vivió en un mundo que se hallaba dominado, de hecho, por una clase mercantil que ha separado ya el dinero (capital) de la vida real, es decir, del trabajo inmediato y de las necesidades concretas de los hombres y mujeres. Ciertamente, no parece que Jesús haya sido un «purista» estricto, ni tampoco un «reformador económico»: no ha condenado en principio a todos los «comerciantes»,

ni ha rechazado a los «publicanos» (recaudadores de impuestos, al servicio de un orden socioeconómico que era, a fin de cuentas, romano), a los que gran parte del pueblo consideraba impuros. Pero, mirando las cosas con mayor profundidad, él ha querido poner el comercio y dinero al servicio de los pobres, de un modo «gratuito» (por comunicación directa entre los hombres), de manera que su proyecto implicaba un cambio total en la manera de ver la economía. En ese sentido decimos que ha sido más que un reformador.

En línea de reforma se movían gran parte de los fariseos del tiempo, hombres que querían «mejorar» la economía, de un modo racional, dentro del sistema, sin condenar sus elementos más significativos. En contra de eso, Jesús ha sido un profeta del encuentro inmediato entre personas (hoy podríamos decir: del trabajo directo) y de la gratuidad, apelando para ello a los principios de la tradición israelita, pues, a su juicio, el dinero que no está al servicio de los hombres se convierte en «mamona», poder demoníaco. Jesús no ha rechazado el dinero en sí, sino un tipo de sociedad que convierte al hombre en siervo del dinero, como indicaremos en lo que sigue.

X. P.

M CRISTIANISMO

El tema del dinero tiene una gran importancia en Jesús y en los primeros cristianos. En ese contexto queremos destacar algunos pasajes muy significativos, que han de verse desde el contexto general de la ↗ economía y del mensaje de Jesús sobre los pobres.

1. El dinero del César

Los ↗ celosos o celotas rechazaban la moneda del tributo al César. Jesús no condenó sin más la moneda del César, sino que situó el tema en otra perspectiva: «Le enviaron entonces fariseos y herodianos a fin de atraparle en una palabra. Llegaron y dijeron: Maestro... ¿Es lícito pagar tributo al César o no? ¿Pagamos o no pagamos? Él, advirtiéndolo su hipocresía, les contestó: ¿Por qué me tentáis? Traedme un denario para que lo vea. Se lo llevaron, y les preguntó: ¿De quién es esta imagen y esta inscripción? Le contestaron: Del César. Jesús les dijo: Devolved al César

lo del César y a Dios lo de Dios. Esta respuesta los dejó asombrados» (Mc 12,13-17 par). El tema divide a los judíos. Unos aceptan el imperio, con su economía y política: los impuestos pertenecen a la racionalidad del sistema romano. Otros *rechazan el imperio*, pues quieren que en su lugar se alce Israel, como «sistema mesiánico». La pregunta es capciosa y diga Jesús lo que diga, podrán acusarle, pues sitúan un sistema contra el otro: si acepta el tributo, será colaboracionista; si lo niega, le llamarán insumiso antirromano. Pero él rompe la alternativa: pide una moneda con la efigie del César que todos, partidarios o enemigos, utilizan en sus intercambios. Por eso responde *devolved al César...*

a) *La moneda en sí no es diabólica*, como han pensado celotas o sicarios, empeñados en negar, por razones de sistema nacional (mesiánico), el tributo del sistema romano. Ellos rechazan la moneda de ese sistema, pero están dispuestos a acuñar la suya tan pronto como triunfen y establezcan su Estado tras la guerra. Los únicos que podrían rechazar honradamente toda moneda serían algunos profetas escatológicos como Juan, que salían físicamente del sistema, no aceptando su vestido, ni comiendo su comida.

b) *La moneda no es Dios, ni es la verdad del mesianismo*. Sin duda, la moneda es importante, pues regula los cambios económicos; ella es el signo supremo del sistema racional del César, centrado en economía y burocracia. Ella regula el orden externo de un sistema, con sus complejidades y poderes, pues también los celotas necesitan una moneda semejante. Pero fuera de la moneda (del sistema) quedan «las cosas de Dios», que regulan y definen el misterio más hondo de la vida, en clave de gratuidad y comunión personal.

Según eso, Jesús no convierte la moneda en signo de Dios, pero tampoco la identifica con el Diablo: no ha condenado a Roma, no ha rechazado su sistema, pero tampoco lo ha sacralizado, declarándolo divino. Por eso, al defender un reino de comunión personal en gratuidad, Jesús aparece como peligroso para celotas y soldados, pues unos y otros, imperiales y rebeldes, se mueven en un plano de disputas del sistema, en el que domina la razón intramundana, que se expresa a través de las relacio-

nes económicas y sociales. Es difícil salir de este esquema, una vez planteado. Pero Jesús lo hace: ni acepta ni rechaza a Roma, deja que las cuestiones de política sigan en su plano (de sistema). Acepta en su nivel el tributo del César, que deberá cobrarse en Roma o en la capital de los rebeldes (si ganan la guerra y construyen su sistema). Pero sabe que hay un nivel más alto, que es propio de las cosas de Dios: el pan compartido, el perdón y la gracia del reino.

Actuando de esa forma, Jesús no ha sido innovador total, sino que acepta una larga tradición judía de *simbiosis* entre comunidad del templo e imperio mundial: tras el exilio, gran parte de los judíos han vivido y desplegado su identidad como *pueblo religioso* (en perspectiva sacral interna) dentro de un *sistema mundial* representado por persas, griegos o romanos. Los judíos no han instituido un Estado más en plano administrativo y militar, sino *una nación sagrada* dentro del sistema mundial de turno (persa, helenista, romano...). Por eso, para mantener su autonomía dentro del Imperio, ellos han tenido que pagar los tributos imperiales (han utilizado la moneda del César). Es evidente que Jesús no se ha opuesto violentamente al «dinero del César», pero ha situado el Reino de Dios en otro nivel.

2. El dinero de Dios.

El tributo del templo (Mt 17,24-26)

Jesús ha ido ofreciendo un mensaje de «entrega personal», mostrando que la auténtica riqueza del humano se encuentra en la misma vida que él puede regalar y que regala de manera generosa, en favor del reino, en camino de oración y de servicio hacia los otros (17,1-20). Pues bien, mientras él se sitúa a ese nivel de riqueza suprema y entrega de la vida (17,22-23), los recaudadores del impuesto religioso judío preguntan si paga la *didracma* (más o menos el salario de dos días de trabajo).

«Cuando ellos llegaron a Cafarnaüm, fueron a Pedro los que cobraban el impuesto del templo y dijeron: ¿Vuestro maestro no paga el impuesto del templo? Él dijo: Sí. Al entrar en casa, Jesús le habló primero diciendo: ¿Qué te parece, Simón? Los reyes

de la tierra, ¿de quiénes cobran los tributos o los impuestos? ¿De sus hijos o de otros? Pedro le dijo: De otros. Jesús le dijo: Luego, los hijos están libres de obligación. Pero, para que no los ofendamos, ve al mar, echa el anzuelo, y el primer pez que suba, tómalo. Cuando abras su boca, hallarás una moneda doble. Tómala y dala por mí y por ti» (Mt 17,24-27).

El pasaje ofrece una profunda disonancia. El Jesús de Mateo sabe que le van a pedir la vida y él quiere regalarla, en gratitud completa, como Hijo de Dios. Pues bien, tan pronto como dice eso, se le acercan a pedir su pobre impuesto monetario los funcionarios del templo de Jerusalén. Ésta es, sin duda, una escena parabólica, construida, desde la enseñanza de Jesús, en un tiempo en que los cristianos discutieron sobre la obligación de pagar el impuesto religioso judío (una didracma, es decir, medio siclo por año) para mantener el culto del templo. La respuesta de Jesús tiene dos partes:

a) *Los hijos no pagan...* (Mt 17,25-26). Jesús ratifica su enseñanza básica: los creyentes son hijos de Dios y no tienen que pagarle nada; de manera que no tiene sentido un tributo para el templo, es decir, para el culto de Dios. La relación con Dios no se expresa en claves económicas: nada le debemos, nada nos exige. No hay impuesto «religioso», no hay obligaciones sacrales con respecto a Dios. Eso significa que los fieles no deben mantener con su dinero un culto monetario (oneroso), pues el único culto cristiano es la vida filial y fraterna. Eso significa que no hay que pagar dinero a Dios. De esa forma cesan todas las obligaciones económicas entendidas en sentido religioso estricto, como si debiéramos y pudiéramos vincular religión con dinero.

b) *Para que no se escandalicen...* (Mt 17,27). Pero, en un momento determinado, para evitar el escándalo, dentro de comunidades que no son maduras, los creyentes más espirituales pueden ceder, contribuyendo económicamente al desarrollo del «culto» religioso. De esa forma, Jesús dice a Pedro que «para que no escandalicen» pague el tributo del templo. Aquí estamos ante un Jesús no totalmente «cristiano», capaz de ceder, por la paz siempre frágil de una comunidad dividida entre la sacralidad antigua y la nueva libertad

evangélica, como sabe en otro plano Pablo (Rom 14; cf. Hch 15).

En este contexto se sitúa el gesto de Jesús en el templo: «Y llegaron a Jerusalén y entrando en el templo y comenzaron a expulsar a los que vendían y compraban en el templo. Volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los que vendían las palomas, y no consentía que nadie pasase por el templo llevando cosas. Luego se puso a enseñar diciéndole» (Mc 11,15-17). El templo necesita dinero para funcionar y los cambistas realizan un trabajo «positivo», pues cambian las diversas monedas de los países de procedencia, para que los fieles pueden contribuir al culto de Dios con las monedas apropiadas (el *shekel* de Tiro y la moneda del propio templo de Jerusalén). Pues bien, Jesús no quiere un «dinero del templo», una economía sagrada.

3. Las parábolas del dinero en Mateo

Son muy importantes. Podemos citar como ejemplo la de Mt 20 (trabajos distintos, la misma recompensa) y las de Mt 25 (el empleo de las riquezas de la vida, incluso del dinero, como medio de comunicación humana).

a) *Mt 20,1-16. El dinero (denario) de la gratuidad.* Conforme a la simbología bíblica, un denario es el jornal del día. Por un día ha comenzado a contratar el amo a los primeros jornaleros, según el texto de Mateo, ajustándose con ellos a un denario. Pero el amo ha vuelto a salir a la plaza, una y otra vez, a lo largo del día, contratando nuevos jornaleros, hasta la hora undécima, cercano ya al fin del trabajo. Evidentemente, los trabajadores han calculado el jornal en términos de salario: recibirá más dinero quien más ha trabajado. Pues bien, con gran escándalo de los sufridos obreros de la mañana, el amo paga a todos el mismo jornal: un denario. En el fondo del relato se evoca el problema del salario y la justicia. Quizá hay también una disputa entre judeocristianos (obrerros del día entero) y paganocristianos (de la última hora). ¿Es justo que todos reciban lo mismo? En términos de salario monetario no es justo. Pero Jesús, con esta parábola y con toda su conducta, ha superado el nivel de la justicia legal y del salario monetario, para situar a sus discípulos en un plano de gratuidad, donde la vi-

da es don para todos. De esa manera, el denario (dinero), que ha empezado siendo un dinero material, viene a convertirse en signo de gratuidad. En esa línea, Jesús ha superado el nivel monetario de la vida.

b) *Mt 25,1-46. Últimas parábolas.* Este capítulo de Mateo (Mt 25) contiene tres parábolas que pueden entenderse en sentido monetario.

1) Empieza con la parábola de las diez vírgenes sabias y necias (Mt 25,1-13), poniendo de relieve que la riqueza máxima de las muchachas que esperan al esposo es el *aceite de la lámpara*, es decir, la fe, las buenas obras. Con ella pueden entrar en las bodas las vírgenes sabias, tras la noche larga de la muerte y de la historia. Pues bien, ese aceite de vida no puede comprarse en las tiendas de la tierra. La parábola supone irónicamente que las «vírgenes necias» quieren comprar ese aceite de la vida en medio de la noche. Pero el aceite así comprado no les vale; el Reino de Dios no puede adquirirse de esa forma.

2) *Dinero para producir: los talentos* (Mt 25,14-30). De la luz de la lámpara que Dios ha ofrecido a los hombres para que la cuiden pasamos a los talentos que recibe cada uno, para administrarlos, al servicio del amo. Esta parábola, tomada de la tradición del Q (cf. Lc 19,11-27), pone de relieve la responsabilidad del hombre pone su vida, ante el juicio de Dios: la vida es como un capital (un dinero) que se nos ha confiado y debemos ponerlo en rendimiento. Este Dios que cuenta el fruto que hemos sacado a los talentos (que son las unidades más altas de moneda, que en principio podía pesar unos 22 kilos en oro) responde a una visión económica de la religión, que Jesús utiliza pero que supera a lo largo del evangelio. El tema puede plantearse en forma de comparación: sacarle fruto a los talentos de la vida.

3) *Tuve hambre y me disteis de comer...* (Mt 25,31-46). Las parábolas anteriores culminan y quedan asumidas en ésta, que no habla de dinero en sí, sino de solidaridad interhumana. Ciertamente, este pasaje no condena la riqueza y posesiones (es bueno tener pan y casa, libertad y salud: es decir, es bueno el dinero), pero la valora sólo en la medida en que se emplea para «servir» a los demás: dar de comer, de beber, etc. Dinero o no dinero es secundario, se-

cundaria también la riqueza en cuanto tal... Lo que importa es la solidaridad: el hecho de que hombres y mujeres puedan ayudarse, alimentarse, acogerse, visitarse... El dinero es medio que puede ponerse al servicio de la solidaridad interhumana y en ese aspecto es bueno. Pero también puede convertirse en signo de poder, en expresión de egoísmo de algunos, y en ese aspecto es malo.

4. *La mamona de la iniquidad* (Lc 16,1-13)

Éste es quizá el texto más importante de Jesús sobre la riqueza: «En aquel tiempo, dijo Jesús a sus discípulos: Un hombre rico tenía un administrador, y le llegó la denuncia de que derrochaba sus bienes. Entonces lo llamó y le dijo: ¿Qué es eso que me cuentan de ti? Entrégame el balance de tu gestión, porque quedas despedido. El administrador se puso a echar sus cálculos: ¿Qué voy a hacer ahora que mi amo me quita el empleo? Para cavar no tengo fuerzas; mendigar me da vergüenza. Ya sé lo que voy a hacer para que, cuando me echen de la administración, encuentre quien me reciba en su casa. Fue llamando uno a uno a los deudores de su amo y dijo al primero: ¿Cuánto debes a mi amo? Éste respondió: "Cien barriles de aceite". Él le dijo: Aquí está tu recibo; aprisa, siéntate y escribe cincuenta. Luego dijo a otro: Y tú, ¿cuánto debes? Él contestó: Cien fanegas de trigo. Le dijo: Aquí está tu recibo, escribe ochenta. Y el amo felicitó al administrador injusto, por la astucia con que había procedido. Ciertamente, los hijos de este mundo son más astutos con su gente que los hijos de la luz. Y yo os digo: ganaos amigos con el dinero injusto, para que, cuando os falte, os reciban en las moradas eternas».

La palabra clave es: «Ganaos amigos con el dinero injusto» (*mamóna tês adikias*). Ella supone que el dinero tiende a ser injusto, pero no razona esta afirmación. Parece que todo dinero, puesto al servicio particular, es injusto. En ese sentido, toda propiedad privada (toda propiedad monetaria), entendida como medio de enriquecimiento de algunos en contra de los otros, es injusta. Pero la riqueza injusta se puede «limpiar», poniéndose al servicio de la comunicación humana (para ganar ami-

gos para el Reino). En esa línea, la riqueza sólo vale como medio, pero no al servicio de los poderosos o de la Iglesia (como suponía el modelo de la subordinación sagrada, en línea de sistema eclesiástico), sino de los pobres, es decir, de los hombres en cuanto necesitados, como signo de gratuidad. El texto presupone que el dinero es injusto, porque ha sido mal ganado o se utiliza para dividir a los hombres, oprimiendo a los más débiles. Pero añade que ese mismo dinero puede convertirse, utilizándose como medio al servicio de la fidelidad (16,11), es decir, de la ayuda a los demás.

Esto significa que es posible una *conversión de la mamona*. (1) Por un lado, Lucas nos mantiene muy atentos frente al origen malo del dinero, que define como mamona de iniquidad o de injusticia: manejamos un dinero negro y malo, como el administrador que emplea su poder para robar. (2) Pero, al mismo tiempo, en proceso de conversión interna que se objetiva y expresa en el orden social y económico, podemos *blanquear* ese dinero negro, convirtiendo la *mamona* en signo y medio de *amor* interhumano (cf. Lc 12,33).

No se trata sólo de un cambio interior (poniendo amor donde había desseo), sino que es necesario un cambio externo: hay que construir una economía distinta, al servicio de los pobres, en vez de la economía actual que está al servicio de los poderosos (del sistema). Ese dinero convertido deja ya de ser mamona, es decir, un ídolo que mata y destruye a los pobres y, al fin, a todos los hombres. Pero ¿seguirá siendo dinero? Es evidente que a Lucas no le importa la respuesta: no es economista, no organiza o planifica el orden de una sociedad. Pero sabe que a partir del gran mensaje de gracia de Cristo la misma economía puede y debe «convertirse»: de esa forma ha introducido su evangelio dentro de este mundo, superando una visión apocalíptica que condena todo lo que existe.

X. P.

R ISLAM

↗ Economía.

1. *El periodo preislámico*

Antes de la expansión árabe-islámica, los árabes del centro de la Península

arábiga no acuñaban moneda propia, sino que se servían de monedas extranjeras llegadas a sus manos por el comercio, sobre todo monedas de plata sasánidas y monedas de oro y plata bizantinas. Aun así, en la zona de Arabia en la que surgió el islam, riqueza era sinónimo de camellos y otro ganado, en primer lugar; en segundo lugar, estaban las tierras; y, en tercer lugar, estaban el dinero y los esclavos. «Botín» en árabe era *ganîma*, de la misma raíz que *ganam* (ganado menor: ovino y caprino), porque el botín más importante en el contexto arábigo era el ganado antes que el dinero o los metales preciosos.

2. Terminología (I): concepto de «riqueza» (*mâl*)

En árabe, *mâl* (en plural *amwâl*) significa «posesión» o «riqueza», en general aquello que se posee. *Mâl* viene de *mâ li-* («lo que es de»), de un modo similar al *shel* hebreo (que tiene su origen en *she le*, «que es de»); pero en lugar de convertirse en una partícula de propiedad como en hebreo, *mâl* se sustantivizó como nombre, hasta el punto de que, pese a su etimología (*mâ li-*), la palabra *mâl* se convirtió en un nombre tríltero, creándose una *w* medial, de modo que la palabra pasó a ser de la raíz M-W-L. Consecuentemente, se la dotó de un plural fracto (*amwâl*, «riquezas», «propiedades») y surgieron palabras derivadas de *mâl* y de su raíz, con el significado de propiedad y sinónimas de dinero. Así, aunque por su etimología *mâl* tendría su equivalente en el *shel* hebraico, por su significado *mâl* está más cerca del *mamôn* hebreo, aunque con un sentido más general de «propiedad». Este uso paralelo de la palabra árabe *mâl* y la palabra hebrea *mamôn* ha proseguido hasta la actualidad: *mâl* y *mumawwal* significan «rico», igual que en hebreo *ba'al-mamôn*, en árabe moderno *mawwâl* y *mutamawwil* son «financiero» mientras que en hebreo «financiero» es *mamônî*. «Capital» en árabe es *ra'smâl* (contracción de *ra's al-mâl*: «cabeza de la riqueza»); «capitalismo» se dice *ra'smâliyya*.

3. Tipos de «riqueza» (*mâl*)

En árabe se distinguía entre *mâl sâmit* (propiedad silenciosa) y *mâl nâtiq*

(propiedad hablante); *mâl sâmit* eran los objetos, mientras que *mâl nâtiq* eran los animales y los esclavos. Esta distinción era similar a la romana entre *instrumentum vocale* («instrumento hablante», esto es, los esclavos), *instrumentum semivocale* (instrumento semihablante, o sea, los animales) e *instrumentum mutuum* («instrumento mudo», es decir, las herramientas).

4. Terminología (II): concepto de «riqueza» (*zarwa* o *ginâ*)

«Riqueza» también se dice en árabe *zarwa* o *ginâ*; «rico» se dice *zarî* (en plural *azriyâ'*) o *ganî* (en plural *agniyâ'*). La riqueza venía de la posesión de ganados, tierras, esclavos, del comercio y de la usura. El islam prohibió la usura, la sobreexplotación y el trato cruel a los esclavos y el maltrato a los animales; la emancipación de esclavos y el buen trato a los animales eran dos cosas meritorias para los musulmanes.

5. La *çakât* y la *şadaqa*

Aunque el islam no abolió los derechos de propiedad existentes, incluso los sacralizó (pues un castigo de la legislación [*hadd*] consistía en cortar la mano al ladrón y un hadiz afirma que «quien muere defendiendo su propiedad muere mártir»), el islam limitó el derecho absoluto de los ricos, al proclamar que los pobres tenían derecho a una parte de las riquezas. Ése es el sentido de uno de los «pilares del islam», la *çakât* (azaque), traducido a veces al castellano como «limosna obligatoria». Así es como reconoce el islam el derecho de los pobres y que la riqueza es de Dios y su poseedor sólo lo es con el permiso divino.

Otra acción meritoria recomendada es la *şadaqât*, traducida a veces al castellano como «limosna voluntaria». Pero *şadaqât* no es limosna en el sentido cristiano, porque el campo semántico de *şadaqât* es más amplio: incluye toda acción benéfica, como se deduce de hadices en los que el Profeta afirma que «dejar de hacer el mal es *şadaqât*» (*tark al-sharr şadaqât*), «una buena palabra es *şadaqât*» (*al-kalima at-tayyiba şadaqât*) o «todo agradecimiento es *şadaqât*» (*kullu ma'rûf şadaqât*). Sonreír, quitar un peligro de un camino, decir la verdad a alguien que debe escucharla, o la hospitalidad son también for-

mas de *sadaqât*. La *sadaqât* es cualquier manifestación de generosidad, virtud de honda raigambre entre los árabes incluso antes del advenimiento del islam. En árabe, *karîm* (en plural *kirâm*) es tanto «generoso» como «noble». De la misma raíz son las palabras *karam* (generosidad) y *karâma* (dignidad, honor), pues para los árabes y los musulmanes quien no es generoso es vil, por muy rico que sea. La hospitalidad, por ejemplo, era un imperativo categórico en la cultura árabe preislámica. Los beduinos a veces llegaban al extremo de ofrecer sexualmente sus esposas o hijas a sus invitados, e incluso se cuenta de beduinos que llegaron a sacrificar a sus hijos para dar de comer a su huésped durante una época de hambruna. El islam prohibió estos extremos, pero colocó la hospitalidad entre los deberes ineludibles del creyente, si bien limitándola a lo razonable: el viajero tenía derecho a tres días de hospitalidad; si el anfitrión lo acogía durante más tiempo, eso ya no era deber sino *sadaqât*.

6. Las monedas

Cuando los árabes musulmanes conquistaron la mitad del imperio bizantino y la totalidad del imperio persa, crearon un sistema monetario propio. Las monedas eran el *dînâr* de oro, el *dirham* de plata y el *fihs* o *fals* de cobre. Los tres nombres son de origen griego:

1) *Dînar* (en plural *danânîr*) deriva de la palabra griega *dênâriôn*, que a su vez viene de la latina *denarius*, ya que al principio el denario romano era una moneda de plata, pero después de Constantino se volvió sinónimo de *denarius aureus* («denario de oro» o «denario áureo»). El *dînâr* árabe más antiguo de que tenemos noticia es del año hegírico 72 (691-692) y se acuñó posiblemente en Damasco. Era similar al *solidus* bizantino pero suprimiendo toda representación simbólica cristiana y añadiendo una inscripción árabe y la imagen del califa omeya con la espada ceñida a la cintura. El *dînâr* es la unidad monetaria de algunos estados de Oriente Medio como Jordania.

2) *Dirham* (en plural *darâhim*) deriva de la palabra griega *drachmê*. Sin embargo, los primeros *darâhim* musulmanes fueron imitaciones de los dracmas sasánidas, añadiendo una inscrip-

ción cúfica musulmana y dejando todo igual en escritura pahlevi y con la misma iconografía persa. La palabra *dirham* se conserva como unidad monetaria de Marruecos.

3) *Fils* o *fals* (en plural *fulûs*) deriva de la palabra griega *phóllis*, que era una moneda bizantina de cobre. Como las monedas de cobre eran las más utilizadas entre la gente humilde, *fulûs* se ha convertido en la palabra árabe coloquial para «dinero».

7. La acuñación de la moneda

La fábrica de monedas se llama en árabe *sikka*, de donde viene la palabra castellana «ceca». Una pieza de moneda era *maskûk* («acuñada», en plural *maskûkât*).

Las primeras monedas acuñadas por musulmanes fueron *darâhim* con el nombre e imagen del último rey sasánida, Yaçdgird III (632-651), pero con la fórmula árabe *bi-smi-llâh* (en el nombre de Dios) en letra cúfica. La fecha era el año 20, último año del reinado de Yaçdgird, correspondiente al 31 de la Hégira. Luego el nombre y la efigie de Yaçdgird se sustituyeron por los de Cosroes II (590-628), hasta que los gobernadores musulmanes sustituyeron el nombre de Cosroes por el suyo, pero en escritura pahlevi, la escritura persa de origen arameo utilizada en la Persia sasánida.

Los árabes también empezaron a acuñar *fulûs* en cecas sirio-palestinas con *bi-smi-llâh*.

De Mu'âwiya (661-680) a 'Abd al-Mâlik (685-705) se acuñaron monedas con la imagen del califa y los títulos de *jalfîfa* o *amîr al-mu'minîn*. También hasta el califato de 'Abd al-Mâlik siguieron circulando por el territorio musulmán las monedas bizantinas y persas.

'Abd al-Mâlik ibn Marwân el año 71 de la Hégira (698-699) suprimió todas las figuras, nombres y títulos, que se sustituyeron por una decoración puramente epigráfica, con citas coránicas. El único nombre de persona que aparecía en las monedas era el de Muhammad y aparecía *al-mulk li-Llâh* («la realeza pertenece a Dios» o «el reino pertenece a Dios») en el caso de las monedas de oro y plata. En los *fulûs* aparecía el nombre del califa o del gobernador local responsable de la acuñación.

El califa 'Abd al-Mâlik también fue el primero en acuñar dinares de oro, lo que era una provocación por partida doble contra el imperio bizantino: hasta entonces la acuñación de moneda de oro había estado reservada a los emperadores romanos, que la consideraban una prerrogativa exclusivamente suya y a la que atribuían un símbolo de su superioridad sobre todos los demás soberanos; además las nuevas monedas musulmanas incorporaban la azora CXII y la aleya 33 de la azora IX. Ni siquiera los emperadores persas enemigos de los romanos habían acuñado moneda de oro. Los romano-bizantinos interpretaban esto como un signo de que el Imperio romano era el poder máximo, pero en realidad lo que había ocurrido era que el imperio persa no poseía minas de oro ni rutas de oro para acuñar moneda de este metal, por lo que los emperadores de Irán (que se tenían por superiores a los romanos) a lo largo de los periodos arsácida y sasánida hubieron de conformarse con acuñar moneda de plata, pues la plata era el metal precioso que abundaba en sus dominios.

Con esas acuñaciones, el califa omeya quería demostrar al imperio bizantino que le disputaba la hegemonía universal tanto en el terreno económico como en el religioso, pues las leyendas de las monedas iban expresamente dirigidas contra la pretensión cristiana de la divinidad de Jesús y su filiación divina, y afirmaban la profecía de Muḥammad por encima de las religiones anteriores, incluida la cristiana. Tampoco hay que olvidar que en el comienzo del reinado de 'Abd al-Mâlik, los bizantinos –aprovechando las luchas internas de los musulmanes– habían pasado a la ofensiva, aunque fueron derrotados, así que prosiguió la expansión árabe-musulmana a costa del imperio bizantino en el oeste, arrebatándole Cartago. No obstante, no hay que entender esta agresividad numismática como fanatismo religioso o como hostilidad anticristiana. Con excepción de 'Umar II, ninguno de los Omeyas pasó a la posteridad con fama de piadoso, tampoco fueron hostiles a la religión cristiana. Hay que entenderlo como lucha por la hegemonía. El califa omeya con este cambio numismático reivindicaba la monarquía universal. Dado que el fundamento ideológico de

su poder era teológico, para afirmar sus pretensiones contra el imperio bizantino, tenía que oponer su religión a la de su oponente. Téngase en cuenta que los Omeyas antes y después de 'Abd al-Mâlik intentaron conquistar lo que quedaba del imperio bizantino e intentaron tomar Constantinopla mediante audaces operaciones anfibia. El califato Omeya era más un reino árabe que un imperio musulmán, pero la religión era el fundamento ideológico de su poder y de sus pretensiones de soberanía mundial.

Los califas 'abbásíes sustituyeron la azora *al-Ijlâs*, que podía tomarse como una provocación omeya a los cristianos (sobre todo el versículo: «[Dios] no ha engendrado ni ha sido engendrado»), por la fórmula *Muḥammad rasûl Allâh* («Muḥammad es el enviado de Dios»). Es significativo que fueran los califas 'abbásíes, más fieles al islam que los Omeyas, los que suprimieran esa epigrafía desafiante, pero se entiende si se tiene en cuenta que, al contrario que los Omeyas, ya no tenían la expectativa de apoderarse del imperio bizantino.

Las dinastías independientes acuñaron su propia moneda con el nombre del gobernante, pero estas monedas solían llevar también en primer lugar el nombre del califa.

Los califas y la mayoría de las dinastías musulmanas independientes acuñaron moneda con la *shahâda* (profesión de fe musulmana: «No hay más deidad que Dios y Muḥammad es enviado de Dios»). Los califas fâtimíes de El Cairo incluyeron en sus dinares inscripciones chiíes.

El mundo musulmán no estuvo falto ni de oro ni de plata para las acuñaciones, pues aparte de las minas de metales preciosos en su territorio, monopolizaba las rutas del oro del Sudán. Desde el siglo IX y hasta el siglo XII, a causa de la inflación provocada por la abundancia de oro y plata, la moneda de cobre dejó de acuñarse, salvo en las ciudades centroasiáticas de Bujara y Samarcanda.

Los cármatas, seguidores de un movimiento ismâ'ílí, lograron controlar las regiones de al-Aḥsá' y Bahrein, en el litoral árabe del golfo Pérsico, durante el siglo X. Allí realizaron su proyecto político-económico-religioso. En el aspecto económico tenían una espe-

cie de economía semisocializada que excluía los préstamos con interés y utilizaban moneda de plomo no exportable. Este uso de la moneda de plomo no se debía a que los cármatas carecieran de oro y plata, sino a motivos ideológicos.

El último gobernante musulmán que acuñó moneda al modo tradicional fue el *imâm* Aḥmad del Yemen (1948-1962), que se denominaba en las monedas *Aḥmad Ḥamid ad-Dīn amīr al-mu'minīn an-nāṣir li-dīn Allāh Rabb al-ʿālamīn* («Aḥmad Ḥamid ad-Dīn, comendador de los creyentes, que apoya la religión de Dios Señor de los mundos»).

Actualmente todas las monedas (y el papel moneda) del mundo musulmán siguen el modelo occidental.

J. F. D. V.

DIOS

Q MR

↗ Credo, idolatría, monoteísmo, nombres de Dios, Padre, Reino de Dios, religión, teología, Trinidad, Yahvé.

Q JUDAÍSMO

1. *Introducción. Dios judío, Dios cristiano*

Desde un punto de vista histórico, el *judaismo* es el inventor (descubridor) de la visión monoteísta de Dios. Frente al hinduismo, la religión judía concibe a Dios de manera estrictamente personal y trascendente. Por eso aparece de un modo unitario y no puede recibir formas de expresión que sean en sí contradictorias. Frente al budismo, los judíos conciben a Dios como figura central, que actúa en la naturaleza (creación) y en la vida de los humanos (salvación). Para ellos, Dios es centro de la religión y vida humana. El Dios judío está expresado en la revelación de su pueblo (Ley, Profetas y Escritos), pero no se cierra en Israel: Dios actúa también en otros pueblos y, además, la historia no ha terminado, de manera que él (Dios) debe revelar aún su verdad completa, cuando llegue el momento del Mesías, la liberación escatológica. Éste es un Dios que ha sido y seguirá siendo siempre «Uno» (cf. Dt 6,5), de tal manera que la confesión de su unidad constituye el centro y sentido de toda la religión israelita.

El *cristianismo* ha interpretado esa Unidad de Dios de una forma mesiáni-

ca, introduciendo en ella la historia de Jesús y la experiencia del Espíritu. Por eso, allí donde los judíos dicen «Dios es Uno», los cristianos (sin negar eso) hablan también del Hijo de Dios, que es Jesús, y añaden, incluso, que Dios es Amor intradivino, trinitario.

El *judaismo* acentúa la diferencia de Dios, que se manifiesta a lo largo de la historia, pero sigue siendo trascendente, de manera que nunca podremos conocerle del todo hasta que lleguen los tiempos mesiánicos. Pues bien, *los cristianos*, sin rechazar esa diferencia, afirman que Dios ya se ha revelado y que lo ha hecho plenamente en Jesús, encarnándose en un hombre (como Hijo divino). Para los judíos, Dios resulta de tal forma trascendente que la humanidad nunca podrá contenerlo o comprenderlo, aunque añaden que se encuentra vinculado con ellos, su pueblo, como amigo.

Sin negar lo anterior, *los cristianos* piensan que ese Dios trascendente se ha revelado de un modo entrañable en la persona e historia de Jesús, el Cristo, ofreciéndose como amor, a todos hombres, a través de su Espíritu (el mismo amor) de tal forma que pueden afirmar que el mismo Dios, siendo Padre, es Hijo y Espíritu Santo.

En este contexto se entiende la unidad y diferencia de judíos y cristianos. (a) *Los judíos* declaran que Dios se ha vinculado de manera poderosa con ellos, como verdadero fundador y legislador del pueblo, aunque sigue siendo trascendente y no se identifica con ninguna realidad o institución del mundo o de la historia. Por eso, Dios en cuanto tal no se ha hecho judío, sino que sigue siendo diferente, alejado de este mundo, de tal forma que no podemos ni nombrarlo. Sólo de esa forma, siendo distinto, Dios avala y funda con su vida y su palabra la identidad israelita. (b) *Los cristianos* añaden que, siendo el mismo Yahvé de Israel, Dios se ha encarnado en Jesús, introduciéndose en la historia, de tal manera que puede llamarse y ser un «Dios cristiano» (mesiánico), pero no sólo para los cristianos, sino para todos los hombres, a través de la Iglesia. De esa forma, la trascendencia (sin dejar de serlo) se vuelve inmanencia y la eternidad viene a revelarse como historia. El Hijo y el Espíritu Santo no van en contra de la Unidad de Dios, sino que la ex-

presan y expanden en la historia de los hombres.

2. Dios, Presencia salvadora

Más que Padre en el sentido mesiánico de Jesús, el Dios judío en cuanto tal es «presencia», «soy el que estoy presente», podríamos decir con Ex 3,14. Paradójicamente, siendo innominable, Dios viene a presentarse como el más nombrado, no sólo en la línea de los λ nombres (Adonai, Maqom, Shekina, Hashem...), sino en la línea de otras «personificaciones» que expresan su acción y presencia. El Dios israelita es *Ruah o Espíritu de Vida* que alienta desde el fondo de la vida de los hombres y las cosas; es *Malak*, el Ángel de la cercanía y la palabra, la asistencia constante. Dios es *Dabar*, fuente y origen de todas las palabras, como ha sabido interpretar el Nuevo Testamento cuando dice que «Dios es Palabra» (Jn 1,1-3).

Para los cristianos el Dios-Palabra se ha encarnado en Jesús; los judíos, en cambio, siguen afirmando que Dios es Dabar, aunque no sea Palabra encarnada. Dios es, finalmente el Rey (Ha-Melek), de tal manera que cuando los cristianos piden «venga tu Reino» están diciendo sólo que venga Dios mismo como Rey. De todas estas formas, siendo trascendente se vuelve cercano; estando separado de los hombres dirige y acompaña su existencia, en camino siempre abierto hacia el futuro.

Nosotros no conocemos todavía a Dios, lo conoceremos. Al fondo de todos esos rasgos, siendo creador universal, Dios se define de un modo clave como *Señor y amigo de Israel*: se ha vinculado en alianza de amor definitiva con los hombres y mujeres de su pueblo, como esposo que se abraza con su esposa, como padre que ayuda a su hijo. Estos dos rasgos, de esposo y padre (de amigo y compañero de camino), definen de manera fuerte lo que implica Dios para Israel en medio de los pueblos de la tierra.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Punto de partida

Jesús ha sido un buen judío, de manera que para él (y para todos los cristianos) sigue siendo esencial la confesión básica del monoteísmo: «Yahvé, tu

Dios, es un Dios único...» (Mc 12,17). Pero Jesús invoca a ese Dios Uno, que tiene mil nombres con un nombre esencial, que es *abba*, *abbi* (padre, mi padre). No tiene una teoría sobre Dios como Padre, pero él mismo, en su mensaje y proyecto, en su vida y muerte, en su pascua y presencia eclesial, está definido por su diálogo con el Padre. Por eso, la visión de Dios Padre no es en Jesús algo marginal o posterior, sino el mismo corazón de su proyecto y vida. Esa experiencia de Dios como Padre está en el centro de su proyecto de Reino, de manera descendente y ascendente.

a) *Dirección descendente*. El Dios de Jesús es *Abba*, Padre, porque alimenta, sostiene y ofrece un futuro de vida a los excluidos de la familia humana, a los niños y pobres y, con ellos, a todos los hombres. En aquel mismo tiempo, Filón, judío culto de Alejandría, interpretaba a Dios como Padre cósmico, creador y ordenador de cielo y tierra, dentro de un esquema ontológico que distinguía nítidamente las funciones del padre (generador activo) y de la madre (materia acogedora). En contra de eso, Jesús, judío galileo, comprometido con los pobres, presenta a Dios como Padre/Madre de los excluidos de la sociedad, de los niños y necesitados, los pecadores y enfermos.

b) *Dirección ascendente*... El modelo para hablar de Dios Padre no son para Jesús los «grandes» padres varones de este mundo (sacerdotes y rabinos, presbíteros y sanedritas, que son en general patriarcalistas, defensores del sistema de opresión social), sino aquellos varones y mujeres que, como Jesús, saben dialogar en amor de igualdad con los demás. Más aún, la fuente y principio de la imagen paterna de Jesús son los excluidos de la sociedad, es decir, los sin Padre. De esa forma, el camino ascendente se convierte en *signo de protesta* contra la opresión de este mundo.

2. Padre Dios, que ha resucitado a Jesús

Los cristianos han seguido invocando a Dios con la misma palabra de oración de Jesús, que la tradición ha conservado incluso en arameo (cf. Mc 14,36; Rom 8,15; Gal 4,6). Pero ellos saben que Dios no es Padre simplemente porque Jesús lo invocaba de esa forma, sino porque él, Dios creador, ha resucitado a Jesús de entre los muertos. De

esa forma avanza la fe de los cristianos con respecto a la de Abrahán.

«Abrahán creyó que sería padre de muchas naciones..., porque confió en el Dios que crea de la nada las cosas que no son y resucita de la muerte a los que han muerto... Pero nosotros, los cristianos... creemos ya en aquel que ha resucitado a Jesús nuestro Señor de entre los muertos, mostrándose así como Padre verdadero» (cf. Rom 4,17-23).

Aquí está la novedad de la fe cristiana, que no es nueva materialmente (los cristianos no creen en un Dios distinto), sino «históricamente»: los cristianos creen que el mismo Dios de Israel (el Dios de Abrahán) ha resucitado a Jesús, mostrando así su paternidad radical (es el Padre de los pobres y excluidos, a quien Jesús invocó en su mensaje y en su vida). En el principio de la fe cristiana en Dios Padre no hay por tanto un tema de «filiación genética» (de engendramiento más o menos biológico), sino un tema de acción salvadora, de resurrección.

3. Padre Dios, que ha enviado y hecho nacer a Jesús

Sólo en un momento posterior los cristianos han afirmado que Dios es Padre porque ha enviado o engendrado a su Hijo mesiánico. Tampoco aquí han empezado pensando en la forma de «nacimiento» de ese Hijo, sino en el hecho de que «proviene de Dios» (como un Hijo querido proviene del Padre) y Dios le ha enviado, le ha «dado» a los hombres.

«Pero cuando llegó la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la ley, para que redimiese a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiésemos la adopción de hijos. Y por cuanto sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: Abba, Padre. Así que ya no eres más esclavo, sino hijo; y si hijo, también eres heredero por medio de Dios» (Gal 4,4-6; cf. Jn 3,16-18).

La novedad pascual cristiana consiste, según Pablo, en el descubrimiento del misterio paterno de Dios, que se expresa en la filiación de Cristo. Los hombres no son esclavos de un destino, sino que están en manos del amor creador y salvador de Dios, a quien

pueden invocar diciendo Padre. Desde esa base se puede decir, de un modo simbólico y real, que el mismo Dios que es «no generado» (que no puede nacer) ha nacido de hecho, sin dejar de ser eterno y trascendente, en medio de los hombres (como hombre), por Jesús de Nazaret, su Hijo. A partir de aquí, los cristianos podrán decir que Dios no es sólo Yahvé (el que es), ni sólo Allah (la Realidad único), sino que, siendo Dios, Yahvé ha sido y es Padre porque ama a Jesús y porque por Jesús se manifiesta como amor para todos los hombres.

4. Dios Padre ha engendrado a su Hijo

A partir de lo anterior, con un inmenso respeto simbólico y real ante el misterio, la tradición cristiana se atreverá a decir que el mismo Dios Padre ha proclamado su paternidad cuando ha reconocido a Jesús, diciéndole en el ↗ bautismo: «tú eres mi Hijo querido» (Mc 1,11 par). Más aún, dando un paso más, la tradición sinóptica ha podido contar, también simbólicamente, el nacimiento humano de Jesús como Hijo de Dios (Mt 1-2 y Lc 1-2). No ha existido ningún cruce hierogámico de Dios con la humanidad, ningún tipo de generación carnal intradivina. Pero se puede decir y se dice que el Dios Eterno se expresa y actúa plenamente por Jesús.

Por eso, los cristianos han podido definir a Dios como *el Padre de Nuestro Señor Jesucristo*, como el Nuevo Testamento ha desarrollado en sus estratos más solemnes (cf. Rom 15,6; 2 Cor 1,3; 11,31; Ef 1,3; Col 1,3; 1 Pe 1,3; 1 Jn 3; 2 Jn 3,9). Por su parte, Jesús viene a presentarse como *Unigénito del Padre*, como el Hijo «monogenes» (cf. Jn 1,14.18; 3,16.18; 1 Jn 4,9; Heb 11,17). Hijo y Padre se vinculan mutuamente, en misterio primordial (eternidad) y en vida escatológica (pascua). En este plano, el Dios cristiano viene a mostrarse como ↗ Trinidad: encuentro primordial de amor del Padre con el Hijo (en el Espíritu).

X. P.

R ISLAM

1. ¿Cómo nombrar a Dios?

Dios tiene en el islam muchos nombres. Dice la tradición que Allâh es su *ism al-ÿalâla*, su Nombre de Majestad, aunque el Corán dice que de igual mo-

do puede llamársele el *Rahmân*, el más excelso de sus Nombres de Belleza: «Di: llámalo *Allâh* o llámalo *ar-Rahmân*. No importa qué Nombre le des ya que todos los Nombres más hermosos son Suyos» (17:110). Respecto al resto de sus nombres ↗ Nombres de Dios.

2. Terminología

En árabe «dios» como nombre común es *ilâh* (en plural, *âliha*), ya se aplique a falsos dioses como al único Dios. La azora 114, por ejemplo, se refiere a *Allâh* como *ilâhi n-nâs* (Dios de los hombres). Estamos ante la forma árabe de la misma palabra semítica que hay para «dios» del hebreo-cananeo (*el, eloah, Elohim*) o el acadio (*ilum*). El nombre de *Allâh* es nombre propio (*ism 'alam*), posiblemente una contracción de *al-ilâh* (el dios), sin que pueda saberse la regla de «derivación» (*ish-tiqâq*) que ha dado ese resultado. Aparece así, sin más, como un nombre propio fácil de relacionar con la raíz semítica de lo divino. Para los arabófonos, sean o no musulmanes, *Allâh* significa «Dios». En cambio, la palabra más corriente en persa para Dios es *Jodâ* (etimológicamente «el Señor»).

3. *Allâh* en la época preislámica

Allâh ya era conocido en la época preislámica por los árabes, que lo consideraban el dios supremo y le llamaban «el Señor de la Caaba» (*Rabb al-Ka'ba*). Sin embargo, *Allâh* para estos árabes preislámicos se había convertido en un *deus otiosus*, que estaba por encima del mundo e intervenía poco en las cuestiones cotidianas. Para el día a día pedían ayuda a dioses secundarios, sobre todo a las tres diosas «hijas de *Allâh*»: *Allât*, *al-Uççâ* y *Manât*. El islam se alzó contra este politeísmo y eliminó radicalmente a los otros dioses para no dejar más que a *Allâh*, el único dios, Dios. Para el islam el *shirk* (asociar otros dioses a Dios) es el mayor de los errores del ser humano. ↗ Idolatría.

4. La especulación sobre Dios

Los musulmanes se sienten mucho más incómodos cuando se trata de afrontar un discurso sobre Dios que los cristianos. No es exactamente que no haya habido una teología en el islam, pero sí que ésta ha sido siempre la re-

producción de estereotipos importados de fuera del ámbito cultural islámico. En lugar de un pensamiento sobre Dios, en el islam se habla de un *dzawq*, de un «saboreo». Los modos de sentir o presentir lo divino en el islam no son más «islámicos» que «cristianos» o «budistas», dependiendo de qué autores, tendencias o expresiones escojamos dentro de estas otras tradiciones. Hay musulmanes que hablan de Dios como de un Rey sentado en su Trono del cielo, y tienen base en las fuentes islámicas para hacerlo, aunque también en el Corán se dice que «*Allâh* está más cerca de ti que tu vena yugular» y en el hadiz que a Dios no lo contienen el cielo ni la tierra pero sí el corazón humano. Buena parte de la literatura sufi habla de Dios como Amigo o Amante, y a pesar de que tenga escasa fundamentación en el Corán y el Hadiz, casi nadie duda en el islam de que los sufíes son buenos musulmanes, pudiéndose contar entre los sufíes multitud de los santos que ha habido en el islam. Dentro de otro tipo de sufismo más abstracto, casi metafísico, si bien tan difundido que podría llegar a identificarse con la intuición que tiene de Dios cualquier musulmán, se hablaría de Dios como de lo que sostiene el mundo, lo que fundamenta la realidad o incluso la realidad misma. Así pues, hay dentro del islam un sinnúmero de intuiciones sobre qué es Dios, y los musulmanes van de una a otra dependiendo de su madurez, inteligencia o experiencia espiritual.

5. La meditación sobre la palabra «*Allâh*»

Para el islam Dios es impensable, por lo que sólo puede ser «saboreado» por quien es capaz de una interiorización absoluta, hasta ahí donde Él mismo es indescriptible. A esa metamorfosis, centrada en la comprensión íntima de lo que significa *Allâh*, se le llama *ta'alluh*, que implica sumergir el corazón y la aspiración en las sugerencias de infinitud contenidas en la palabra *Allâh*, hasta que esa concentración provoque que todo se esfume ante él mientras el buscador expande su ser en el Océano de la Eternidad. El que busca el *ta'alluh* comienza reduciendo su voluntad a la de Dios, fundiéndola con ella, cumpliendo estrictamente el islam, sin volverse hacia ninguna otra cosa, fijando en Dios

sus esperanzas y sus miedos hasta alcanzar la profundidad abismal que le revela lo que significa su Nombre. Se le exige una absoluta e incondicionada rendición a su Señor hasta desvanecerse en Él. Sobre este recurso del *ta'alluh* se cuenta que el *shayj* al-'Alawî puso a un discípulo a meditar sobre Dios y, pasado algún tiempo, fue a preguntarle: «¿Has llegado al fondo de Allâh?». A lo que el discípulo contestó: «Ni Allâh es capaz de llegar a su propio fondo».

J. F. D. V. - A. A.

DISCÍPULO AMADO M

↗ Amor, evangelios, Iglesia, Jesús, Juan (evangelio de), libertad, Pedro.

1. *El Discípulo amado y la pesca de la Gran Iglesia*

Hacia el año 100-110 d.C., animada por la memoria de un enigmático «Discípulo amado de Jesús», una comunidad cristiana muy especial, de origen judío, que había empezado a desarrollarse en Jerusalén y después (quizá tras la guerra del 67-70) en alguna zona del entorno (Siria-Transjordania o Asia Menor), se integró en la Gran Iglesia. Los fieles de esa comunidad trajeron consigo un evangelio (Juan, Jn) donde, junto al Discípulo amado, se recuerda a Pedro (Jn 1,40; 6,68; 11,6-9), sobre todo en el capítulo final (Jn 21), que se añadió quizá en un último momento, después de la primera redacción del evangelio, para trazar las relaciones históricas e institucionales entre la Gran Iglesia y esa comunidad.

Pedro, *representante de la Gran Iglesia*, sale a pescar, con otros seis discípulos, formando así un grupo de Siete (como los siete helenistas de Hch 6-7). Entre ellos se encuentra el *Discípulo amado*, que no tiene más autoridad y tarea que amar y ser amado, dentro de una comunión de «amigos» (Jn 15,15).

La función de Pedro había aparecido al principio del evangelio (Jn 1,42), cuando Jesús le dijo: «Tú eres Simón, hijo de Juan; tú te llamarás Cefas, que significa Pedro», es decir, Piedracimiento de la Iglesia (cf. Mt 16,17-18). Por eso, el Discípulo amado ha de aceptar, dialogando con la Iglesia institucional. Ello exigía un doble gesto histórico. (1) La Gran Iglesia (Pedro) debía admitir en su propio espacio a los carismáticos del Discípulo amado, testigos

de la libertad originaria que produce y expresa el amor. (2) Por su parte, la comunidad del Discípulo amado debía reconocer la autoridad de Pedro, es decir, de la Gran Iglesia (como supone Jn 21).

Ese capítulo final (Jn 21) es la expresión de un pacto que se realizó a finales del siglo I, entre la Gran Iglesia (representada por Pedro) y la comunidad del Discípulo amado. Pero vengamos al texto. El tema empieza con Simón Pedro diciendo *voy a pescar*, y así lo hace con Tomás, Natanael, los zebedeos y otros dos desconocidos:

«Subieron a la barca y esa noche no pescaron nada. Amanecía y estaba Jesús a la orilla, pero los discípulos no sabían que era él. Jesús les dijo: ¡Muchachos! ¿Tenéis algo de comer? Respondieron: ¡No! Él les dijo: ¡Echad la red a la derecha de la barca y encontraréis! La echaron y no podían arrastrarla por la cantidad de peces. Entonces, el Discípulo al que Jesús amaba dice a Pedro: ¡Es el Señor!» (Jn 21,3-7).

Pedro ha dirigido la faena (en la línea de lo que podrá hacer luego el Papa de Roma), pero no sabe ver a Jesús, sino que depende de otros, y especialmente del Discípulo amado, para descubrir así a Jesús que espera en la orilla, recibiendo los peces que le traen y ofreciéndoles el pan y el pez del Reino. «Después que comieron, Jesús dijo: “Simón, hijo de Juan ¿me amas más que éstos?”. Le dijo: “¡Sí, Señor! Tú sabes que te quiero”. Le dijo: “¡Apacienta mis corderos!...”» (Jn 21,15-17).

Hasta ahora, Pedro ha sido «pescador de hombres», es decir, misionero universal, en una línea que había destacado Marcos, cuando narra las primeras llamadas de Jesús a los cuatro «pescadores de hombres»: Pedro y Andrés, los dos zebedeos (Mc 1,16-20). Pues bien, el Pedro-Pescador de peces-pueblos ha de convertirse en Pastor de las ovejas-amigos de Jesús. No es que Pedro deba cumplir «por amor» una tarea que en sí es pura organización, sino que toda su tarea es animar en amor a los creyentes. Por eso, Jesús le empieza preguntando *¿me quieres?* Éste es el único aprendizaje ministerial, el único conocimiento del pastor cristiano. Por tres veces ha negado Pedro. Por tres veces le pregunta ahora Jesús *¿me quieres?*, para confiarle después una tarea, que lo vincula al Discípulo amado.

2. El Discípulo amado y Pedro

Un sistema administrativo necesita eficiencia, no requiere amor; el capitalismo quiere racionalidad, no le importa el cariño. En contra de eso, el ministro de Jesús ha de ser hombre o mujer de amor, como el Discípulo amado. Normalmente, quien dirige la administración no ama, sino que se impone sobre las ovejas, creando instituciones o sistemas objetivos de control social, sin dejar espacio para el sentimentalismo. Por el contrario, quien ama no suele dirigir instituciones, sino que vive en grupos de pequeña intimidad, liberado de las tareas del sistema.

Pues bien, superando esa dualidad, Jesús quiere que Pedro vincule y unifique amor y servicio, intimidad y pastoreo, siendo también un discípulo amado. Pero hay una diferencia: al Discípulo amado le basta con amar, no se le pide que apaciente de manera programada a las ovejas; por el contrario, los pastores como Pedro deben traducir el amor en pastoreo (¡Apacienta mis ovejas!). Esta Iglesia del Discípulo amado y de Pedro, que es amante-pastor (contemplativo-organizador), no puede volverse sistema, pues por esencia el sistema deja a un lado el amor (no le interesan las personas). Pedro, en cambio, es hombre de amor y su pastoreo no puede entenderse jamás como oficio.

De esa forma, Jn 21 ha condensado en el Discípulo amado y en Pedro a todos los ministerios de la Iglesia, sean de la forma que ellos fueren: todos han de traducir el amor en pastoreo y han de expresar el pastoreo como amor. Este capítulo no dice cómo han de ser en plano externo, si serán presbíteros y obispos, como los que surgirán más tarde; tampoco dice si habrá papas u otro tipo de agentes pastorales, pues eso es secundario y puede cambiar en cada caso. Lo que importa es que ellos, ministros de la Gran Iglesia, representados por Pedro, sean hombres de amor. No se dice cómo se ordenan o instituyen, pero es evidente que no son «autoridad sacral» en la línea de los sacerdotes de Jerusalén, ni tampoco jerarquía en la línea helenista o romana, sino amigos de Jesús.

Sobre esa base se añade que el Discípulo amado debe aceptar el ministerio de Pedro; y Pedro debe aceptar la libertad del Discípulo amado, como indica el final del pasaje. Después de

recordar que Pedro ha cumplido bien su tarea y ha muerto por Jesús, el evangelista añade que «Jesús le dijo ¡Sígueme! Pero Pedro, volviéndose, vio que también lo seguía el Discípulo amado... y dijo a Jesús ¿Y éste qué? Jesús le respondió: Si yo quiero que él permanezca hasta mi vuelta ¿a ti qué? Tú sígueme» (Jn 21,21-22). Pedro ha recibido una autoridad de amor y debe ejercerla siguiendo a Jesús y cuidando a las ovejas. Pero no puede imponerse sobre el Discípulo amado, ni fiscalizarlo. Contra la patología de un pastor (jerarca) que quiere tener la exclusiva y vigila a los demás, eleva nuestro texto el buen recuerdo del Pedro ya muerto que ha dejado a su vera un lugar para el Discípulo amado. Según eso, los ministerios eclesiales no han de ser expresión del poder de algunos, ni signo de jerarquía, sino ejercicio de amor.

Se ha dicho que la Ley es «ordinatio rationis», orden o despliegue de la racionalidad. En contra de eso, el evangelio de Juan sabe que los ministerios o tareas pastorales de la Iglesia, simbolizados en Pedro, son expansión de amor (*ordo amoris*), no principio de imposición de unos sobre otros. En esa línea dijo Jesús: «Yo soy el buen pastor y conozco a mis ovejas, y las mías me conocen, así como el Padre me conoce y yo conozco al Padre; y pongo mi vida por las ovejas. Tengo, además, otras ovejas que no son de este redil» (Jn 10,15-16). Éste es el buen pastoreo: reconocimiento y apertura universal de amor, sobre las actuales fronteras eclesiales.

X. P.

DOGMA

M

→ Catolicismo, concilios, credo, Cristo, Dios, encarnación, Espíritu Santo, herejías, Hijo de Dios, Iglesia, ortodoxia, Trinidad.

1. Dogma cristológico. Jesús

Dogma es una «verdad básica» del cristianismo, algo que no se demuestra, ni se impone, sino que se muestra, de modo brillante, lleno de gloria (como *doxa*). De todas maneras, esa palabra ha venido a significar también aquello que se encuentra establecido y ordenado, viniendo a convertirse en punto de partida y fundamento de todo decir en un determinado campo de realidad. En ambos sentidos, el cristianismo quiere

ser una religión de doxa (dogmática), para alabar y glorificar bien a Dios (en doxo-logía) creyendo aquello que es justo y verdadero (orto-doxia).

Los dogmas de la religión cristiana han sido codificados en los ↗ credos, pero éstos se resumen y condensan en dos «artículos»: uno cristológico y otro trinitario. Otros dogmas sobre la ↗ Iglesia, los ↗ sacramentos y ↗ María, la madre de Jesús, ocupan en la Iglesia un segundo plano.

El dogma cristológico confiesa que Dios no se ha revelado en una realidad supracósmica (un ángel) o en un tipo de idea o proceso cósmico, sino en un hombre concreto, llamado Jesús. Eso significa que el *Cristo de la fe* se identifica con el mismo *Jesús de la historia*, un ser humano que ha vivido al servicio de los demás como Hijo de Dios. En su misma realidad histórica, Jesús es *hierofanía*, revelación del Padre. El ser humano (varón o mujer) aparece así como aquel en quien Dios puede revelarse. Profundizando en esa línea, podemos añadir que el hombre alcanza su plenitud es el ser que surge cuando Dios se manifiesta plenamente. Se ha dicho que los hombres (varones y mujeres) son *narración de Dios*, despliegue histórico de lo divino; así lo vemos en Jesús, a quien descubrimos como hombre «y» Dios en su plenitud (ese «y» no es de suma, sino de identidad).

a) *Jesús, humanidad personal*. No es un ser abstracto, puro signo de la especie humana, sino un individuo concreto, que se realiza a lo largo de una historia personal, que se define a través de unos momentos de acogida (recibir la vida), realización (asumirla en libertad) y comunión (entrega por los otros). Así descubrimos a Jesús como persona: ser humano que ha venido a realizarse en gratitud y comunión, en apertura a las personas de su entorno. Por eso podemos entenderlo como fundamento y sentido de la realización personal de los humanos.

b) *Jesús, humanidad mesiánica*. No es Mesías por ser algo distinto y extraño, además de ser hombre, sino precisamente por serlo: el primer ser humano perfecto y completo, abierto a todos sus hermanos. Él aparece dentro de la esperanza israelita, condicionado por los elementos de la cultura y religión de su pueblo... Por eso es Mesías desde el judaísmo. Pero no es Mesías sólo para

el judaísmo, sino para el conjunto de lo humano. No es Mesías porque ofrece algo de fuera, sino porque es sencilla y plenamente humano, persona en la que viene a expresarse el camino de la humanidad, como posibilidad y gracia abierta a todos los hombres y mujeres de la historia. En ese aspecto, la humanidad mesiánica no es un añadido posterior, sino el mismo ser humano.

c) *Jesús, humanidad divina*. Allí donde el humano se expresa y realiza totalmente se revela Dios. Eso significa que la misma humanidad de Jesús es hierofanía: expresión de Dios (Hijo eterno) en el camino de lo humano. Lo humano y divino no se pueden añadir, ni restarse uno del otro, como si hubiera que quitar a Dios lo que se da al humano o viceversa... Jesús permite tener una visión integral de las relaciones entre Dios y la humanidad: no se niega o reduce un aspecto para resaltar así mejor el otro, sino que cuanto más divino es Dios más humano se hace en Jesús y cuando más humano es Jesús es más divino. Humanidad y divinidad se vinculan e identifican en eso que en lenguaje eclesial se ha llamado la «hipóstasis» o «persona» radical del Hijo de Dios encarnado que es Jesús.

d) *Hijo de Dios, dogma de Nicea*. Arrio interpretó el mensaje de un modo piadoso y reverente, haciendo que Jesús se hallara sometido al Padre, en actitud de reverencia, como un hombre ante su Dios, como una criatura ante su creador. Jesús sería sólo un ser perfecto, el hombre más elevado ante el Dios siempre trascendente. Pues bien, en contra de eso, el dogma del Concilio de Nicea (año 325) definió lo más difícil, declarando que Jesús pertenecía al misterio divino del Padre. «Creemos en un *solo Dios Padre omnipotente*, creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles; y en un *solo Señor Jesucristo* Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció, y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos».

e) *Hombre y Dios. Dogma de Calcedonia* (año 451). Durante más de un siglo, los cristianos de oriente y occidente reflexionaron sobre la unidad de Dios y hombre, definiendo, en lenguaje escolástico, que Cristo tiene (es) dos naturalezas y una sola persona. Éste fue y sigue siendo el dogma principal de Iglesia, que cada generación de cristianos debe ir precisando y descubriendo de nuevo, con nuevas palabras o fórmulas:

«Ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, *semejante en todo a nosotros, menos en el pecado* [Heb 4,15]; engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad; que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipótesis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres» (cf. Denz-Hünermann 301-302).

2. Dogma trinitario.

Tres personas, un solo Dios

A diferencia del cristológico, el dogma trinitario nunca ha sido expresamente definido por la Iglesia. En sentido estricto, la Trinidad ha de entenderse como expresión y sentido «divino» (inmanente) de la economía o historia de la salvación. El Nuevo Testamento ha ofrecido una visión «económica» de Dios (que es Padre, que se revela en el Hijo Jesús y que actúa por el Espíritu Santo), sin especular sobre su posible realidad intradivina, separada de la historia de la

salvación. Ciertamente sabe que hay Dios y Dios se encuentra en la raíz de nuestra realidad. Pero no quiere hablar del Dios en sí, sino del que se ha manifestado a los hombres de manera salvadora. Utilizando un lenguaje teológico, podemos afirmar que el Nuevo Testamento sólo conoce la *trinidad económica* o de la salvación (presencia de Dios en el mundo, por Jesús, en el Espíritu) y no se preocupa de la *inmanente* (Dios en sí mismo, separado de su revelación).

Pues bien, la teología posterior de la Iglesia, expresada en formas helenísticas, ha interpretado los textos desde una perspectiva de *inmanencia* divina (Jesús y el Espíritu santo forman parte del misterio original divino), pasando así del nivel de la *economía* a la *intimidad* divina. Para ello ha tenido que superar dos riesgos:

a) El riesgo *modalista*, propio de aquellos que conciben a Dios como una entidad superior (un Uno en sí), de manera que el Padre, el Hijo y Espíritu son simples maneras que ese Dios ha tenido de manifestarse en el tiempo, sin romper su unidad.

b) El riesgo *subordinacionista*, propio de aquellos que separan al Padre, haciéndole el único Dios, y concibiendo al Hijo y al Espíritu Santo como entidades inferiores, es decir, como criaturas (perspectiva de Arrio y Macedonio). Pues bien, en contra de eso, a partir del concilio 1º de Constantinopla (año 381) la Iglesia ha definido que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres «personas» que forman un «único Dios». Eso significa que la «trinidad económica» (la revelación de Dios en la historia) se identifica con la misma trinidad inmanente (Dios en sí).

Así lo ha formulado, de manera lapidaria, la llamada *Fides Damasi*, un credo que debió surgir en el sur de Francia hacia el año 500 y que influyó mucho en la Iglesia hispana posterior. Se ha solido atribuir a san Dámaso (Papa del 366 al 383) y a san Jerónimo (340-420), pero es posterior. Es un credo típicamente occidental, que expone primero el Misterio en sí (Dios trinitario, en la inmanencia divina), para confesar después la economía de la salvación. Se consolida de esa forma el esquema o modelo trinitario que se hará dominante en los textos del magisterio romano: no se presenta a Dios desde la perspectiva de la economía de la salvación (como Padre, Hijo y Espí-

ritu), sino que se empieza hablando de la unidad del Dios trinitario, antes de confesar la encarnación del Hijo y el envío del Espíritu (aunque el Hijo de Dios es siempre Jesucristo):

«Creemos en un Dios, el Padre todopoderoso, y en un Hijo de Dios, nuestro Señor Jesucristo, y en el Espíritu Santo. Un Dios, no tres dioses, sino Padre, Hijo y Espíritu Santo como un solo Dios veneramos y confesamos. Pero no como si ese único Dios esté solitario, por así decirlo, ni tampoco que siendo el Padre fuese también el Hijo, sino que es un Padre que ha engendrado, y es un Hijo que fue engendrado. El Espíritu Santo no fue engendrado ni no engendrado, ni creado ni hecho, sino que saliendo del Padre y del Hijo es eterno con el Padre y el Hijo y con ellos posee la misma sustancia y la misma actuación. Porque está escrito: “Los cielos fueron hechos por la palabra del Señor” (Sal 32,6), o sea, por el Hijo de Dios “y por el aliento de su boca todos sus ejércitos” (Sal 32,6). Y en otro pasaje: “Tú envías tu aliento, y son creados, y tú renuevas la faz de la tierra” (Sal 103,30). Por eso confesamos en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo un solo Dios, considerando la expresión “Dios” como calificativo de su poder, pero no como nombre propio. El nombre propio del Padre es “Padre”, el nombre propio del Hijo es “Hijo”, y el nombre propio del Espíritu Santo es “Espíritu Santo”. En esta Trinidad veneramos y honramos a un solo Dios. Pues lo que procede del Padre, es una naturaleza con el Padre y un ser y una potencia. El Padre ha engendrado al Hijo, pero no por voluntad ni por obligación, sino en virtud de su sustancia y carácter» (*Fides Damasi*, cf. Denz, 15-16, 8-9; DH, 71-72, 78-79).

X. P.

DON/CARISMA

Q MR

↗ Autoridad, Espíritu Santo, guerra, Iglesia, milagros, mística, Pentecostés, profetas, sanación.

Q JUDAÍSMO

1. Principio

Asumiendo una terminología básicamente paulina (1 Cor 12-14), M. WEBER (en su obra póstuma, *Economía y socie-*

dad, 1922), distinguía dentro de la vida social (y de la religión) dos elementos: el *carisma* creador y la *institución*. El carisma es la capacidad de suscitar algo que antes no existía, por obra (y como efecto) del Espíritu de Dios (o de la creatividad humana). La institución, en cambio, fija y organiza aquello que ha surgido por el carisma. Puede haber individuos y grupos carismáticos.

a) *Los individuos carismáticos* crean (imaginan, abren) vías de humanización: no se imponen por ley, ni triunfan por razonamiento o votaciones, sino por la misma fuerza que brota de su interior. Ellos son autoridad fundante: no defienden algo que ya existía, para organizarlo mejor, sino que introducen modelos superiores de existencia, superando o rompiendo los moldes anteriores. En ese contexto pueden y deben citarse los grandes creadores de la religión israelita, que han sido, especialmente, los profetas. Ellos han marcado y siguen marcando la novedad del judaísmo, fijada y transmitida después a través de instituciones sacerdotales y rabínicas.

b) *Hay también movimientos carismáticos*, aunque son menos abundantes que los individuos carismáticos, pues los grupos sociales tienen a estabilizarse en instituciones que sirven para recordar y conservar lo existente más que para crear algo nuevo. Pero, en determinados casos, se puede y debe hablar también de movimientos carismáticos, vinculados a grupos especialmente dotados no sólo para conservar lo dado, sino para recrearlo. En esa línea, podemos afirmar que el pueblo de Israel ha sido, al menos en algunos momentos de su historia, un pueblo carismático, capaz de recrearse y renovarse. En ese contexto podemos hablar de un carisma compartido por grupos proféticos y deuteronomistas, que han recreado la identidad israelita en momentos de crisis, tras el exilio del 587-433 y tras la destrucción del templo de Jerusalén (70 d.C.). Sólo gracias a esos movimientos ha podido mantenerse el pueblo de Israel, en continuidad con su historia anterior, pero en formas nuevas.

2. Carismáticos guerreros

Entre los carismáticos de Israel podemos citar, en un primer momento, a

los promotores de la ↗ guerra santa, que no son soldados profesionales, funcionarios de un ejército instituido, sino «voluntarios» al servicio de la identidad y libertad del pueblo. En ese contexto se dice que el Espíritu de Dios irrumpió y vino sobre un juez-liberador para «excitarle» y para iniciar un movimiento militar de voluntarios, capaces de oponerse a la invasión de otros pueblos y de derrotar a los enemigos de Israel, liberando así al pueblo (cf. Jc 2,11-19; 3,10; 11,29; 13,25; etc.). No existía Estado, en el sentido moderno del término. No había instituciones militares propiamente dichas, pero actuaba «el Espíritu de Dios» y garantizaba la vida del pueblo. De esta forma se vinculaban espíritu y violencia, poder de Dios y victoria militar. Esta visión militar del carisma proviene del principio de la historia de Israel y ha sido luego superada por la teología oficial del judaísmo, pero se ha aplicado después, de múltiples maneras, en la vida posterior de judíos y cristianos (y musulmanes).

Dios se desvela en la guerra como Yahvé Sebaot, Señor de los ejércitos, comandante supremo (celeste y terrestre) de los soldados del ejército israelita a los que infunde su Espíritu, haciéndoles sacramento de salvación para el pueblo. Los «*jueces*» aparecen así como líderes carismáticos, hombres de Espíritu, posesos salvadores. Es evidente que el carisma se entiende así en forma de violencia salvadora, no como principio de justicia ética. Por eso, la defensa de las tribus federadas de Israel quedaba en manos de estos voluntarios, vinculados con frecuencia a los «nazareos», hombres especialmente consagrados al culto de Dios, al servicio de la defensa del pueblo (cf. Nm 6). Entre esos nazareos o guerreros carismáticos ha destacado la Biblia el ejemplo de Sansón (Jc 13,5,7; 16,17). Esta forma de carisma militar fue importante al principio de la historia de Israel, pero después desapareció, de manera que los judíos no se definirán ya como carismáticos militares, sino como hombres de la Palabra de Dios.

3. Profetas carismáticos del éxtasis

Se sitúan cerca de los anteriores, pero no reciben el «espíritu» en forma de carisma guerrero, sino de éxtasis sacral en línea de «adivinación» y/o de

proclamación de una palabra de poder al servicio del Dios de Israel. Profetas de este tipo, hombres de espíritu, han existido (y existen) en diversos pueblos. Quizá pudiéramos decir que ellos entienden la presencia y actuación de Dios en una línea que hoy llamaríamos «paranormal» o parapsicológica (cf. H. KLEINKNECHT, *Pneuma*, Theol. Wörterb. zum NT, 6, 241-355). Ciertamente, se puede discutir el valor de esa experiencia, pero es evidente que ésta ha existido y ha marcado la vida de ciertos hombres y mujeres, especialmente dotados o «entrenados» para este tipo de transformaciones y visiones.

La teología posterior de Israel (tal como ha sido codificada en Dt 18) ha tendido a condenar o marginar a este tipo de profetas o videntes de «espíritu extático», pero es claro que ellos han jugado un papel importante en el principio de la historia israelita, como carismáticos de Yahvé. Entre ellos sobresale la figura de Elías, enfrentándose a los profetas/carismáticos de Baal en el monte Carmelo (1 Re 18). También Elías es un tipo de «guerrero de Yahvé». Eso nos permite vincular a los carismáticos guerreros con los carismáticos profetas, a los hombres de la violencia y del éxtasis sagrado. En ambos casos, el hombre sale fuera de sí mismo y queda en manos de un poder que parece transformarlo, haciéndolo distinto.

Tanto el *shophet* (juez-guerrero) como el *nabi* (profeta) aparecen como «instrumentos» divinos al servicio del pueblo. Ambos están en el principio de una historia hecha de guerra y de emoción sagrada, al servicio de Yahvé y del surgimiento de su pueblo. La guerra (asociada al éxtasis carismático) pone al ser humano en situación de trance: lo saca de sí, lo llena de entusiasmo sacral, haciéndolo capaz de entregar la vida por la «causa», realizando acciones que parecen divinas por ser extraordinarias. Es lógico que, en su principio patriarcal, Israel haya considerado a sus *guerreros* y *profetas extáticos* como testigos de la *ruah* de Dios, creadores de historia. Pero la experiencia más específica de Israel se situará en otra línea.

4. Nuevos carismáticos de Israel, profetas de la palabra

La novedad carismática israelita se sitúa en un campo distinto: el campo

de la palabra que lleva a la fidelidad ética. En esa línea, ni los soldados ni los profetas extáticos pueden llamarse fundadores de Israel, pues ni unos ni otros han sido capaces de dar identidad al pueblo. Los creadores del auténtico Israel han sido los nuevos profetas de la palabra, en la línea de Amós, «que no es profeta ni hijo de profetas», como los extáticos anteriores (cf. Am 7,14), sino un hombre que descubre y proclama la voluntad de Dios, en línea de respeto religioso (Dios es trascendente, no se le puede mezclar con los ídolos) y de fidelidad ética (de justicia interhumana).

En esa línea avanza la serie impresionante de profetas de Israel, de Oseas al Segundo Isaías, desde el siglo VIII hasta el V a.C. La novedad de todos ellos, mirados en conjunto, su carisma, se muestra en su capacidad de entender y promover la marcha de la historia humana, pero no en clave de poder y de conquista política, sino de confianza en los valores de la justicia y de la alianza, sin imposiciones militares. De esa forma, ellos han invertido la tónica dominante de los carismáticos anteriores (guerreros y extáticos), viendo la presencia especial y el futuro de la humanidad allí donde se supera la \rightarrow guerra y no se busca ya un tipo de éxtasis paranormal. Su «carisma» básico será el promover la paz (en la línea del libro del Emmanuel: Is 7-11) y el descubrir a Dios en el conocimiento personal de la fe, no en los fenómenos extraordinarios de la mente.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Jesús

Evidentemente, ha sido un carismático, pero no en la línea de los guerreros y extáticos del comienzo de la historia israelita, sino en la línea de los profetas de la palabra. De todas formas, él ha sido un carismático muy especial, tanto en el plano de la experiencia radical (en línea extática), como en el plano de su combate contra los poderes demoníacos.

a) *Jesús ha sido un extático*, en el sentido radical de la palabra. Todo nos permite suponer que ha tenido una experiencia desencadenante por la que ha «visto» a Dios como Padre y se ha

sentido llamado a realizar la tarea de su reino (cf. Mc 1,9-11); sin esa experiencia primera, de tipo extático o superracional, no se entiende su mensaje. En esa misma línea se sitúa una palabra clave de su tradición: «He visto a Satanás caer del cielo como un rayo...» (Lc 10,38); es evidente que él «ha visto», ha estado convencido de la eficacia y del valor real de su lucha contra lo diabólico.

b) *Jesús ha sido un carismático mesiánico*, pero no en la línea de los jueces antiguos (que luchaban contra otros hombres), sino en una línea de «lucha contra el Diablo» (\rightarrow Satán). Él estaba convencido de que tenía un don especial para curar a los posesos, con la ayuda del Espíritu de Dios (cf. Lc 11,20; Mt 12,28).

En esa línea, podemos definir a Jesús como un carismático animado por la gracia del Espíritu de Dios (como supone Pablo en 1 Cor 12-14), al servicio de la salvación y el Reino. Es *carismático de la comunicación*, que actúa de forma esperanzada y salvadora (sanadora), gratuita y no impositiva, universal y no elitista, a favor de los más necesitados, es decir, en la línea de la Palabra, y así llama a todos y les permite compartir la vida (en vez de cerrarse unos contra otros). Es *carismático de la debilidad*, pues no emplea los poderes del sistema, con sus conexiones sacrales, políticas o legales, sino que, desde fuera de la ley y la política, en pura humanidad, ofrece su palabra y testimonio de comunicación sanadora a los oprimidos expulsados (cf. Mt 9,36). No se apoya en ningún poder de ley y, sin embargo, aparece como portador de la más alta autoridad, al servicio de los pobres. Su experiencia de carismático ha sido acogida con admiración gozosa por la Iglesia, como muestran los evangelios, especialmente el de Marcos, que es una especie de narración admirada de los poderes carismáticos de Jesús.

2. Los carismas de la Iglesia. 1 Cor 12-14

El mejor de todos los tratados sobre los carismas ha sido desarrollado por Pablo en su correspondencia con la Iglesia de Corinto. Las Iglesias cristianas han nacido con una fuerte conciencia contemplativa (han visto a Je-

sús) y escatológica (el tiempo apremia, el fin ha llegado). Pero, al mismo tiempo, ellas se definen en línea social como movimientos vivos, de inspiración interior, pero que tienen que crear sus propias instituciones, a partir precisamente del impulso carismático. Lógicamente, los diversos carismas pueden «chocar o enfrentarse» y por eso es necesario establecer un orden, partiendo de la metáfora del cuerpo:

«Vosotros sois el Cuerpo del Cristo, y cada uno un miembro... A unos los ha designado Dios en la Iglesia: primero apóstoles, segundo profetas, tercero maestros, luego, poderes; después, don de curaciones, acogidas, direcciones, don de lenguas. ¿Acaso son todos apóstoles? ¿Todos profetas? ¿Todos maestros? ¿Todos poderes? ¿Todos tienen carisma de sanación? ¿Hablan todos lenguas o interpretan? Buscad pues los carismas superiores» (1 Cor 12,27-30).

Cada Iglesia es pues un *cuerpo mesiánico*, es decir, carismático, un cuerpo donde se complementan y concurren diversos ministerios que, según Pablo, provienen del Espíritu de Dios (son carismas), pero que, al mismo tiempo, reflejan las necesidades sociales de la comunidad. El judaísmo normativo había sido y era un cuerpo social y nacional, con ley propia, bien determinada. También el Imperio romano se creía cuerpo militar y administrativo, fundado en la divinidad. Pues bien, Pablo presenta a las comunidades cristianas como un cuerpo mesiánico, impulsado por el Espíritu de Jesús. En un primer momento ellas tenían una estructura parecida a la judía, pero luego fueron cobrando identidad, y apareciendo como grupos autónomos, organizados de un modo desde la nueva experiencia de Jesús. En ese contexto presenta Pablos los diversos y trabajos «ministerios carismáticos», numerados primero en un orden, luego de un modo espontáneo.

Los carismas *numerados* son tres. Primero están los *apóstoles*, es decir, *enviados* mesiánicos, que tienen autoridad porque han visto a Jesús resucitado (cf. 1 Cor 9,1ss; 15,7) o porque actúan como delegados de las Iglesias. Frente a los «falsos obreros» que ponen el evangelio al servicio de sus intereses (ley, grupo nacional, dinero), Pablo defiende su autoridad carismática,

como apóstol enviado por el mismo Jesús. Luego vienen los *profetas y maestros* (doctores, sabios...), que ejercen también una autoridad que proviene de la palabra, que han recibido y poseen de un modo más intuitivo, por descubrimiento interno (profetas), o que cultivan y transmiten de un modo más discursivo, por razonamiento y estudio (maestros). Pero unos y otros son, básicamente, carismáticos: tienen la autoridad que deriva de su propia palabra, no de una institución exterior. En estos tres casos tenemos un «carisma de la palabra», que define a la Iglesia como grupo al servicio de la *comunicación* mesiánica. Pablo no puede apelar a una ley previa, ni a unos valores nacionales o imperiales, ni a la eficacia económica, sino a la palabra que brota de la contemplación pascual de Jesús (apostolado), del testimonio de vida (profecía) o del proceso de maduración mesiánica (enseñanza).

Pablo cita después otros carismas que no pueden numerarse (no dice: 4º, 5º, 6º...), quizá porque el orden resulta menos claro. Ellos pueden dividirse en tres grupos. a) *De tipo creativo*, pues desbordan el tipo de racionalidad normal, que se puede organizar según ley. Son los poderes (*dynameis*), vinculados quizá a la gracia del perdón (justificación) y a las sanaciones, que expresan la capacidad de curar y acoger a los enfermos y expulsados sociales, en la línea de la acción de Jesús, exorcista y sanador poderoso. (b) Carismas de *organización*. Parecen más humildes, pues no exigen dones milagrosos, pero son básicos para el orden comunitario. Los dos nombres empleados (*antilêpseis, kyberneseis*: acogidas, direcciones) significan en el fondo lo mismo y aluden a quienes acogen y encauzan (pilotan) a los otros en la Iglesia, pues ella es *casa*, servicio de acogida. (c) Carismas *extáticos*: *don de lenguas*. Al fin pone Pablo el carisma que más le preocupa: el desbordamiento interior o superación del estado normal de conciencia (*glosolalia*). Lucas entenderá este fenómeno como manifestación primera del Espíritu Santo en Pentecostés (Hch 2). Pablo lo admite y valora, no sólo por fidelidad al pasado, sino por experiencia propia: se siente y sabe más carismático que nadie (1 Cor 14,18); pero le preocupa el hecho de que el don de lenguas se hipertrofie, convir-

tiendo la Iglesia en un grupo de entusiastas sin más meta ni deseo que el despliegue de sus capacidades extáticas.

Pablo supone que todos estos carismas derivan del amor y deben entenderse a partir del servicio. Ellos son un signo de la riqueza de la comunidad, que no es simplemente un grupo de poder «racional», sino un grupo de vida, animado por la presencia del Espíritu de Cristo, que se expresa de un modo especial en los servicios que se hacen al conjunto de la comunidad. En esa línea, el don de lenguas (de las palabras extáticas) sólo le importa en la medida en que puede ponerse también al servicio del conjunto de la comunidad, como signo de amor (cf. 1 Cor 13). De lo contrario carece de sentido. Avanzando en esa línea, Pablo dirá que el único carisma de verdad es el amor mutuo.

X. P.

R ISLAM

1. *El descenso a las raíces del término*

Para hacer referencia a los dones divinos, a los carismas recibidos de Dios, el arabohablante recurrirá a la familia léxica de N'-M. "Don/carisma" se dice en árabe *ni'ma*, en estrecha relación –ya veremos por qué– con la palabra *na'ma*, «placer». Otros términos sugerentes de la familia son el verbo *na'ama*: «vivir holgadamente, estar satisfecho, saborear, ser suave, ser verde, estar sereno, disfrutar, ser fino (como polvo)». El ganado (*an'âm*) es «por lo que un nómada vive con placer»; la afirmación a una pregunta en árabe que es el «pláceme» a lo que se le ha preguntado (sea negativo o positivo) es *na'am*; la comodidad (placer sencillo) se dice *na'im*; alguien generoso (que causa placer a otros) es *min'âm*; *nu'âm* es la delicia del «viento del sur»; el avestruz de pluma gustosa es *na'âm*; y las señales por las que comprendemos que no estamos perdidos son *na'â'im* (en singular *na'âma*). «¡*Na'imman!*». es lo que se dice en árabe a alguien que se ha afeitado o que se acaba de bañar, de cortarse el pelo o de despertar; una traducción coloquial sería: «¡Qué a gusto (te has quedado)!».

La familia léxica de los términos parecen responder a la idea matriz del placer, entendiéndolo como *lo que hace que fluyan las cosas, que vaya bien la naturaleza de los seres*: las familias vivien-

do holgadamente, las madres mimando a sus niños, los nudos deslizándose, las materias sólidas en general haciendo más sutil su condición, las hojas verdeando, la sangre bombeando... Lo delicado, lo gustoso, lo melifluo, lo que tiene sabor, lo que es gozoso, lo que se desliza, lo que es suave, encuentran en esta raíz su idónea plasmación semántica que parece responder al sentido matriz de «lo que contiene placer suficiente para fluir por la existencia».

2. *La ni'ma en el Corán*

Respecto a su aparición en el Corán, la *ni'ma* es el término de la familia más usado (cincuenta veces). Su primera aparición en la escena de la Revelación es en uno de esos juramentos de Dios que señalan al hombre cuáles son las cosas fundamentales de la existencia. Como el Corán hace con el sol, la luna, la noche en calma o la claridad de la mañana, el Corán jura por la *ni'ma* (68:2).

Tenemos una primera acepción del término que es *todo aquello por lo que cualquiera de nosotros no ha sufrido abandono o dolor*. Lo que a veces se traduce como «el favor de Dios», privándolo de la fuerza de la raíz de la palabra árabe, desvirtuando por sublimación el placer de Dios en tu vida y transformándolo en un divino polvo de estrellas que se ha derramado sobre ti. Esta acepción de todo aquello por lo que tu vida ha sido fácil pudiendo no serlo, lo encontramos, por ejemplo, en Corán 93:6-11, donde se dice: «¿No te encontró huérfano y te recogió? ¿No te encontró extraviado y te dirigió? ¿No te encontró pobre y te enriqueció? (...) Haz que se conozca la *ni'ma* de Allâh».

Un segundo significado específicamente coránico del término es «todo aquello que ha sido dispuesto por Dios para que el islam sea como es». El *dîn* del islam es la disposición completa del ser humano al placer porque le enseña qué y cómo debe estar en este gozo que es la existencia. Se dice que los que cambian la *ni'ma* por el *kufir* están en la perdición (14:28, 2:211). Esto nos indica que podemos cambiar nuestro placer en sufrimiento a voluntad, abandonando la protección que para nosotros ha puesto Dios en el islam. Los que, por el contrario, son fieles al Corán y cumplen el *dîn* (la justicia del islam) logran que la *ni'ma* sea comple-

tada en ellos (5:3). En este sentido, en 2:231, dice el Corán: «¡No toméis a burla las aleyas de Allâh, antes bien recordad la *ni'ma* para con vosotros y lo que se os ha revelado de la sabiduría, exhortándoos con ello!». La identificación entre *dîn* y *ni'ma* llega en este pasaje al culmen. El *dîn* del islam es el marco definitivo de la vida auténticamente humana: lo que permite vivir al hombre con satisfacción y holgura a todos los niveles.

El Corán indistintamente usa la palabra *ni'ma* para todos aquellos beneficios materiales que un hombre recibe de un hombre (92:19), como para lo que te salva de tus enemigos (5:11, 3:114, 3:174, 14:6, 68:49, 33:9, 29:67), lo que te alimenta (35:3), te soluciona las dificultades materiales (93:11) y hace confortable tu vida (43:13), lo que te impide la locura (52:29), lo que te da un camino que puedas seguir para tu plenitud como ser humano (2:231) y lo que te libra del Fuego (37:57, 3:103). Los «carismas» del íntimo de Dios, lo que en árabe se llaman *karamât*, son *ni'ma* que tiene que compartir con los demás, sin hacer ostentación ni aferrarse a esas excepcionales capacidades recibidas. En el Corán se citan como *ni'ma* de Dios la capacidad de José de interpretar los sueños o la de Jesús de hacer milagros.

En general, todo aquello que te sitúa en disposición de placer no conoce categorías ni clasificaciones, y, una vez nos hemos liberado de las teologías sobre ello, es fácilmente reconocible por cualquiera de nosotros: cada uno sabe cuándo de pronto las cosas dejan de rechinar y discurren con facilidad y holgura; eso es la *ni'ma*.

El verbo que rige la *ni'ma* es en sí mismo un signo. Normalmente va asociada al verbo «completar» (*atamma-yutimmu*); por ejemplo, en la frase «así completaré mi *ni'ma* en vosotros», como suponiendo que ya el mero hecho de estar vivos supone una cantidad de *ni'ma* en la criatura.

3. El agradecimiento produce más *ni'ma*

Según el mismo Corán indica, la respuesta del ser humano al placer de que hemos sido dotados por Dios es el agradecimiento (*shukr*): «Conocen la *ni'ma* pero la niegan. La mayoría son

unos desagradecidos» (16:83). Por ejemplo en 16:114 se nos dice: «Comed de lo lícito y bueno de que Allâh os ha proveído y agradeced la *ni'ma*...». También en 43:13 se vincula claramente la *ni'ma* recibida a la actitud que debe tener el ser humano de agradecimiento. Sin embargo, el desagradecido actúa como en 39:49 atribuyéndose el salir de una desgracia a sí mismo después de haber invocado a Dios. Y a su vez, como si nos moviéramos dentro de un «círculo (en este caso estaría mal llamarlo) vicioso», el agradecido es el único beneficiario de la *ni'ma*: «En virtud de una *ni'ma* venida de Nosotros, así retribuimos al agradecido». En el Corán, *ni'ma* de Dios y *shukr* del ser humano son realidades directamente relacionadas: la respuesta a la *ni'ma* es el agradecimiento, y el agradecimiento consigue atraer hacia sí la *ni'ma*.

4. La *ni'ma* no es la Gracia de Dios

En conclusión, hemos visto que ni lo *na'im* de Dios ni la *ni'ma* de Dios pueden responder a lo que entendemos por «Gracia de Dios», como traducen los diccionarios árabe-castellano y castellano-árabe al uso. Para traducir al castellano los términos de un idioma tan sensorial, tan material como el árabe, que usa la misma palabra para significar lo que es el sexo (una *ni'ma* de Dios) o lo que es el islam para el ser humano (una *ni'ma* de Dios) debemos de no caer en los paralelismos fáciles. Y menos aún en los difíciles.

La *ni'ma* de Dios es «todo aquello con lo que Dios afirma al ser humano» o, incluso, «la fuerza vital» sin hacer referencias a Dios (puesto que lo que no es aparte no tiene por qué tener nombre aparte). En los casos en los que el Corán hace referencia a la recepción de la *ni'ma* por parte del ser humano encaja perfectamente el sentido del surgimiento en el ser humano de una fuerza que antes no tenía: fuerza con la que te proteges, con la que te alimentas, por la que no estás perdido, por lo que comprendes los signos divinos que te rodean, que te hace sentirte seguro, por la que estás a gusto, que te permite estar cuerdo, que te ubica en la existencia, que hace que las cosas te vayan bien, que tú te desenvuelvas fluidamente en la vida.

E

ECOLOGÍA

Q MR

↗ Cosmovisión, creación, fin del mundo, hombre, mundo, muerte, paraíso, pecado.

Q JUDAÍSMO

Nosotros, hombres de comienzos del siglo XXI, somos la primera (o segunda) generación que vive bajo la amenaza de la bomba atómica, es decir, de la destrucción masiva no sólo de los hombres, sino del mismo entorno natural (tierra) del que hemos nacido y en el que vivimos, en simbiosis con el agua y el aire, con sol y con la luna, en el interior de una galaxia de este inmenso sistema del cosmos.

Antes parecía que la tierra estaba ahí, como algo sólido y duro, que éramos incapaces de cambiar. Ahora sabemos que podemos cambiarla, en línea de bien y mal, de creación y destrucción. «Pongo ante ti el bien y el mal, la vida y la muerte...» (Dt 30,15). En esa línea se sitúa la bomba atómica: el riesgo de destrucción de la naturaleza y de la vida humana.

Pero la ecología no se ocupa sólo de la bomba, sino de otros temas, que parecen más pequeños, pero que están poniendo en peligro la vida (en especial, la calidad de vida) de los hombres sobre el mundo. Está el problema de *pobres*, que corren el riesgo de enfermar y morir en un mundo estropeado por los ricos, pues muchos daños ecológicos (polución del agua, desertización, monocultivos, etc.) repercuten básicamente en los países menos «desarrollados» (por utilizar esa palabra tan ambigua). Éste es un problema de *agresión destructora*, pues pone en riesgo la diversidad y autonomía creadora de la naturaleza, rompiendo sus ritmos de renovación, de manera que ella puede quedar gravemente dañada, si se quiebra su equilibrio, suscitando por ejemplo grandes cambios de temperatura (calentamiento global, etc.).

1. *El primer tema de la ecología es el respeto por la naturaleza*, interpretada

antaño como divina y puesta luego al servicio de los hombres, para que ellos pudieran crecer y convivir en ella. Pues bien, avanzando en esa línea de manipulación cósmica, a lo largo del proceso de la modernidad, desde mediados del siglo XX, hemos llegado a una situación extrema. Los conocimientos cósmicos, que podían servir para mejorar nuestra forma de vida, han venido a convertirse muy a menudo en un arma destructora. Hemos sido capaces de conocer muchos mecanismos interiores de esa naturaleza, de manera que podemos ayudarla y embellecerla, pero los hemos empleado también para fabricar una bomba (o muchas bombas) que pueden destruirla.

2. *El segundo tema es el riesgo de un suicidio cósmico*. En otro tiempo pensábamos que el mundo era imagen de Dios y nos manteníamos en equilibrio con ese mundo, en gesto de respeto hacia las cosas. Ahora hemos perdido ese respeto y vivimos marcados por una gran lucha de poder, dirigida por los responsables de la política y la economía, y por los gestores del capital, capaces de manipular el mundo al servicio de sus intereses. Algunos hombres poderosos, que controlan políticamente los resultados de la ciencia, tienen la capacidad de apretar los botones nucleares, destruyendo en unos instantes la forma de vida actual de este planeta. Ésta sería la guerra final, pues desataría la violencia más destructora de todas las violencias. No sabemos si podría haber un «día después», no sabemos si la vida en este planeta podría empezar un nuevo ciclo, hasta llegar otra vez al pensamiento (en este planeta o en otros). Pero nuestra historia concreta habría terminado.

3. *Éste es un problema de moralidad básica*, en la línea de la primera advertencia de la Biblia: «El día en que comas del fruto del árbol del conocimiento del bien-mal, ese día, morirás» (Gn 2,17). Cuando intentemos explorar

y desarrollar todas las posibilidades de nuestro conocimiento, aplicándolas a la estructura atómica de la realidad, con el deseo de dominarlo todo y destruir a nuestros enemigos, podremos destruirnos todos. La misma supervivencia de la vida sobre el planeta está vinculada al desarrollo y despliegue de una nueva paz social, pues son muchas las naciones y grupos que pueden (y podrán) tener armas atómicas, de forma que si quieren luchar entre sí empleándolas de un modo consecuente podrían destruirse. O creamos una cultura más honda de paz, en la línea de profecía israelita de la paz (cf. Is 77) o terminaremos destruyéndonos. Con las «normas militares y éticas» que han estado vigentes en el pasado no podremos sobrevivir.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Un principio evangélico*

Jesús no pudo plantear las cosas como se hace en el siglo XXI, pues los problemas que han surgido en estos últimos decenios (o siglos) caían fuera de su experiencia inmediata. Pero su evangelio ofrece unas indicaciones significativas, que nos permiten plantear mejor el tema:

a) *Aceptar el riesgo*. El hombre no puede alcanzar nunca una plena seguridad en este mundo, pues el mundo está sujeto a riesgos de diverso tipo, desde las tormentas atmosféricas a los accidentes, como la caída de una torre: «Y aquellos dieciocho a los que aplastó y mató la torre de Siloé ¿pensáis que eran más culpables que los otros habitantes de Jerusalén? Yo os digo que no. Y si no os convertís, pereceréis todos igualmente» (Lc 13,2-5). Jesús está aludiendo a un suceso conocido, que podríamos entender en el nivel de los fenómenos naturales, como podría ser el desbordamiento de un río, la erupción de un volcán o la sacudida de un terremoto. En este plano la ecología implica aceptar la fragilidad de una vida en la que Dios (en este caso «la fortuna») no distingue entre justos y pecadores. Tanto justos como pecadores (por utilizar ese lenguaje) se encuentran sometidos a los riesgos de un mundo frágil. Quien no quiera aceptar la fragilidad de esta vida puede volverse especialmente violento.

b) *El mundo es para todos*. En la misma línea se sitúa un texto clave del sermón de la montaña, donde Jesús habla de una «naturaleza» que es buena para todos: «Amad a vuestros enemigos... y orad por los que os persiguen... Para que seáis hijos de vuestro Padre celeste que alumbró su sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos» (Mt 5,44-45). En la línea de ese pasaje podemos hablar de una neutralidad cósmica bondadosa de Dios, que ofrece a todos por igual el sol y la lluvia, es decir, las fuentes de la vida. Normalmente suponemos que el mundo ha de ser bueno para los buenos y malo para los malos y así pedimos a Dios que «se porte bien con nosotros»: le pedimos la lluvia y queremos que nos libre de las enfermedades y desgracias. Pues bien, el texto supone que Dios cuida (y descuida) por igual a unos y otros. Pues bien, en este mundo que es bueno pero enigmático nos pide Jesús que amemos a todos los hombres. La ecología es una dimensión del amor a los demás.

c) *No os agobiéis...* En ese espacio se sitúa la palabra más honda y realista de Jesús: «No os agobiéis por la vida, qué comeréis, ni por el cuerpo, cómo os vestiréis. Pues la vida es más que la comida y el cuerpo más que el vestido. Mirad a los cuervos: No siembran ni siegan; no tienen despensa ni granero; y sin embargo Dios los alimenta...» (Lc 12,22-31; cf. Mt 6,25-32). Aquí se funda la ecología cristiana: Dios ha creado y sigue sustentando amorosamente la existencia de hombres y mujeres, especialmente de aquellos que parecen muy amenazados, dentro de un mundo donde las realidades más frágiles son signo de Dios, señal de su presencia: *los cuervos* que buscan comida (¡carroña!) y *los lirios* que despliegan su hermosura, aunque sólo florezcan un día.

La violencia antiecológica nace del agobio, es decir, de la falta de tranquilidad y sosiego. Sólo aquellos que sean capaces de hallar en la naturaleza una providencia de Dios podrán gozarse de ella, sin necesidad de dominarla con violencia y de luchar en contra de los otros. Incluso allí donde parece más frágil (lirios) y más ambigua (cuervos), la naturaleza es para los creyentes un signo de Dios. Por eso, la primera actitud de la vida ha de ser la confianza,

como había destacado el libro de la Sabiduría: «Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has hecho; si hubieras odiado alguna cosa no la habrías creado» (cf. Sab 12,16-18).

Jesús protesta aquí contra el desasosiego de aquellos que intentan apoderarse de todo, a costa de los pobres. Agobiados son para Jesús Herodes Antipas y los miembros de su corte, que se adueñan de las tierras de los campesinos del entorno, a través de una guerra que al final (como bumerán perverso) destruye a sus mismos promotores. Ellos, los ricos, se encuentran dominados por dos preocupaciones destructoras: *la ansiedad por la comida* (supervivencia) y *la ambición por el vestido* (apariciencia), que convierten la vida de muchos en angustia y guerra. Pues bien, en contra de eso, Jesús quiere que sus discípulos (¡los pobres, los que nada tienen!) puedan vivir y vivir sin hallarse dominados por ese agobio destructor. «No agobiarse» no implica quedar inactivos, pues los *lirios* no hilan ni tejen, ni los cuervos siembran ni siegan, pero los *hombres* deben sembrar-segar e hilar-tejer si quieren comer y vestirse; pero han de hacerlo sin el desasosiego que les vuelve esclavos de la producción y del consumo, en sintonía con cuervos y lirios, es decir, con una naturaleza que es signo de Dios.

2. *Vivir de gozo, no luchar contra la vida*

La violencia ecológica se define no sólo como agobio, sino también y sobre todo como lucha contra la naturaleza de la que nacimos (es de alguna forma nuestra madre) y en la que vivimos. Pues bien, por encima de esa guerra contra la naturaleza, se eleva la experiencia y sabiduría cósmica (ecológica) de aquellos que saben admirar, para gozar y compartir, no para dominar y poseer, a costa de los otros. En ese contexto, el evangelio nos invita a recuperar la paz de la distensión dentro de un mundo de Dios, la sabiduría que está vinculada a la naturaleza, de la que hemos nacido, aunque la desbordemos, pero no para imponernos sobre ella, sino para vivir en armonía con ella. No hay ecología sin apertura a los valores de la vida.

El hombre se mueve en un nivel donde la paz ha de ser ante todo «paz

humana», en gratitud y perdón, por encima de las leyes cósmica. Pero es imposible hablar de esa paz sin pacificación cósmica, sin gozo de mundo, sin un tipo de poesía de las cosas. Para que ese gozo y poesía resulte posible debe cambiar la actitud básica de muchos hombres y mujeres que piensan en el mundo sólo para dominarlo, para conseguir más bienes de consumo, sin admiración y sin ternura, sin contacto reposado con la vida de la tierra, de la que forman parte. Cada nivel de paz debe hallarse fundado en otro anterior, en un camino ascendente y descendente: sobre la paz cósmica se edifica la paz psicológica, sobre la paz psicológica debe edificarse la paz racional y sobre la paz racional la paz gratuita (del perdón y del amor personal) del evangelio.

Cada nivel tiene su propia autonomía, pero todos se implican y pueden ayudarse mutuamente, dentro de un modelo de equilibrio y pacificación universal. Este modelo de complementariedad de los diversos momentos de la vida humana debería completarse con más cuidado, pero aquí resulta suficiente lo que he dicho.

La vida del hombre está arraigada sobre un mundo arriesgado y difícil, donde ha tenido que trabajar para mantenerse y crear formas de existencia agradable. Por eso, debemos insistir en el valor humanizante del trabajo y del descanso, dentro de una naturaleza entendida como espacio de desarrollo de la vida y como expresión de su potencialidad creadora, no para el dominio de unos sobre otros, sino para que todos podamos compartir aquello que somos y tenemos. Esta creatividad laboral ha de estar vinculada a la libertad y a la igualdad, sin que unos tengan que vender su trabajo (vendiéndose a sí mismos) para provecho de otros, de manera que así puedan vincularse el trabajo y el descanso, la fatiga y la respiración pausada con el universo.

Sólo así podemos pasar del egoísmo de los bienes, entendidos como objeto de posesión particular, a la bienaventuranza de la comunión que se expresa y ratifica a través de ellos. Éste es el gozo de la belleza compartida y del regalo de los bienes (comida, vestido...) y, sobre todo, del pan y del vino de la celebración comunitaria donde los cre-

yentes (todos los hombres y mujeres) pueden alabar y bendecir a Dios por el trabajo y por los dones de la tierra. Aquellos mismos bienes que muchas veces se han tomado como objeto de consumo y disputa, han de convertirse en medio para celebrar la vida (fiesta) y en signo de gratuidad, fuente de gozo.

Los bienes del mundo y de la vida han de volverse aquello que son: regalo de la tierra, trabajo de los hombres, medio de comunicación personal. Así pierden su exterioridad, su carácter objetivo; dejan de ser una cosa, objeto de dominio, y aparecen como signos de una comunicación transparente: son el don de la vida de Dios que se da en alegría (como vino-sangre) y se comparte en solidaridad interpersonal (como pan-cuerpo). A través de ellos y por ellos la realidad se vuelve divina, espacio de contemplación. A través de ellos se expresa la alegría y bendición de la novedad humana, que consiste en tener para dar y en dar para compartir, descubriendo que la hondura y esencia de ese compartir es Dios. Sobre esa base se puede hablar de algunos niveles de la paz ecológica.

a) *Paz lúdica*. El paso de la violencia militar a la competencia lúdica, con un fondo religioso, constituye uno de los grandes adelantos en el camino de la paz. De esa forma, la guerra puede dejar de ser guerra y convertirse en «competición amistosa», como en los bailes, en los juegos y en aquellos deportes más participativos donde el antagonismo se convierte en estímulo creador y gozoso de comunicación física, intelectual, personal y social. Toda la vida es de alguna forma un juego de amor, desde la caricia de los enamorados hasta la sonrisa de la madre y el primer aprendizaje del niño, que mueve la mano y sonríe, que repite palabras y empieza a caminar. Sólo allí donde se descubre a Dios en el fondo de ese «juego», cuando la vida entera aparece como expansión de amor, se puede hablar de paz humana. No hay ecología sin despliegue del gozo de la vida.

b) *Paz con el mundo animal*. Uno de los temas más importantes de la Biblia es la lucha y/o convivencia de los hombres con (contra) los animales, como aparece en Gn 2 (donde el hombre «nombró» y recrea a los animales) y de un modo especial en el rito posterior de los sacrificios, en los cuales los

sacerdotes matan y ofrecen animales para estar en paz con Dios. El mismo proceso bíblico nos lleva a superar ese nivel de los sacrificios, que surgieron, conforme a la Biblia, después del diluvio, por la violencia humana (cf. Gn 9), de manera que volvamos a la armonía de hombres y animales del principio (Gn 2). En esa línea, la superación de los sacrificios animales constituye un elemento básico de la pacificación humana. Una paz humana sin concordia de los hombres (con el conjunto de la vida) no puede llamarse bíblica ni cristiana. Una ecología sólo para los hombres no sería cristiana.

c) *Paz estética y mística*. La auténtica belleza no se opone, ni se impone, sino que se ofrece, suscitando una armonía de posibilidades, de formas de vida, abiertas a todos los hombres, en gratuidad, sin imposición económica ni política. En principio, el arte no es competitivo ni bélico; no sirve para enfrentar, sino para vincular a los hombres y mujeres ante una realidad que ellos mismos pueden evocar y que les desborda en línea de donación, de revelación. En esa línea se sitúa el gozo religioso, entendido como desbordamiento espiritual, es decir, como pura y plena comunicación de amor, con todos los seres y con el Dios de la vida que está en el fondo de ellos. Ésta es la ecología mística que es propia de aquellos que despliegan su vida en alegría básica, porque hay Dios y porque hay resurrección, es decir, porque Dios mismo recoge la vida de los que viven regalando su vida y poniéndola en manos de Dios, como el Cristo. Ésta es la paz que brota de la experiencia del amor, del que venimos y en el que somos, del amor que nos fundamenta e impulsa. Es la ecología del deseo de vivir, de la vida desbordante, que podrá superar todas sus dificultades, incluso la muerte, porque es divina (como muestra la resurrección de Jesús).

3. Conclusión. Una huelga ecológica

Culminando el tema, debemos afirmar que la ecología sólo es posible allí donde se invierte el modelo actual de capitalismo, que pone todas las cosas (hombres y mundo) al servicio del capital. Hemos creado un sistema de producción y un mercado que pone en riesgo los valores del mundo. Pues

bien, para evitar el colapso del proceso de la vida (un colapso ecológico), debemos realizar una profunda inversión (cambio de rumbo), de manera que el capital se ponga al servicio de los hombres como tales, no en línea de compraventa, sino de comunicación personal, de manera que todos puedan participar en libertad y equilibrio de los bienes de la tierra. Para ello debemos iniciar una «salida» y protesta, es decir, un tipo de *huelga general (universal)*, *contra las leyes y normas del capital y del mercado*, dejando de colaborar con el sistema y abandonando la Gran Ciudad de opresión (como pedía Mc 13,14 y Ap 18,4).

Ésta no es una huelga para no trabajar o para pedir simplemente salarios más altos (cosa que ha sido a menudo muy justa), sino para trabajar de una forma distinta y para producir también de otra manera, al servicio de los hombres (los pobres) y no del mercado capitalista o de la seguridad militar, al servicio de la creación de Dios. No será una huelga contra nadie, sino a favor de todos, desde los más pobres, en la línea de los itinerantes de Jesús, campesinos sin campo ni trabajo, que se unían para compartir, iniciando una nueva solidaridad y comunicación, capaz de curar a los ricos. Esta huelga ecológica, que puede transformar a los propietarios (¡capitalistas!), ha comenzado quizá en varias partes del mundo, siguiendo el modelo de Jesús, sin que muchos lo advirtamos. Sólo así podrá surgir una nueva economía mundial, que no esté al servicio del Imperio (capital, mercado), sino de todos los hombres y pueblos, empezando por los pobres, una huelga ecológica.

Será una economía de caminos múltiples, que ha de actuar como espacio de encuentros abiertos a todos, como una red donde todos puedan introducirse, cada uno con sus peculiaridades y sus aportaciones. Debemos pasar de una estructura piramidal y jerárquica del capital, que impone su dictado único, a una visión multipolar del trabajo (producción) y del mercado (distribución), donde cada uno pueda recibir lo que necesita y ofrecer lo que pueda, en actitud de concordia universal (cf. Hch 2,44-45), recreando en una perspectiva más alta, la intuición de Kant, cuando afirma que el bien de los otros será bien para nosotros. En ese

sentido, la ecología es siempre amor mutuo.

Este cambio sólo puede hacerse desde abajo, no desde el capital (pues capital y mercado, en su forma actual, tienden a dominarlo todo). En contra del capital/mercado de la actualidad, surgirá un modelo de trabajos e intercambios múltiples, unidos entre sí, creando interconexiones gratuitas, al servicio de todos, de manera que, conforme a su variante etimológica, el *mercado* no será institución de compraventa, sino espacio de comunicación gratuita (*merced, mercy*). El modelo actual de mercado pone en riesgo la vida de los hombres y mujeres, sometiendo a su dictado a todos los pueblos y personas. En contra de eso, un modelo de centros múltiples, guiado por el gozo de la producción y la comunicación abierta (gratuita), hará posible el surgimiento de una sociedad de interacciones múltiples y de gozo para todos: una sociedad ecológica y justa. Para ello debe cambiar el modelo del sistema y eso sólo puede hacerse subiendo de nivel en la línea de una mutación ecológica: situando los valores de la vida en un plano de encuentro gratuito de personas, que se gozan al amarse y al saber que son distintas.

R ISLAM

↗ Aleya, mundo.

1. *El cuidado del mundo es una responsabilidad otorgada por Dios al ser humano*

La palabra árabe *amâna* alude a algo que se confía a otro para su cuidado. El ser humano es *amin Allâh 'alâ l-ard*, «la persona de confianza de Allâh sobre la tierra», el que ha recibido de Dios la *amâna* del cuidado del mundo con todo lo que contiene, nuestros cuerpos, nuestras familias, nuestros trabajos, nuestra vía espiritual, la Naturaleza..., cada segundo que vivimos es una *amâna*. Dios lo ha puesto todo bajo nuestra responsabilidad. Cada una de esas *amânas* supone una posibilidad de abrirse, de engrandecerse; rechazarlas es retrotraerse ante la vida, esconderse, huir de nuestro proyecto de ser. Aceptarlas es emprender una lucha para ir haciéndonos cada vez más conscientes de Dios. El Corán dice que antes que al ser humano la *amâna* le

fue propuesta a las montañas, y que éstas contestaron que si la asumiesen se desplomarían por el peso que supone. El ser humano sigue diciendo el Corán, debido a su ignorancia hizo suya la *amâna*. El hecho de aceptarla le dio un conocimiento que no tiene el resto de lo creado, pero también una pesada responsabilidad. A diferencia de los *malâ'ika* (ángeles), Adán sabe los nombres de las criaturas (Corán, 2:30-34). Eso le hace responsable de ellas. Para cumplir con esta responsabilidad el ser humano necesita seguir una Vía como es el islam. Sin esa lucidez interior que nos hace buscar refugio en Dios, el *imân*, no es posible soportar la *amâna*. El profeta Muḥammad dijo: *Lâ imâna lîmân lâ amânata lahu* (Quien no tiene *amâna* [sentido de responsabilidad] no tiene confianza en Dios). El Corán dice con contundencia: «Vosotros, los creyentes, no traicionéis a Allâh ni a su Mensajero, ni traicionéis vuestras responsabilidades».

2. Terminología

«Naturaleza» se dice en árabe *tabî'a*. Según Ibn 'Arabî, la *tabî'a* es «el aspecto femenino, expansivo y dinámico del acto creador». La Naturaleza es «plenitud» (*atbâ'*), como la de un «río» (*atbâ'*). La Naturaleza está compuesta por *âyât*, palabra que tiene un tripe significado «signo, milagro, versículo» ↗ aleya. Habitamos la Naturaleza como habitamos un milagro. Por eso el musulmán empieza su viaje hacia Dios, su *sulûk*, con un retiro en la Naturaleza, con una *jahwa*. Sin embargo, para habitar la ciudad hace falta una *sharî'a*. De las 78 concordancias coránicas de la palabra «ciudad» o «ciudades» su práctica mayoría se refieren a que fueron destruidas por ser lugares de corrupción. Por el contrario, el Corán contiene más de quinientas citas en las que se habla de nubes, palmeras, camellos, sol, luna, estrellas, etcétera. El Corán dice: «Allâh os llama a lo que os vivifica» (8:24). Y no hay nada que vivifique más al ser humano que la Naturaleza.

3. La contemplación de la belleza del mundo

En el islam, la relación con el mundo es marcada por el signo del asombro por su belleza, la posibilidad de go-

zar de lo que en él se encuentra y la comprensión del sentido del mero estar aquí de todo. Todas las cosas existen veladas por un secreto. No nos es posible acceder al secreto de las cosas («¿qué significa un árbol? ¿O qué significa una brizna de hierba?») y por ello el musulmán se abre a aquello que esas formas del mundo dejan intuir sin pretender atesorar su secreto. La belleza de absolutamente todo, porque todo es *taḡallî* (hierofanía), sobrecoge al musulmán. Dice el Corán: «Para vosotros en los animales hay hermosura, cuando los recogéis por la tarde y cuando madrugáis al pasto» (16:6).

La belleza es parte de la Revelación que le ha sido dada a la tierra. Sí, porque en el Corán (99:4-5) la tierra ha recibido su propia Revelación: «En ese día (la tierra) contará sus noticias por el hecho de que tu Señor le ha dado una Revelación (*bi-anna rabba-ka awḥâ la-hâ*)». Y en cualquier lugar de esa tierra que es un profeta silencioso (puesto que tiene una Revelación que comunicarnos) puede establecerse la azalá. Es importante que en el Corán se diga que toda la tierra es mezquita. «Mezquita» (*masjîd*) significa literalmente «lugar donde postrarse», donde hacer *su'yûd*. Eso santifica el espacio desde el punto de vista del musulmán. No hay ningún lugar que no sea sagrado. Incluso en la palabra árabe «lugar» podemos verlo. «Lugar», en árabe *maqâm*, en su mera literalidad es «un sitio donde resucitar (*qâma-yaqûmu*)». Resucitamos a partir de la azalá sea donde sea donde la realicemos. Toda la tierra es santa.

Hasta tal punto a Muḥammad le enamoraba la belleza de este mundo que cuando imaginó el Paraíso –o lo experimentó en su mundo imaginal– resultó que era absolutamente idéntico a este mundo. En él hay dunas, árboles, mujeres, ríos, comida y bebida. La materialidad del Paraíso islámico ha llevado a algunos musulmanes –en diatriba religiosa permanente– a afrentar a algún teólogo cristiano diciéndole: «Nuestro Paraíso es más material que vuestra tierra».

A. A.

ECONOMÍA

Q MR

↗ Amor, artesano, dinero, Dios, emigrantes, ética, hambrientos, Jesús, Ley, pobres, política, tierra.

Q JUDAÍSMO

1. *El judaísmo, ¿religión económica?*

Se ha dicho con frecuencia que el judaísmo constituye una «religión del dinero», que ha traducido la fe en Dios en forma «ventaja económica», expresando así la promesa de bendición divina (Alianza: «yo estaré con vosotros») en promesa de éxito económico. En esa línea se añade también que los judíos han sido los verdaderos inventores del dinero, en el sentido moderno del término: un dinero que no es un simple medio de intercambios económicos, sino un valor en sí, llegando así a dominar sobre gran parte del mundo. Esa afirmación puede tener algo de fundamento, pero en sentido muy limitado. Los judíos no han inventado el dinero, pero lo han universalizado, a causa del mismo carácter universal del judaísmo que se hallaba extendido a comienzos de la Edad Media en todo el mundo conocido, desde la India y Persia hasta el Occidente (Magreb, España), ejerciendo funciones de mediación entre culturas y reinos. Entre esas funciones mediadoras ha estado, sin duda, la económica, vinculada al dinero.

Esa función «monetaria» de los judíos está apoyada además en su propia fidelidad moral concreta, que ha sido fijada en la Misná (siglo II), donde se detallan y precisan, de un modo minucioso, los intercambios económicos. En esa línea, los judíos han podido realizar una función mediadora en el campo económico valiéndose de su propia identidad de «pueblo» internacional, sin tierra propia (sin grandes posesiones inmobiliarias), pero con mucha capacidad de contactos sociales entre los diversos países y grupos del mundo.

Desde el siglo VIII d.C., los judíos fueron intermediarios entre países cristianos y musulmanes, como antes lo habían sido entre bizantinos y persas. Así les encontramos como «banqueros» o mediadores económicos entre los califas de Bagdad o de Córdoba y los reinos cristianos (y entre los reinos cristianos), de manera que pudieron establecer una especie de «economía precapitalista», muy centrada en el dinero, ya en la Edad Media. Como pueblo internacional, ellos pudieron actuar como mediadores natos entre los diversos reinos y países. De esa for-

ma agilizaron el uso del dinero, racionalizando su empleo, a través de un sistema de intercambios, que están en la base de gran parte de la economía moderna. De esa forma impulsaron el crédito (con la letra de cambio) y el comercio. Es lógico que, en esa línea, los judíos hayan suscitado desde la Edad Media un fuerte antagonismo, que se expresa en unas palabras famosas de Karl Marx, de origen precisamente judío:

«¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad práctica, el interés egoísta. ¿Cuál es el culto secular practicado por el judío? La usura. ¿Cuál su dios secular? El dinero. Pues bien, la emancipación de la usura y del dinero, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época. Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de ésta, haría imposible el judío. Su conciencia religiosa se despejaría como un vapor turbio que flotara en la atmósfera real de la sociedad» (*Sobre la cuestión judía*).

Estas frases de MARX, escritas en su opúsculo antisemita *Zur Judenfrage* (1844), tienen cierta verosimilitud aparente, pero en el fondo son calumnias y falsas. El judaísmo es mucho más que dinero.

2. *La banca*

En un sentido extenso, los judíos fueron los primeros banqueros de Europa, no sólo por su movilidad, sus contactos sociales y su habilidad comercial, sino también porque se lo permitía su ley judía. Ellos no ejercieron de «banqueros» sólo por deseo propio, sino por necesidad, porque eran los únicos que tenían libertad y preparación para ello, pues la Iglesia había prohibido a los cristianos el préstamo con «interés» (usura), tomando precisamente como base unas citas del Antiguo Testamento judío (Lv 25,36; Dt 23,20 y Ez 18,8-9), aplicándolas en sentido universal (al menos para todos los cristianos entre sí). Pues bien, los judíos habían «reinterpretado» esas prohibiciones a partir de la misma Biblia, donde, ciertamente, se prohíbe prestar con usura a los hermanos judíos (Ex 22,24; Lv 25,37; Dt 15,8), pero no a los extranjeros, conforme a Dt 23,21:

«Podrás cargar intereses a los extraños, pero no a tus hermanos». En esa línea se entiende la promesa del Deuteronomio, tantas veces aducida contra el judaísmo: «No habrá pobres entre vosotros... porque te bendecirá Yahvé tu Dios, como te ha dicho... Tú prestarás a muchos pueblos y no pedirás prestado, dominarás a muchos pueblos y no serás dominado» (Dt 15,6).

En su forma concreta, la economía naciente de Europa exigía el préstamo... y, según ley, los únicos que podían prestar eran los judíos, que, además, estaban preparados para ello. Lógicamente, ellos fueron los primeros banqueros (buenos banqueros) al comienzo de la Edad Media. Muchos de ellos se hicieron así razonablemente ricos, en un tiempo en que no había dinero (la única propiedad de los cristianos era la tierra). Realizaron una función necesaria, pero lógicamente fueron criticados y perseguidos por ella.

Pero más tarde los judíos dejaron de ser los (únicos) banqueros de Europa, porque la Iglesia católica, que había prohibido estrictamente el préstamo con interés (por ejemplo en el Concilio II de Letrán, año 1139), fue cambiando lentamente de opinión a lo largo de los siglos XIII-XIV, basándose en las reflexiones de los teólogos y, sobre todo, de las necesidades prácticas de la nueva economía. En ese momento, a partir del siglo XIV, surgieron los grandes bancos italianos, flamencos y alemanes de origen cristiano, con los que se inició la nueva economía occidental (el precapitalismo estrictamente dicho). Los judíos perdieron el monopolio, pero siguieron siendo maestros en el «arte» del dinero y de la economía. Sin embargo, la acusación de Marx y de otros antisemitas (que han identificado el Dios del judaísmo con el dinero) es totalmente falsa. Ciertamente, muchos judíos (y muchísimos cristianos) han identificado de hecho a Dios con el dinero (con un tipo de usura y/o capital), pero el judaísmo ha sido y sigue siendo infinitamente más que eso. En esa línea, podemos aceptar las palabras de Marx sobre la «emancipación del judaísmo», como dirigidas a la «liberación» de la humanidad (a la superación de un sistema capitalista), no a la supresión o destrucción de un pueblo como el judío, que ha ofrecido y sigue ofreciendo unas aportaciones básicas a la historia.

3. *La aportación judía en el campo económico*

Las palabras de la «doble moral» de Dt 15,1-7 (no prestarás con usura a tu pueblo, podrás prestar a los extranjeros), ampliadas por Lv 25,39-46 al campo de la esclavitud (no tendrás esclavos judíos... tus esclavos o esclavas provendrán de las naciones de alrededor), resultan hoy muy desafortunadas y provienen de un contexto social y religioso que debe ser superado, conforme a la misma dinámica de universalidad del judaísmo. Pero no olvidemos que ellas se han aplicado más tarde en ámbito cristiano (y musulmán) y se siguen aplicando de manera despiadada en las estructuras sociales de nuestro tiempo. Por otra parte, no podemos olvidar que, junto a ellas, el judaísmo clásico y moderno ha desarrollado una mentalidad muy humana en el campo de las relaciones económicas.

1) El judaísmo ha insistido siempre en la *cooperación económica*, que se ha puesto de relieve en las relaciones entre los mismos judíos, pero que ahora puede y debe ampliarse a toda la humanidad.

2) El judaísmo ha destacado siempre la *exigencia y valor del trabajo*, en contra de una mentalidad de origen helenista, que ha distinguido entre trabajos serviles (de esclavos o siervos) y funciones liberales (de hombres libres). El ideal judío ha sido y sigue siendo que todos vivan de su propio trabajo, más que del dinero o de las rentas.

3) *El judaísmo ha defendido siempre la moralidad económica*, una moralidad anclada en los valores de la tradición y de la familia. En ese sentido, un tipo de capitalismo que destruya la familia y nivele todas las tradiciones humanas, en pos de un dinero sin alma (sin valor personal de fondo), es profundamente antijudío. A partir de las tradiciones judías, se puede y se debe elaborar una moral del comercio justo (alguien diría del «capitalismo justo», que esté al servicio de la humanidad).

4) *Finalmente, dentro del judaísmo clásico, la mayor aportación económica es el γ sábado*, es decir, la afirmación de un día que está por encima del trabajo y de la economía, un día que recuerda que todo lo anterior está al servicio del descanso, del gozo, de la oración.

X. P.

M CRISTIANISMO

El cristianismo ha vinculado los principios económicos del judaísmo reformulados mesiánicamente por Jesús, con los del entorno pagano donde se ha introducido. En esa línea podemos decir que, a pesar de la condena de Ap 13-17, la Iglesia ha terminado asumiendo muchos elementos de la economía imperial romana y después del feudalismo germano, identificando en gran parte la propiedad con el dominio de la tierra (y dejando a los judíos el comercio del dinero). Luiza se puede añadir que, cuando la Iglesia suprime de hecho la prohibición del préstamo a interés (la usura), cierto cristianismo, sobre todo protestante, aprende y emplea los hábitos comerciales del judaísmo y los «racionaliza» de una forma consecuente.

En esa línea podemos aceptar, en su forma básica, la tesis de M. WEBER (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 1904-1905), cuando sostiene que, en su línea dominante, el capitalismo occidental no proviene sin más del judaísmo, ni se identifica con el judaísmo (como en el fondo había dicho K. Marx), sino que deriva más bien de un tipo de recreación protestante (sobre todo calvinista) del espíritu judío. Sea como fuere, judaísmo y cristianismo moderno se han vinculado en este campo, de manera que ha podido hablarse de una economía monetaria judeocristiana, con los valores y riesgos que ella implica. Como he dicho antes, el judaísmo bíblico e histórico tiene elementos que permiten superar el riesgo de un capitalismo antihumano, de manera que (en contra de K. Marx) no hace falta «negar el judaísmo» para que llegue la nueva humanidad, sino pedir que el judaísmo desarrolle sus mejores potencialidades sociales y religiosas. En esa línea podemos decir lo mismo del cristianismo, retomando, de un modo ejemplar, la historia de Jesús.

1. *Jesús, judío tradicional y radical.*

El pueblo de Israel había conocido el dinero desde los tiempos antiguos, pero su uso había sido limitado, pues gran parte de la población había vivido hasta el tiempo de Jesús en un nivel de economía agrícola de subsistencia, produciendo lo necesario para vivir o adquiriendo por trueque los productos faltantes, como ha sucedido en mu-

chas sociedades agrarias tradicionales hasta la actualidad. En vez de moneda acuñada (oro, plata o bronce) se empleaban más bien como dinero animales (ganado mayor y menor: pecunia) y medidas de alimento (de trigo, vino o aceite).

Pues bien, en tiempos de Jesús, esa situación cambió de manera radical, con la introducción de la economía planificada y mercantil del Imperio romano, por obra de los reyes vasallos y en especial de Herodes Antipas (del 4. a.C. al 39 d.C.), que transformó en unos años la identidad rural de Galilea: ante las nuevas presiones fiscales y económicas (para mantener a los funcionarios de la corte y las ciudades de Séforis y Tiberíades), una parte considerable de la población campesina de Galilea perdió su campo, quedó sin trabajo, se volvió pobre. El nuevo culto al dinero (al que Jesús llamó Mamona) estaba ocupando el lugar de «Dios», y amenazaba con destruir a los israelitas (a los que Dios había prometido tierra y vida en abundancia, según las tradiciones antiguas). En este contexto se entiende el mensaje y proyecto de Jesús, en el que destacamos tres pasajes, recogidos de la tradición de Mateo.

2. *Mt 4,1-8. El dinero del Diablo* (cf. Lc 4). El tentador quiere «comprar» a Jesús ofreciéndole «pan y poder», el dominio sobre el mundo. En esa línea, el pan que debía ser *regalo gozoso compartido* viene a presentarse como principio de sumisión o demonización universal de la vida. Mateo y Lucas (ambos deudores de una vieja tradición del Q) han cambiado el orden de las dos restantes «tentaciones» (del poder diabólico, de la religión satanizada), pero han puesto en el inicio el *pan* como primer problema, punto de partida en el proceso de satanización del mundo. El *pan* es un símbolo universal: es la expresión de aquello que sacia al humano, empezando por la comida.

Ciertamente, el pan no es dinero sin más, pero es (con el oro del honor/belleza) el principio de todo dinero, expresado hasta hace poco, en casi todos los pueblos, con símbolos de comida (la moneda es equivalente de una medida de trigo o de un número de ovejas o cabras). El pan aparece aquí como punto de partida de un camino de de-

monización económica de la realidad, que se expresa luego por el poder sacral y político. El *Diablo* quiere aprovecharse de los bienes necesarios (pan) para esclavizar a los demás y dominar la tierra, controlando la palabra, convirtiendo la religión (templo) en autoridad impositiva, interpretando el reino de este mundo (poder) en exigencia de adoración. El *Diablo* representa el mesianismo del pan/dinero, como principio y signo de sometimiento universal. *Jesús*, en cambio, representa el mesianismo de la palabra y gratuidad.

3. Mt 5,23-25. *Dinero de Dios, reconciliación: cuando llesves tu ofrenda al altar...* Conforme a una visión religiosa normal (precrisiana, extracrisiana), los hombres debemos regalar cosas a Dios (toros y corderos, aceite y flor de harina, monedas de impuesto religioso), ofreciéndolas al templo, donde las reciben, consagran y en parte las consumen los mismos sacerdotes. En un primer momento, el pasaje citado (Mt 5,23-25) no ha rechazado de manera directa esas ofrendas, pero dice que ellas vienen después: primero debemos arreglar los problemas interhumanos, que no haya nadie en el mundo que tenga algo en contra de nosotros; después podremos darle a Dios lo que nos parezca. De esta forma, Mateo asume un tema universal de la profecía israelita, expresado de forma clásica por Is 1,10-20 o Jr 7,1-15: la verdadera ofrenda a Dios es la justicia interhumana.

El auténtico don que podemos y debemos ofrecer a Dios es la reconciliación interhumana. En esa línea, Jesús no sanciona la pobreza (no tener nada), no pide miseria a los creyentes, sino todo lo contrario: supone y quiere que ellos tengan bienes, pero no para gastarlos de un modo egoísta o para ponerlos sobre el templo, sino para emplearlos al servicio de la paz. De esa forma, el evangelio entiende la riqueza como medio de la reconciliación interhumana. El tema clave del texto citado de Mt 5,23-25 en el *vete primero (proton)* a reconciliarte con tu hermano... Literalmente, el texto supone que *después*, ya reconciliado, puedes quemar el cordero para Dios, en el altar del templo. Históricamente, no hay tal «después»: nunca acabaremos de reconciliarnos en este mundo.

4. Mt 6,24-33. *No podéis servir a Dios y a la Mamona.* El ídolo primero, opuesto a Dios, no es en principio el puro orgullo interior, ni la envidia o mentira intimistas, ni algún tipo de placer sexual desordenado, ni siquiera el mismo *Diablo*, tomado en su forma separada. Lo opuesto a Dios, en su entidad visible (como objetivada), es la Mamona, es decir, la riqueza absolutizada: el capital hecho meta de la vida, el sistema monetario convertido en regla de la vida humana. La Mamona no es el dinero en cuanto realidad objetiva, sino un sistema económico dirigido hacia la producción y posesión económica, que está destruyendo la vida concreta de los campesinos de Galilea. De esa forma, de un modo concreto, la misma economía mercantil, al servicio de los ricos, que triunfa en Galilea, es lo contrario a Dios.

Dios es gratuidad, que los hombres puedan compartir el pan y perdonarse (Padrenuestro: cf. Lc 11,3-4 par). La Mamona, en cambio, es puro interés, dinero al servicio de sí mismo. Esta revelación del carácter antidivino (diabólico) de la Mamona constituye quizá la aportación teológica fundamental de la tradición cristiana (recogida por el documento Q; cf. Lc 16,13). El ídolo destructor no es un tipo de estatua sagrada, separada de la vida, sino una economía al servicio de sí misma, un tipo de Capital absolutizado (como diría K. Marx). En este contexto, allí donde Marx afirmaba que los judíos no tenían otro Dios que el dinero, debemos añadir que el Jesús judío y otros muchos judíos supieron que el auténtico Dios es la fuente gratuita de la vida, en contra del dinero.

X. P.

R ISLAM

1. Razones económicas de la primera oposición al islam

El islam surgió en Meca, una ciudad enriquecida por su condición de ciudad santa que atraía peregrinos de toda Arabia, pero también por su condición de intermediaria en el tráfico comercial de las caravanas entre Siria y Yemen. Pero esa riqueza de los mequitas estaba en pocas manos. La población se dividía entre los muy ricos y

los muy pobres. Los ricos tenían esclavos, practicaban la usura y obtenían grandes beneficios de todo esto.

El islam no surgió como un movimiento revolucionario, pero la nueva religión fue vista por sus enemigos como un peligro político-social. La oposición al islam de los paganos de Meca venía sobre todo de los ricos y poderosos de la ciudad, encabezados por el cacique de la ciudad, Abû Sufyân. Esta oposición tenía tres motivos político-económicos:

1) El islam al oponerse a la idolatría amenazaba el lucrativo negocio de las peregrinaciones.

2) El estatuto profético de Muḥammad implicaba que el Profeta se ponía por encima de los ricos que tenían el poder. La dignidad profética cuestionaba su poder, amenazando con sustituir la oligarquía plutocrática tribal por una teocracia profética.

3) El islam hacía hincapié en la mejora de la condición de los humildes y los esclavos, afirmaba que los pobres tenían derecho a una parte de las riquezas de los ricos y otorgaba a los esclavos derechos, de forma que si el islam triunfaba ya no se les podría explotar incondicionalmente.

Los primeros musulmanes antes de la Hégira eran en su mayoría pobres y esclavos. Los musulmanes que eran pobres y más aún si eran esclavos llevaron la peor parte en la persecución: el primer mártir del islam fue una esclava, Sumayya. Otros musulmanes esclavos fueron torturados para que renegaran de su fe. Los musulmanes libres y con recursos utilizaron sus bienes para comprar la libertad de sus correligionarios esclavos. El mismo profeta adoptó como hijo a Çayd ibn Hâriz, un ex esclavo. Muḥammad dijo: «La prioridad es de cuatro: Soy el primero de los árabes, Salmân es el primero de los persas, Bilâl es el primero de los etíopes y Suhayb el primero de los griegos». Salvo Muḥammad, los otros eran esclavos y personas desprovistas de riqueza y poder.

2. *Tras su derrota, la aceptación del islam por los potentados mequíes*

Después de la Hégira, en el periodo medinés, se pusieron las bases para un acuerdo con la oligarquía mequí, aunque sin transigir completamente en la cuestión de los derechos de pobres y esclavos. No obstante, el cambio de la alquibla de Jerusalén a Meca y la in-

clusión entre «los cinco pilares del islam» de la peregrinación a Meca, significaba que los ricos de Meca podrían seguir beneficiándose del negocio de las peregrinaciones y no perderían una de sus principales fuentes de riqueza. Tras su victoria final, Muḥammad fue extremadamente generoso con sus antiguos enemigos mequíes, que tanto habían hecho sufrir a los musulmanes, muchísimo más que con sus enemigos medineses: mientras que los judíos de Medina habían sido expulsados o exterminados, pocos mequíes enemigos del islam fueron exceptuados del perdón de Muḥammad, y los exceptuados de la amnistía fueron unos pocos propagandistas antiislámicos de segunda fila, no los jefes como Abû Sufyân y su esposa Hind, que fueron tratados con bastante respeto y mantuvieron entre los musulmanes el estatuto de notables que habían tenido antes, aunque ahora subordinados a Muḥammad. A estos mequíes que se islamizaron a última hora y a su pesar, se les conoce en árabe como *tulaqâ'* (en singular *talîq*): musulmanes tardíos de dudosa sinceridad.

Los oligarcas de Meca, si bien se convirtieron al islam muy a su pesar, pronto se dieron cuenta de lo muchísimo que les iba a beneficiar el cambio de religión. En efecto, las conquistas árabes, articuladas como *yihâd*, les proporcionaron un poder y unas riquezas como Abû Sufyân y los suyos no habían podido siquiera imaginar mientras fueron paganos. A la riqueza se añadió el poder: de ser los notables de una ciudad de Arabia, pasaron a ser gobernadores de grandes provincias y no tardaron ni treinta años en convertirse en los reyes de un gran imperio. Como dice el pensador sirio contemporáneo Bû 'Alî Yâsîn: «Treinta años después del fallecimiento del Profeta, el *talîq*, hijo del líder del paganismo, se convirtió en emir de los creyentes y en *imâm* de los musulmanes». El *talîq* al que se refiere Bû 'Alî Yâsîn no es otro que el califa (para los chiíes y jâriyíes anticalifa) Mu'âwiya, el hijo de Abû Sufyân, que había sido el mayor enemigo del islam en vida de Muḥammad. Mu'âwiya fue el primer califa omeya.

3. *A partir de las primeras conquistas militares...*

Las conquistas fuera de Arabia fueron fáciles porque los imperios bizan-

tino y persa estaban exhaustos por décadas de guerra entre ellos, y en el caso persa sumido en la guerra civil. Los súbditos de los imperios derrotados no opusieron resistencia, porque detestaban a sus señores y los nuevos amos eran más benignos que los anteriores. Puesto que ya estaban sometidos no tenían ninguna libertad que defender. Fue más duro para los árabes pasar de las tradiciones tribales y el igualitarismo teocrático propugnado por el islam a la monarquía omeya, que para los conquistados cambiar el dominio bizantino por el árabe.

a) *Los primeros califas.* Durante algún tiempo, los musulmanes de primera hora habían controlado la situación y habían intentado mantener las ideas de justicia social del islam. Los primeros califas, especialmente 'Umar y 'Alí, fueron modelos de honradez y austeridad. Sus ideas eran el reparto de la riqueza entre la comunidad y la limitación de los bienes de los ricos. El califa 'Umar no tomaba para sí más que dos vestidos, uno para el verano y otro para el invierno, lo necesario para viajar a Meca y regresar, lo justo para comprar la comida y que su familia comiera como lo hacía un hombre de su tribu «que no fuera el más rico ni el más pobre». 'Alí distribuía el contenido del tesoro público tres veces al año y quería limitar la propiedad privada a los bienes de consumo, que no podrían exceder de cuatro mil dirhemes. Por el contrario, sus enemigos, que no tardaron en hacerse con el poder, acumularon grandes fortunas con el botín y los tributos.

La actitud igualitarista de los primeros califas iba en contra de los intereses creados por la propia dinámica de las conquistas, que habían puesto en manos de los musulmanes riquezas fabulosas de medio imperio bizantino y todo el imperio persa. Los Omeyas convirtieron el califato en una imitación de los reyes árabes gassáníes y de Bizancio, luego los 'abbásíes lo transformaron en una monarquía teocrática de estilo persa.

Lo que era público, en el sentido de que teóricamente era de la comunidad en su conjunto, pronto estuvo en manos de quienes realmente tenían el poder efectivo. De esta manera, al no tener la comunidad musulmana control sobre el gobierno, la riqueza, teóricamente de la comunidad, pasaba de fac-

to a quienes tenían el poder político sobre ella. Ése fue el principio del Estado dinástico patrimonial. El Estado se identificaba con la dinastía reinante y el soberano acumulaba poder y riqueza. El fundamento teocrático del poder se fue difuminando al pasar el poder efectivo de los califas a los sultanes (su nombre es bien significativo: *sultân* en árabe significa «poder, autoridad», y la palabra no tardó en significar tanto el concepto abstracto como la persona que lo encarnaba). La única función que quedó a la religión oficial fue sacralizar el derecho del gobernante y la obligación de los súbditos a obedecer, bien para evitar males mayores (la temida y aborrecida *fitna* o guerra civil) o simplemente porque la autoridad era un deber sin más.

b) *La cuestión de la tierra.* El medio de producción más importante en las sociedades agrícolas conquistadas era la tierra. Algunos musulmanes propusieron repartirla entre los conquistadores, pero 'Umar, aconsejado por 'Alí, se opuso y decidió que debía pertenecer a la comunidad musulmana en su conjunto. Se repartió entre los conquistadores el botín inmueble, pero la tierra se dejó en manos de los que la cultivaban y el Estado les cobraba tributos para sufragar los gastos públicos. La cuestión en lo sucesivo sería la cuantía de los tributos y en qué se gastaban.

Hay un hadiz que afirma que afirmó Muḥammad, al ver una reja de arado en una casa de Medina, dijo: «Este instrumento no entra jamás en un hogar sin que con él no entre el envilecimiento». Ibn Jaldún, en el capítulo de su famosa *Muqaddima*, titulado *Los hombres modestos y los campesinos menesterosos son los que adoptan la agricultura como un recurso de ganar la subsistencia*, hace el siguiente comentario de este hadiz:

«Tal degradación proviene, a mi parecer, del hecho de que el cultivo de un campo tiene por efecto la obligación de pagar un impuesto, lo cual coloca al cultivador bajo el régimen de un poder arbitrario de la violencia. De ahí resulta la abyección del contribuyente, que queda finalmente en la miseria, a consecuencia de la opresión y la tiranía que acaban por agobiarlo».

Este hadiz y este comentario deberían hacer reflexionar sobre la abyec-

ción del agricultor sedentario en comparación con el pastor nómada, este último dotado de una mayor libertad y dignidad. La frase de Muḥammad no es una condena moral ni una maldición contra los agricultores, es simplemente una observación de lo que había ocurrido y siguió ocurriendo después: en casi todas partes los agricultores, los labriegos que cultivaban la tierra, no eran dueños del fruto de su trabajo.

No obstante, la explotación del campesinado en el mundo musulmán no era feudal. En el mundo islámico no existió una clase nobiliaria al modo europeo, pues no había una clase militar autónoma del poder central. El ejército no se basaba en una clase nobiliaria hereditaria, sino que las élites militares solían estar constituidas por esclavos (al menos de origen), a los que en principio se suponía de una lealtad absoluta hacia el soberano. En Asia central, durante el principio de la época islámica, existió una nobleza feudal, heredada del periodo preislámico, hasta que los sultanes consiguieron sustituir esa nobleza por un ejército de mercenarios y mamelucos enteramente subordinado a su autoridad. Las tierras de labranza solían ser propiedad de terratenientes, pero éstos las poseían por concesión del Estado. Estas tierras tenían su origen en las tierras del Estado que habían sido del imperio bizantino o persa, o de latifundistas que huyeron, pues muchos terratenientes bizantinos de Siria, Egipto y Berbería huyeron cuando se produjo la conquista musulmana. Las tierras sin cultivar también se podían conceder de esa manera. La tierra así otorgada era vitalicia y hereditaria, el que la recibía debía pagar un diezmo al tesoro del estado y él cobraba rentas a los que las cultivaban, de este modo el beneficio del terrateniente era la diferencia entre el tributo que pagaba al Estado y lo que cobraba a los cultivadores por el acceso a la tierra.

Este sistema fue sustituido por otro que en el que el Estado concedía a alguien los tributos de las tierras en pago a sus servicios, normalmente militares, en lugar de los sueldos en metálico que cobraban antes, pero si el sujeto en cuestión cesaba de realizar sus servicios, dejaba de cobrar los tributos. El abuso de estos concesionarios hacía que la concesión se convirtiera en vitalicia y here-

ditario, al modo del feudalismo europeo, pero no llegaba a darse verdadero feudalismo porque el terrateniente no tenía más jurisdicción señorial sobre los campesinos que la de cobrar tributos. A menudo también un jefe de tribu, un jefe de una comunidad religiosa o un empresario que compraba la concesión fiscal para lucrarse: el Estado retiraba a sus recaudadores de impuestos y cedía al concesionario los tributos a cambio de una cantidad anual fija.

Cuando se producía una rebelión o una conquista, unos terratenientes eran desplazados por otros nuevos, aunque el sistema seguía igual. La propiedad privada absoluta sobre la tierra (llamada *milik*) se daba en las ciudades y sus alrededores, y era sobre solares, viñas o huertas, pero no era frecuente en las aldeas.

También existían las propiedades inalienables, llamadas *awqāf* (en singular *waqf*) o *hawābīs* (en plural *ḥābūs*), que eran fundaciones con funciones benéficas, aunque posteriormente se dio el caso de que el patrimonio de una familia se convirtiera en *waqf* para evitar la expropiación por el Estado. Los *awqāf* eran intocables y estaban libres de tributos. Se utilizaban para el mantenimiento de mezquitas, centros educativos y en beneficio de pobres y necesitados.

La mano de obra esclava se empleó en el siglo IX en la desecación de tierras pantanosas en el sur de Iraq, hasta que una rebelión general de los esclavos demostró al califa que era demasiado peligroso emplear para tan penosos menesteres a mano de obra esclava. Peor suerte tuvieron los esclavos de las minas de sal del Sahara: como el trabajo en esas minas provocaba la ceguera, los dueños de esas minas sólo empleaban a esclavos negros, pues ningún trabajador libre habría aceptado trabajar en eso.

Eso por lo que se refiere al sector primario de la economía.

c) *La industria y el comercio.* Pero el mundo islámico rápidamente desarrolló un impresionante sector manufacturero y comercial cuyas redes recorrían todo el orbe musulmán y se extendían por todo el Viejo Mundo: la India, China, Indochina, Insulindia, las estepas euroasiáticas, las zonas forestales al norte de esas estepas, Europa y el África Negra. Existieron abundantes manufacturas, textiles, por ejemplo. Palabras

como «gasa», «muselina» o «damasquinado» remiten a Gaza, Mosul y Damasco, donde se fabricaban. Los artesanos a menudo no eran autónomos sino asalariados.

Algunos economistas modernos como Samír Amín incluso incurren en exageración al pensar que el comercio pudo tener más importancia que la misma agricultura en el mundo musulmán. Pero es cierto que en territorio donde se extendía la dominación islámica existió una burguesía comercial y protoindustrial que durante la alta Edad Media hizo negocios con casi todo el mundo conocido. Esta burguesía no era sólo musulmana sino multiconfesional; por ejemplo, en el siglo IX, unos comerciantes judíos llamados *radzâniyya* eran los intermediarios entre el mundo islámico y Europa. Desde el siglo XI, los italianos implantaron su hegemonía en el Mediterráneo a costa de los árabes, pero hasta que Vasco de Gama llegó a la India pasando por el cabo de Buena Esperanza y los europeos descubrieron y colonizaron América, el mundo musulmán siguió siendo el centro del comercio mundial, tanto terrestre como marítimo, el intermediario obligado entre oriente (India, China, el sudeste asiático) y occidente.

d) *Crédito, préstamo, interés*. Los intereses económicos de la burguesía pronto entraron en conflicto con los límites de la ley divina: el Corán había prohibido la *ribâ* (usura) y el piadoso califa 'Umar hizo cumplir la prohibición. La contradicción la resolvieron los juristas complacientes, inventando *hiyal* (en singular *hîla*, literalmente «artimañas») para anteponer el beneficio económico de los ricos a los preceptos religiosos. Se trataba de disfrazar el préstamo usurario de contrato de compraventa o de encontrar la forma de practicar la *ribâ* cambiándole el nombre. En las *hiyal* destacaron los doctores *hanafíes*, pero tampoco *shâfi'íes* y *mâlikíes* dejaron de admitir trucos para evitar la palabra *ribâ* permitiendo su realidad.

El sistema bancario estaba tan desarrollado en el mundo musulmán durante la Edad Media que incluso la palabra castellana «cheque» es de origen árabe. En el siglo XI hasta los administradores de las mezquitas estaban metidos en préstamos con interés con

los fondos de las mezquitas. Los chiíes se sublevaron contra las *hiyal*, a las que consideraban *ribâ* disfrazada, pero el chiísmo era normalmente el islam en la oposición, frente al sunnismo oficial en el poder.

Si el mundo islámico no llegó a desarrollar el capitalismo, no se debió a que la religión islámica fuera en la práctica más severa con la usura que la judía o la cristiana. El judaísmo veterotestamentario había sido tan hostil al préstamo con interés como el Corán y el cristianismo premoderno, lo que no impidió que cuando las circunstancias cambiaron y los judíos dejaron de ser campesinos víctimas de usureros para convertirse en urbanitas con más dinero que riqueza inmueble, los rabinos encontraran muy aceptable el préstamo con interés a los gentiles. La hostilidad cristiana al dinero y las alabanzas evangélicas a los pobres y las admoniciones contra los ricos no impidieron que mil quinientos años después una secta cristiana como el calvinismo considerase el hacerse rico como una de los signos de estar predestinado a la salvación y bendijese lo que para los otros cristianos seguía siendo usura abominable. Igualmente, el islam no fue un freno que detuviese los intereses de la burguesía emergente: la realidad económica no se adaptó a las exigencias morales de la *shar'â* sino que fue ésta la que se adaptó de facto a los intereses de los ricos. La prohibición de la *ribâ* sólo se aplicaba en toda su pureza cuando el nivel económico era muy bajo y no entraba en conflicto con los intereses de una poderosa clase social. El retroceso de la *ribâ* en el mundo musulmán no se debió a un avance de la *shar'â* sino a un posterior retroceso económico general.

En época contemporánea se ha elaborado una jurisprudencia islámica que pretende poner en pie un sistema moderno de «banca islámica» o finanzas *halâl*. En la práctica este sistema no parece ir mucho más allá que las *hiyal* medievales. En Egipto, Pakistán y Arabia Saudí incluso se han creado «bancos islámicos». Pero esto es más anecdótico que otra cosa, porque la mayoría de las operaciones bancarias del mundo musulmán se aplican como en el resto del mundo capitalista y la mayoría de los estados musulmanes no prohíben el pago de intereses. Ara-

bia Saudí prohíbe la *ribâ* dentro de sus fronteras, pero gasta sus rentas petroleras en inversiones con *ribâ* en el extranjero.

4. Razones del atraso económico del mundo islámico

Se ha dicho que el atraso económico del mundo islámico (a partir de cierta época) ha sido a pesar del islam y que el mundo cristiano ha prosperado en ese campo a pesar del cristianismo. Con ello se quiere expresar la idea de que el islam era más amigo de las cosas de este mundo que el cristianismo, al que se supone menos mundano, más hostil a los ricos («Es más fácil que entre un camello por el ojo de una aguja antes que un rico entre en el reino de los cielos») y con unas exigencias mayores de igualdad («Quien tenga dos túnicas, que dé una a quien no tenga ninguna»). El ash'arismo, la teología imperante en la mayor parte del mundo musulmán en los últimos mil años, es, en cierto modo, una especie de calvinismo musulmán. Si este calvinismo islámico no ha dado su fruto en un capitalismo islámico o en una burguesía musulmana, como habría sucedido de estar en lo cierto las teorías acerca de la relación entre Reforma protestante, burguesía y capitalismo, es porque una determinada doctrina teológica no tiene la facultad por sí sola de producir cambios económicos espectaculares sin contar con agentes sociales mucho más decisivos en la conformación de las transformaciones sociales. Las causas del retroceso económico musulmán y de que el capitalismo y la Revolución industrial se produjeran en la cristiandad occidental han de buscarse en factores distintos de los religiosos.

Lo cierto es que la burguesía del mundo musulmán nunca tuvo el poder político, por lo que no pudo orientar el rumbo político en función de sus intereses. Cuando el malestar social desembocó en grandes movimientos disidentes político-religiosos, sobre todo en la segunda mitad del siglo IX y el siglo X, todos los privilegiados, incluyendo esa burguesía, apoyaron a poderes militares turcos, que crearon estados lo suficientemente fuertes como para aplastar a los disidentes interiores y hacer frente a las amenazas exteriores, pero

su tendencia fue destruir todas las clases sociales que no dependiesen del Estado y que se basaran en una riqueza hereditaria, con lo que asfixiaron a la burguesía y contribuyeron a su declive. Estos sultanes turcos también impusieron una ortodoxia sunní que contribuyó al retroceso científico con su aversión a la filosofía y en general con su cerrazón a todo lo que no fuera ella misma.

Otro factor de la decadencia del mundo islámico fue el avance de los nómadas a costa de la civilización sedentaria: en el Magreb la irrupción de las tribus árabes beduinas de los Banû Hilâl provocó un declive del mundo sedentario. Las conquistas mongolas arrasaron ciudades enteras y arruinaron definitivamente Iraq, hasta entonces uno de los mayores centros culturales y económicos del mundo musulmán. Al-Ándalus, que no estuvo defendido por turcos, desapareció a manos de los cristianos del norte de la península Ibérica.

La navegación europea hacia las Indias a través del cabo de Buena Esperanza y el descubrimiento y colonización de América por Europa occidental, contribuyeron a la ruina de las rutas que atravesaban el mundo musulmán. Europa no estuvo económicamente por encima del mundo musulmán hasta la Revolución industrial, mientras que el mundo musulmán estuvo tecnológicamente a la misma altura que Europa hasta el siglo XVII, y hasta el siglo XVIII la India mogol era superior económicamente a Europa.

No obstante, ya antes de la Revolución industrial había síntomas inquietantes del atraso tecnológico de la mayor parte del mundo musulmán: un proverbio árabe tardío decía que «sólo los artesanos de China tienen dos ojos, los artesanos francos (europeos) son tuertos y los artesanos musulmanes son ciegos». Este refrán constata un atraso tecnológico notorio respecto a la Europa cristiana, aunque la primacía técnica todavía correspondiera a China y la diferencia entre este gran país y Europa fuese aún tanta como entre la Europa emergente y el mundo musulmán.

En el siglo XIX, Egipto estuvo a punto de haber hecho su «revolución Meiji» y haberse convertido en el Japón del mundo árabe y musulmán. Pero los ingleses querían un comprador

de sus productos y un suministrador bajo control de materia prima barata (algodón egipcio), no un competidor industrial y comercial, por ello el colonialismo abortó la incipiente Revolución industrial y el incipiente capitalismo autocentrado egipcio que pretendió crear el jefive Muḥammad 'Alí.

Durante los siglos XIX y XX, el dominio colonial hizo que en los países musulmanes se impusiera el librecambismo en provecho de las metrópolis coloniales. Incluso en los estados del mundo musulmán teóricamente independientes (como el imperio otomano o Irán) las deudas financieras (la deuda externa) y las intromisiones occidentales impedían la independencia en la toma de decisiones. En consecuencia, la totalidad del mundo islámico ha pasado a formar parte del llamado «Tercer Mundo», o sea, de la parte periférica o colonial del capitalismo. Capitalismo y colonialismo (y neocolonialismo) se han dado unidos frente a los intereses del mundo musulmán.

5. *La explotación no sólo viene de fuera*

A partir del siglo XIX, se implantó en los países musulmanes una nueva legislación sobre la tierra en beneficio de una nueva clase terrateniente: tierras que habían pertenecido a comunidades tribales o comunidades agrícolas fueron privatizadas en beneficio de los jeques de la tribu o de terratenientes urbanos, mientras sus contrébulos o los que las habían cultivado hasta entonces se convirtieron en arrendatarios o asalariados. Muchos *awqâf* fueron expropiados y privatizados, en el Magreb y Palestina, en beneficio de los colonos europeos y judíos.

El capitalismo moderno impuso en el mundo musulmán el mismo trabajo extenuante y los mismos bajos salarios que en cualquier otra parte del mundo donde no hay sindicatos y organización proletaria para ponerle límites. Lamentablemente, los guardianes de la *sharî'a* sólo se irritaban porque se vendieran bebidas alcohólicas o las mujeres trabajaran fuera de casa, lo que en su opinión fomentaba la inmoralidad y atentaba contra su ideal patriarcal de varón proveedor y mujer dependiente sumisa. La explotación como tal les resultaba indiferente, lo mismo que el

trabajo infantil. Si en países como Siria y Líbano el sindicalismo se desarrolló antes que en los países bajo dominio británico fue por el mayor adelanto social de la metrópoli, no por la religión.

En la actualidad, la mayor parte de los países musulmanes son pobres, lo que no obsta para que existan minorías muy ricas. La única excepción son los estados que cuentan con rentas petrolíferas y poca población, como es el caso de las monarquías petroleras del Golfo. En estos países, los nacionales son la población privilegiada, mientras que los trabajadores extranjeros (que en algunos estados llegan a ser mayoría) constituyen una categoría discriminada, sin derechos políticos, sociales o sindicales, sin posibilidad de acceso a la nacionalidad del país en el que viven y donde pueden haber nacido o llevar viviendo varias generaciones. Estos «extranjeros» pueden ser árabes o no árabes, musulmanes o no. Ni el panarabismo ha dado la igualdad a los árabes, ni el islam (pese a la insistencia de todas estas monarquías para legitimarse en el islam) ha proporcionado la más mínima igualdad a los extranjeros musulmanes. Se entiende bien la antipatía general que los privilegiados kuwaitíes, emiratíes o saudíes inspiran a muchos árabes y musulmanes.

Cuando los ulemas se han preocupado de cuestiones económicas modernas, la mayoría han abogado por una suerte de «capitalismo utópico» o todo lo más una «economía mixta» en la que algunos recursos básicos estarían nacionalizados.

En Irán se llegó a formular una teología islámica de la liberación, sobre todo por parte de los Muḥāhidín del Pueblo, pero consistía básicamente en una lectura marxista revolucionaria del Corán y el *Nahy al-Balâga* (la recopilación de los discursos, epístolas y escritos del *imâm 'Alî*).

J. F. D. V.

EDÉN

Q M

→ Adán, cosmovisión, creación, hombre, mujer, mundo, paraíso, pecado.

Q JUDAÍSMO

1. *Gn 1 y Gn 2. Dos antropologías*

La tradición bíblica ha llamado «Edén» al paraíso original o «jardín de

delicias» que Dios habría creado al principio para los hombres. La teología católica, a partir de san Agustín, ha estudiado apasionadamente la posible condición del hombre en el «paraíso original» o Edén, según Gn 2-3, antes del pecado, buscando así lo que sería la «naturaleza primera» (originaria) del hombre. Antes (en Gn 1), la aventura de la vida se iniciaba con el caos de las aguas, y después se hablaba del hombre y la mujer que actualmente somos, en armonía con el mundo, como seres capaces de acoger la creación de Dios y de reproducirnos. Allí no había, por tanto, ninguna naturaleza original: somos lo que somos, sin más teorías sobre aquello que pudimos haber sido.

Pues bien, después de haber desarrollado desde una perspectiva de armonía, resaltando el equilibrio de la vida de los hombres en el mundo (a lo largo de Gn 1), el mismo autor (u otro autor con ideas convergentes) ha querido presentar las cosas desde otra perspectiva. Se ha dicho con frecuencia que el autor de Gn 2-3 (que cuenta la historia del paraíso y del pecado) tiene que ser muy distinto y que su texto proviene de otro documento y que un mal ensamblador ha unido los dos textos (Gn 1 y Gn 2-3). Pero esa teoría no es nada segura: es igualmente posible (y más probable) que un mismo autor haya querido decir las cosas de dos formas diferentes, porque la misma realidad es múltiple y puede mirarse desde perspectivas complementarias. Por eso, después de decir todo en una línea (Gn 1,1-2,4), la Biblia nos dice otra vez todo, desde otra línea (en Gn 2-3 en su conjunto).

Ese texto del Edén (Gn 2-3) ya no parte del caos de las aguas que tienen que domarse, hasta que surja el hombre (como se hace en Gn 1), sino más bien del caos de la estepa, cerca de Jerusalén (o de otra zona de tierra de Palestina), donde se extiende el desierto, como recuerdo del origen del que procedemos, como expresión de constante amenaza. De allí venimos, allí podemos volver. La Biblia añade que en aquel contexto de estepa quiso crear Dios para nosotros un estado de «naturaleza original», un paraíso. Estrictamente hablando, ese paraíso no ha sido nunca un problema para los judíos, pues el judaísmo en su conjunto ha interpretado el texto de Gn 2-3 de

un modo más bien modesto y simbólico, aplicando, además, su simbolismo, de un modo escatológico (para el fin de los tiempos). Pero muchos cristianos (católicos y no católicos) han insistido en el tema. Por eso será bueno comenzar leyendo el texto de Gn 2-3 en el contexto del judaísmo, para mostrar después lo que han descubierto algunos católicos.

«Cuando Yahvé Dios hizo la tierra y los cielos, aún no había en la tierra ningún arbusto del campo, ni había germinado ninguna planta del campo, porque Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre para cultivarla. Pero subía de la tierra un vapor que regaba toda la superficie de la tierra. Entonces Yahvé Dios formó al hombre del polvo de la tierra. Soplo en su nariz aliento de vida, y el hombre llegó a ser un ser viviente. Y plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, en el oriente, y puso allí al hombre que había formado. Yahvé Dios hizo brotar de la tierra toda clase de árboles atractivos a la vista y buenos para comer; también en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal. Un río salía del Edén... Y Dios colocó al Adam en el jardín para que lo cultivara y guardara» (Gn 2,4-10).

Dos cosas faltan en la estepa y las dos se han vinculado: el agua de Dios que viene por la lluvia y el trabajo del hombre, que consigue que el mismo duro suelo produzca frutos buenos, sacando el agua de la hondura de la tierra. Visto de esa forma, el ser humano no supone una amenaza para el mundo sino todo lo contrario.

a) *En el principio, el campo estaba yermo; no tenía ni siquiera matorrales de esos que brotan por doquier, incluso en el desierto. Faltaba el agua de riego, faltaba el hombre. No actuaba Dios, no había ser humano (Adam) para trabajar la Adamah y fertilizar el yermo (Shadeh).*

b) *Pero modeló Yahvé Elohim al ser humano (Adam) del barro de la tierra (adamah). Lo modeló como alfarero que pone al torno la arcilla. Los dioses de Grecia habían hecho a la mujer como ánfora preciosa y la llamaron Pandora, todos los dones (cf. HESÍODO, *Teogonía*). El Dios bíblico ha creado al Adam de la misma arcilla de la tierra.*

c) *El ser humano es Adam de la Adamah*: arcilloso/rojo de la arcilla, terroso de la tierra... No brota por generación espontánea, como las plantas de Gn 1,11. Ha sido necesario el trabajo de Yahvé Elohim para sacarle del barro. Pero ¿cómo hace Dios si no hay agua? El texto no responde, aunque podemos suponer que Dios «ha llovido» para modelar al ser humano. Así ha logrado que haya hombre: un ser arcilloso, *estepa de la estepa, tierra de la tierra*.

d) *Y sopló en su nariz aliento de vida*, infundiendo en él su aliento vital, su poder creador. Ese aliento de Dios se llamaba en Gn 1,2 *Espíritu (ruah)*, en palabra que la tradición posterior ha teologizado. Ahora se le llama simplemente *neshama*, respiro: el soplo de Dios que hace viviente al ser humano. (e) *Este Adam es un ser paradójico*. Es *nephesh hayah*, alma viviente. Por un lado es tierra. Por otro lleva en sí el aliento de Dios, es su representante sobre el mundo.

2. Un jardín de Dios para los hombres

Gn 1 partía del cosmos para llegar al hombre, pasando por plantas y animales. Gn 2 ha invertido ese camino, en gesto de condensación genial. Así comienza presentando a los protagonistas: Dios y el ser humano. En un primer momento sólo había Dios y mundo, el poder creador y la tierra seca, frente a frente. Pero Dios ha querido hacer que haya un hombre y para eso ha tenido que darle un «entorno», creándole un «mundo humano».

a) *Y plantó Yahvé Elohim un paraíso (un jardín)*... allá en Oriente, en la tierra donde nace el sol y donde la existencia empieza (Gn 2,8-14). Sobre los cimientos frágiles del barro, de la arcilla sin vida, sin agua, plantó Dios *un/el jardín*, en gesto de creación hermosa, orientada totalmente hacia el hombre. Parecía en Gn 1 que el mundo valía en sí mismo, aunque luego culminaba en los humanos. Ahora empieza importando el mismo ser humano. Del Dios alfarero pasamos al hombre *campesino o jardinero*, porque el hombre es *ser de parque o jardín*: un viviente cultivado que labora la tierra y goza de ella, en compañía de otros vivientes (animales), como irá diciendo el texto. Todo lo que el hombre puede desear es el

jardín: un *parque ecológico* extendido sin límite sobre el espacio de la tierra... Fuera, muy lejos, sigue quedando la estepa.

b) *Hizo brotar en el Gan (jardín) de Edén (paraíso) todos los árboles*. Antes no había hierba ni arbustos. Ahora crecen por doquier árboles de abundancia y de belleza. El texto dice expresamente que son *nehmad*, codiciables, deseables a la vista y *buenos* para comer. Dios mismo veía que las cosas eran buenas (Gn 1); después son los hombres los que miran y descubren que los árboles resultan *deseables/buenos*, saciando así la urgencia de belleza y alimento de los hombres.

c) *Y Dios colocó al Adam en el jardín para que lo cultivara y guardara*... (Gn 2,15). Evidentemente, aquí se evoca la edad de oro, el paraíso originario. Es tiempo de gozo y armonía, de belleza y equilibrio, de vida pacífica en el mundo, pero no de pura contemplación espiritual ni de evasión hacia el nivel de las ideas. El hombre depende del jardín donde Dios lo ha colocado. Es como si el mismo jardín debiera sostenerle, dándole espacio de existencia. No está perdido o arrojado sobre el duro suelo de la estepa; no se pierde errante sin camino por la vida sin senderos, pues ha sido encomendado al mundo bueno, al paraíso que Dios mismo le ha creado. Hay en el fondo de esta experiencia la certeza de que estamos asentados en las manos (seno) de la vida buena. Pero el jardín depende también del ser humano que debe cultivarlo y guardarlo.

3. La ley del jardín. Mandato de Dios (Gn 2,16-17)

El hombre es señor del jardín, pero no dueño absoluto. Podemos afirmar en algún sentido que la vida, siendo suya, le desborda. Puede hacerlo todo, en sentido físico... pero no todo es bueno. Por eso, desde el centro de sí mismo, el agricultor y guardián del gran parque viene a definirse como oyente de la palabra: alguien que escucha una voz superior que le define:

«Y Yahvé Dios mandó al hombre diciendo: Puedes comer de todos los árboles del jardín; pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, porque el día que comas de él, ciertamente morirás. Dijo además

Yahvé Dios: No es bueno que el hombre esté solo; le haré una ayuda idónea» (Gn 2,16-18).

Podemos prescindir del resto del pasaje, de los animales y de la mujer con el «pecado». Nos basta lo citado. Dios se había limitado a crear un espacio de vida para el hombre, indicándole aquello que puede mirar (desear con los ojos como apetecible) y que puede comer (convertirlo en alimento propio). Ahora le habla, situando así su vida en el nivel de la palabra, que aparece de manera positiva y negativa.

a) *Una positiva*: ¡De todo árbol comerás! (puedes comer). No hay todavía división de varón/mujer, no hay posible disputa entre individuos... y sin embargo hay *deseo de comida o posesión*.

b) *Otra negativa*: ¡no comerás del árbol del conocimiento del bien/mal! Esa palabra pone un límite al deseo antes abierto, recordando al ser humano su propia finitud (no es Dios, no puede todo...) y dirigiéndolo a la vez a lo infinito (recordándole que por encima de los árboles del jardín está Dios...). El Adam no se cierra en el jardín, no se puede *instalar perfectamente entre las cosas finitas (árboles, ríos, piedras preciosas...)*. Hay en su vida algo más grande, en relación con el Dios que, al ponerle un límite en el mundo, le invita a trascenderlo de manera positiva.

El ser humano existe porque Dios le llama, haciéndolo nacer con su *mandato*; de esa forma, Dios mismo suscita *el deseo positivo* de las cosas simbolizadas en los árboles del jardín; no hay aún animales o personas que ofrezcan compañía al Adam; pero ya hay un deseo indefinido y fuerte, abierto hacia el jardín de las delicias.

4. Conclusión

Podemos dejar el resto del pasaje: la relación del hombre con los animales y con la mujer (Gn 2,19-25) y el proceso concreto de lo que se suele llamar «pecado original» (es decir, la ruptura del estado de naturaleza pura: Gn 3,1-24). Pero debemos añadir que, visto en su unidad, todo el pasaje puede interpretarse como una gran parábola:

a) *Principio*. El ser humano es una mezcla, ser de barro y respiración de Dios (Gn 2,4b-7), mortal por naturaleza, como la misma tierra, pero abierto al aliento de Dios (que supera la muerte).

b) *El paraíso como parábola*. El hombre es una historia abierta (Gn 2,8-25), simbolizada por el paraíso. Domina sobre los animales, comparte la existencia en dualidad de amor gozoso (hombre-mujer), tiende a la vida divina (por don de Dios), si obedece su mandato (si no come del árbol del conocimiento...). Eso significa que ha tenido y tiene en sus manos la vida y la muerte, la permanencia en el paraíso o la «expulsión», como sabe, en otro contexto, el Deuteronomio: «pongo en tus manos el bien y la vida, el mal y la muerte; escoge» (Dt 30,15).

c) *El hombre real*, varón y mujer, es un ser errante, condenado a vivir bajo la amenaza de la muerte, pero abierto al don y al deseo de la vida (Gn 3,1-24). No vive ya (no ha vivido nunca) en el paraíso, pero puede intentarlo. Eso significa que, leído desde una perspectiva judía (y desde la perspectiva de muchos cristianos), este paraíso original no se puede interpretar como expresión «histórica» de un estado de naturaleza original, de un paraíso donde los primeros hombres vivían felices, llenos de todos los dones de Dios. Entendido desde Gn 2-3, el estado de «naturaleza» (es decir, el paraíso) es una «posibilidad», un camino abierto. En ese sentido debemos entender el texto entero como una parábola de la vida humana y como expresión de un «deseo» de plenitud futuro: el paraíso está al fina de la vida de los justos, como sabe *1 Henoc* y repite el Apocalipsis de Juan.

X. P.

M CRISTIANISMO

Algunos apocalípticos judíos y después muchos autores cristianos han interpretado el paraíso como un estado real del hombre originario. En esa línea se puede hablar del *Urmensch*, de un Adán-Eva (o de un Hijo de Hombre) que vivía en el jardín divino, del que fue expulsado. En esa línea se ha podido hablar del mito del *Anthropos*, es decir, de un hombre «divino», celestial y preexistente, que habitó en el paraíso y del que tuvo que salir. Sin llegar a ese extremo, muchos teólogos católicos han tomado el estado de la «naturaleza original» como un estado histórico en el que vivieron de hecho Adán y Eva antes de haber pecado. Desde

una perspectiva «dogmática», lo único que afirma la Iglesia es que «el hombre actual» (el hombre que de hecho somos) ha sido redimido por Cristo del pecado. En esa línea, la Iglesia sigue hablando de un ↗ pecado original, vinculado a la misma historia humana, desde el principio, pero ella no exige que se cree en la realidad física de Adán y Eva ni en el carácter histórico del relato del paraíso y pecado original.

La teología católica tradicional solía hablar del estado de naturaleza, poniendo de relieve los dones y gracias «preternaturales» del hombre en ese estado. (a) Don de integridad: perfecto equilibrio, rectitud y dominio de las pasiones. (b) Inmortalidad, que consistía en la capacidad de superar la muerte, por relación de amistad con Dios. (c) Don de impasibilidad. Los hombres justos no tenían enfermedades, no estaban sometidos a ningún tipo de padecimientos exteriores. (d) Don de ciencia: los hombres podrían conocer por intuición directa todo lo que fuera necesario para su vida. (e) Don de dominio sobre el mundo: los hombres en estado de inocencia podrían dominar con toda facilidad no sólo a los animales, sino a todas las criaturas inferiores, para vivir de un modo perfecto en el mundo.

Esa teología pensaba que el relato del paraíso no había sido un símbolo, sino que expresaba y presentaba un estado de vida real de los hombres al principio de la historia, antes del pecado de Adán y Eva. En esa línea parece situarse aún el *Catecismo de la Iglesia Católica*.

«La armonía en la que se encontraban, establecida gracias a la justicia original, queda destruida; el dominio de las facultades espirituales del alma sobre el cuerpo se quiebra (cf. Gn 3,7); la unión entre el hombre y la mujer es sometida a tensiones (cf. Gn 3,11-13); sus relaciones estarán marcadas por el deseo y el dominio (cf. Gn 3,16). La armonía con la creación se rompe; la creación visible se hace para el hombre extraña y hostil (cf. Gn 3,17.19). A causa del hombre, la creación es sometida “a la servidumbre de la corrupción” (Rom 8,21). Por fin, la consecuencia explícitamente anunciada para el caso de desobediencia (cf. Gn 2,17) se realizará: el hombre “volverá al polvo del

que fue formado” (Gn 3,19). La muerte hace su entrada en la historia de la humanidad (cf. Rom 5,12)» (CEC 400).

Pero estas afirmaciones pueden entenderse también de un modo simbólico, refiriéndose a la realidad actual del hombre, sin postular un estado histórico de naturaleza original.

X. P.

EGIPTO

Q MR

↗ Elección, éxodo, Moisés, pascua, salvación, Yahvé.

Q JUDAÍSMO

En su origen, el judaísmo se encuentra vinculado a Egipto, por dos razones. (1) *Por vinculación religiosa*: La tradición judía ha contrapuesto siempre a Yahvé, Dios de libertad, con el Faraón y los dioses de Egipto, que serían básicamente portadores de opresión. (2) *Por relación social*. Los judíos se consideran evadidos de Egipto, liberados de su esclavitud, a través del Éxodo.

1. Religión de Egipto

La religión de Egipto ha estado básicamente vinculada a una visión sacral del cosmos. En su fondo, ella ésta de tipo henoteísta: el Dios original, que puede recibir diversos nombres, según los santuarios (Atón, Ptah, Ra), ha surgido de las aguas del caos primigenio y aparece como punto de partida y centro de unidad del gran proceso en el que todo se implica. En ese sentido, se puede hablar casi de un panteísmo cósmico: divino es el principio (huevo originario, agua germinante) del que brota todo y divina la unidad del proceso donde, en forma casi emanativa, van surgiendo las diversas realidades. Estrictamente hablando no existe creación de cosas nuevas, no hay sorpresa o novedad en el proceso divino de la vida; el ser humano se halla inmerso en un mundo de dioses y no se diferencia por su cualidad del resto de las cosas que forman el conjunto del cosmos, pues todas constituyen un todo escalonado donde se refleja y realiza el orden primigenio.

En esta perspectiva debe situarse el carácter casi físico de la *teogonía* (proceso divino), que se abre y expande a manera de *cosmogonía* (proceso cósmico).

mico). En la versión de *Atón-Ra* se dice que, habiendo surgido de las aguas primigenias y combándose a manera un gran arco de cielo sobre el horizonte plano de la tierra, Dios fue nombrando los diversos elementos de su cuerpo; partes suyas son los dioses inferiores, los humanos y los animales. En otras versiones se afirma que cosas y humanos provienen del aliento del Dios, de su saliva, sus lágrimas o semen, siendo pues secreciones de su cuerpo infinito. Como gran humano, bisexualmente perfecto, es lo divino originario: de su cuerpo y vida van brotando, como signo y expansión de su misterio, cada una de las cosas.

En el proceso de la realidad pueden distinguirse tres momentos. (a) *Hay un principio* (huevo cósmico): un comienzo en el camino de la realidad, un punto de latencia germinal que se identifica con el agua, fuente y sentido fundante de la vida. (b) *Hay una unión sacral*: más que contraposición de elementos divinos se acentúa la unidad, un orden o armonía en la que todo está integrado: dioses y humanos forman parte de un esquema sacral de conjunto. (c) Hay una *dualidad creadora*. Más que la confrontación de elementos divinos (teomaquia) este esquema acentúa la *unidad integradora de los sexos sagrados*. Lo divino es un matrimonio primordial y positivo: en la armonía de esos dos principios sexuales recibe su honrura y sentido la vida de los humanos.

2. Éxodo. Novedad israelita

Los israelitas «salieron de Egipto». Ese recuerdo de la gran salida constituye el primero de sus artículos de fe, el principio de sus mandamientos: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud» (Ex 20,2; Dt 5,8). Egipto es el «sistema perfecto», con organización económica y pan suficiente; pero, siendo perfecto, es opresor, porque el verdadero Dios de Egipto acaba siendo el Faraón, el orden sacral y económico que se impone sobre los hebreos. Significativamente, los judíos no han hablado de *Atón-Ra*, ni de los otros dioses, sino sólo del Dios-Faraón, del sistema... Para ellos, Egipto (el viejo Egipto) significa esclavitud y así lo han recordado a lo largo de los siglos, cuando han contado el «gran éxodo», su auténtica «epo-

peya». Sólo rompiendo con Egipto han logrado constituirse como pueblo.

Entre los fundadores de Israel hubo fugitivos de Egipto, representados, quizá, por un grupo de levitas o de antepasados de lo que después serán las tribus de Benjamín y Efraín, portadores de la ideología yahvista de la libertad. Ellos mantienen el recuerdo de la esclavitud a que se habían visto sometidos en Egipto (Ex 1) y traen la certeza de que Dios mismo les impulsó, a través de ↗ Moisés, en su búsqueda y justicia (cf. Ex 3,7-8). Esta certeza está ligada al gran recuerdo de una intervención salvadora en la que Dios se había desvelado, como fuerza de libertad, en la primera de las grandes marchas del pueblo, en el paso del mar Rojo: «Yahvé retiró el mar mediante un recio viento solano que sopló toda la noche... A la vigilia de la mañana miró Dios el campamento de los egipcios... y conurbó su campamento: agarrotó las ruedas de sus carros, haciéndolos avanzar pesadamente, por lo que los egipcios dijeron: *huyamos...*» (cf. Ex 14,24-25).

En el fondo de ese recuerdo, repetido y celebrado como memoria fundante de las tribus, hallamos el motivo de lo que será la lucha de liberación de los hebreos, el principio de la constitución del pueblo israelita. El tema del «terror de Yahvé», de la humedad y de los carros que no pueden maniobrar en un espacio pantanoso, reaparece como una constante en las batallas primordiales de Jos 11,5-9 (en las aguas del Merom) y de Jc 4 (en las aguas del Quisón). El mismo Dios que liberó a los hebreos de Egipto les libera a lo largo de su historia. Yahvé siendo «el que liberó a los hebreos de Egipto».

3. Judíos helenistas.

Nueva salida de Egipto

La Biblia judía está llena de avisos en contra de la «vuelta a Egipto», porque el camino del éxodo debe mantenerse. Pero, de hecho, tras la conquista de Alejandro Magno y la fundación de Alejandría, como ciudad cosmopolita, capital del Oriente (año 332), fueron muchos los judíos que comenzaron a habitar en Egipto. Allí tradujeron la Biblia a la lengua griega (los LXX) y allí rehicieron o compusieron gran parte de los libros deuterocanónicos (como Sab), además de otros muchos apócri-

fos (especialmente la Carta a Aristeas y la historia de José y Asenet). Allí en Egipto floreció ↗ Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús, quizá el mayor de los pensadores judíos de todos los tiempos. Hubo un momento (entre el I a.C. y el II d.C.) en que pareció que Egipto podía convertirse en cuna de un nuevo judaísmo helenista, abierto al conjunto del Imperio romano.

Pero el judaísmo helenista de Alejandría y de su entorno fracasó, especialmente después de la segunda gran guerra judía, del año 132 al 134 d.C., dirigida por Bar Kokba. El emperador Adriano quiso suprimir el judaísmo, convirtiendo Jerusalén en una ciudad pagana, sin que pudieran entrar en ella los judíos. Para defender su identidad, los judíos en su conjunto se replegaron y abandonaron la cultura helenista, que ellos habían cultivado de un modo especial en Alejandría. Por eso, los herederos de Filón de Alejandría y de su pensamiento genial, de simbiosis judeo-helenista, fueron de algún modo, hasta el día de hoy, los cristianos.

X. P.

M CRISTIANISMO

El Nuevo Testamento conserva pocos recuerdos de Egipto. Sólo pueden citarse, en ese contexto, dos tradiciones. (a) La tradición de la huida de Jesús a Egipto (cf. Mt 2,13-15), que debe tener un carácter más simbólico que histórico; con ella se quiere indicar que Jesús ha asumido, como nuevo Moisés, la suerte de los hebreos, para liberarles de su cautiverio. (b) La tradición de Apolo, judío helenista de Alejandría, experto en la interpretación de la Escritura (cf. Hch 18,24; 19,1). Conocemos algo de la historia de Apolo por Pablo (cf. 1 Cor 1,12; 3,4-6.22; 4,6; 16,12), que lo considera compañero en la tarea de extender la palabra del evangelio. Debió de ser un auténtico alejandrino, un hombre sabio, en la línea de Filón. Pero su recuerdo se pierde y no hallamos más trazos significativos de un cristianismo egipcio en el Nuevo Testamento.

Pero después, tan pronto como emerge la Iglesia, Egipto se presenta, desde el siglo II d. C., como uno de los lugares más conflictivos y creativos del cristianismo antiguo. Con Egipto se vinculan gran parte de los movimien-

tos de la ↗ gnosis, que llenan todo el siglo II y III d.C. En el suelo de Egipto, en papiros o libros, se han hallado los testimonios más antiguos y más significativos de la literatura primitiva del cristianismo (en especial la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi). De Egipto surgió Arrio, el autor de una de las grandes ↗ herejías cristianas (que tiende a interpretar a Jesús como un ser intermedio entre los hombres y Dios). Pero en Egipto se desarrolló también la primera teología sistemática cristiana, representada por Orígenes y Clemente de Alejandría, que vincularon para siempre el neoplatonismo con la tradición de Jesús.

Significativamente, los judíos terminaron rechazando la simbiosis alejandrina (egipcia) entre Israel y el helenismo. Los cristianos, en cambio, asumieron y desarrollaron esa simbiosis, pero no sólo de forma teológica, sino también administrativa. Los dos Padres de la Iglesia quizá más significativos en plano un dogmático (especulativo) fueron dos alejandrinos: san Atanasio y san Cirilo. Pero, por desgracia, el cristianismo helenista de Alejandría (de tipo elitista, propio de las grandes ciudades) estuvo muy vinculado al helenismo, de manera que se fue diluyendo y desapareció tras la conquista musulmana (el año 642 d.C.). Se mantuvo durante siglos y aún sigue un cristianismo «copto», vinculado a las tradiciones autóctonas de la tierra, pero en minoría frente a la presión musulmana.

X. P.

R ISLAM

1. Una de las capitales culturales del mundo islámico

«Egipto» en árabe se dice Miṣr, que también es uno de los nombres de su capital, El Cairo. Con un noventa por ciento de población musulmana, Egipto ha sido, dentro de la *Umma* (comunidad musulmana), uno de los principales centros neurálgicos de la vida cultural del islam. En concreto, desde 1821, a la imprenta de la pequeña ciudad de Bûlaq, cerca de El Cairo, debe el «renacimiento islámico» (*nahḍa*) gran parte de su éxito. Probablemente, la Universidad de al-Aḡhar en El Cairo –fundada por los fatimíes en el siglo X d.C.– sea aún hoy día la de mayor prestigio

en el mundo islámico, al menos entre los sunníes.

2. Profetas de Egipto en la tradición islámica

a) *Miṣr*. Se consideraba a Miṣr o Miṣrā'im (en hebreo, Miṣrayim) el patriarca epónimo de Egipto, uno de los hijos de Cam (en árabe, Hâm), hijo a su vez de Noé (en árabe, Nūḥ).

b) *José*. Otro de los profetas que se sitúan en Egipto, en la tradición islámica como en la bíblica, es Yusûf (José), uno de los profetas mencionados en el Corán, una de cuyas azoras lleva su nombre. La historia de José, con pocas variantes respecto al texto bíblico, está bellamente contada en el Corán, que da el nombre de Çulayja a la esposa de Putifar, pero no menciona con el nombre de Putifar al amo de José sino que le llama *al-'açiç* (el poderoso), más en el sentido de un cargo que en el de un nombre propio.

c) *Moisés*. Al faraón de Egipto en tiempos de ↗ Moisés (en árabe, Mûsà) lo llama el Corán Fir'awn (en plural *farâ'ina*, aunque el Corán no usa la palabra en plural). Desconcierta que el nombre de Fir'awn siempre aparezca como si fuera un nombre propio y sin artículo. Los comentaristas del Corán suelen explicar que Fir'awn era el nombre que se daba a todos los reyes egipcios, igual que se llamaba Qayṣar (César) a todos los emperadores de los *rûm* (romano-bizantinos).

Fir'awn, como Nemrod (en árabe, Nimrûd), ha sido para los musulmanes uno de los prototipos de la tiranía, la arrogancia y la impiedad. Por ello no es de extrañar que en 1979 el asesino de Sadat exclamara: «He matado al Faraón».

El Corán excluye el odio antiegipcio y el chovinismo hebreo del Éxodo. La madre adoptiva de Moisés, llamada por la tradición musulmana Āsiyya, es una de «las mujeres perfectas». Moisés –tentado por Satán– mata al egipcio, pero se arrepiente inmediatamente. Los magos egipcios que Fir'awn manda llamar para que enfrenten su magia con el poder de Moisés se convierten y sufren martirio por orden del faraón. En el Corán la liberación de los esclavos hebreos en Egipto no se entiende como un choque entre dos pueblos o dos culturas, sino entre un rey autoendiosado y un profeta de Dios.

3. La conquista islámica de Egipto

Egipto fue conquistado por los árabes dirigidos por 'Amr ibn al-Āṣ en muy poco tiempo (640-642). Salvo algunas tropas bizantinas y la ciudad de Alejandría (más griega que propiamente egipcia), el país no ofreció resistencia. Más bien al contrario: los egipcios recibieron a los árabes musulmanes como libertadores de la cruel dominación romano-bizantina, que desde Augusto había explotado duramente el país en beneficio del extranjero. Los tributos exigidos por los árabes musulmanes eran más livianos que los impuestos de los bizantinos, y los musulmanes dieron libertad a los cristianos monofisitas indígenas, perseguidos por la ortodoxia melkita bizantina.

La mayoría de la población egipcia se fue convirtiendo al islam y en el siglo X posiblemente el islam fuera ya mayoritario en Egipto. Pero una minoría ha seguido siendo cristiana hasta hoy, pues los coptos (cristianos egipcios) se cuentan todavía por millones y constituyen al menos la décima parte de la población del Egipto actual.

J. F. D. V.

ELECCIÓN

Q M

↗ Abrahán, apóstoles, Éxodo, historia, Israel, patriarcas, predestinación, promesas.

Q JUDAÍSMO

Entre las grandes tradiciones del principio de Israel, está aquella que evoca la «elección» de los patriarcas y del pueblo. Ésta es una tradición que puede interpretarse en forma egoísta y elitista, como si Dios tuviera pueblos especialmente queridos, mientras olvidara a los demás o los rechazara. Pero ella puede y debe interpretarse también de forma positiva, como expresión de «gratuidad» y de servicio: los israelitas no pueden apelar a ninguna ventaja propia, de tipo racial o cultural; si ellos son pueblo de Dios es por pura gracia y para ofrecer un testimonio especial a los demás, para bien del conjunto de los pueblos.

En ese contexto se suele recordar la tradición de los ↗ patriarcas, pastores trashumantes (↗ Abrahán, Isaac y Jacob), a los que Dios habría escogido para formar a través de ellos su pueblo, prometiéndoles una tierra y descen-

dencia. Resulta difícil fijar la primera tradición vinculada a esos patriarcas. Lo cierto es que algunos de sus hijos (descendientes) sedentarios se han sentido vinculados a unos antepasados nómadas o trashumantes, a quienes Dios había elegido y prometido la tierra, en esperanza. Por eso, ellos transmiten con fidelidad las viejas tradiciones, que vienen a contarse y cantarse en los lugares sagrados (santuarios) de la tierra de Palestina. Ellos, los hijos de unos patriarcas, amigos de Dios, han sido elegidos por amor, con la responsabilidad de cumplir los mandamientos, para así ofrecer su ejemplo a todos los hombres.

«No porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahvé de vosotros y os ha elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos; sino por el amor que os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres, por eso os ha sacado Yahvé con mano fuerte y os ha librado de la casa de servidumbre, del poder de Faraón, rey de Egipto. Has de saber, pues, que Yahvé tu Dios es el Dios verdadero, el Dios fiel que guarda la alianza y el amor por mil generaciones a los que le aman y guardan sus mandamientos, pero que da su merecido en su propia persona a quien le odia, destruyéndolo. No es remiso con quien le odia: en su propia persona le da su merecido. Guarda, pues, los mandamientos, preceptos y normas que yo te mando hoy poner en práctica. Y por haber escuchado estas normas, por haberlas guardado y practicado, Yahvé, tu Dios, te mantendrá la alianza y el amor que bajo juramento prometió a tus padres» (Dt 7,7-12).

X. P.

M CRISTIANISMO

Esta experiencia de la elección, por voluntad de amor de Dios y para servicio de los otros, ha sido desarrollada de un modo especial en el Nuevo Testamento, tanto en los relatos de la vocación de los discípulos de Jesús, como en las reflexiones teológicas de Pablo, que nos sitúan ante el misterio insondable de la voluntad de Dios, que otras religiones también han puesto de relieve.

1. Elección y tarea misionera

Entre los textos de elección del Nuevo Testamento sobresale el de la lla-

mada a los Doce, que ha venido a convertirse en paradigma de todas las llamadas y elecciones posteriores, según el evangelio:

«Subió después al monte, llamó a los que quiso y se acercaron a él. Constituyó entonces a Doce, a los que llamó apóstoles, para que estuvieran (fueran) con él y para enviarlos a proclamar el mensaje, con poder de expulsar a los demonios. Constituyó a estos Doce: a Simón, a quien dio el sobrenombre de Pedro; a Santiago, el hijo de Zebedeo, y a su hermano Juan, a quienes dio el sobrenombre de Boanerges, es decir, Hijos del trueno; a Andrés, Felipe, Bartolomé, Mateo, Tomás, Santiago el hijo de Alfeo, Tadeo, Simón el Cananeo y Judas Iscariote, el que lo entregó» (Mc 3,13-19).

Como emisario de Dios, Jesús elige a los iniciadores de su movimiento, a los que quiere, ofreciéndoles un lugar especial en su grupo (estar con él) y confiándoles una tarea (proclamar el mensaje y expulsar demonios). Jesús actúa así como representante del mismo Dios Yahvé (Soy el que Soy, de Ex 3,14), como alguien que puede ofrecer su tarea mesiánica a quienes el mismo ha llamado. Por eso, lo que diferencia y define a sus discípulos es su relación con él, como aparece en todo el evangelio. Pero ese mismo «ser con Jesús», que puede entenderse como un tipo de ventaja (los elegidos mesiánicos están con el Mesías), puede y debe entenderse como tarea fuerte, al servicio del Reino de Dios. No es elección para tener una superioridad sobre los demás, sino para realizar un servicio a los demás.

2. Elección y misterio de Dios

Ese tema de la elección, especialmente cuando se vincula a la crisis mesiánica del grupo de Jesús, ha suscitado grandes problemas entre los cristianos primitivos y su entorno judío. Los cristianos se han presentado como los nuevos elegidos. Eso ha podido hacer pensar que los otros judíos han sido rechazados por Dios. Esa disputa entre elección y rechazo está en el fondo de varios textos del Nuevo Testamento, y el más importante de ellos pertenece a Pablo, que es quizá el pensador que más agudamente ha penetrado en el tema. Él mismo se siente un elegido, en

la línea de Jeremías (antes de haberte formado, cuando estabas aún en el vientre de tu madre, yo te elegí: cf. Jr 1,5). Así añade, de manera emocionada: «Pero cuando Dios –quien me apartó desde el vientre de mi madre y me llamó por su gracia– tuvo a bien revelar a su Hijo en mí para que yo lo anunciase entre los gentiles, no consulté de inmediato con nadie» Gal 1,15-16). Éste es Pablo, un elegido, que habla de otros elegidos como indican los tres pasajes siguientes:

1) (*Elección salvadora*). Estoy convencido de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni lo presente, ni lo porvenir, ni poderes, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús, Señor nuestro (Rom 8,38-39).

2) (*Caminos distintos*). (Dios dijo) Tendré misericordia de quien tenga misericordia, y me compadeceré de quien me compadezca (Ex 33,19). Por lo tanto, no depende del que quiere ni del que corre, sino de Dios, quien tiene misericordia. Porque la Escritura dice al Faraón: Para esto mismo te levanté, para mostrar en ti mi poder y para que mi nombre sea proclamado por toda la tierra (Ex 9,16). De manera que de quien quiere, tiene misericordia; pero a quien quiere, endurece.

3) (*El misterio de Dios*). Luego me dirás: ¿Por qué entonces echa la culpa a algunos? Porque, ¿quién ha resistido a su voluntad? Antes que nada, oh hombre, ¿quién eres tú para que contradigas a Dios? ¿Dirá el vaso formado al que lo formó: «¿Por qué me hiciste así?». ¿O no tiene autoridad el alfarero sobre el barro para hacer de la misma masa un vaso para uso honroso y otro para uso común? ¿Y qué hay si Dios, queriendo mostrar su ira y dar a conocer su poder, soportó con mucha paciencia a los vasos de ira que han sido preparados para destrucción? ¿Y qué hay si él hizo esto, para dar a conocer las riquezas de su gloria sobre los vasos de misericordia que había preparado de antemano para gloria, a los cuales también ha llamado, esto es, a nosotros, no sólo de entre los judíos, sino también de entre los gentiles?... (cf. Rom 9,15-25).

Estas palabras de san Pablo constituyen una reflexión sobre la historia de Dios con su pueblo. No hablan de la «condena eterna» (de un posible infier-

no para siempre), sino de la distinción de suertes y caminos de los hombres en el mundo. Pablo está reflexionando sobre la historia del éxodo y descubre allí la mano de un Dios soberano que «salva y destruye». Un Dios que parece llamar a unos para la vida y a otros para la muerte, a través de un camino en el que, sin embargo, las diversas elecciones están al servicio de la salvación de Dios en Cristo. Hay elecciones, hay caminos, hay vías de muerte y, sin embargo, en el fondo, todo se dirige a la salvación de Dios.

3. *No ha condenado Dios a los israelitas*

En este contexto se plantea el gran problema del «rechazo de Israel». Pablo sabe que hay algunos cristianos que dicen que Israel ha rechazado su elección, de manera que no tiene ya lugar en el camino de la gracia. Su elección habría sido en vano. Pues bien, en contra de eso se eleva su argumento emocionado:

«Por tanto pregunto: ¿Acaso rechazó Dios a su pueblo? ¡De ninguna manera! Porque yo mismo soy israelita, de la descendencia de Abrahán, de la tribu de Benjamín. Dios no rechazó a su pueblo, al cual conoció de antemano... (Rom 11,1-2).

Así que, en cuanto al evangelio (los judíos) son enemigos por causa de vosotros, pero en cuanto a la elección son amados por causa de los patriarcas; porque los dones y el llamamiento de Dios son irrevocables. De igual manera, vosotros en otro tiempo erais desobedientes a Dios, pero ahora habéis alcanzado misericordia por la desobediencia de ellos. Asimismo, ellos han sido desobedientes en este tiempo, para que por la misericordia concedida a vosotros, también a ellos les sea ahora concedida misericordia. Porque Dios encerró a todos bajo desobediencia, para tener misericordia de todos. ¡Oh la profundidad de las riquezas, y de la sabiduría y del conocimiento de Dios! ¡Cuán incomprensibles son sus juicios e inescrutables sus caminos! Porque: ¿Quién entendió la mente del Señor? ¿O quién llegó a ser su consejero? ¿O quién le ha dado a él primero para que sea recompensado por él? Porque de él y por medio de él y para él son todas las cosas. A él sea la gloria por los siglos. Amén» (Rom 11,28-36).

No quiero precisar aquí todos los argumentos de este pasaje, muy rico, aunque muy complejo. Pero hay una cosa clara: la llamada de Dios permanece, de manera que los israelitas siguen siendo elegidos de Dios, pueblo de la alianza. Pues bien, esta elección se despliega y realiza a través de unos caminos difíciles, que pasan por medio de un abandono temporal y de un rechazo mesiánico. Pero Pablo está convencido de que incluso ese abandono y ese rechazo se encuentran, en el fondo, al servicio de la salvación universal de los gentiles (de todos los hombres). Ésta es la profundidad de la riqueza de Dios, que ha escogido en particular a algunos con el fin de abrir de esa manera un camino para todos. Hay elección particular (de Israel), pero es una elección que está al servicio del misterio universal de Dios.

X. P.

ELÍAS

Q M

→ Don/carisma, guerra, Jesús, Juan Bautista, milagros, profetas, sanación, violencia.

Q JUDAÍSMO

El ciclo de Elías ocupa un lugar muy importante en la historia de Israel. Su enfrentamiento con el rey Ajab (874-852 a.C.) y su lucha por liberar al pueblo de Israel de los influjos del baalismo pertenece a la más pura tradición de la Biblia israelita.

1. Fondo histórico

Con el fin de lograr una estabilidad política en la zona, Omrí, rey de Israel, hizo casar a su hijo Ajab con Jezabel, reina fenicia. La boda provocó una fuerte reacción en los círculos más vivos del yahvismo, que sintieron amenazada la pureza de la vieja fe yahvista. Con Jezabel vino a Israel un séquito de adoradores de Baal: para ellos se construyó un templo en Samaría. Todo esto era lógico. También había sucedido en tiempos de Salomón. Pero ahora las cosas eran diferentes. Por un lado, Jezabel se comportó de forma proselitista, queriendo extender el influjo de su religión entre las gentes de la tierra; por otro, muchos habitantes de Israel se sintieron inclinados al baalismo.

Pronto amenazó una apostasía a gran escala. En Israel «había existido siempre la tentación de adoptar el culto de los dioses de la fertilidad junto con el de Yahvé. Este peligro había aumentado por la absorción en masa de los autóctonos cananeos (que estaban allí antes de los judíos), muchos de los cuales, sin duda, se adhirieron sólo de boca a la fe nacional de Israel. Dado que la mayoría de estos cananeos habían sido integrados dentro de las fronteras del estado del Norte (Samaría), grandes estratos de la población fueron, en el mejor de los casos, yahvistas sólo a medias. Una política estatal que favoreciera el baalismo hubiera sido recibida sin estridencias e incluso bien aceptada por muchos» (J. BRIGHT, *Historia de Israel*, DDB, Bilbao 1970, 253).

El rey Ajab siguió siendo yahvista, al menos de nombre, pero su esposa Jezabel y gran parte de la corte se pusieron oficialmente de parte de Baal. La masa de la población israelita quedó indecisa. Algunos se pasaron al baalismo. Otros quisieron mantenerse fieles, entre ellos Elías y los profetas (1 Re 18,18-21; 19,15-18). Parecía triunfar un tipo de tolerancia.

¿Qué era el baalismo? Fundamentalmente se trataba de una religión de la naturaleza en la que se habían divinizado las fuerzas de la fertilidad, tal como se manifiesta en el ciclo de la vegetación y en la misma vida sexual del hombre. Baal, Dios del cielo y de la lluvia, aparecía como esposa de la tierra, cuyo seno fecundaba con el agua año tras año. Dios se identificaba con el mismo proceso de la vida, que se repite cíclicamente, que muere y que renace. Frente a ello, la figura de Yahvé, Dios de la historia, Señor que no se puede confundir con ningún tipo de representación cósmica, aparece como algo demasiado austero y exigente.

Entre esas dos visiones religiosas se entabla la batalla. Todo nos parece indicar que el principio de las hostilidades no ha partido del baalismo, que por sí mismo podía mostrarse tolerante o sincretista: nada impedía que a Yahvé se le adorara como a una especie de «Baal» (¡Señor!) junto a los otros baales de la tierra. Pero es precisamente ese sincretismo lo que no pueden aceptar los profetas del partido de un Yahvé separado de todos los dioses. Yahvé es distinto, es único y se en-

cuentra por encima de todos los baales. Por eso se resisten a la nivelación, mantienen su protesta y se convierten en seres perseguidos.

2. *De la violencia del Carmelo a la brisa del Horeb*

En este contexto se recuerda una historia violenta que la tradición israelita ha vinculado al sacrificio del Carmelo, donde debía decidirse la identidad del Dios israelita y su diferencia respecto a los baales de la tierra palestina (cf. 1 Re 18). Hubo un juicio de Dios, una ordalía, con el fuego de Dios, hecho rayo. Elías vence y manda matar a los profetas de Baal, degollados junto al río. «Elías dijo: respóndeme, oh Yahvé; respóndeme, para que este pueblo reconozca que tú, Yahvé, eres Dios, y que tú haces volver el corazón de ellos. Entonces cayó fuego de Yahvé, que consumió el holocausto, la leña, las piedras y el polvo; y lamió el agua que estaba en la zanja. Al verlo toda la gente, se postraron sobre sus rostros y dijeron: ¡Yahvé es Dios! ¡Yahvé es Dios! Entonces Elías les dijo: ¡Prended a los profetas de Baal! ¡Que no escape ninguno de ellos! Los prendieron, y Elías los hizo descender al arroyo de Quisón, y allí los degolló» (1 Re 18,37-40).

Pero ese recuerdo de muerte, que ha marcado con dureza la historia posterior del judaísmo (y del mismo cristianismo), debe vincularse a la experiencia del monte Horeb, donde Elías subió, como nuevo Moisés, para dialogar con Dios, buscándole ante todo como huracán, terremoto y fuego. Le buscó como Dios de la ira, para seguir combatiendo contra los enemigos de su religión, pero lo descubrió como suave brisa:

«Un grande y poderoso *huracán* destrozaba las montañas y rompía las peñas delante de Yahvé, pero Yahvé no estaba en el huracán. Después del viento vino un terremoto, pero Yahvé no estaba en el terremoto. Después del terremoto hubo un fuego, pero Yahvé no estaba en el fuego. Después del fuego se oyó una *brisa apacible* y delicada. Y sucedió que al oírlo Elías, cubrió su cara con su manto, y salió y estuvo de pie a la entrada de la cueva. Y he aquí, vino a él una voz, y le preguntó: ¿Qué haces aquí, Elías?» (1 Re 19,11-13).

El Dios del Carmelo debía revelarse a través de los signos de la ira y destrucción que él habría imaginado (como hará más tarde Juan Bautista: cf. Mt 3,7-12). Pero el nuevo Elías de la Montaña sagrada descubrirá que el verdadero Dios, que ha guiado a los israelitas a lo largo de la historia, es brisa suave de amor creador. Sin esta presencia del Dios de Elías la historia de Israel sería incomprensible.

3. *Elías carismático. Eliseo*

Unido a Eliseo, su discípulo, Elías aparece no sólo como profeta del doble juicio de Dios (ordalía del Carmelo, brisa del Horeb; cf. 1 Re 18-19), sino como profeta popular y carismático, capaz de realizar milagros a favor de los enfermos, incluso más allá de las fronteras de Israel. Así puede decirse que, en conjunto, las historias de Elías y Eliseo (cf. 1 Re 17-21 y 2 Re 1-8) son ante todo historias de milagros con enfermos graves, como en el hijo de la viuda de Sarepta:

«Cayó enfermo el hijo de la mujer... y su enfermedad fue tan grave que se le fue el aliento. Entonces ella dijo a Elías: ¿Qué tengo yo contigo, hombre de Dios? ¿Has venido a mí para traer a la memoria mis iniquidades y hacer morir a mi hijo? Y él le respondió: Dame a tu hijo. Lo tomó de su seno, lo llevó al altillo donde él habitaba y lo acostó sobre su cama... y dijo: ¡Yahvé, Dios mío! ¿Incluso a la viuda en cuya casa me hospedo has afligido, haciendo morir a su hijo? Luego se tendió tres veces sobre el niño... diciendo: ¡Yahvé, Dios mío, te ruego que el aliento de este niño vuelva a su cuerpo! Yahvé escuchó la voz de Elías, y el aliento del niño volvió a su cuerpo, y revivió. Elías tomó al niño, lo bajó del altillo a la casa y lo entregó a su madre... que dijo a Elías: ¡Ahora reconozco que tú eres un hombre de Dios...!» (1 Re 17,17-24).

Éste es Elías, profeta del juicio y del fuego (como destacará la tradición de Juan Bautista: cf. Mt 3,9-12), pero también sanador carismático, que resucita al hijo de una viuda extranjera. Su discípulo Eliseo, fiel yahvista, cura la «lepra» de Naamán, general sirio, enemigo oficial de los israelitas (cf. 2 Re 5). Éstas y otras narraciones circulaban en tiempo de Jesús y alimentaban la imaginación de muchos piadosos. Por

eso, no resulta extraño que los cristianos lo hayan visto al lado de Moisés (acompañando a Jesús: cf. Mc 9,1-9 par) y hayan podido pensar que Jesús llamaba a Elías desde el madero del suplicio (Mc 15,35-36; cf. Mal 3,23-24; cf. Eclo 48,1-11).

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Principio. Dos formas de entender a Elías*

Las dos grandes figuras del comienzo del cristianismo (Juan Bautista y Jesús) se encuentran vinculadas con Elías. Es muy posible que el mismo Jesús, al principio de su actividad, estuviera buscando al primer Elías, vinculado al sacrificio del Carmelo y al fuego de Dios, lo mismo que hacía Juan Bautista. Pero después, quizá en su bautismo, tuvo una experiencia de Dios, como la de Elías en el monte Horeb y así lo descubrió a Dios como brisa suave (espíritu de vida), en las aguas del Jordán. Había querido conocer al Dios del Juicio, junto a Juan Bautista (profeta del fuego, del huracán y del agua destructora), pero encontró y escuchó al Dios de la palabra suave (de la brisa y del Espíritu), que lo llamaba «Hijo» y lo enviaba a realizar una obra de liberación. Éste sería el tema de fondo de Mc 1,10-12 y par (cf. Mt 3,1-2; Lc 3,1-9).

Así podríamos hablar de una «conversión» de Jesús, que pasa del primer Elías al segundo, del Elías del Carmelo al Elías de la brisa suave, para empezar en Galilea su tarea de profeta carismático, al servicio de la llegada del reino de Dios, que se expresa en la curación de los enfermos. Jesús no habría abandonado el signo de Elías, sino que lo habría reinterpretado (como supone su respuesta a la pregunta de los discípulos de Juan Bautista, en Mt 11,2-4). En este contexto se sitúa la decisión de Jesús, que vuelve a Galilea y busca a unos discípulos para ponerse al servicio de los pobres, anunciándoles el Reino y sanando sus enfermedades. Las curaciones de Jesús han surgido de su contacto con los enfermos, pero ellas se inspiran en las historias de Elías y Eliseo, profetas carismáticos, sanadores de enfermos.

No sabemos si había desplegado previamente capacidades sanadoras

(antes de haber ido donde Juan Bautista), aunque podemos suponer que no, pues, de lo contrario, no se entendería bien su estancia junto al Jordán, en la línea del primer Elías. Todo nos permite suponer que Jesús descubrió y desarrolló su poder de sanación tras el bautismo y en este contexto se entiende su nueva relación con Elías. También Juan había asumido, al parecer, ciertos rasgos de Elías, pero sobre todo en línea de juicio (sin milagros). En contra de eso, Jesús pondrá de relieve los aspectos sanadores de Elías y Eliseo, profetas del norte de Israel, cuyas tradiciones estaban relacionadas con Galilea y sus alrededores (como indica la historia de la sunamita, en 2 Re 4,8-37, y la de la viuda de Sarepta, en 1 Re 17,9-25).

2. *Juan y Jesús, profetas como Elías*

Juan Bautista se sitúa más en la línea de un Elías juez, profeta del agua y del fuego, portador de la ira de Dios en el Carmelo (cf. 1 Re 18). En esa perspectiva, los cristianos dirán que Juan, precursor de Jesús, se identificaba con Elías, no sólo por su forma de vestir (Mc 1,6; cf. 2 Re 1,8), sino por su manera de anunciar el juicio, añadiendo así que Elías ya había venido y se había mostrado por Juan, precediendo a Jesús, para preparar su camino (cf. Mc 9,13; ésta es la lectura cristiana de Mc 1,7-8 par; cf. también Lc 1,76).

Jesús Galileo se relaciona más con Elías sanador, y así aparece no sólo en la «resurrección» del hijo de la viuda de Naím (Lc 7,11-16), ciudad cercana a Sunem (donde Eliseo había resucitado al hijo único de la sunamita), sino en la línea del texto programático de Lc 4,24-28, donde Jesús compara sus milagros con los de Elías/Eliseo y viene a presentarse de esa forma como nuevo Elías: alguien que es capaz de encender una esperanza de Reino o nueva humanidad, por sus curaciones. En esa segunda perspectiva han de entenderse dos pasajes muy significativos de la tradición cristiana. (a) La transfiguración (Mc 9,2-9), donde Elías se aparece a Jesús, al lado de Moisés, para ofrecerle su testimonio y para acompañarle en su camino profético de Reino. (b) La cruz (Mc 15,35-36), donde Jesús murió dando un grito muy fuerte, de forma que algunos pensaron que lla-

maba a Elías. Pero el evangelista supone que Jesús no pudo llamar a Elías, sino a Dios, diciendo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Lógicamente, la Iglesia ha pensado que Jesús murió llamando a Dios, pero ha podido seguir pensando que en el fondo él repetía el mismo gesto de Elías que subió al Horeb para preguntarle a Dios: ¿Por qué me has desamparado? (cf. 1 Re 18,10; Mc 15,34). Tanto Elías como Jesús han llamado a Dios desde su «fracaso»; tanto a Elías como a Jesús ha respondido Dios, de formas convergentes aunque distintas: a Elías le responde sin que muera; a Jesús le responde por la muerte.

X. P.

EMIGRANTES

Q M

↗ Abrahán, desnudos, Egipto, encarcelados, Éxodo, hambrientos, Moisés, nacionalismo, pobre, tierra, universalidad.

Q JUDAÍSMO

La Biblia hebrea ha destacado la importancia de los emigrantes y/o extranjeros, que constituyen un elemento esencial de la historia israelita. El Dios de Israel es un Dios de hombres y mujeres que caminan en busca de tierra.

1. *Abrahán y Jacob, unos emigrantes*

La historia de las grandes religiones bíblicas puede entenderse como historia de emigrantes, es decir, de personas que no tienen un espacio de vida propio, de manera que tienen que salir y buscar una tierra donde sea posible cultivar el pan y vivir en libertad, una tierra donde puedan asentarse los hijos y los hijos de los hijos. En el principio de la Escritura de Israel hay tres referencias básicas a los emigrantes:

a) *Dios ayuda y libera a los emigrantes: Decálogo*: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado de Egipto» (Ex 20,2; Dt 5,6; cf. 1 Re 12,28; Jr 2,6; etc.). Esas palabras de introducción del Decálogo constituyen la expresión más clara de la identidad israelita como pueblo que tiene que dejar la tierra antigua de opresión y miseria, con la ayuda de Dios. En ese sentido, los diez mandamientos aparecen como una guía de vida para los emigrantes, es decir, para todos aquellos que tienen que dejar su tierra

y sus seguridades antiguas, para crear un nuevo orden social en otra tierra, en una circunstancia nueva.

b) *Credo histórico*: Uno de los credos más importantes de la Biblia judía es aquel donde cada israelita se presenta como hijo de emigrantes. «Mi padre era un arameo errante; bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres... Pero los egipcios nos maltrataron y humillaron... Gritamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz, vio nuestra miseria... y nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido y nos trajo a este lugar...» (Dt 26,5-10; cf. Jos 24,2; Sal 136,78). Lo más importante de este pasaje y de todos los pasajes de las Escrituras es que el tema de la emigración no es de «otros», sino nuestro, de todos los hombres y mujeres.

c) *Abrahán, un emigrante...* Las tres tradiciones monoteístas (israelita, musulmana y cristiana) presentan a Abrahán, Padre de la fe, como emigrante que salió de su tierra, obedeciendo a la «Palabra» de Dios, pero también siguiendo la ruta de todos los nómadas que buscaban una tierra estable, desde Ur de los Caldeos. «Vete de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Yo haré de ti una gran nación. Te bendeciré y engrandeceré tu nombre, y serás bendición. Bendeciré a los que te bendigan, y a los que te maldigan maldeciré. Y en ti serán benditas todas las familias de la tierra» (Gn 12,1-3). Abrahán, emigrante y exilado, aparece como principio de bendición para todas las «familias» o pueblos de la tierra.

2. *Moisés y los hebreos en Egipto: un pueblo de emigrantes*

Moisés nace en Egipto, en una tierra donde su familia ha tenido que emigrar para comer... En una tierra donde los hebreos se sienten perseguidos... Tiene una experiencia de Dios, que aparece como protector de emigrantes... y recibe la tarea de crear un «pueblo nuevo» a partir de los emigrantes que se hallaban en tierra extranjera. En la línea de Moisés se situarán los otros profetas como Muḥammad y Jesús:

a) *El Dios de los emigrantes*. «El ángel de Yahvé se le mostró en forma de llama...». Moisés siente curiosidad, se

acerca y escucha la palabra: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán...» (Ex 3,1-6). «He visto la aflicción de mi pueblo de Egipto y he escuchado el grito que le hacen clamar sus opresores, pues *conozco* sus padecimientos. Y he bajado para liberarlo del poder de Egipto y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y ancha, a una tierra que mana leche y miel, el país del cananeo, del heteo...» (Ex 3,7-8). Dios aparece así vinculado a la suerte de los emigrantes y pobres, a quienes defiende.

b) *Guerra de liberación de los emigrantes esclavizados*. Moisés inicia y promueve un movimiento de liberación de los emigrantes y esclavos, aunque no en línea de alzamiento armado, pues en ese nivel los «faraones» de este mundo tendrán siempre ventaja. También hoy (año 2008) podemos decir que el tiempo de las guerras militares en contra del sistema ha terminado ya. No podremos derrotar a los poderes de opresión con armas, sino a través de una transformación personal y social, como la de Moisés. Pero el movimiento liberador de Moisés, expuesto en Ex 7-13, sigue ofreciéndonos un modelo de liberación. (1) La guerra de Moisés esta *vinculada a la vida cósmica*, a la defensa de la naturaleza: los opresores tienen que sufrir el castigo de la naturaleza que ellos manejan de un modo egoísta para su provecho. (2) Ésta es una *guerra de valores, es decir, de humanidad*. El Faraón representa la violencia del sistema que se diviniza a sí mismo y que al hacerlo se destruye. Moisés, en cambio, representa la confianza del hombre en los valores de su humanidad, es decir, de su libertad, fundados en Yahvé (Soy el que soy), es decir, «Soy principio y futuro de libertad». Así entendió ya el libro de la Sabiduría (Sab 16-19) el tema de las plagas de Ex 7-13.

c) *La libertad de los oprimidos*. Un relato simbólico, narrado en el libro del Éxodo, capítulo 14, cuenta el proceso de liberación de los emigrantes: «El Faraón se acercaba, los israelitas alzaron la vista y vieron a los egipcios que avanzaban tras ellos» (Ex 14,10). Precisamente entonces, cuando amenazaba el pánico, se escucha la palabra creadora: «No tengáis miedo. Manteneos firmes y veréis la victoria que Yahvé os concederá hoy...; Yahvé peleará por vosotros; vosotros esperad en

silencio» (Ex 14,13-14). Los hebreos no tienen que alzarse en pie de guerra, ni luchar con armas militares, ni comprar con fianzas de dinero su salida de la cárcel, pero se les pide algo más grande: que crean y escuchen en silencio la palabra que les llega y les libera. Esa libertad *implica una decisión por parte* de los emigrantes pobres. Perseguidos, prácticamente atrapados por Egipto que se acerca, los cautivos dan un paso y se arriesgan: «Di a los israelitas que avancen: tú alza el bastón y extiende la mano sobre el mar y el mar abrirá en dos, de modo que los israelitas puedan atravesarlo a pie enjuto» (Ex 14,16).

d) *Moisés, un hombre y un camino actual*. Moisés ha sido y sigue siendo iniciador de una «religión de emigrantes que buscan una tierra de libertad» y en su gesto pueden incluirse estos momentos. (1) Nos enseña a *ser libres*, en éxodo constante, para que salgamos de las varias situaciones de opresión en que estamos. (2) Nos invita a *compartir y ofrecer libertad*, en gesto de acogida, comunión y comunicación: hay hombres que viven aplastados o se aplastan ellos mismos, entrando así en un túnel o vacío donde les domina el miedo interno, el odio o resentimiento; por eso hay que ofrecerles espacios de comunicación personal. A veces no basta compartir: hay que esforzarse por crear condiciones sociales de libertad para los demás, incluso de un modo arriesgado. (3) Moisés traza, finalmente, un signo de *esperanza*, como testigo y precursor de una revolución que no ha llegado a cumplirse todavía, pues sigue habiendo hebreos oprimidos y encarcelados bajo el poder de los faraones de este mundo.

3. *Las leyes sobre emigrantes de la Biblia israelita*

Los emigrantes y/o extranjeros no se pueden tomar por aislado, como grupo desligado de los otros, sino que han de verse vinculados a otros grupos oprimidos. La Biblia hebrea ha vinculado a viudas, huérfanos y extranjeros: (a) *Las viudas* (mujeres sin familia o protección social) forman una parte considerable de los rechazados del sistema, que sigue marcado por la violencia de género y la manipulación sexual. Hay en el mundo millones de mujeres sometidas a un durísimo comercio se-

xual: no hace falta encerrarlas en cárceles estrictamente dichas, pues su misma forma de vivir constituye ya una cárcel. (b) *Los huérfanos* (niños y jóvenes sin arraigo familiar) son los candidatos más idóneos para la explotación, la delincuencia y la cárcel, especialmente en países donde existe una fuerte descomposición de las tramas familiares y sociales. (c) Finalmente, los *extranjeros* (o miembros de razas distintas) siguen viviendo en una situación de violencia permanente: casi la mitad de los encarcelados de algunos países de Europa son extranjeros, la mayoría de los presos de Estados Unidos son negros.

a) *Dodecálogo (Doce leyes) de Siquem* (Dt 27,15-26). Parece el código más antiguo de la tradición israelita y comienza evocando la maldición sobre aquellos que fabrican ídolos, porque destruye la identidad de Dios. En quinto lugar, dice: «¡Maldito quien defraude en su derecho al extranjero, huérfano y viuda! Y todo el pueblo responda: ¡amén, así sea!» (Dt 27,19). Esta maldición supone que aquellos que se acercan a Dios y quieren establecer un pacto con él deben comprometerse a respetar el derecho de huérfanos-viudas-forasteros, es decir, de aquellos cuyo derecho podría ser más fácilmente quebrantado, pues no tienen un *goel* o «vengador de sangre», es decir, un familiar poderoso que pueda defenderlos. Los extranjeros-huérfanos-viudas vienen a presentarse de esa forma como «familiares de Dios», es decir, como sus protegidos, de manera que toda la familia israelita, reunida en nombre de Dios, debe comprometerse a defenderles.

b) *El Código de la Alianza* (Ex 20,22-23,19) forma también parte de un texto legal muy antiguo, que incluye diversas normas de tipo social, criminal, económico y litúrgico. Entre ellos encontramos los siguientes: «No oprimirás ni vejarás al *extranjero*, porque extranjero fuiste en Egipto... No explotarás a la *viuda* y al *huérfano*... porque si ellos gritan a mí yo los escucharé...» (Ex 22,20-21). La ley que exige la ayuda al extranjero queda así avalada por el recuerdo más sagrado de la historia de los israelitas, pues también ellos fueron antaño extranjeros en Egipto. El paralelismo literario que este pasaje ha trazado entre los dos «artículos» de esta ley supone que los

extranjeros (no israelitas) quedan asociados con los huérfanos y viudas de Israel (o de otros pueblos), es decir, con aquellos que carecen de protección legal (social). Todos ellos pueden gritar, como antaño gritaron los hebreos, siendo escuchados por Dios desde la altura (cf. Ex 2,23-24).

c) *Deuteronomio I: solidaridad en la fiesta*. El cuerpo central del Deuteronomio (Dt 12-26) recoge y sistematiza hacia el siglo VII a.C. unas leyes muy antiguas, integrándolas en el contexto más solemne de la *legislación sobre las fiestas*: «Celebrarás (la fiesta de los Tabernáculos) ante Yahvé, tu Dios, tú y tus hijos y tus hijas, y tu esclavo y tu esclava, y el levita que habite en tus ciudades, y el *extranjero, huérfano y viuda* que viva entre los tuyos, en el lugar que Yahvé tu Dios elija para que more allí su nombre. Recuerda que fuiste esclavo de Egipto...» (Dt 16,11-12). Se alude aquí a la *Fiesta de Acción de Gracias*, que los israelitas más afortunados celebran tras la recolección, en el otoño, bendiciendo a Dios por la cosecha y la abundancia de la vida. Pues bien, en esa fiesta, el patriarca de la casa ha de abrir su espacio de familia, ofreciendo un lugar de alegría, de fraternidad religiosa y comunicación social no sólo a los familiares, sino a los emigrantes. Allí donde los pobres y extranjeros no quedan invitados a la fiesta de la vida no se puede hablar de Ley de Dios (como sabe también, en otro plano, pero con el mismo espíritu Lc 14,16-24).

d) *Deuteronomio II: solidaridad alimenticia*. Para que pueda celebrarse la fiesta compartida, es necesario un gesto de solidaridad económica. «No defraudarás el derecho del emigrante y del huérfano y no tomarás en prenda la ropa de la viuda... Cuando siegues la mies de tu campo... no recojas la gavilla olvidada; déjasela al extranjero, al huérfano y a la viuda. Cuando varees tu olivar, no repases sus ramas; déjaselas al extranjero, al huérfano y a la viuda. Cuando vendimies tu viña no rebusques los racimos; déjaselos al extranjero, al huérfano y a la viuda; recuerda que fuiste esclavo en Egipto» (Dt 24,17-22). Frente al afán codicioso de aquellos que quieren poseerlo todo, el texto apela al derecho de los pobres que claman a Yahvé desde su necesidad, siendo escuchados. De pan, vino y

aceite vive el hombre; por eso es necesario que quienes tengan esos bienes los compartan con los pobres, con los que no tienen tierras, expresando así la generosidad del Dios que los ofrece a todos.

e) *Deuteronomio III: ampliación afectiva, amor al extranjero*. En este contexto, recreando un tema que aparece de otra forma en Lv 19 (donde se dice amarás al prójimo, es decir, al israelita), nuestro texto exige amar a los extranjeros: «Yahvé, vuestro Dios... es Dios grande, poderoso y terrible, no tiene acepción de personas, ni acepta soborno, hace justicia al huérfano y a la viuda y ama al extranjero para darle pan y vestido. Por eso, amaréis al extranjero, porque extranjeros fuisteis en el país de Egipto» (Dt 10,17-19). El texto afirma que Dios ama a los extranjeros, es decir, a los hombres y mujeres que no forman parte del pueblo elegido (Dt 10,18), ni tienen una patria o un hogar donde defenderse y vivir protegidos. Lógicamente, los israelitas deberán amar también a los emigrantes y/o extranjeros. Esta exigencia de amar (es decir, de recibir en el espacio de vida y familia, de clan y de grupo religioso) a los extranjeros huérfanos y viudas, constituye una de las cumbres de la tradición israelita y de la humanidad.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Jesús y los emigrantes*

Jesús quiso crear un «pueblo nuevo» (el Reino de Dios), a partir de los pobres y expulsados de las aldeas de Galilea, que habían perdido sus tierras y campos, en manos de los nuevos conquistadores romanos y de otros terratenientes judíos. De esa forma recibió en su grupo a campesinos y marginados de diverso tipo, para crear desde ellos y con ellos un «movimiento de solidaridad mesiánica», al servicio del Reino de Dios. Con esa idea, subió a Jerusalén, para anunciar y promover la llegada de una humanidad justa y fraterna, pero lo mataron. Los cristianos creen que la muerte de Jesús ha sido un gesto providencial de Dios, no un fracaso (como a veces han creído algunos judíos y musulmanes). Los cristianos creen que Jesús no fracasó en la cruz, sino que culminó su tarea y dejó

abierto un camino para sus seguidores, para que ellos fueran reuniendo a los enfermos y emigrantes, a los hambrientos y pobres, para fundar de esa manera el nuevo Reino de Dios.

El tema de los emigrantes aparece en un pasaje central del evangelio, que es Mateo 25,31-46, donde el mismo Jesús, que ha muerto por el Reino de Dios, se identifica con ellos: «Venid, benditos de mi Padre... porque fui emigrante (extranjero) y me acogisteis...». Emigrantes son los que están fuera de su patria, sin un grupo de poder que les garantice un espacio de humanidad; han tenido que dejar su tierra, casi siempre por razones económicas, para vivir en condiciones culturales y sociales distintas, en medio de un ambiente adverso; son pobres porque, careciendo en general de bienes económicos, carecen también de bienes sociales, culturales, afectivos: están doblemente desposeídos y humillados, en un entorno adverso. Nuestra sociedad capitalista podría ofrecer un espacio de vida y alimento para todos, si es que lo quisiera. Pero no lo hace y por eso los emigrantes en busca de pan van creciendo.

a) *Los emigrantes han sido a veces poderosos*. Han dejado su viejo lugar para triunfar y han triunfado en el nuevo país donde se han establecido: son conquistadores militares, invasores ricos, que se imponen por la fuerza de las armas y la supremacía cultural o comercial, esclavizando o marginando a los anteriores habitantes de la tierra. Así han hecho (y siguen haciendo) los invasores más afortunados.

b) *Pero en la actualidad la mayoría de los emigrantes son pobres en busca de comida y seguridad*: vienen huyendo del hambre, de la necesidad material y de la violencia. Salen de países de miseria (de África y Asia, de América del Sur) y buscan comida entre los miembros de la sociedad más «avanzada» (en la gran ciudad, en los países capitalistas de Occidente). Los países ricos tienden a cerrar las puertas y controlarles, como vimos al hablar de los egipcios y los hebreos en la historia de Moisés.

2. *El cristianismo y los emigrantes. Un pacto de culturas y religiones*

En el pasado, los estados cristianos y la Iglesia católica oficial no han teni-

do vocación de alianza, sino de imposición religiosa y nacional, desde el siglo XV y XVI, tras la expulsión de judíos y musulmanes de España y tras el triunfo de los absolutismos europeos (Paz de Westfalia: 1648). Pues bien, en contra de eso, para enfrentarse con el tema de la emigración, resulta necesario recuperar un «modelo de alianza», tanto hacia el exterior como hacia el interior de las naciones: alianza entre pueblos y naciones; alianza entre los grupos sociales de una determinada nación, que debe acoger a los emigrantes (conforme al modelo israelita antes destacado).

El despliegue de un modelo de «alianza» implica grandes cambios, tanto en un plano político como religioso. Debemos recordar que ese modelo, que se ha venido aplicando de manera más intuitiva que sistemática, en el campo de las relaciones comerciales y políticas, ha sido formulado de manera clásica en la primera tradición judeocristiana (es decir, en la Biblia) y por el mismo islam: la sociedad «sometida a Dios» no debe imponer un tipo de religión, ni un tipo de vida social, sino que debe acoger a los emigrantes y distintos. El universalismo bíblico es un universalismo que no se impone, sino que deja abierto un camino para que los pueblos de la tierra se puedan comunicar en \rightarrow alianza, siendo distintos. Por eso es necesaria la ayuda entre todos y la acogida de los emigrantes.

El pensamiento político absolutista (grecorromano) tendía a situarse en una línea ontológica, y de esa forma interpretaba el mundo (la realidad) como un «todo unificado» con una verdad y una mentira, un centro y una periferia, con una jerarquía de valores que descienden desde lo más alto a lo más bajo. En esa línea, que de alguna manera ha culminado en Hegel y en Marx, muchos comunistas y/o socialistas han querido eliminar las «razones» (o formas de vida) distintas y autónomas, a favor de una razón única: así han querido eliminar las religiones particulares (para que sólo quede la religión de su «razón»); también han querido suprimir los «estados»... para que haya un solo Estado (evidentemente, el nuestro, occidental). De esa forma han querido suprimir el tema de los emigrantes, pero imponiendo un mismo tipo de dictadura social y estatal sobre todos los grupos humanos. En ese con-

texto, debemos recordar que Dn 7 y Ap 13 habían condenado todo totalitarismo político y religioso, social y cultural, diciendo que aquellos que quieren imponer su verdad no son de Dios, sino del Diablo.

Según eso, el Dios bíblico garantiza la pluralidad de pueblos y pide un espacio particular para Israel, no con el fin de que domine sobre el conjunto de los pueblos, sino para que sea signo de «alianza» pacífica entre ellos; por eso se opone a los dioses de los pueblos que quieren imponer su religión e imperio. En este contexto se sitúa el tema de los emigrantes, es decir, de los grupos humanos que tienen derecho a mantener su diferencia y que pueden (y deben) ser acogidos por otros pueblos y grupos humanos, en gesto de fraternidad, sin que unos se impongan sobre otros.

Desde aquí se entiende el mesianismo de Jesús de Nazaret, que ha de interpretarse desde la «ley» israelita que ratifica el derecho de las viudas, los huérfanos y los hambrientos, es decir, de todos los emigrantes pobres. Jesús ha situado su mensaje y proyecto en el contexto de los pobres y expulsados de la «globalización helenista» que se iba imponiendo en Galilea y que dejaba sin tierras ni posibilidades de existencia autónoma a muchos propietarios anteriores, condenándoles a una emigración y un exilio sin posibilidades de vida verdadera. De esa forma ha promovido entre ellos (entre los rechazados) una alternativa de humanidad (de comunicación), opuesta al proyecto imperial (universal) de César que quiso extender el orden romano por la fuerza, un proyecto de comunicación universal y de acogida donde se respeta el derecho de los emigrantes y los pobres.

Ese mensaje de acogida y de comunicación universal de Jesús puede situarse cerca del proyecto del César romano, pero con grandes diferencias. Ambos (César y Jesús) murieron asesinados porque trazaban un camino de vinculación universal humana. La política de Julio César (101-44 a.C.) iba en la línea de la unificación imperial del mundo, bajo una misma cultura impositiva; fue y sigue siendo, de hecho, un proyecto que, queriendo unir a todos, termina sometiendo a la mayoría de la población y creando diversos tipos de emigrantes y exilados. En contra de eso, el proyecto de Jesús de Na-

zaret (1-33 d.C.) va en la línea de una unificación humanista de la humanidad, ofreciendo en ella espacios de vida y comunión a personas de origen distinto, es decir, acogiendo en la fraternidad del amor a los emigrantes y desplazados. No es un camino de imperio, sino de ↗ Iglesia, es decir, de acogida y de comunicación fraterna. En esa línea, sus comunidades tienen que ser originariamente «mixtas», como quiso ↗ Pablo, de manera que en ellas quepan personas de origen distinto, de razas y culturas diferentes. Por eso, en último término, para la Iglesia no hay «emigrantes», sino personas, con los mismos derechos y gracias, con los mismos deberes y tareas, dentro de una comunidad múltiple en su unidad.

X. P.

ENCARCELADOS M

↗ Derecho, ética, guerra, infierno, Jesús, juicio, libertad, paz, pecado, política, purgatorio, violencia.

1. *Los encarcelados y la violencia del sistema*

El tema de los encarcelados constituye un elemento esencial del cristianismo, tal como lo muestran dos pasajes centrales del Nuevo Testamento. El primero es un texto de envío, donde Jesús dice que Dios mismo le ha ungido y enviado «para liberar a los encarcelados» (Lc 4,18-19, con cita de Is 58,6 y 61,1-2). El segundo es un texto de juicio, en el que Jesús, Mesías final, acoge a los justos y les dice: «Venid a mí... porque estuve en la cárcel y me visitasteis», rechazando a los injustos porque «estuve en la cárcel y no me visitasteis» (Mt 25,31-46). En este segundo pasaje, los encarcelados están al final de una lista de necesidades (↗ hambre/sed, emigración, desnudez y enfermedad) que marcan la fragilidad del hombre y definen la tarea de la religión cristiana (y del judaísmo).

En esta línea, el cristiano es, ante todo, una persona que «visita» a los encarcelados, es decir, que procura superar la situación de un mundo donde se extiende e impone la cárcel. Vivimos en una sociedad que quiere extender sobre el mundo el ideal de la igualdad-libertad-fraternidad, pero que somete a todos a una guerra sin cuartel en la que parece que no existe más solución que

encerrar en la cárcel a los delincuentes, peligrosos o distintos, creando así una especie de infierno en la tierra.

Los encarcelados (culpables o no) son, de algún modo, los perdedores de una guerra muy peculiar, representantes significativos de la violencia del sistema, que margina a los grupos menos favorecidos en un plano económico y social, personal y sanitario. En esa línea, de un modo «consecuente», para mantener su estructura y la forma de vida de los privilegiados, el Estado (representante del «buen» sistema) expulsa y encierra en la cárcel a los «delincuentes», respondiendo con su «guerra» penitenciaria a la presunta guerra criminal de los encarcelados.

La mayoría de los encarcelados son enfermos o miembros de grupos marginados, pero la cárcel no sirve para curarlos, sino para mantener limpio el sistema. La modernidad podía haber puesto la ciencia y cultura al servicio de la vida compartida, en línea de evangelio; pero la ha puesto, en general, al servicio de un sistema opresor, que ha impuesto su cautiverio violento sobre todos y que amenaza con la cárcel a los desajustados (delincuentes). Ciertamente, esos encarcelados pueden ser y en muchos casos son culpables, pues van en contra del orden social, son responsables de un tipo de guerra. Pero, en general, ellos son personas no insertadas, seres que están fuera del tejido social, a veces por su «culpa» (se han separado ellos mismos), pero, también, a causa de la sociedad (que les ha expulsado).

Por eso, la violencia carcelaria no puede resolverse con una simple reinserción (y reeducación) de los delincuentes, sino que exige un cambio del conjunto social. Ciertamente, habrá que abrir las cárceles (como quiere Jesús en Lc 4,18-19), pero ello implica un tipo de orden social, en la línea del mensaje de Mt 25,36 (visitar a los encarcelados). La apertura de las cárceles no puede ser una vuelta a lo que existía previamente (a la injusticia del orden social de la actualidad), sino que implica una gran transformación, una nueva forma de diálogo y encuentro entre todos los hombres, de manera que puedan surgir vínculos y redes de amor/solidaridad que antes no existían. La paz (con la supresión de las cárceles) no puede tomarse como restaura-

ción de lo anterior, sino que ha de ser el resultado de una comunicación más alta, como hemos indicado al hablar de la educación para la paz.

2. *El Derecho Canónico y las cárceles*

Ciertamente, en un primer momento, los cristianos quieren que las cárceles actuales funcionen bien (que cumplan su fin de reeducar y resocializar: cf. Constitución española, n° 25.2). Pero, superando ese nivel, como testigos y continuadores de la misión de Jesús (cf. Lc 4,18-19), ellos deben querer que no haya cárceles. Saben que el Dios creador se ha revelado en Cristo como amigo de los presos, sufriendo con ellos y comprometiéndose por ellos. Por eso quieren anunciar e iniciar en el entorno carcelario un camino de transformación humana, que no empieza por el cumplimiento de las penas por parte de los encarcelados, sino por el compromiso de los «libres» (y en especial los cristianos), que deben «redimir» a los encarcelados, visitándolos y ofreciéndoles su ayuda (cf. Mt 25,31-46).

La Iglesia en cuanto al no es representante de una justicia civil (ni está al servicio del orden político), sino que es expresión (encarnación) de la gracia de Dios, que se despliega a través del Reino de Jesús. A pesar de ello, desde una perspectiva judicial, actuando como representante de unos «derechos naturales», que pueden aplicarse a todos los hombres (incluso a los no cristianos), la jerarquía católica ha recogido y expuesto también las implicaciones de un derecho penal, en línea de justicia humana:

«La preservación del *bien común* de la sociedad exige colocar al agresor en estado de no poder causar perjuicio. Por este motivo, la enseñanza tradicional de la Iglesia ha reconocido el justo fundamento del derecho y deber de la legítima autoridad pública para aplicar penas proporcionadas a la gravedad del delito, sin excluir, en casos de extrema gravedad, el recurso a la pena de muerte. Las penas tienen como primer efecto el *compensar* el desorden introducido por la falta. Cuando la pena es aceptada voluntariamente por el culpable, tiene un valor de *expiación*. La pena tiene como efecto además preservar el orden público y la seguridad de las personas. Finalmente, tiene tam-

bién un valor *medicinal*, puesto que debe, en lo posible, contribuir a la enmienda del culpable» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2266).

Este pasaje apela a la justicia natural (al bien común, más propio del Derecho romano que del Evangelio) y se presenta como doctrina para todos, no sólo para los cristianos. En esta línea, la Iglesia aparece como garante de una ley moral universal, abierta al conjunto de los hombres, en línea de la Ley (no de evangelio), de manera que ella puede dialogar y dialoga en ese plano con el poder de los estados, a quienes ofrece su larga experiencia judicial, siendo lógico que suceda así, por su sabiduría de siglos:

a) *Bien común, compensación*. El pasaje citado supone que la sociedad es justa y así acepta (defiende) el bien común, de forma que puede rechazar con armas a los agresores (guerra justa) y sancionar por ley a los culpables (cárcel justa). En este contexto de justicia natural, el «orden público» tiende a identificarse con el «bien común», de manera que la cárcel que sirve para colocar al agresor en estado de no poder causar perjuicio (es decir, para mantener el bien común). Por otra parte, las penas impuestas al agresor (encarcelado) tienen la finalidad de *compensar* con un castigo *proporcional* el desorden introducido por la falta.

b) *Penas expiatorias y medicinales*. El pasaje citado concibe la cárcel como medicina para enmienda del culpable y como escuela para educación del ignorante. Esta finalidad es buena y necesaria, pero a fin de que se cumpla es necesario un fuerte cambio social, en línea de evangelio. Resulta necesario que el supuesto culpable se descubra amado, protegido, potenciado por el resto de la sociedad y que la sociedad que no busque venganza, sino concordia entre todos. El Catecismo añade que, para aquellos que reconocen su culpa y aceptan el castigo, la cárcel puede convertirse en lugar y tiempo de expiación.

3. *La experiencia penitencial antigua de la Iglesia*

La contribución específica de la Iglesia en relación con los encarcelados no se sitúa en el plano canónico del Catecismo (nivel de ley), sino que ha de bus-

carse en la línea de su praxis penitencial antigua (siglo IV-VI), dirigida a reinsertar y transformar a los culpables (homicidas, adúlteros, ladrones y apóstatas), sin prisión ni violencia externa. Éstos eran los momentos básicos de esa praxis:

a) *El punto de partida era el perdón previo de la comunidad*, que acogía al culpable no para condenarle sino para ofrecerle su solidaridad, comprometiéndose a ayudarlo en el camino de su recuperación humana y religiosa. Ese perdón no es algo que se concede al final del trayecto, cuando el culpable o delincuente ha recorrido ya un camino de arrepentimiento, sino que se ofrece desde el principio (por puro amor de Dios) como factor desencadenante de transformación. Según eso, la Iglesia no aparece como portadora de un derecho de castigo, contra el pretendido culpable, sino como mediadora de un perdón que quiere ser real y expresarse en la misma transformación de la sociedad (Iglesia) y de los culpables.

b) *El penitente asumía su situación*, de manera que el proceso comenzaba después de que él se había descubierto perdonado y quería «convertirse». A partir de ese perdón, la Iglesia debía sostenerle y animarle: para que no tuviera miedo, ni se sintiera aplastado, dominado por la culpa, como si fuera incapaz de asumirla y superarla. La responsabilidad fundamental del proceso no caía, por tanto, sobre las espaldas del culpable, sino en la comunidad que le ofrecía su asistencia. El itinerario penitencial no era, por tanto, un castigo, sino una experiencia del poder de la gracia, expresada a través de la acogida amorosa de la comunidad.

c) *El camino penitencial culminaba en una inserción compartida*, del penitente y la comunidad. Ciertamente, el penitente debía ver en la Iglesia un espacio de vida donde podía volver a iniciar su camino de libertad compartida, de una forma reconciliada, responsable. Según eso, no había una simple reinsertación (retorno del penitente a la Iglesia anterior), sino un cambio de la Iglesia y del penitente (transformación compartida). La Iglesia se sabía pecadora y asumía el camino de conversión con sus penitentes, de manera que éstos no se hallaban solos, pues la comunidad asumía y compartía su camino.

Estos momentos del proceso penitencial antiguo han de aplicarse análogamente a los encarcelados actuales. Para ello ha de haber un doble cambio. (a) La *sociedad* debe estar dispuesta a acoger a los delincuentes y a caminar con ellos (como hacía la Iglesia), transformando la situación actual de guerra (cautiverio general) en situación de reconocimiento común y transparencia. (b) Los *encarcelados* pueden y deben asumir el reto de superar la videncia y de volver a insertarse pacíficamente en una sociedad, también transformada, que los acoge y camina con ellos.

4. *Reinserción en justicia y libertad*

Siguiendo en la línea anterior, la Iglesia ha de estar comprometida a ofrecer unos espacios y caminos de reinsertación para los posibles delincuentes. La mejor manera de hacerlo es prevenir, superando la situación actual de aislamiento y abandono en que han vivido (y viven) gran parte de los encarcelados. En las condiciones presentes (económicas, políticas, culturales) resulta imposible evitar la delincuencia, de manera que, para abolir la cárcel (liberar a los encarcelados), hay que empezar «sanando» el orden social y psicológico (económico, familiar, cultural...) del que provienen los encarcelados, superando las condiciones en las que brota y crece la delincuencia. De otra manera, mientras se habla de paz y seguridad se está fomentando la injusticia y la delincuencia. En ese contexto, desde el punto de vida cristiano, la mejor forma de prevención social es que la Iglesia sea fiel a sí misma, es decir, comunidad fraterna y liberadora, haciéndose presente, como signo de comunión y fuente de esperanza, en las circunstancias y lugares más conflictivos de la sociedad.

Un ser humano no puede vivir en justicia y libertad sin un tejido humano favorable. Eso significa que la responsabilidad (culpabilidad) de los individuos no puede separarse de la culpabilidad social. Sin duda (en un plano), el agresor es agresor y la víctima es víctima, pero ambos forman parte de un «nicho social» muy complejo donde las culpabilidades se cruzan, de manera que se debe curar el conjunto, a fin de que hombres y mujeres puedan convivir en justicia. Ciertamente, hay ca-

sos insolubles y trágicos, hay mucha maldad en algunos individuos o grupos (¡por causas a veces complejas!), pero el problema no se arregla castigando sólo al agresor (miembro débil de la trama) y dejando al resto de la sociedad tranquila (y tranquilizada), sabiendo que los otros, los culpables, están en la cárcel. En ese contexto se puede hablar de tres exigencias cristianas ante el tema:

a) *Confesión personal*: sólo se puede superar la guerra carcelaria si el agresor (delincuente) asume y confiesa, de algún modo, su responsabilidad. Esta confesión no es una simple táctica para conseguir la amnistía, ni un medio para delatar a otros posibles compañeros de «crimen», ni un tipo de humillación sádica o patológica, sino un momento clave del camino de reconocimiento personal. En ese proceso pueden implicarse trabajadores profesionales (asistentes sociales, psicólogos, jueces, ministros de las diversas Iglesias o religiones...) y otros voluntarios (cristianos o no), que sean capaces de acompañar a los delincuentes, pero siempre desde una experiencia humana de diálogo. Esta confesión no es un acto de reconocimiento ante un tribunal superior de tipo sagrado (como en la práctica cristiana antigua), ni una declaración judicial legalista, sino una forma de aceptación personal de la culpa y un fortalecimiento de los lazos con humanidad.

b) *Reconocimiento social*. Sólo si la sociedad reconoce su falta y se declara en algún sentido «co-culpable» de los crímenes de sus miembros puede iniciar un proceso de transformación pacífica. No se pueden abolir las cárceles e insertar socialmente a los presos, sin que el conjunto social se implique en ello, reconociendo sus injusticias y carencias y queriendo crear condiciones humanas de vida en libertad y concordia, para el conjunto de los ciudadanos. Así lo suponía el proceso penitencial de la Iglesia antigua: sin un reconocimiento o confesión del culpable no puede darse reconciliación; pero tampoco puede haberla si la sociedad no acepta sus fallos y decide cambiar (para ofrecer un espacio distinto de vida y responsabilidad a los «culpables»). Sólo una sociedad pacificada podrá resolver el tema de las cárceles, superando la actitud fácil (y quizá violenta) de los

que desean que sólo los presos expíen (¡que se pudran en la cárcel!) y la de aquellos que sólo condenan a la sociedad y toman a los «delincuentes» sólo y siempre como víctimas.

c) *Mediación*. Hay una mediación jurídica, que está siendo utilizada en ciertos sistemas penales. Pero en nuestro contexto, desde el punto de vista religioso, podemos y debemos hablar de la Iglesia (y de las comunidades cristianas) como mediadoras en el proceso de pacificación social y de liberación de los encarcelados. Las iglesias y confesiones religiosas no pueden usurpar el lugar del Estado, ni condenar de raíz sus instituciones judiciales (a no ser que vayan en contra de los derechos fundamentales de la persona), pero pueden y deben actuar como institución supra-judicial, mediadora entre estados e individuos y entre individuos e individuos. En esa línea, quisiéramos que las iglesias fuera una mediación liberadora muy significativa, al menos en el contexto occidental.

5. *Cambio social, abolición de las cárceles*

La paz futura resulta inseparable de la creación de unos tejidos sociales que impidan (o hagan muy difícil) el surgimiento de la delincuencia. En este contexto hablamos no sólo de reeducación, sino también de «reinserción social» de los presos. Para que la cárcel cumpla su función tiene que ofrecerles unos medios y condiciones de vida que les permitan integrarse (cambiados) en una sociedad también cambiada, de una forma sana y creadora, de manera que ellos descubran de nuevo (o por primera vez) muchos valores de la vida que antes habían ignorado (les habían sido usurpados), en un plano afectivo, familiar, laboral; etc. Las cárceles han de concebirse, por tanto, como escuelas de humanidad, dentro de una sociedad que busca la justicia y el amor universal. Aquí se sitúa la tarea de la Iglesia (y de las confesiones religiosas) dentro de la sociedad:

a) *Tiene que cambiar la sociedad en cuanto tal*, tanto en el plano afectivo, como en el económico y cultural. Por eso, en último término, liberar a los encarcelados significa crear unas condiciones humanas y sociales donde ya no sean necesarias las cárceles. Resulta

relativamente fácil abrir algunas cárceles vinculadas a un tipo de dictadura política (a través de un tipo de amnistía). Lo difícil es crear una sociedad que no necesite cárceles para expulsar y «castigar» a los delincuentes que con frecuencia ella misma ha creado.

b) *Tienen que cambiar las cárceles actuales.* Por ahora, quizá, no se pueden abolir todas las cárceles ni educar de un modo totalmente libre a los «delincuentes», pero éstas han de ofrecer muchas más posibilidades de educación afectiva y social de los presos, a través de un contacto mayor con familiares y amigos, de manera que ellos puedan iniciar unas formas sanas de convivencia y trabajo. En esa línea, la sociedad debe ofrecer *instituciones de acogida*, siguiendo el modelo de las que ya existen, promovidas por grupos de inspiración humanista (entre los que deberían incluirse los cristianos). El ideal sería que la mayoría de los encarcelados actuales pudieran compartir la vida en casas u hogares educativos, bajo normas de presencia o seguimiento, en condiciones de libertad «acompañada», pues sólo con libertad se aprende a vivir en libertad, sólo formando grupos sociales se aprende a vivir en sociedad y sólo creciendo en espacios de amor se aprende a querer. La Iglesia en su conjunto debería convertirse en hogar de inserción y desarrollo para muchos presos: casa para los sin casa, hogar para aquellos que no tienen hogar.

c) *Supresión de las cárceles.* Es evidente que para casos de extrema peligrosidad (enfermos sexuales, asesinos maníacos...) deben mantenerse algunos tipos de encerramiento (entendidos más como hospitales que como cárceles). Pero la inmensa mayoría de los encarcelados de la actualidad deberían vivir y reinserirse en un contexto social no carcelario, que aún no conocemos (pues no ha surgido), pero que debe surgir pronto, a no ser que queremos que la agresividad y violencia del mundo actual nos acabe destruyendo. La paz social resulta absolutamente imposible si se mantiene el orden actual de las cárceles. Es aquí donde tienen que ofrecer su aportación real las Iglesias (las religiones), si quieren ser fieles a su inspiración humanista.

Las cárceles cumplen quizá una función, por ahora... pero son produc-

to de una ideología de poder y de una mentira. *Son una mentira*, pues, en contra de lo que suele decirse, ellas no protegen al resto de la sociedad, ni sirven para superar la delincuencia, ni para reeducar y resocializar a los pretendidos culpables, sino para seguir manteniendo la guerra entre una sociedad clasista y sus miembros más débiles. Al mismo tiempo, ellas son expresión de una *ideología de poder*, pues sirven para que el Estado justifique su violencia (y su misma existencia) y se presente como garante de los derechos de los débiles, pues sólo el Estado puede encerrar y aislar a los peligrosos.

6. *Conclusión. El cristianismo y la superación de las cárceles*

En su forma actual, las cárceles nacieron a finales del siglo XVIII, con la finalidad de superar una estructura de violencia inmediata y cruenta, que castigaba y mataba a los presuntos delincuentes. Éstas surgieron como producto «estrella» de la nueva sociedad ilustrada, pues no servían para castigar sino, simplemente, para aislar y vigilar a los delincuentes, a fin de que la sociedad buena (y sana) pudiera vivir en libertad, tranquila. Con el mismo fin se crearon los hospitales psiquiátricos (manicomios) y otros centros de aislamiento y adoctrinamiento (y un tipo de fábricas-cárceles al servicio de la producción industrial).

Pues bien, pasados dos siglos de Ilustración, descubrimos que las cárceles no han cumplido su finalidad, no han curado la violencia, no han impedido la injusticia, ni han logrado reeducar y reinserter a los encarcelados, sino que siguen siendo el signo más duro y la expresión legal más hiriente de la última de todas las violencias, la guerra del sistema contra aquellos que lo amenazan. Las cárceles no sirven de hecho para curar a los allí detenidos, sino para destruirlos más, sin que por ello cambie ni mejore la sociedad. Sólo un cambio radical de la sociedad hará posible el «deseo de Jesús», su misión de liberar a los encarcelados, como tarea central del cristianismo (Lc 4,18-19). Si la Iglesia no asumiera ese proyecto de liberación final de Jesús, introduciendo su experiencia pacificadora en el entorno de las cárceles, si ella dejara de decir «el Espíritu del Se-

ñor me ha ungido... para proclamar libertad a los cautivos y liberar a los encarcelados», dejaría de ser cristiana.

Las cárceles son signo de una dura guerra y en ella sufren su derrota los últimos vencidos, los expulsados de la sociedad. Ellos son el signo del mayor de los fracasos sociales de la modernidad, la expresión concreta de la última de todas las guerras, que se sigue combatiendo, de una forma implacable, con medios básicamente legales (por eso menos perceptibles), entre el sistema político-judicial y los encarcelados. Cuando más oprime el sistema, con más violencia responderán los encarcelados. En su forma actual, las cárceles son un campo de batalla, y para que cumplieran su misión pacificadora de reinserción, tendrían que dejar de ser lo que son ahora, para convertirse en espacio y tiempo de encuentro intenso con la vida, es decir, con aquellos valores que la sociedad no había logrado ofrecer a lo reclusos (o que ellos no habían descubierto y cultivado): los valores de la acogida amorosa y de la libertad, los valores del diálogo amistoso y de la esperanza compartida.

Nuestra situación es muy parecida a la de los principios de la Iglesia. Jesús inició su movimiento de Reino entre los expulsados del orden social de Galilea (hambrientos, desposeídos...). También la Iglesia actual debe iniciar (o, mejor dicho, reiniciar) su camino entre los expulsados y encarcelados de la sociedad actual. Éste es un camino cuya meta aún no conocemos, pero que ha de estar en la línea del Reino de Jesús, como el día en que Jesús proclamó en Nazaret su proyecto de liberación de los encarcelados. Si no fuera capaz de anunciar el Reino de Dios en el contexto penitenciario no sería la Iglesia de Jesús.

X. P.

ENCARNACIÓN

M

↗ Credo, cristianismo, Cristo, dogma, Hijo de Dios, Jesús, Juan (evangelio de), Navidad, Padre, Trinidad.

1. Planteamiento básico

a) *Las religiones cósmicas* nos sitúan en el interior del continuo divino de la vida, que se expresa en el despliegue del conjunto del mundo y, de un modo especial, en el transcurso de las gene-

raciones humanas. El mismo nacimiento y muerte, como rueda de destino, eterno retorno de voluntad o deseo de ser, es lo divino. Lógicamente, en ellas no se puede hablar de encarnación porque todo en Dios es «carne». (b) *Las religiones de la interioridad* han tendido a condenar (superar) ese continuo divino, descubriendo a los hombres como almas que han «caído» en la materia y deben superarla, para retornar a lo divino, donde no existen más giros, ni retornos a las condiciones de vida materiales. Tampoco aquí se puede hablar de encarnación, sino más bien de «desencarnación»: para conseguir la salvación, los hombres tienen que «dejar la carne», superar la historia. (c) *Las religiones puramente monoteístas*, como el judaísmo y el islam, tampoco pueden hablar de encarnación, pues en ellas Dios es sólo trascendente y no puede identificarse con una «carne» concreta, es decir, con un hombre de la historia.

Estrictamente hablando, sólo el *cristianismo* es religión de encarnación, pues confiesa que Dios, siendo superior a todo y totalmente «inmutable» (no es engendrado ni engendra en cuanto naturaleza divina), ha nacido, sin embargo, en la historia de los hombres, encarnándose entre ellos.

En un sentido muy hondo, la encarnación está vinculada a la generación humana, es decir, al surgimiento y despliegue de un ser humano. También aquí podemos distinguir los planos anteriores. (a) *Las religiones de la naturaleza* tendían a mezclar generación vital (biológica) y creación, e interpretaban el mundo como engendramiento divino, uniendo así teogonía (generación intradivina) y cosmogonía (surgimiento del cosmos); lógicamente no podía haber encarnación. (b) *Las religiones de la interioridad* tendían a interpretar la generación del hombre en el mundo como caída, experiencia de pecado, alejamiento de Dios, que no engendra, ni tampoco crea, sino que se limita a ser en sí, alejado de todo lo que existe sobre el mundo. Tampoco aquí se podía unir la encarnación con un proceso de surgimiento humano. (c) *Las religiones puramente monoteístas* han separado a Dios del proceso humano de la generación y despliegue de la vida. (d) Sólo el *cristianismo* ha vinculado la presencia de Dios a un proceso de surgimiento humano, desde la generación hasta la

muerte, tal como ha venido a expresarse y realizarse en Jesucristo.

Los cristianos saben (con judíos y musulmanes) que Dios es trascendente y ha creado el mundo *de la nada*, pero añaden que no ha querido sustentarlo sobre el fondo vacío de esa nada, sino *en su propio Hijo Jesucristo* a quien Dios ha engendrado libremente, por amor, dentro de la historia (por María) y a quien ha resucitado de la muerte, haciéndolo así salvador del conjunto de la humanidad. La misma creación queda, por tanto, como inmersa en el misterio trinitario. Dios ha creado el mundo como Padre de Jesús, de tal manera que el origen y despliegue de la creación se vincula con la generación y encarnación de Jesús (a quien podemos llamar Hijo Eterno) en el Espíritu. Esto significa que Dios no ha creado un mundo externo, fuera de sí mismo (como el carpintero hace una mesa), ni tampoco en el vacío que ha dejado cuando él se retira de su totalidad (↗ cábala, zimzum), sino que lo engendra y convoca desde su interior, en su hijo Jesucristo.

2. *Jesús, Dios encarnado.* *Del evangelio de Juan* *al dogma de Nicea*

Los primeros cristianos no han empezado hablando de encarnación, sino de Jesús. Han escuchado sus palabras, han seguido su camino, han padecido el escándalo de su muerte y lo han «visto» como Señor resucitado. Sólo entonces han podido hablar de «encarnación», siguiendo el modelo del evangelio de Juan, que ha interpretado la vida y muerte, la acción y presencia salvadora de Jesús como encarnación de la Palabra de Dios: «En el principio era la *Palabra* y la *Palabra* era junto a Dios, la *Palabra* era Dios... Y la *Palabra se hizo carne* y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria, gloria de Unigénito del Padre, lleno de gracia y verdad» (Jn 1,1.14).

Para describir la encarnación, el evangelio no habla de «semén» masculino, ni de semén y/o acogida femenina (útero materno), sino de la Palabra, que es signo y principio de comunicación total. La comunicación-palabra no es un atributo de Dios, sino el mismo Dios que se comunica, haciéndose hombre precisamente como «palabra», es de-

cir, como llamada y promesa de vida. Todo nace de ella, todo se condensa en ella. La Palabra está presente en la entraña de este *mundo*, que no es pura tiniebla ni espacio de pecado donde sufren las almas desterradas y caídas (religiones orientales), sino principio de gracia y vida para los hombres. Siendo principio y sentido de todo lo que existe, la Palabra-Luz viene en humildad, sin imponerse, de manera que los mismos a quienes ella ha preparado (israelitas) pueden rechazarla y la rechazan. Así viene y su venida culmina en Jesucristo: «La Palabra se hizo carne». Desde esta base, el Concilio de Nicea ha presentado la fe de la Iglesia en los términos culturales y filosóficos de su tiempo:

«Creemos en un solo Dios, Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra, de todas las cosas visibles o invisibles. Y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo unigénito de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, nacido no hecho, consustancial con el Padre, por quien fueron hechas todas las cosas; que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió de los cielos y se encarnó por obra del Espíritu Santo y de María Virgen, y se hizo hombre...» (Credo Nicenoconstantinopolitano).

3. *Palabra encarnada, preexistencia* *de Jesús*

Jesús se encarna (es concebido, nace, vive y muere) en un momento determinado de la historia. Pero, al mismo tiempo, como Palabra de Dios, él existe en el principio de los tiempos. Desde esa perspectiva, la tradición cristiana afirma que él «preexistía» antes de haber venido, antes de encarnarse. De manera que más de una vez se han identificado encarnación y aceptación de la preexistencia.

La visión de la preexistencia forma parte de una cultura donde se piensa que las realidades originarias pertenecen al nivel de lo eterno, lo divino. Divinas y pre-existentes son para el platonismo las ideas primordiales (verdad, justicia, bondad...) que de algún modo corresponden a los dioses de las tradiciones paganas del entorno. También las «almas» de los seres humanos preexistían en Dios y han «caído», introdu-

ciéndose en un tiempo que se extiende como proceso de corrupción y muerte. Lógicamente, para salvarse, ellas deben retornar a lo divino, superando el tiempo y cerrando (clausurando) el ciclo de la caída. En este contexto se entiende también el judaísmo y la gnosis, con sus modelos de preexistencia.

a) *Judaísmo «ortodoxo»: Ley y Templo.* El judaísmo «ortodoxo» (codificado en la λ Misná) aplica un esquema de preexistencia pero no para referirse a las ideas y a las almas (como en el platonismo), sino para aplicarlo a las *realidades primordiales*, que existían en Dios antes de manifestarse en la historia. Entre ellas está la Ley (en otros contextos la Sabiduría) como pensamiento y orden primigenio, que Dios ha revelado a los humanos en el monte Sinaí. En la eternidad de Dios latía también desde el principio el Trono y Templo de Dios, con la Ciudad Santa y el Edén y el Nombre del Mesías... Eso significa que las grandes realidades de la salvación vienen de Dios: allí tienen su origen y sentido eterno y desde allí se manifiestan en un tiempo. Es normal que, en un contexto como éste, en el momento en que venga a mostrarse como revelación de Dios (Ley verdadera, Sabiduría divina), el mismo Jesús podrá entenderse como preexistente.

b) *Judaísmo «heterodoxo»: Hijo del Hombre, Profeta final...* En este contexto podemos hablar no sólo de la Ley o el templo, sino también de personajes «sagrados» (superiores) que existían en Dios desde el principio. Entre ellos pueden citarse algunos «héroes» como el Hijo del Humano (tradicción de Henoc) o el Profeta de algunos círculos de samaritanos. Se impone aquí, como en el caso anterior, el paralelismo o equivalente entre la protología y la escatología, el principio y fin: el paraíso original emergerá al final, el Hijo del Humano (el *Anthropos*, *Humano*) del origen se impondrá en la meta, etc. Parece evidente que un esquema como éste ha influido en algunas formulaciones de Pablo y de la misma comunidad del Discípulo amado (por no hablar de los sinópticos: cf. Mc 6,15-16; 6,28 par); pero en sí mismo corre el riesgo de identificar a Jesús con una figura diferente que existía ya desde los tiempos más antiguos.

c) *Jesús histórico, no hay preexistencia.* Parece que en su vida Jesús no ha

apelado a ningún tipo de preexistencia, sino que ha venido a presentarse simplemente como un ser humano, de origen conocido, dentro de la historia de su pueblo, y como tal anuncia la llegada del Reino de Dios. Él no ha tenido «conciencia» de venir directamente de Dios, ni de haber existido previamente en un plano superior de eternidad, para bajar luego a este mundo, por condescendencia amorosa, para realizar por un tiempo la obra salvadora. De todas formas, es posible que Jesús se haya vinculado con un Hijo del Hombre que vendrá al final y que existía en Dios desde el principio (en la línea de la apocalíptica); de esa manera estaría en relación con un tipo de preexistencia. En ese sentido debemos afirmar que la encarnación de Jesús no se identifica con un tipo de visión de la preexistencia de su alma.

d) *Experiencia pascual y preexistencia: los helenistas.* La primera comunidad cristiana, surgida por la pascua, no concibe ni presenta a Jesús como preexistente, sino como aquel que ha triunfado de la muerte y vendrá pronto en parusía salvadora, esto es, como *postexistente*. De todas formas, una vez que se ha identificado a Jesús con el Hijo del Hombre que vendrá, se le podrá identificar también con Alguien que ya era en el principio. Todo nos permite suponer que en esta línea han influido de un modo decisivo los supuestos del *judeocristianismo más heterodoxo*, que suele vincularse a los *helenistas* de Hch 6-7: ellos y sus seguidores han interpretado a Jesús como Sabiduría de Dios (cf. Pablo en 2 Cor 1,30); eso significa que él «ha venido de Dios», donde existía en forma misteriosa. Eso mismo podría decirse de algunos cristianos de una línea de judaísmo *más ortodoxo*, que pueden haber identificado a Jesús con la Ley originaria que viene de Dios. Pero esta identificación vale para «entender» a Jesús, no para contar su historia (como hará Jn).

e) *Pablo. Dios ha enviado a su Hijo.* Pablo sigue en la línea israelita, pero identificando al Jesús pascual con la Sabiduría (o Ley) original de Dios. En una perspectiva algo distinta se sitúan los textos del *envío del Hijo* (especialmente Gal 4,4), en los que parece suponerse que Dios ha enviado al mundo a su Hijo eterno, es decir, preexistente; así pueden y, en algún sentido, deben

entenderse los himnos de la *kénosis* o abajamiento (encarnación) de un Cristo «divino» (cf. Flp 2,6-11 y Col 1,15-20). Ellos contienen, sin duda, un «germen» de preexistencia, pero no han sido desarrollados por Pablo, en esa línea, de un modo consecuente. Pablo no ha escrito la «historia del Hijo preexistente que se encarna», sino que ha proclamado la pascua de Jesús que es Hijo de Dios al entregar su vida en favor de los humanos. Eso significa que a partir de los presupuestos de Pablo se puede desarrollar una teología de la preexistencia del Cristo pascual, pero él no lo ha hecho.

f) *Sinópticos, cristología pascual narrativa, sin preexistencia estricta*. A partir de Marcos, los sinópticos han «contado» la historia del Jesús Mesías, pero no como encarnación de un ser divino preexistente, sino como camino de entrega y muerte del Cristo humano, que realiza su acción salvadora entregando la vida en favor del Reino. Ellos contienen, sin duda, elementos que pueden situarse en línea de preexistencia (en especial desde la visión de Jesús como Sabiduría), pero los reinterpretan desde la perspectiva del misterio pascual: de muerte y resurrección. En ese aspecto, los mismos relatos de la «concepción virginal» y del nacimiento de Jesús por el Espíritu (Mt 1-2; Lc 1-2) intentan expresar el sentido «divino» del origen de Jesús (brota del amor del Padre, por medio del Espíritu), pero sin apelar a ninguna preexistencia. Eso significa que Jesús es Hijo de Dios en su vida concreta de hombre, en la historia de su entrega pascual, ratificada por Dios en la resurrección.

g) *Preexistencia y encarnación del Hijo de Dios*. Los rasgos anteriores muestran que la «opción» por la preexistencia no es algo nuevo, propio de la comunidad del Discípulo amado (de Jn), sino que se encuentra enraizada en el ambiente (helenista, judío) y en las mismas formulaciones anteriores de la Iglesia (Pablo, sinópticos). Esa opción se identifica a veces con el desarrollo de lo que suele llamarse *cristología alta*, que se identificaría con la afirmación expresa de la preexistencia de Jesús. Esta identificación y este lenguaje nos parecen problemáticos, pues en otro sentido tanto Pablo como los sinópticos (en su forma actual) testimonian una *cristología muy alta* (pues presen-

tan a Jesús como revelación y presencia definitiva de Dios), aunque lo hacen en línea histórica y pascual, sin tener que hablar de una preexistencia estricta de Jesús. Así podemos decir que para ellos Jesús es Dios (y Dios del todo) en el mismo proceso de su vida mesiánica y de su amor hacia los otros, asumida y culminada por Dios en la Pascua. No es que «ignoren» la preexistencia; es que no la quieren ni pueden tematizar, pues para ellos carecería de sentido hablar de un ser divino de Jesús fuera de su mensaje, de su entrega en favor de los pobres y de su muerte, en manos de Dios.

Sea como fuere, la Comunidad del Discípulo Amado ha sentido la necesidad de presentar la divinidad de Jesús en claves de preexistencia. *Cuándo y por qué* se ha dado ese paso final es difícil de saber, aunque presumiblemente se ha hecho *para responder a las acusaciones exteriores* (de los judíos que dicen «vuestro Jesús ha nacido en el tiempo, nuestra Ley y Verdad es eterna») y *para desarrollar algo que estaba en germen en las formulaciones anteriores* (Jesús no ha empezado a ser Hijo de Dios, lo es desde el principio, en el misterio eterno, antes de haber nacido en este mundo).

h) *Evangelio de Juan: encarnación y preexistencia de Jesús*. Los aspectos anteriores han «cristalizado» en un evangelio (Jn), que es una narración continua y unitaria de la vida de Jesús como vida del Hijo encarnado de Dios. Este evangelio constituye, a mi entender, la última gran «empresa» teológica y literaria del Nuevo Testamento: Jn intenta contar lo imposible, la historia temporal (concreta, humana) del Hijo eterno de Dios, sin caer por ello en el docetismo o en un tipo de espiritualismo gnóstico. Lo normal hubiera sido desvirtuar la historia, como hace el *doctismo* (Jesús parecía un ser humano) y un tipo de *gnosticismo*: no importaría la vida de Jesús, sino la enseñanza de esa vida, pues en el fondo ella es un «ejemplo», una especie de parábola de nuestra propia realidad de seres caídos del cielo que deben nuevamente ascender a lo divino.

Es indudable que Juan ha corrido el riesgo de entender la vida de Jesús como algo que ya está resuelto de antemano, pues él viene de Dios y lo sabe y tiene todo, sin necesidad de recorrer el

camino de su historia y de morir, quedando así en manos de Dios, esperando su respuesta. En esa línea se podría pensar que Jesús no era un hombre, sino que lo parecía: en el fondo, su muerte no habría sido muerte, con todo lo que tiene de enigma y dolor, de entrega e impotencia, sino expresión de plenitud, de soberana majestad y ascenso a lo divino. Pero a pesar de esos riesgos, al contar la historia de Jesús como «la vida de aquel que viene de Dios» (que preexistía en el Padre), Juan ha realizado un servicio esencial en favor de la Iglesia: ha hecho posible una visión o interpretación cristiana del misterio eterno de Dios, haciendo así posible que el potencial «gnóstico» (espiritual) del mensaje y vida de Jesús no se pierda y diluya fuera de la Iglesia, en las diversas sectas o grupos piadosos del entorno.

4. Conclusión.

Encarnación y preexistencia

El evangelio de Juan ha sido una *providencia* para muchos cristianos, pues les permite descubrir que pueden contar la historia humana de la Palabra encarnada, sin caer en especulaciones o espiritualismos separados de la vida. Ellos pueden hablar de «encarnación», pero sin tener que acudir a elementos de generación biológica en el interior de Dios. Dios sigue siendo para ellos trascendente, de manera que puede afirmarse que no engendra ni es engendrado. Pero, al mismo tiempo, Dios se puede hacer presente como Palabra en la vida de Jesús.

En ese sentido tenemos que afirmar que Jesús preexiste, pero preexiste como Dios, pues de Dios viene y en Dios tiene su centro. De esa manera, lo que algunos llaman la «generación intradivina» (que se puede y debe estudiar desde una perspectiva trinitaria) no se puede interpretar como un proceso mítico (biológico) en el interior de Dios, sino como la verdad profunda de su «encarnación». Existiendo en sí mismo, en su altura y silencio, al mismo tiempo, Dios viene a existir como «palabra encarnada» en medio de los hombres. Esto es algo que habían presentado muchos judíos anteriores cuando hablaban de las «realidades preexistentes» (de la Ley y el Templo, de la Sabiduría y del Hijo del Hombre...).

Todo lo que estaba oculto, latente, en esas realidades primordiales, como posibilidad de una presencia de Dios, se ha hecho carne en Jesús, se ha hecho «vida humana». Por eso, los cristianos ya no hablan simplemente de una manifestación de lo divino, de un descenso de la Ley o la Palabra, del Libro de Dios o de sus ángeles santos... Todo eso queda atrás, es un símbolo, una expresión y anuncio de la realidad más honda. Dios se hace presente como divino (sin cambiar nada en sí mismo) siendo plenamente humano. Éste es el misterio de la encarnación cristiana.

X. P.

ENFERMEDAD

Q MR

↗ Dios, Elías, esoterismo, exorcismos, fe, hombre, Jesús, Job, milagro, oración, sanación, Satán.

Q JUDAÍSMO

1. Planteamiento

Israel ha compartido con otros pueblos de oriente la visión de la salud y de la enfermedad, y ha supuesto que la enfermedad responde a la misma condición del hombre, que es un ser biológicamente frágil, psicológicamente amenazado, inexorablemente dirigido a la muerte. Pero, al mismo tiempo, está relacionada con sistemas de pureza que dividen y distinguen a unos hombres de otros; en esa línea, desarrollando tabúes y distinciones anteriores, el judaísmo del tiempo del Segundo Templo ha tejido en torno a los hombres y mujeres una red de purezas e impurezas, clasificadas de manera impresionante por el libro del Levítico, donde, al lado de los animales que contaminan (Lv 11), se van exponiendo los estados corporales y las enfermedades que también contaminan a los hombres y las cosas (cf. Lv 12-15). Sobre esa base pueden trazarse algunas líneas de orientación que ayudan a interpretar el sentido de la enfermedad en el antiguo Israel.

Por un lado, *las enfermedades están vinculadas con la experiencia más profunda de la vida*, de manera que pueden entenderse como «castigo» por algún tipo de pecado o como prueba que el mismo Dios pone a los hombres. Así lo supone el texto ejemplar de Nm 21,4-9 (serpiente de bronce), cuando

afirma que las serpientes venenosas mordían a los judíos infieles (pero que Dios podía curarlos, si se convertían). En un fondo semejante se sitúan los textos de los orantes enfermos, que piden a Dios la salud, confesando los pecados (cf. Sal 6; 30; 31; etc.). Evidentemente, la salud se entenderá como una relación más honda con Dios. De la enfermedad como prueba de Dios y de la salud como don divino (a través del Arcángel Sanador, que es Rafael) trata el libro deuterocanónico de Tobías (de la Biblia griega de los LXX), uno de los testimonios más característicos de la visión judía del tema.

2. Médicos y sanadores

En algunos de los relatos más antiguos de la Biblia aparece la tradición de *profetas carismáticos*, capaces de sanar a los enfermos, con la ayuda de Dios. Los más importantes son Elías y Eliseo, cuyo recuerdo está vinculado a diversas curaciones (y resurrecciones), incluso más allá de las fronteras de Israel (cf. 1 Re 17-21 y 2 Re 1-8). En ese contexto se puede recordar el milagro del hijo de la viuda de Sarepta (1 Re 17,17-24). Eliseo cura la «lepra» de Naamán, general sirio, enemigo oficial de los israelitas (cf. 2 Re 5). Estas y otras narraciones sobre Elías y Eliseo circulaban en tiempo de Jesús y alimentaban la imaginación de muchos piadosos. Pero, al mismo tiempo, los judíos eran también muy racionales y prácticos en su forma de tratar a los enfermos, como indica el libro del Eclesiástico o Ben Siraj:

«Da al médico, por sus servicios, los honores que merece, que también a él lo creó el Señor... La ciencia del médico realza su cabeza, y ante los grandes es admirado. El Señor puso en la tierra medicinas, el varón prudente no las desdena... Hijo, en tu enfermedad, no seas negligente, sino ruega al Señor, que él te curará. Aparta las faltas, endereza tus manos, y de todo pecado purifica el corazón. Ofrece incienso y memorial de flor de harina, haz pingües ofrendas según tus medios. Recurre luego al médico, pues el Señor lo creó también a él, que no se aparte de tu lado, pues de él has menester» (cf. Eclo 38,1-12).

Se ve aquí, con claridad, cómo se vinculan medicina y oración, médico y ofrendas religiosas, indicando que la

enfermedad sitúa al hombre en manos de Dios, pero también en manos de las capacidades humanas de curación (de la medicina). Pues bien, al lado de esos textos más piadosos, que pueden ser normales dentro de la tradición religiosa de otros pueblos, hay en la Escritura de Israel otro libro extraordinario que nos sitúa ante una visión mucho más tensa y dura de la enfermedad, que empieza a entenderse «simbólicamente» como prueba de Dios, para aparecer luego en toda su dureza, como realidad que trasciende todas las razones. Es el libro de ↗ Job.

En el prólogo de Job, la enfermedad emerge, de un modo tradicional, como prueba de Dios, que pone a Job en manos de Satán, diciéndole: «He aquí que está en tu poder; pero respeta su vida. Entonces Satán salió de la presencia de Yahvé e hirió a Job con unas llagas malignas, desde la planta de sus pies hasta su coronilla» (Job 2,6). Pero, pronto, en el conjunto del libro, ella viene a presentarse como realidad enigmática ante la que el hombre carece de respuesta. Tumbado en un basurero, lleno de heridas, Job es el signo de una humanidad que no logra entender el porqué y el para qué de sus enfermedades, que tienen un aspecto material y social, físico y afectivo.

La novedad y grandeza del libro de Job está en el hecho de que los buenos creyentes de Israel, partiendo de las buenas tradiciones del Éxodo y la Alianza, no puede responder a las preguntas de Job sobre el sentido de su enfermedad. La Escritura nos sitúa así ante un tema límite, que no tiene respuesta humana. Estrictamente hablando, el cuerpo del libro (cf. Job 3-41) no responde a las cuestiones de fondo, lo que significa que, en un plano, el Dios bíblico no soluciona en este mundo la cuestión del «porqué» de las enfermedades, aunque abre un final de fe y de premio de Dios, en forma simbólica, pero quizá más parcial e inquietante que todo el libro. (cf. Job 42,7-17).

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Jesús sanador. Curaciones

El libro de Job no respondía, tampoco Jesús responde teóricamente al tema de las enfermedades; pero hace

otra cosa mucho más importante: se pone al lado de los enfermos y quiere curarles. De esa manera, apoyándose en la experiencia de un Dios que es fuente de gracia, Jesús ha desplegado una intensa labor carismática al servicio de los enfermos. En ese sentido se opone a los sacerdotes de Israel (que no curan, sino que se limitan a mantener un control sacral sobre las enfermedades, según Lv 12-15). También se opone, al menos en un primer momento, a la visión de Buda y de otros maestros religiosos que parece que no han luchado en contra de las enfermedades, sino que han cultivado un tipo de interioridad sagrada, fuera del espacio social donde habitan los enfermos, como si no hubiera solución para sus problemas. En contra de eso, Jesús se ha presentado y actuado como un carismático sanador, al servicio de los enfermos. No los cura para bien del orden establecido (al servicio de los poderes oficiales), sino para ofrecerles libertad, para que sean ellos mismos. No le importa la sanidad legal (controlada por sacerdotes y escribas), sino la vida de los pobres, el amor que puede superar a la muerte. Por eso, los escribas y sacerdotes oficiales rechazarán sus curaciones.

Los sacerdotes de la Ley-Templo no curaban, sino que separaban lo sano y enfermo, lo puro e impuro, en nombre del *dios del sistema*. Los carismáticos normales de aquel tiempo ayudaban a los enfermos, pero corrían el riesgo de dejarlos en manos de la lucha de este mundo. Pues bien, superando ese nivel de Ley (sacerdotes) y de conflicto de poderes (otros carismáticos), Jesús ha querido curar a los enfermos para introducirlos en un espacio más alto de libertad y vida compartida (de Reino). Ciertamente, en la línea del Eclesiástico, Jesús reconocía el valor de una medicina que ayuda a vivir al enfermo, pero rechaza un sistema clasista, que utiliza la enfermedad como forma de dominio y se opone a un tipo de medicina rica, al servicio de los ricos. Por eso se sitúa allí donde la vida está más estropeada, entre los locos y expulsados del sistema social, anunciando e iniciando con su vida y sus obras la llegada del Reino de Dios. De esa forma responde a los enviados del Bautista: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen,

los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia; y bienaventurado aquel que no se escandaliza de mí» (Mt 11,2-6 par). Aprender a vivir en amor y solidaridad, eso es curarse.

El signo de Jesús es la salud, que los hombres y mujeres vivan. En medio de un mundo dominado por controles de tipo social y/o sacral, ha extendido Jesús la salud como el primer don de la vida, como principio de su religión: que los hombres y mujeres puedan vivir, comunicarse en libertad (que tengan pan, que se perdonen, como señala el Padre nuestro: cf. Lc 11,3). Por eso, su mensaje es buena noticia para pobres y enfermos (y en ese contexto se puede hablar de resurrección de los muertos).

2. Curaciones de Jesús y controversia

Jesús cura para que los hombres y mujeres vivan en libertad, no para triunfo o despliegue del sistema. Por eso, él no certifica la salud y la controla, en parámetros de poder sacral (como los sacerdotes), sino que quiere que ella se expanda gratuitamente. Ésta es su tarea: que los enfermos vivan, para bien de sí mismos y no al servicio de ningún sistema o templo, presentándose así como autoridad originaria, por encima de aquellos controles sagrados y legales que los poderosos han venido instituyendo. Es normal que sus gestos susciten un conflicto. ¿No serán obra de un mago contrario a la religión de Israel?

La magia es un poder sagrado por el que se quiere dominar a los espíritus o curar enfermedades desde fuera. Algunos exegetas han pensado que Jesús era un simple mago, que empleaba sus poderes para bien de los endemoniados, sin otros intereses ni mensajes superiores. Según eso, él tomó como secundario el sistema sacral y social del templo: se sintió enviado por la divinidad y, confiando en sus milagros, subió a Jerusalén para realizar su obra, pero fue condenado por la autoridad del Templo. Se impuso la «razón» o buen poder sacerdotal sobre los encantamientos de magia de Jesús, que se mostraron impotentes. En esa línea se sitúan algunos judíos modernos como G. Vermes (cf. *Jesús el judío*, Muschnik, Barcelona 1979), comparando a Jesús con otros galileos hacedores de milagros (Honi y Hannina ben Doxa), a quie-

nes los rabinos solían citar con recelo, pues ponían en riesgo la seguridad legal y ortodoxa del pueblo. También a Jesús lo acusaron de heterodoxia (cf. Mc 3,22-30) y terminaron haciendo que muriera, pues curar enfermos sin control, fuera del «orden sagrado», es peligroso.

El judaísmo sacerdotal y legal había defendido su «buena ley» (su círculo sacral) expulsando o marginando a leprosos y hemorroisías, locos (endemoniados) e impedidos (cojos, mancos, ciegos...). Jesús, en cambio, les ha colocado por encima de la ley nacional de sacerdotes y escribas. No se ha limitado a limpiarlos externamente, sino que los ha acogido en su grupo o movimiento de reino. De esa forma ha mostrado autoridad. Frente al judaísmo «ortodoxo» que expulsa por ley a los impuros, Jesús ha promovido provocadoramente una comunidad donde no existen barreras de pureza y todos pueden vincularse en fraternidad. Ésta es su novedad permanente frente a un viejo judaísmo y un nuevo cristianismo que sigue elevando cercas, defendiendo el poder y prestigio de los puros sobre los manchados, de los sanos frente a los enfermos.

La salud, que para otros se hallaba al servicio del sistema, dentro de una estructura de «castas» (o semicastas) sacrales, es para Jesús signo y presencia del Reino: que los hombres puedan vivir en libertad, en espontaneidad corporal, sin que nadie los vigile y defina; que sean ellos mismos, que desplieguen el poder del propio cuerpo, en servicio mutuo. Ciertamente, en un sentido, son débiles y están amenazados. Pero en otro son lo más grande: Jesús les ofrece el Reino para que puedan ver y andar, sentir y amar, sin que otro (sistema o sacerdote) los domine desde fuera. Por eso cura (proclama el poder de la salud), superando las barreras sacrales y sociales.

En esa línea, las curaciones de Jesús son un signo profético de vida, como las de Elías y Eliseo (cf. Lc 4,16-30), no un simple prodigio externo como otros querían (cf. Mt 12,28 par; 16,1 par; Mc 13,22 par). Son signo de corporalidad y encarnación. A veces entendemos la religión como experiencia intimista, separada de la acción social y de la vida corporal. En contra de eso, los milagros de Jesús se sitúan y nos sitúan

en un nivel de corporalidad y transformación humana. Sacerdotes y escribas sacralizan con leyes el orden de este mundo: no son autoridad para crear, sino para sancionar las instituciones existentes. Jesús, en cambio, ha proclamado su palabra sanadora, porque cura y limpia a los oprimidos de la sacralidad ritual antigua, abriendo un camino de gracia y contemplación sobre el sistema. Lógicamente, aquellos que dominan a los otros, controlando sus cuerpos, de un modo social (soldados) o sacral (sacerdotes), pensarán que es peligroso y lo acabarán matando.

3. *Curar la violencia.* *Guerra contra el Diablo*

La visión apocalíptica de aquel tiempo tendía a identificar a Satán con la opresión humana, entendida como despliegue de una violencia afectiva o de género (Satán empezó violando a las mujeres) y como una violencia militar (la guerra nace por posesión satánica). Esa violencia satánica solía vincularse al dominio militar de los imperios (como ha puesto de relieve, desde su propia perspectiva, el libro del Apocalipsis). Pues bien, Jesús ha luchado contra ella, pero no oponiéndose de un modo militar al Imperio (con armas de guerra), sino enfrentándose de un modo más inmediato contra los poderes satánicos que tienen sometidos a los hombres, haciendo así posible que ellos queden liberados, sin que unos opriman a los otros.

Jesús quiso regenerar el tejido social, creando unos hombres sanos, que fueran capaces de enfrentarse con lucidez frente a la violencia, oponiéndose a Satán. Un elemento esencial de esa lucha fueron sus curaciones. Entre ellas ocupan un lugar especial los exorcismos, entendidos como expresión de la batalla escatológica, que marca el fin del dominio de Satán sobre la tierra y la llegada de la plenitud de los tiempos. Satán (el Diablo) es la expresión de un mal externo (encarnado en estructuras objetivas de opresión) que se vuelve interno (puede destruir a las personas) y viceversa (es un mal interno objetivado en instituciones externas). Según eso, la maldad de los poderes diabólicos ofrece un rasgo objetivo (expresado en formas de lucha familiar y social) y otro subjetivo (vinculada a la constitución biológica y al despliegue

personal de hombres y mujeres). Esa maldad se manifiesta de un modo especial en algunos miembros más débiles de la cadena humana, que aparecen como locos.

Ciertamente, la locura (tomada en un plano extenso) tiene otros aspectos muy significativos, de tipo orgánico y biográfico, vinculados a la vida personal y familiar. Pero, en su fondo hay casi siempre un problema de violencia (de ruptura de comunicación), que en aquel tiempo se entendía (como muchas otras cosas) de un modo religioso positivo o negativo (vinculado a lo diabólico). Pues bien, el mismo Jesús, que no ha venido a cambiar externamente las instituciones (Imperio, reino de Herodes, ciudades galileas), se ha introducido de un modo personal en el «submundo» de los poseídos por el Diablo, para iniciar desde ahí el camino del Reino de Dios. De esa forma ha desarrollado una intensa terapia de resistencia, que tendrá inmensas consecuencias sociales.

La experiencia sanadora de Jesús se entrecruza con la sociedad de su tiempo, empobrecida, sometida a una violencia económica y anímica que estaba destruyendo a una parte considerable de los campesinos de Galilea, que habían perdido sus tierras y eran incapaces de responder a las imposiciones del entorno. En ese contexto, los exorcismos pueden entenderse como un momento esencial de la guerra de Jesús contra la violencia satánica, de una «guerra» a favor de la salud de los hombres. Jesús identifica la lucha contra el Diablo con la curación de los posesos (de los enfermos), no con la expulsión de los romanos.

Ese enfrentamiento de Jesús no puede entenderse en sentido militar externo, ni como lucha a favor de instituciones sagradas, sino que es una guerra de liberación humana (no militar) a favor de los excluidos de la alianza de Israel y, de un modo especial, a favor de los enfermos. De esa forma lucha Jesús, desde abajo, desde los más pobres, sin batalla militar externa, al servicio de los marginados e impuros de la sociedad. Es lógico que los escribas condenen su guerra, diciendo que es falsa y peligrosa: «Tiene a Belcebú y con el poder del Príncipe de los demonios expulsa a los demonios» (Mc 3,22; cf. Mt 12,22-32; Lc 11,14-23; 12,10).

4. *El cristianismo, un programa de sanación*

Buda supuso que era imposible curar a los enfermos y vencer así a la muerte. Por eso buscó una forma de liberación interior, sin ocuparse directamente de las enfermedades. Tampoco Platón (o Mahoma) se ocuparon de curar a los enfermos. Jesús, en cambio, lo hizo, protestando así contra las violencias que mantienen a los hombres sometidos. No fue un puro maestro interior (como Buda), ni un pensador idealista (como Platón), ni creador de una comunidad sagrada de sometidos a Dios (como Mahoma), sino un sanador, que protestaba contra un orden de cosas donde miles y miles de personas estaban esclavizadas, por su enfermedad personal o social.

Esa protesta, a favor de la libertad y comunión de hombres y mujeres le hizo sanador. No se habría opuesto, en principio, a la medicina científica moderna, pero buscaba algo distinto: quería que los hombres y mujeres fueran capaces de aceptarse a sí mismos, en amor, superando la lucha actual, la situación en que unos oprimen a los otros, destruyéndose a sí mismos. En ese contexto, aparece como sanador y «maestro de sanadores», según los textos de envío donde sus itinerantes (pobres) aparecen como portadores de paz y salud de Reino: «Curad los enfermos... y decid: se acerca el Reino... No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias... Y no saludéis a nadie en el camino. En la casa donde entréis, decid: Paz a esta casa... Quedad allí, comed y bebed lo que tengan...» (Lc 10,1-8; cf. Mc 6,7-11; Mt 10,5-13).

Van de prisa, no pueden pararse y saludar (deteniéndose por horas). Van con rapidez, sin otro bagaje que el mensaje del Reino, vinculado a sus curaciones. Pertenecen a los grupos económicamente más pobres y su «guerra» es guerra de curación (no quieren matar a los enemigos, sino curarlos para que vivan). Precisamente ellos, los *itinerantes-pobres*, aparecen como portadores de un mensaje de Reino y de salud. El evangelio supera así una dinámica de *dominio jerárquico* (los superiores sostienen y curan a los inferiores) y *confrontación* (guerra de grupos) y lo hace desde los más pobres. Los itinerantes del Reino, sin más seguridad

que el evangelio, pueden expandir su fe y transmitirla curando a los posibles enemigos, quedándose en sus manos (los curados los acogen en sus casas). De esa forma se establece una simbiosis o comunicación de paz.

Aquí no se instaura una relación de patronazgo (nadie domina sobre nadie), ni de limosna caritativa (en sentido intimista), sino de comunicación integral y sanadora. *Sólo los pobres*, que no tienen nada pero creen (están sanados), pueden curar a los ricos, que corren el riesgo de cerrarse en sí mismos. Por su parte, los *ricos* se vuelven capaces de ofrecer algo que es mucho más que una riqueza material: pueden ofrecer su casa a los más pobres, formando una familia con ellos. Ésta es la nueva estrategia del Reino, muy sencilla, muy honda: curar y compartir, desde abajo, pero haciendo que los de «arriba» puedan cambiar, de manera que cambien las mismas estructuras sociales. Esto es «hacer» paz, esto es crear Reino.

Esta curación no es un gesto intimista, de tipo individual, sino que implica una mutación de las relaciones humanas. (1) *El pobre-itinerante es portador del Reino*, de manera que puede presentarse como transmisor de un evangelio de salud integral, ofreciendo la paz de Dios y realizando sus curaciones. (2) *Por su parte, la casa del rico-propietario* (que suele ser un campesino algo más acomodado) puede convertirse en signo del Reino, si es que el rico acoge al pobre. En esto consiste la curación del rico: en poner su riqueza al servicio de los otros.

Así se establece una relación de mutua entrega (regalo de vida), a partir de los itinerantes «liberados» (misioneros pobres), que curan a los ricos de su riqueza y de otras enfermedades vinculadas con ella. De esa forma, los menos importantes (que no tienen casa o bienes) se vuelven más valiosos. No cobran por curar, pero tampoco se esconden ni evaden, sino que se dejan invitar por los propietarios, compartiendo con ellos lo que tienen. No curan por mostrar su poder o dominio, sino porque el Reino es fuente de salud y principio de paz universal. Los itinerantes continúan haciendo así lo que hacía Jesús, que no guardó el monopolio de las curaciones, sino que ofreció su experiencia terapéutica a quienes querían seguirle, haciéndoles mensajero

ros de paz. Desde la perspectiva normal del sistema, suele suponerse que los grandes curan a los débiles y pobres. En contra de eso, el evangelio indica que son precisamente los más pobres los que curan a los ricos. Las riquezas no sanan (aunque pueden servir mucho en un nivel de medicina normal). Sólo el amor sana de verdad al hombre entero, desde los más pobres.

No existe paz sin curación personal y social. Los poderes del mundo persiguen otros valores, que podrían lograrse por medio de violencia (policía...) y dinero. Pero así no consiguen la paz, sino un tipo distinto de injusticia y guerra (a no ser que, al mismo tiempo, sobre todo, intenten curar en amor a las personas, en terapia de transformación radical). Jesús, en cambio, ha propuesto y desarrollado un camino de paz, a través de un intenso programa de sanación, y de esa forma se propone curar y cura a los hombres y mujeres, para que vivan plenamente y compartan la vida (se acojan unos a otros), sin grandes instituciones exteriores, con la eficacia del contacto directo, en perspectiva de Reino. Evidentemente, un buen servicio sanitario puede vincularse al camino de Jesús. En esa línea han de entenderse las palabras fundamentales del juez final de Mt 25,31-46: «tuve hambre y me disteis de comer..., estuve enfermo y me visitasteis».

X. P.

R ISLAM

1. Terminología

«Enfermedad» se dice en árabe *marad* (en plural, *amrâd*), y «salud» *sihha*. *Sahih* es «sano», así como también «correcto», «verídico». También todo lo relacionado con la paz (*salâm*, *salâma*) tienen sentido de salud. Si se tiene en cuenta que la palabra más habitual para castigo infernal en el Corán era *nâr* (fuego), se entiende que *salâm* significara preservarse de daño espiritual y moral para librarse del fuego, que por su naturaleza sería físico.

2. Enfermedad física, enfermedad del corazón

Enfermedad puede entenderse en el sentido físico y también en el espiritual. El Corán (por ejemplo, en 2:10) dice que en el corazón de los destructores (*kuffâr*) infieles hay una enfermedad:

Ciertamente, a quienes son *kuffâr* les es igual que les adviertas o no; se abandonan a Allâh.

Allâh ha sellado sus corazones y su oído; sobre su vista hay un velo. Tendrán un gran castigo (...)

En sus corazones hay una enfermedad. ¡Auménteles Allâh la enfermedad!

3. Curaciones de enfermos

Los profetas han hecho milagros, entre los que se encuentran la curación de enfermos. En la tradición islámica, uno de los aspectos más destacados de Jesús eran sus curaciones milagrosas, especialmente el hecho de haber resucitado muertos. Según algunas fuentes islámicas, el profeta Muḥammad practicó decenas de curaciones milagrosas. Sin embargo, en el Corán queda reflejado cómo los que no lo aceptaron como Mensajero le reprochaban que nunca hizo ningún milagro. Incluso aceptando que Muḥammad no recibiera de Dios la gracia de hacer curaciones milagrosas, cuando se encontraba con enfermos o personas que sufrían algún tipo de dolor, imploraba su curación. Un hadiz, recogido por Bujârî y Muslim y transmitido por 'Â'isha, refiere que Muḥammad tocaba la tierra con el dedo índice y después lo levantaba diciendo: «En el nombre de Dios, busco la bendición del polvo de nuestra tierra, que contiene la saliva de algunos de nosotros, por la cual nuestros enfermos sanan por orden de Dios». Bujârî también recopiló otro hadiz, transmitido por 'A'isha, que cuenta que cuando algún miembro de la familia estaba enfermo, Muḥammad lo tocaba con la diestra e imploraba: «Oh Dios, Señor de la humanidad, líbranos de las aflicciones y concédenos la curación. Tú eres Aquel que cura, no hay otra curación salvo tu curación, una curación que no deja secuela». Un hadiz recogido en el *Sunan* de Abû Dâ'ûd y el *Sunan* de at-Tirmidzî dice que Muḥammad dijo: «Si una persona visita a un enfermo que no está al borde de la muerte y suplica siete veces: *Imploro a Dios, el Glorioso, Señor del trono glorioso, que te conceda la curación, Dios lo libraré de la enfermedad*». Otro hadiz, recopilado por Muslim, refiere que el Profeta dijo a una persona que tenía un mal en su cuerpo: «Coloca la mano en la parte del cuerpo que te

duele y di *bismillâh* tres veces, y después repite siete veces: *Busco la protección del honor y el poder de Dios contra el mal que me aflige y lo reconozco*».

Un hadiz recogido por Bujârî reconoce que la enfermedad puede purificar al enfermo, pues Muḥammad cuando visitaba a un enfermo solía decir: «Nada temas. La enfermedad resultará purificadora, si Dios lo permite».

4. El Corán como vehículo de curación

Los versículos del Corán, especialmente algunas partes del texto revelado, se consideran especialmente propicios para sanar a los enfermos.

La azora CXIII se ha empleado como fórmula de exorcismo y para evitar el mal de ojo:

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Di: «Me refugio en el Señor del alba contra el daño de lo que creó, contra el daño de la oscuridad cuando se extiende, el daño de las que soplan en los nudos y el daño de un envidioso cuando envidia».

También la CXIV se utiliza mucho con la misma finalidad:

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Di: «Me refugio en el Señor de los seres humanos, el Rey de los seres humanos, el Dios de los seres humanos, contra el daño del susurrador furtivo que susurra en los pechos de los seres humanos, de entre los genios y los seres humanos».

5. Las curaciones de los santos

Los *awliyâ'* (en singular *walî*, que se podría traducir por «santos») también son capaces de hacer milagros (*karâmât*), entre los que se incluyen las curaciones milagrosas, bien en vida, bien tras su muerte.

6. La medicina entre los musulmanes

Existe «la medicina profética» (*at-tibb an-nabawî*), que consiste en los remedios utilizados y aconsejados por el profeta Muḥammad. Pero el Profeta no era un médico y nunca pretendió

tener en este ámbito un conocimiento superior al de cualquier otra persona.

Pronto los musulmanes hicieron suya la medicina más avanzada de Oriente Medio, que era la griega, heredera a su vez de las antiguas civilizaciones de Oriente Medio como la egipcia y la mesopotámica. En los primeros siglos del islam, muchos médicos eran cristianos. El geógrafo al-Muqaddasí (siglo X) decía que la mayoría de los médicos de Siria eran cristianos. Más tarde abundaron los médicos judíos; Maimónides, por ejemplo, fue filósofo, rabino y médico.

Asimismo muchos filósofos musulmanes fueron también médicos, como fue el caso de ar-Râcî, Avicena, Averroes. *Hakîm*, una de las palabras para «sabio» se refería especialmente a un filósofo o médico. *Hikma*, « \nearrow sabiduría», era sinónima de «filosofía» (en árabe *falsafa*), aunque no de medicina. Es significativo que esta palabra para el sabio no religioso *-hakîm-* se aplicara por igual al médico y al filósofo, mientras que el '*âlim* (otra palabra para «sabio») era por antonomasia el sabio en religión islámica. La palabra *hakîm* se refería al sabio en disciplinas «seculares» transmitidas de los griegos como la filosofía y la medicina.

Todavía hoy, en la India, la medicina musulmana tradicional se conoce como *yûnânî*, o sea, «griega», en contraposición con la medicina ayurvédica de los hindúes y la medicina occidental moderna. En la India, el *hakîm* es el especialista en medicina *yûnânî*, en contraposición al *vaid* o experto en medicina ayurvédica.

7. La \nearrow magia como práctica sanadora

Además en el mundo islámico la gente utiliza todo tipo de talismanes, sortilegios e incluso conjuros con \nearrow *yinn* (genios).

8. Los «locos de Dios»

El mundo musulmán tradicional en general está bien reputado por el trato que se da a los enfermos mentales y los locos. En lugar de ser estigmatizados y objeto de escarnio, los locos son tenidos en muchos casos por santos o al menos como personas especialmente gratas a Dios. Muchos locos o tontos son considerados *awliyâ'* y se les vene-

ra como tales. En árabe, *maydzûb* (en plural *mayâdzûb*), literalmente significa «atraído», se supone que por Dios. Pero la diferencia entre un «loco de Dios», un loco a secas o simplemente un retrasado mental nunca ha estado del todo clara. Sólo se encierra a los locos violentos peligrosos; los demás gozan de plena libertad, cosa que sorprendió mucho a los viajeros occidentales, acostumbrados a un trato mucho más cruel con estas personas en sus países de origen.

J. F. D. V. - A. A.

EPIFANÍA (MAGOS)

M

\nearrow Fiestas, Jerusalén, Jesús, María, Mateo, misión, Navidad, revelación, universalidad.

1. *Unos magos*

La fiesta cristiana del 6 de enero, día de los Magos (llamados de ordinario Reyes), que vienen de Oriente para adorar al Niño, se llama, litúrgicamente, Epifanía: revelación de Dios en la vida de Jesús. Ha sido durante siglos la fiesta principal de la Navidad, mejor dicho, la Navidad en sí, como expresión de la Luz de Dios que alumbraba sobre el mundo. Es una fiesta de ecumenismo religioso, pues los magos no son reyes, sino buscadores «paganos» de Dios, hombres atentos a la voz del misterio en la estrellas... Son visitantes que vienen de Oriente, queriendo encontrar (y compartir) la verdad. Es una fiesta que se ha concretado en general en una ilusión de niños, que esperan regalos, como aquellos que los magos trajeron a Jesús. Es la fiesta cristiana de todos los hombres y mujeres que siguen buscando a Dios:

«Jesús nació en Belén de Judá en tiempos del rey Herodes. Entonces, unos magos de Oriente se presentaron en Jerusalén preguntando: ¿Dónde está el Rey de los judíos que ha nacido? Porque hemos visto salir su estrella y venimos a adorarlo. Al enterarse el rey Herodes, se sobresaltó y todo Jerusalén con él; convocó a los sumos pontífices y a los letrados del país, y les preguntó dónde tenía que nacer el Mesías. Ellos le contestaron: En Belén de Judá, porque así lo ha escrito el Profeta: Y tú, Belén, tierra de Judá... (cf. Miq 5,2). Entonces Herodes llamó en secreto a los Magos, para que les precisara el tiempo en que había aparecido la es-

trella, y los mandó a Belén diciéndoles: Id y averiguad cuidadosamente qué hay del niño, y, cuando lo encontréis, avisadme, para ir yo también a adorarlo. Ellos, después de oír al rey, se pusieron en camino, y de pronto la estrella que habían visto salir comenzó a guiarlos hasta que vino a pararse encima de donde estaba el niño. Al ver la estrella, se llenaron de inmensa alegría, entraron en la casa, vieron al niño con María, su madre, y, cayendo de rodillas, lo adoraron; después, abriendo sus cofres, le ofrecieron regalos: oro, incienso y mirra. Y habiendo recibido en sueños un oráculo para que no volvieran a Herodes, se marcharon a su tierra por otro camino» (Mt 2,1-12).

2. El signo de los Magos

Vienen a Jerusalén porque han visto en oriente la estrella del Rey de los judíos... Ese tema nos sitúa en el centro de una extensa tradición astro-lógica (-nómica) que vincula al ser humano (y especialmente al salvador) con un (el) Astro del cielo: es como luz en el firmamento, marcando la línea de futuro de la historia. Por eso, allí donde ha nacido el Rey de los judíos ha debido encenderse una luz, se expande una esperanza de salvación. Esa luz atrae a los «magos», que vienen hacia Jerusalén, iniciando la marcha de los pueblos hacia el futuro de su plena humanidad. Por eso, este pasaje debe interpretarse en la línea que lleva del posible mesianismo particular judío (Mt 10,5-6) al mesianismo universal de Mt 28,16-20. Los magos preguntan por el Mesías en Jerusalén, pero no lo encuentran allí (en la ciudad del templo, donde reina Herodes), sino en Belén, una aldea donde se centran y cumplen las promesas. De esa forma, este pasaje de Mateo, con su procesión de pueblos buscando al Mesías, puede entenderse ya como anuncio de la culminación pascual del evangelio: una prolepsis de lo que será la misión final cristiana, interpretada aquí en forma centrípeta (desde el modelo de la gran peregrinación de pueblos hacia el centro de la tierra, que es la nueva Jerusalén).

a) *Epifanía y tradición israelita*: Los pueblos paganos de Oriente vienen hacia Jerusalén, para adorar al Rey de los judíos, que ha nacido ya, pues ha surgido su Estrella. Ellos, los magos, son

signo de un camino de búsqueda y fe universal, que desborda el nivel israelita, tanto por su origen como por su meta. Por su origen: la fuerza que los lleva hacia Jesús no es la Ley de Israel, sino la luz o estrella de su propia religión (de su paganismo). Por su meta: tras adorar a Jesús no quedan allí, para formar parte del pueblo judío, sino que vuelven a sus tierras, como indicando que el camino y luz del Rey israelita ha de interpretarse desde sus propias tradiciones religiosas y culturales.

b) *La misión final de la Iglesia como envió a todos los pueblos* (Mt 28,16-20) empalma con los magos, pero invierte y completa su sentido: no son ellos (magos gentiles) los que deben buscar en Jerusalén al Rey israelita, para encontrar al Niño de Belén y marchar por otro camino hacia su tierra; son los mismos cristianos quienes deben expandir la experiencia mesiánica a todos los pueblos de la tierra, como enviados del Cristo pascual, desde la montaña de su resurrección (en Galilea, no en Jerusalén), pues donde está la luz mesiánica allí está Jerusalén. Los cristianos actuales ya no esperan la venida de los pueblos, como parece haber hecho la Iglesia primera de Jerusalén y la tradición de las comunidades judeocristianas, cuya doctrina ha recogido (y superado) ↗ Mateo en su evangelio, sino que deben ir a las naciones (y no sólo a las de oriente), llevando la buena nueva del discipulado, de la comunión fraterna, poniéndose así en manos de la cultura y vida de los pueblos, que son la nueva Jerusalén.

3. Epifanía, fiesta misionera

De esa forma se distinguen y completan los dos tipos de cristología y misión que han definido el comienzo de la Iglesia: una centrípeta (los gentiles vienen a adorar al Dios israelita en su Mesías) y otra centrífuga (los enviados del Cristo pascual salen a ofrecer en todas las direcciones su mensaje). La primera tradición (Mt 2) es más judía y puede entenderse como principio del evangelio. La segunda (Mt 28,16-20) es más pascual, expresando mejor la novedad del Reino de Dios. Entre ambas se extiende el evangelio, que ahora interpretamos como relato de transformación cristológica y misionera. Ambos modelos resultan paradójicos:

a) *Los magos (gentiles)* buscan en Jerusalén al Rey de los judíos, como suponiendo que deben aceptar sus leyes nacionales (la forma de vida israelita). Vienen pero no encuentran al Rey en Sión, sino en Belén; no lo descubren venerado y victorioso, sino escondido y perseguido; por eso tienen que volver a su país, no pueden quedarse en Judea, ni cultivar de una forma nacional el mesianismo. Ese retorno de los magos es un signo del carácter todavía incompleto de un Israel que se cerrara en sí mismo.

b) *Los discípulos de Jesús* llevarán su mensaje y vida (su discipulado), pero no desde Jerusalén sino desde la montaña de la pascua de Galilea (Mt 28). No van para retornar a Jerusalén (donde estaría el centro de la Iglesia establecida), sino para ofrecer su fermento de vida (su discipulado) en todos los pueblos de la tierra. Son portadores del mensaje-vida de Jesús, pero no una forma nacional judía (o cristiana) de existencia, sino que deben aceptar en cada país el esquema de vida (cultura, religión fundante) de los pueblos hacia donde se dirigen. El evangelio de Mateo elabora una cristología del camino misionero. Por eso irá mostrando, a partir del relato de los magos, que buscan al Rey de los judíos, la expansión del mensaje y vida de Jesús a todas las naciones para ofrecerles el discipulado. Este Jesús pascual no quiere adoctrinar a los hombres, ni imponer sobre la tierra unos esquemas culturales o sacrales. De manera sorprendente, sus testigos van sin libros (no llevan unas normas escritas de conducta, aunque se inspiran en la experiencia israelita). Van sin una lengua sagrada, sin tablas de leyes y preceptos. Simplemente llevan la experiencia de la pascua, que los capacita para entender la vida de Jesús, revelación de Dios y fuente de amor para todos.

4. Epifanía, fiesta universal

Conforme a la esperanza israelita, la Ciudad-Santuario de Sión y la Tierra de Israel eran el centro del universo, hacia el que un día vendrán los pueblos y reyes de la tierra, para reconocer la soberanía de Yahvé (cf. Is 42,1-6; 51,4-5; 56,1ss; etc.). Esta visión expresa la certeza esperanzada de que Dios se manifiesta de un modo salvador en

Israel, expandiendo desde allí su soberanía. Pero ella puede ser partidista, como si Dios quisiera ofrecer un premio especial a los judíos en cuanto tales, de manera que los otros pueblos resultan secundarios o subordinados. El templo de Jerusalén sería foco y centro de la manifestación de Dios, que ha ofrecido su triunfo al rey Mesías de Israel, haciéndolo portador de su soberanía sobre el mundo. Pues bien, los magos de oriente han venido según esta esperanza de muchos judeocristianos de Jerusalén y de la diáspora: unos y otros sabían que los pueblos de la tierra han de venir trayendo sus dones, para culminar su camino en Sión. Por eso, más que su apertura misionera (ellos deben salir de Jerusalén), los judeocristianos destacaron la llegada de los pueblos a la Iglesia: enriquecidos por Jesús, sus discípulos debían mantenerse fieles a la herencia nacional, esperando en la casa israelita (junto al templo) la venida de los pueblos.

Pues bien, Mt 2 empieza aceptando esa esperanza, para transformarla de manera muy significativa. De esa forma dice que Jesús, Mesías de Dios, no está encerrado en el templo y en la Ley de Jerusalén, sino abierto en Belén para todos los que vengan. No es Rey que impone su derecho en Sión, sino Niño necesitado, en brazos de su madre. No es Sacerdote que expande la sacralidad divina desde el tabernáculo del templo, sino niño amenazado, que debe exiliarse en Egipto, asumiendo así la historia del auténtico Israel, Hijo de Dios (cf. 2,15). Éste es el principio de la Epifanía, que ofrece su luz a las naciones. Algunos han querido asentar al Mesías en Sión (judeocristianos), otros quieren matarlo (Herodes). Pero el verdadero Jesús sale de Jerusalén-Belén y ofrece su luz a todas las naciones, para que vengan a buscarlo y luego salgan, vuelvan al mundo del que han venido, llevando su mensaje a todos los pueblos de la tierra (cf. Mt 29,16-20). De esa forma, el Cristo de la epifanía de Dios viene a mostrarse como Mesías universal.

ESENIOS

Q

↗ Apocalíptica, celosos, Daniel, fariseos, fin del mundo, hasidim, Juan Bautista, macabeos, monacato, Qumrán.

Vinculados a los antiguos *hasidim*, forman un grupo de israelitas «piado-

sos», que pudieron surgir con su propia entidad en tiempo del levantamiento de los macabeos (en torno al 175-160 a.C.). El más conocido es el *Maestro de Justicia*, una figura central del movimiento de renovación israelita de la segunda mitad del siglo II a.C. (del 150 al 100 a.C.). Fue sacerdote, pero contrario a la tendencia de los sacerdotes helenistas, que había dominado entre los sadocuitas (de la dinastía antigua de Sadoc: cf. 2 Sm 8,17; 1 Re 1,8; Ez 40,46; 1 Cr 6,8) en la primera mitad del siglo II, hasta la muerte de Alcimo (159 a.C.). Este Maestro era también contrario a la nueva dinastía asmonea, que triunfó con Jonatán (hermano de Judas Macabeo) y con sus sucesores, tras el 152 a.C. Por eso tuvo que vivir en un tipo de «exilio».

El Maestro era de tendencia esenia, rigorista en el cumplimiento de la ley, apocalíptico en su visión de la historia. Esperaba una intervención fuerte de Dios, que renovarían el orden religioso de Israel y la estructura política y social de su territorio. Su nombre y figura se encuentra asociada al establecimiento de los esenios en Qumrán, con su rigorismo y su afán de pureza: sólo ellos, los elegidos de la alianza, habrían comprendido el sentido de los tiempos y así esperaban en el desierto la llegada de Dios.

Ciertamente, hay semejanza entre Jesús y los esenios de Qumrán, con el Maestro de Justicia. Pero se trata de una semejanza por contraste. Debíó de existir más cercanía entre los esenios de Qumrán y Juan Bautista, y, en esa línea, podríamos hablar de un primer momento en que el Jesús (cuando era discípulo de Juan) podría haber estado más cerca de los esenios. A pesar de eso, la visión de la identidad de Israel y las exigencias de pureza del Bautista eran distintas de las que tenía el Maestro de Justicia. En esa línea, cuando empezó su movimiento de Reino en Galilea, Jesús se distanció poderosamente del modelo sacral del Maestro de Justicia.

El movimiento esenio puede ayudarnos para situar el mensaje de Jesús y la vida de los primeros cristianos, sobre todo los del grupo de Santiago, en Jerusalén, aunque la forma de interpretar la Escritura y la visión de fondo de los dos movimientos (del Maestro de Justicia y de Jesús), que brotan de un mismo sustrato, son muy distintas y refle-

jan dos maneras de entender y aplicar la identidad e historia israelita. Ambos son radicales y escatológicos, pero en líneas diferentes. (1) El Maestro de Justicia estaba más interesado por la limpieza moral y sacral de su comunidad, que debía separarse de otros grupos «manchados», para expresar de una manera elitista y «limpia» la exigencia de la Ley. (2) En contra de eso, Jesús ofrece el Reino de Dios a los pobres y expulsados del sistema sacral (a quienes Qumrán rechazaba): no quiere un grupo de puros, sino un movimiento de Reino. Muchos problemas de fondo son iguales, las respuestas diferentes.

ESPÍRITU

Q MR

→ Adán, Alma, corazón, cuerpo, don/carisma, Espíritu Santo, filosofía, hombre, mujer, Jesús, Paráclito, Pentecostés, razón, teología, Trinidad.

Q JUDAÍSMO

1. Introducción

De un modo general y algo abstracto, podemos decir que Dios no es Espíritu (*ruah*) en sentido abstracto (como esencia inmaterial), sino en cuanto persona que se expresa, crea y dialoga. En esa línea añadimos que el Espíritu es Dios como principio y presencia de vida para los hombres. Ciertamente, los hombres tienen *ruah*, aliento de vida, pero ese aliento es vacilante, su vida es corta, amenazada por la muerte. Así decimos que los hombres son *ruah* y existen de una forma plena en la medida en que se dejan animar y transformar por el espíritu divino, que les lleva a mantenerse en comunión con los restantes humanos.

«En este sentido, la *Ruah* de Dios es Dios, pero no en sí mismo (en su naturaleza), sino en cuanto apertura. *Ruah* es una noción teológica y religiosa: expresa la relación entre Dios y las criaturas, la dependencia indigente del ser humano y la omnipotencia bienhechora de Dios, la noción misma de la gracia. Por eso, el misterio de la *Ruah* se identifica con el misterio de la gracia; ésta es la palabra más honda que toda la Biblia trata de revelarnos» (G. AUZOU, *Jueces*, Madrid 1968, 85ss).

«La *Ruah* no es una substancia ni divina ni humana, sino un modo de

ser y un modo de existir: estrictamente hablando, *Ruah o Espíritu* es el don de Dios que suscita ante sí una criatura especial, hecha a su imagen, para dialogar con ella: la criatura humana. Esta presencia creadora y salvadora de Dios en los humanos, abriendo para ellos un encuentro de amor y un espacio de futuro, es lo que llamamos Espíritu Santo» (cf. D. LYS, *Rouach*, PUF, París 1962, 357-358).

2. Biblia hebrea

En principio, los judíos tienen una visión muy parecida a la que tenían los griegos y otros pueblos del entorno: *ruah* era el viento original y misterioso, imprevisible, omnipresente, el aire como realidad sagrada. Pero, en contra de otros pueblos, Israel no ha tendido a divinizar el viento, sino que, partiendo de una concepción casi divina de su fuerza, lo ha convertirlo en agente de Dios o símbolo de su presencia.

«Es verosímil que, a causa de lo que se puede llamar mentalidad primitiva, el viejo Israel haya conocido en su contexto histórico-geográfico la divinización de diversas fuerzas naturales: todo lo que tiene un gran poder es numinoso y revela la presencia de un alma. Se podría, pues, hablar muy bien de “espíritus del desierto”, del mar, de la tempestad, etc. No está excluido que en la literatura de Israel se encuentren restos de la así llamada visión animista del mundo. Pero, curiosamente, a los espíritus (del desierto, etc.) no se les conoce jamás con el término de *ruah*. La *ruah* designa, más bien, una fuerza de la naturaleza, y se expresa con su mismo nombre: es el viento... Es poco verosímil que los hebreos hayan partido de un aspecto material y casi científico del viento para espiritualizarlo luego. De todas maneras, debemos reconocer que el viento es un elemento muy apropiado para hallarse espiritualmente divinizado en la mentalidad primitiva. Todo nos permite suponer que el término *ruah* ha tenido significaciones espirituales... porque, en su mismo sentido de viento, presentaba ya un significado espiritual. Se puede pensar que si este término ha tenido un despliegue extraordinario, no ha sido a causa de sus notas objetivas (del viento) sino a causa de su carácter divino...» (D. LYS, *Ibid.* 337).

De esa manera, la *ruah*, que al principio se hallaba vinculado a todo, se convierte por un lado en realidad particular creada (puro viento, aire cósmico) y por otro aparece como símbolo de la *presencia actuante* de Yahvé. En esa línea, puede recibir casi un carácter «personal», como en Re 22,20-22, donde «engaña» al rey malo y a los falsos profetas. En este contexto, el mismo Dios puede aparecer como principio de engaño. De todas formas, en la mayoría de los casos, el Espíritu de Dios viene a presentarse como poder de salvación al servicio de Israel. Así lo vemos en Ex 14,21, donde se dice que la *ruah* de Yahvé (en 2 Sm 22,16 se dice la respiración) secó el mar Rojo. De esa manera, el viento cósmico se presenta como respiración de Dios, que actúa al servicio de los hombres. En esa línea podemos añadir que la *ruah* es la fuerza creadora de Yahvé, que se despliega con toda claridad en el camino de la historia salvadora y que se aplica luego a los orígenes del cosmos (creación primera como obra del Espíritu). Éste es el Espíritu que se ha manifestado de un modo especial a través de los profetas.

3. Judaísmo posterior

Se suele decir que los fariseos, entre los que se encontraba Pablo (cf. Flp 3,5), tendían a concebir el presente (la historia actual del pueblo) como tiempo de vacío sagrado, de ausencia del Espíritu, entre un principio y un final llenos del Espíritu.

a) *El Espíritu ha ejercido su función en el pasado*: ha dirigido a los patriarcas y a los justos, se ha expresado en los profetas, y ha inspirado la Escritura de los libros santos. El origen y existencia de Israel ha sido obra del Espíritu.

b) *El Espíritu volverá a manifestarse en el futuro* como poder de juicio de Dios, llevando a plenitud la historia israelita y realizando el juicio. (c) *¿Y el presente?* La literatura rabínica supone con frecuencia que con la destrucción del Primer Templo (en tiempo de los babilonios) y la muerte del último profeta cesó la actuación del Espíritu: ya no se escriben más los libros santos, se ha cerrado la Palabra de Dios y no existen más revelaciones. De esa manera, cierto judaísmo expresa su propia situación de desamparo. En lugar del Espíritu, actuaría en este momento la ley.

En contra de esa visión que se atribuye a los fariseos, *algunos apocalípticos* afirman que el Elegido de Dios se encuentra desde ahora lleno del Espíritu de justicia (1 Hen 62,2), que es «Espíritu de sabiduría, conocimiento y juicio» (cf. 1 Hen 49,3-4; cf. Is 11,2). Ese Espíritu está ya preparado para venir, vendrá pronto a culminar su obra. Tanto el Elegido de Dios (el Hijo del Humano), que ha de realizar la obra escatológica, como el Mesías histórico (de la dinastía de David), vendrán llenos del Espíritu de Dios (Test. Lv. 18,7). En esa línea, muchos judíos del tiempo de Jesús mantenían viva la esperanza apocalíptica y mesiánica del Espíritu. La comunidad de Qumrán avanza en esa línea, suponiendo que los tiempos finales ya han llegado, de manera que los hombres se encuentran dirigidos por dos «espíritus antitéticos»: los hijos de la luz están bajo el poder del Espíritu bueno o Príncipe de la luz; los perversos se encuentran dominados por el Espíritu malo o Ángel de las tinieblas. Ciertamente, el Espíritu de Dios sólo se manifestará plenamente en el futuro; pero ha comenzado a realizar ya su obra en los elegidos de la comunidad, que así aparecen de algún modo como salvados. Los Himnos de Qumrán (cf. 1QH 14, 8-22; 16, 8-12) muestran que la entrada a la comunidad y su pertenencia a ella viene unida al «don del Espíritu».

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Introducción. Nuevo Testamento

Conforme a la tradición de la vida de Jesús, el Espíritu de Dios se expresa, ante todo, en la curación de los enfermos, la expulsión de los demonios y la fidelidad a la palabra en medio de las persecuciones, como dice Mt 12,28: «Si yo expulso demonios con la fuerza del Espíritu, es que el Reino de Dios ha llegado a vosotros». En esa línea se sitúa el texto programático de Lc 4,18-19: «El Espíritu de Dios me ha ungido para abrir los ojos a los ciegos, para liberar a los encarcelados...». Esta experiencia del Espíritu de Dios como principio de liberación define el comienzo de la Iglesia, tal como aparece en Hen 1-3. Siguiendo en esa línea, Pablo lo ha presentado como Poder de Resurrección (cf. Rom 1,3-4), añadiendo que «el

Espíritu de aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales...» (cf. Rom 8,11). Según eso, el Espíritu es Poder de Libertad: «Cuando éramos menores estábamos esclavizados bajo los elementos de este mundo. Pero cuando llegó la plenitud de los tiempos envié Dios a su Hijo... para liberar a los que estaban bajo la ley, para que alcancemos la filiación. Y porque sois hijos, Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a vuestros corazones, gritando ¡Abba Padre! De manera que ya no eres siervo sino hijo y heredero...» (Gal 4,3-7; cf. Rom 8,15-17). De manera consecuente, frente a los cultos antiguos que dividen a los fieles de las varias religiones, Jesús dice que «los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y en Verdad; éstos son los adoradores que Dios busca: Dios es Espíritu, y quienes lo adoran deben adorarlo en Espíritu y Verdad» (Jn 4,21-24). Desarrollaré este tema en la entrada «Paráclito».

2. Dogma básico

Las afirmaciones anteriores y las del evangelio de Juan (que habla del Paráclito) han sido formuladas de un modo «dogmático» en el Concilio de Constantinopla (año 381 d.C.), después de que algunos obispos de Capadocia, Asia Menor (Gregorio Nacianceno, Basilio), empezaron a llamar al Espíritu *persona* (hipóstasis o prosopon), diciendo:

«Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre [y del Hijo], que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas».

El Espíritu Santo es el Don, que viene del Padre y que pertenece de manera inseparable a su misterio, estando vinculado con Jesús, como portador de una gloria y transmisor de una palabra que se ha venido expresando a través de los profetas (del Antiguo y del Nuevo Testamento, e incluso del islam). En ese plano ha seguido formulando la Iglesia ortodoxa el misterio del Espíritu de Dios. Pero los teólogos latinos han añadido la palabra que hemos puesto entre corchetes [y del Hijo: Filioque], iniciando un proceso teológico que sigue enfrentando todavía a los teólogos ortodoxos y romanos. Seguiremos hablando del tema en la entrada ➤ Espíritu Santo.

X. P.

R ISLAM

↗ alma.

1. Una traducción de uso

Vamos a convenir la traducción «espíritu» para la palabra *rûh* (en plural *arwâh*), dejando pendiente la tarea de explicar qué sea el espíritu y qué diferencias pueda haber con el «alma». La idea árabe de *rûh* corresponde a la hebrea de *ruah*. Según el Corán, Dios insufló su hálito (*rûh*) en Ádam (el ser humano), como un *rawh* (soplo ligero) del mismo modo que sobre María fue insuflado el *Rûh al-quds*, el soplo insondable de lo divino traducido generalmente como «Espíritu Santo», para que concibiera a Jesús.

2. La relación del *rûh* con la *nafs*

Si estudiamos los términos árabes comprendemos que, incluso desde antes del islam, los árabes relacionaban el *rûh* –el principio vital en general– con la *nafs*, principio vital ya individualizado, nacido con el ser humano y a partir del cuerpo, y desde el que se generará la idea que el ser humano tenga de sí mismo. En la concepción tradicional árabe, el *rûh* (Espíritu) va a ser lo que fecunda el cuerpo (*ÿism*), y el cuerpo generará su *nafs* (idea de «yo»).

Nos dice Mas'ûdî: el *rûh* es el soplo de viento que se encuentra en el interior del cuerpo humano y del que viene la respiración. La relación *rûh*-respiración es bastante clara: aún se conserva entre los *Rwala* (y entre los beduinos del Néguev) la creencia de que en el útero el niño no tiene *rûh*, y que sólo desde que saca la cabeza del útero Dios le abre la nariz y pone en su cuerpo el *rûh*. El autor del célebre diccionario árabe conocido por el *Lisân* recoge entre otras acepciones de *rûh*: «viento, aliento, olor y respiración». Podríamos decir poéticamente que lo que sugieren los términos árabes es que «el viento de Dios provoca respiración en ti»; o incluso, entrando en un ámbito más místico, podríamos afirmar que «cada uno de nosotros somos la respiración de Dios».

En innumerables hadices recogidos por Ibn Ḥanbal, Muslim y al-Bujârî se usan a veces las palabras *rûh* y *arwâh* para designar al espíritu del ser humano, con una fuerte asimilación con la idea de *nafs*. Cuando, por ejemplo, des-

pués de la batalla del Foso, el Profeta pedía a Dios, «dueño de los cuerpos descompuestos y de los *arwâh* desaparecidos» (Ibn Qutayba, *Kitâb mujtalif al-ḥadîz*, 191; Gaççâlî, I. *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*, 109, 11, 16). Por influencia cristiana y neoplatónica *elrûh* se hizo más amplio, y cuando se hablaba en árabe de la metempsicosis de Platón y los judíos (en referencia a la noción del *gilgul* o reencarnación, aceptado por los cabalistas judíos), se aludía a la transmisión de los *arwâh*, no de las *nufûs*.

3. Cuidado con el uso «ideológico» del concepto de *rûh*

Hemos explicado que el *rûh* produce por vía indirecta la *nafs*, pero ésta no puede llegar a ser *rûh*. Las doctrinas herméticas sostenían que la *nafs* era esencialmente mala y que la cuestión era liberar el *rûh* de la materia. La idea de que el *rûh* es la *nafs* limpia de egoísmo y posesividad es de influencia cristiana, y está afectada de la clásica neurosis religiosa de la purificación espiritual.

Es cierto que a veces el ser humano confunde la presencia de este *rûh* dentro de él, y cree que es Dios el que lo habita. Pero ni el *rûh* es Dios, ni será nunca «cosa del individuo». La *nafs* es una idea que proviene de a sensación del propio cuerpo, mientras que el espíritu (*rûh*) es un soplo que viene de Dios y a Él vuelve. Ibn 'Abbâs le preguntó adónde habían ido los *arwâh* de los combatientes de una batalla y Muḥammad le contestó: «¿Y adónde se va la llama de la lámpara cuando uno la apaga de un soplo?» (Ibn Qutayba, *Kitâb mujtalif al-ḥadîz*, 191; Gaççâlî, I. *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn*, 109, 11, 16). Tú eres gracias al *rûh*, pero el *rûh* no es parte de ti; te mueves, vives y te desarrollas por él, pero no puedes decir «mi *rûh*», como sí puedes decir «mi *nafs*». El ser humano no se divide en *rûh* (espíritu), *nafs* (alma) y *ÿism* (cuerpo), sino que es un principio orgánico activado por el *rûh* de Dios y que en función de sus necesidades materiales va forjando su *nafs*. La *nafs* es una parte del cuerpo del ser humano, igual que está dotado de un *'aql* (intelecto) sin que se pretenda presentarlo como la parte eterna del ser humano frente a la parte mortal que es el cuerpo. El alma (*nafs*) se relaciona con *al-ajlâq* (la moral), mientras

que el espíritu se relaciona con «los secretos» (*al-asrâr*), esto es, lo oculto en relación con un plano superior más próximo a Dios.

4. ¿Qué función cumple el *rûh*?

Animar a los seres vivos. A todos ellos. El *rûh* es fuerza anónima y universal de vida. El término de su misma familia léxica *rîh* significa «fuerza, poder». Los primeros sufíes aceptaron la materialidad del *rûh*, concebido como una sustancia (*'ayn*) o un cuerpo (*'yism*) sutil, semejante a la sabia en un árbol. El *rûh* es el soplo de vida en el ser humano; pertenece a Allâh pero vivifica al hombre mientras el ser humano se mueve dentro de sus dimensiones. Nunca pasa a ser parte del ser humano. Hay sabios sufíes que han dicho que el *rûh* es como la lluvia que cae del cielo y fecunda la tierra a su paso, pero que cuando es su tiempo se evapora de nuevo sin llevarse nada de la tierra que irrigó. La metáfora no está exenta de sabiduría. Aunque ha habido otras imágenes que han tratado de explicar el *rûh*. Por ejemplo, que sea justo al contrario: que el ser humano sea un trozo de tierra que se deposita en el océano del *rûh*, y mientras esa tierra no es sacada de ahí es fertilizada por el *rûh*. Un buen día el Ángel de la Muerte coge del océano del *rûh* ese puñado de tierra abre la palma de su mano y va soltando el agua que contuvo. El ser humano deja de ser barro y vuelve a ser polvo seco que dispersa el viento, mientras que el *rûh* queda donde siempre ha estado.

5. Rechazo del profeta Muḥammad a teorizar sobre el *rûh*

Cuando al Profeta le preguntaban qué era el *rûh* no contestaba otra cosa que «Eso es un asunto (*amr*) de Allâh». Tal como se desprende del Corán: «Y te preguntarán por el *rûh*. Di: El *rûh* pertenece a la orden (*amr*) de mi *Rabb* (*sustentador*)» (17:87). No nos extraña esta negativa del profeta Muḥammad a elaborar teorías. Su islam nunca fue una teología ni una filosofía.

A. A.

ESPÍRITU SANTO

M

↗ Credo, Dogma, Encarnación, Espíritu, Iglesia, Jesús, María, misión, mujer, Padre, Paráclito, Pentecostés, Trinidad.

1. Identidad del Espíritu Santo: tercera persona, comunión divina

En otras entradas me ocupé del ↗ Espíritu en general y del ↗ Paráclito en particular. En ésta he desarrollado ya más en concreto el tema «dogmático» del Espíritu Santo, en una perspectiva teológica estrictamente dicha, dentro del cristianismo. En primer lugar me ocupé de la identidad del Espíritu como «tercera persona», en el interior de la ↗ Trinidad. En segundo lugar pongo de relieve el posible carácter femenino del Espíritu de Dios.

En el centro del misterio trinitario y de la cristología está... la relación *interpersonal* de Jesús y el Padre (de Jesús y los hombres), tal como se realiza y expresa en el Espíritu Santo. Para los cristianos, el despliegue personal de Jesús (con relación a los hombres y al Padre Dios) es expresión y presencia del encuentro trinitario. Por eso decimos que la «persona» de Jesús es el mismo Hijo eterno de Dios. Pues bien, cuando Jesús ofrece a los creyentes su «espíritu», les está ofreciendo el mismo Espíritu o Vida creadora de Dios, entendida ya como plenitud de la relación trinitaria.

Desde esa perspectiva podemos añadir que Dios es proceso y comunión. (1) *Dios es proceso* o despliegue de vida interior, en formas de donación de sí, de comunión y surgimiento del «otro» (del Hijo) en lo divino. (2) Ese proceso de Dios culmina y se ratifica como *encuentro* o comunión en el Espíritu (es decir, como Espíritu Santo).

El Espíritu Santo es «persona» siendo amor común del Hijo y Padre, es «sujeto» nuevo siendo unión de dos sujetos, como dualidad ya realizada, que se abre en forma de gracia y comunión de amor para todos los vivientes. Así decimos que es persona siendo la *tercera y última persona*: sujeto y plenitud donde el Padre y el Hijo se vinculan, amando juntos, suscitando en amor la vida que es perfecta (que alcanza su plenitud). Dios culmina, la divinidad se cumple y culmina en su amor cumplido, en el gozo eterno del Espíritu, que es pura gratuidad, persona que no dice «yo», pues lo vuelve y lo devuelve al Padre y al Hijo. Más allá del Espíritu común del Padre y del Hijo, de la comunión ya realizada en forma de pura gracia compartida, no hay otra cosa.

Pero, al mismo tiempo, debemos añadir que la comunión del Espíritu es principio de toda realidad: es el encuentro de amor, amor perfecto que viene a desvelarse como principio y fundamento de todo lo que existe, de todas las personas. Según eso, el Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo ofrecido a todos los hombres, como principio de liberación y comunión, en perspectiva mesiánica. De esa forma, siendo la plenitud personal del despliegue divino, es encuentro de amor del Padre y del Hijo expresado y expandido como amor universal. A partir de aquí, teniendo en cuenta todo lo anterior, se pueden deducir y se han deducido cinco conclusiones, que pueden vincularse a cinco líneas teológicas.

a) *El Espíritu es Amor intradivino*, plenitud del proceso de Dios, que se despliega en dos momentos, uno de conocimiento, otro de amor: al conocerse, como Padre originario, Dios genera en sí lo *Conocido* (Logos-Hijo, encarnado en Jesucristo) y al amarse suscita lo *Amado* (Amor-Espíritu, ofrecido a los humanos). El Espíritu es Amor-Personal que culmina y se despliega en forma de plenitud, siendo meta del despliegue vital trinitario, como han visto Agustín y Tomás de Aquino.

b) *El Espíritu es Amor común de dos personas*, no es *Amor-propio* (intra-personal) de Dios hacia sí mismo, como podía ser en el esquema anterior, sino *Amor-mutuo* (interpersonal) del Padre al Hijo y viceversa. Por eso le llamamos Encuentro, Comunión, persona en dos personas. No es «una» persona sola, que se sabe y ama a sí misma, sino amor y/o comunión de «dos» personas (Hijo y Padre) que se conocen-aman en una «tercera», que es Amor personal o comunión (Espíritu). Hijo y Padre se contraponen y vinculan al amarse; el Espíritu, en cambio, es el mismo Amor en sí, *persona compartida*: algunos le llaman *persona dual*, otros le llaman *persona en dos personas*... Quizá podamos llamarle (en la línea de Jn 14,23 y de algunos Padres de la Iglesia) el *Nosotros* del Padre y el Hijo, Amor donde culmina el *Yo* del Padre y el *Tú* del Hijo, Persona compartida o Encuentro personalizado.

c) *El Espíritu es Tercero en Dios, Amor completo*. No es sólo *Dilección* o amor de dos, sino *Con-dilecto* o Co-amado, aquel a quien el Padre y el Hijo quieren

juntos, suscitándole en su entrega mutua-simultánea, como decía Ricardo de san Víctor. Así podemos afirmar que el *Padre* es persona engendrando al Hijo y el *Hijo* lo es recibiendo el ser del Padre. Ambos culminan su proceso personal diciendo juntos un mismo «tú» de amor, que surge así como un Tercero, persona donde todo amor culmina, Espíritu Santo. Éste es el *Amado* común a quien Hijo y Padre quieren juntos, uniéndose al quererle, como destinatario y fuente de amor compartido. Así culmina y se abre el proceso de Dios, pues todo lo que existe surge y se consolida en ese Encuentro de Amor. En la plenitud del Espíritu culmina el Dios Amor, pues ese Amor es Todo: Hijo y Padre vuelven y se encuentran (son cada uno en sí), saliendo de sí mismos por medio del Espíritu (el Tú común de su amor) y culminando así el proceso o círculo divino (en griego: *perikhóresis*).

d) *El Espíritu es Persona-Gratuidad*, Persona-Don, el Amor. No es un Don que Dios nos da, sino el mismo Dios que es Don, Persona-Gracia. Dios no ha querido darnos algo que él ha hecho, para que seamos así ricos, sino que se ha dado a sí mismo en Regalo en el Espíritu, para que seamos (tengamos) su riqueza, como ha evocado Juan Pablo II: «El Espíritu Santo es la expresión personal de esta donación... Es Persona-Amor, es Persona-Don» (*Dominum et vivificantem* 10).

e) *El Espíritu es la plenitud del mesianismo realizado* ya, es la obra ya cumplida de Cristo y del Padre, es Reino de amor para todos. En ese sentido, podemos añadir que el Espíritu es el Dios pleno, plenamente revelado, que estamos esperando por Cristo, como don del Padre, en el corazón de la Iglesia, para todos los hombres. Por eso, el Espíritu se puede interpretar como *silencio esperanzado* y *creador* en el fondo de la Palabra compartida. Llegamos así al lugar donde la teología del Espíritu Santo se identifica con la vida recreada (Iglesia, sacramentos), en espera del reino...

2. *Espíritu materno. El signo de María, signo de la Iglesia*

Diversos teólogos y pensadores católicos de los últimos decenios han vinculado al Espíritu Santo con María, la madre de Jesús, y, de un modo espe-

cial, con la Iglesia, entendida como signo especial de la maternidad y de la vida de Dios.

a) *Formulación dogmática.* Comenzaremos ofreciendo dos afirmaciones que en un primer momento pueden parecer contradictorias: (1) En un plano abstracto, Jesús-Hijo existiría de algún modo sin María, en su nivel de eternidad intradivina en relación de amor hacia Dios Padre, en la unidad del Espíritu. (2) Pero Dios ha querido que Jesús Hijo realice su filiación eterna y trinitaria dentro de la historia, por medio de María (en contexto de Iglesia). El mismo Hijo divino (eterno, sin origen en el tiempo) nace siempre de María (en la Iglesia). Esto significa que María, siendo una mujer histórica, se encuentra vinculada al despliegue de Dios (al Espíritu Santo). Esto es precisamente lo difícil, lo misterioso. Fácil sería decir que María es eterna, divina y, como tal, madre del mismo Hijo de Dios, siendo ella también eterna. Fácil sería afirmar que ella es sólo madre del Cristo temporal, como las otras madres de la tierra. Lo difícil y paradójico es aquello que confiesa la Iglesia: Dios Padre expresa y realiza históricamente, por medio de María, su paternidad eterna. Eso significa que el mismo Espíritu eterno se revela, por medio de María, en el nacimiento histórico de Jesús, Hijo de Dios. De esa manera, la Trinidad Económica (manifestación histórica de Dios) se identifica con la Trinidad Inmanente (Dios en sí).

b) *María y el Espíritu Santo: Trinidad económica e inmanente.* En la línea anterior, la posibilidad de realización económica de la Trinidad inmanente se llama María, de manera que ella pertenece al despliegue temporal de la Trinidad eterna. Esto implica tres grandes consecuencias.

1) Dios es trascendente con respecto a los procesos vitales, psicológicos del mundo. Por eso, su misterio de vida no se puede explicar como una simple experiencia de familia humana (padre-madre-hijo) que nosotros proyectamos hacia el plano más íntimo de la realidad, que es Dios. Siendo trascendente al mundo, Dios es inmanente en sí mismo: tiene vida interna, sin necesidad de desplegarse o realizarse en el proceso cósmico. Por eso, en sí mismo, Dios no es madre ni padre en sentido masculino o femenino.

2) Dios es personal, es comunión de personas en su misma vida eterna. Así descubrimos la autonomía de Dios como viviente, nos vemos invitados (casi obligados) a expresar su personalidad intradivina en forma de plenitud de amor o encuentro entre personas.

3) María es criatura y es persona. Es criatura, pues deriva del Dios que es trascendente; ella existe, en cuanto tal, fuera del misterio. Es persona en la medida en que, surgiendo de Dios y dependiendo de Dios, viene a mantenerse en pie, puede sostenerse a sí misma y decidir sobre el sentido de su vida, en relación de diálogo y amor con Dios (con el Padre y el Hijo, en el Espíritu Santo). En esa línea podemos seguir diciendo que ella es la «presencia personal» del Espíritu Santo, es decir, del amor doble (paterno/filial) y único de Dios.

c) *Dios personal, María persona.* Dios es personal en sí, no necesita de los hombres o del mundo para serlo. Es personal como diálogo de ofrenda y acogida, de llamada y de respuesta en comunión de amor del Padre, del Hijo y del Espíritu. Ese Dios trinitario, realizando en sí la totalidad del ser, no es excluyente ni egoísta. Todo lo contrario: quiere que en su propia plenitud haya lugar para otros seres que participen de su propio encuentro de amor (o felicidad), surgiendo así como personas. Pues bien, la primera criatura que se eleva y se realiza plenamente como persona (humana) al interior de ese misterio trinitario, en referencia al Padre y al Hijo por el Espíritu Santo, es María. Ella es la primera que entra en relación directa con el Padre, participando humanamente en su paternidad divina; es la primera que ha vivido en comunión con el Hijo; es la primera que se deja iluminar por el Espíritu (apareciendo así como presencia o manifestación humana del Espíritu Santo, en la Iglesia). Así decimos que María es persona humana (criatura), pero viviendo en diálogo de amor y libertad con el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo (como signo del Espíritu Santo).

d) *Conclusión: Espíritu Santo, persona.* María no es signo y presencia del Espíritu Santo en cuanto ser femenino sin más, sino en cuanto persona concreta, que vive en comunión de amor con otros seres personales (hombres y mujeres), en la línea de Jesús. Cierta-

mente, en un plano, varón y mujer son distintos, pero, llegando hasta su identidad más honda, como «seres de palabra», que «son» comunicándose a sí mismos, unos y otros viven y se despliegan como personas, siendo así signo y presencia del Espíritu de Dios. En ese sentido podemos decir que María no es «la Mujer» sin más, como criatura femenina (pasiva-receptiva), que acoge en silencio la voz de un Dios trinitario básicamente interpretado en forma masculina (en la relación de Padre-Hijo). Ella no es tampoco el «Espíritu-mujer», entendido en forma complementaria, frente al Hijo-varón. Esos simbolismos, que pueden admitirse en plano inicial como etapas en el camino de una humanidad todavía esclavizada por los elementos de este mundo (cf. Gal 4,3), deben superarse cuando se llega al plano del Espíritu Santo, que es el nivel de la persona realizada en amor.

En un primer momento podemos y debemos hablar del Padre y el Hijo en términos masculinos. Pero inmediatamente, cuando llegamos al nivel del Espíritu Santo, descubrimos que ya no hay varón y mujer (cf. Gal 3,28), ni hay padre e hijo, sino sólo «personas» que viven en comunión, en el Espíritu Santo, que ha empezado a expresarse de forma privilegiada en María, a quien podríamos llamar «primera persona» humana, plenamente humana, persona en amor, presencia del Espíritu Santo en unidad con Jesús. Ciertamente, el Hijo de Dios se ha encarnado en forma masculina, es decir, como varón, por exigencias de la situación social de aquel momento. Pero ese Jesús, que es varón, no se define ya como varón contra (frente a) la mujer, sino como persona radical de Hijo de Dios en forma humana. Por eso, en la hondura de su amor y de su entrega quedan identificados e igualados varones y mujeres, a quienes identificamos ya como hermanos. En este aspecto, debemos afirmar que Jesús, siendo un ser sexuado (masculino), realiza su amor de tal manera que desborda un nivel de limitación sexual, en actitud de generosidad creadora que se abre a todos los humanos, como dirá Pablo al afirmar que por él ya «no existe varón ni mujer» (Gal 3,28) en un nivel de oposición limitada, sino de trascendencia unificadora. En ese plano podemos afirmar

que, también María, siendo mujer, ha vivido y ha desplegado, en el interior del Espíritu Santo (cf. Lc 1,26-38; Mt 1,18-25), un amor universal, para todos. Precisamente allí donde hombres y mujeres viven en un nivel de encuentro personal, en transparencia de amor, podemos decir que ellos, con Jesús María (su madre), son signo y presencia del Espíritu Santo.

X. P.

ESTER

Q

→ Antisemitismo, Biblia, fiestas, macabeos, mujer, política, violencia.

1. Historia de fondo

El libro y figura de Ester tiene semejanzas con los libros de los → Macabeos (1 y 2 Mac), que cuentan la liberación de Israel desde una perspectiva más militar, pero que culmina también y sobre todo con 2 Mac, de algún modo, en la *fiesta de Mardoqueo* (2 Mac 15,36).

Esa fiesta lleva el nombre de Purim (suertes) y tiene un origen probablemente prejudicio. En ella se echaban anualmente las suertes para fijar días especiales de culto o trabajo. En un momento dado, los judíos de la diáspora oriental (de Babilonia o del conjunto del imperio persa) empezaron a celebrar esta fiesta dándole un contenido histórico-salvífico: los enemigos del pueblo habrían echado los *purim* para aniquilar a los judíos, buscando el momento propicio para ello; pero Dios cambió la suerte del día adverso en día de venganza y gloria para los judíos (cf. Est 3,7; 9,24ss).

En el origen de esta celebración debe estar el recuerdo de algún hecho especialmente favorable que se entiende como *nuevo éxodo del pueblo*. Para fijar ese recuerdo y motivar mejor la fiesta se redacta Ester 1-10 (Biblia hebrea), quizá en tiempos del primer alzamiento macabeo (167-164 a.C.). Es un bello texto que asume elementos folclóricos paganos (con los mismos nombres de Mardoqueo/Marduk y de Ester/Isthar), creando una hermosa trama literaria, tejida de ironía, intriga y suspense que se centran sobre todo en Ester, la favorita de un rey persa que lleva el nombre real y simbólico de Asuero (Artajerjes). Parece que el rey sólo se ocupa en asuntos de comida/be-

bida y de mujeres, dejando las riendas del gobierno en manos del Gran Ministro Amán, que, para unificar el imperio y lograr que todos cumplan unas mismas leyes, decide aniquilar a los judíos, consiguiendo para ello un decreto real.

Se repite en otra perspectiva el conflicto que aparece de 2 Mac 6. El Gran Ministro quiere la unidad de Estado, la igualdad de todos los pueblos: una misma ley para la humanidad unida, que se extiende a lo largo y ancho del imperio mundial de los persas. Parece que la voluntad de Dios tendría que hallarse reflejada en ese intento, pues Oseas es «Uno», y la humanidad debería ser «única». Pero el texto hace ver que en el fondo de ese intento hay envidia (incapacidad de aceptar un pueblo distinto) y codicia (deseo de apoderarse de los muchos bienes de los judíos), que son un pueblo disperso (sin tierra propia) y no asimilado (conservan sus leyes, no se integran en la vida de los otros pueblos). El rey se inhibe: parece que le bastan los convites y mujeres, deja la administración en manos del Ministro.

Ésta es la trama. El desenlace viene motivado por Ester, sobrina de un alto funcionario judío llamado Mardoqueo, que forma parte del harén palaciego. Con su halago de erotismo, y presentándose al fin como judía (cosa que al principio había ocultado) consigue que el rey mande ejecutar a Amán (el ministro anterior, enemigo de los judíos) y nombre ministro a Mardoqueo, y que firme *un* decreto distinto, anulando el anterior: los judíos pueden vivir separados, conforme a sus leyes, formando comunidades jurídicamente establecidas y defendiéndose de sus enemigos (Est 8,11-12). *Los judíos*, aprovechando la nueva ley, con el favor de Ester y Mardoqueo, se vengan de sus enemigos, matando a muchos de ellos. De esta forma cambian las Suertes (*Purim*) y el día destinado a la muerte se convierte en tiempo de nuevo nacimiento y de venganza: los judíos responden con violencia a la violencia de aquellos que querían destruirlos; Dios se expresa en forma de talión y extiende el dominio de los judíos utilizando medios de terror (cf. Est 8,17), de forma que el gozo y victoria de unos supone derrota y tristeza de otros.

Significativamente, en el texto hebreo de Ester no aparece el nombre de

Yahvé: todo es puramente profano en su historia, desde la manera de entender la división de judíos y gentiles hasta el modo de cambiar las suertes de unos y otros, por medios de una política cercana a las intrigas de salón y a los favoritísimos de alcoba. Ocultamente actúa Dios sin que sea necesario que aparezca su nombre. Así dirige la trama de liberación del pueblo, a través de una historia bella y tensa donde emerge el lado oculto y oscuro del poder (vino, espionaje, presiones sexuales). Mostrar cómo Dios actúa a través de la misma intriga humana: ésta es una de las grandes conquistas de la experiencia y teología del judaísmo.

Es normal que un autor posterior, judío de la diáspora helenista, que escribe a principios del I a.C., haya querido actualizar este relato, introduciendo en los lugares clave unos textos explicativos que suelen recogerse como epílogo o añadirse en los contextos correspondientes de la narración antigua (como hace el texto griego de los LXX). Este redactor del texto griego de Ester es un *teólogo* que quiere explicitar el mensaje anterior (de la Biblia hebrea, ya fijada), por medio de sueños, reflexiones, plegarias y cartas. Especialmente significativo es el prólogo y epílogo del texto de los LXX, que presenta y explica un sueño de tipo alegórico-apocalíptico: a un lado están *los gentiles*, que amenazan al pueblo escogido, al otro *los judíos fieles* que gritan pidiendo ayuda a Dios (como en el cautiverio de Egipto). Por un lado está *el mal dragón*, que es Amán, Gran Ministro, enemigo de los justos, por otro *el buen dragón*, que es Madorqueo, nuevo Moisés, nuevo ministro del rey persa, liberador de los judíos. En el centro aparece *una fuente convertida en gran río*: es Ester, símbolo de la mujer/heroína israelita que ofrece salvación y vida a su pueblo (cf. 1,1a-1 y 10,3a-f):

2. Ester, una mujer

Ella no es madre (bendita por el fruto de su seno), ni guerrera (no seduce y mata al enemigo como hacen Yael y > Judit), sino amante que excita el deseo del rey al servicio de su pueblo. Buscan una reina bella de cuerpo y obediente de espíritu, sumisa al rey, ejemplo para todas las mujeres sometidas del imperio, en contra de Vasti,

«mala» reina que se atreve a ser autónoma, rechazando la sumisión sexual que el rey le pide a los ojos de toda la corte. Ciertamente, Ester empieza siendo una esposa «sumisa», quizá en provecho propio (para elevarse como reina). Pero luego, dirigida por su «tío» Mardoqueo, el buen judío, ella va transformando la sumisión en riesgo, poniendo su encanto femenino al servicio de la salvación de su pueblo y cambiando la voluntad del rey.

Ester es seductora, *mujer atrayente* que puede conseguirlo todo en la medida en que fascina al Gran Rey con sus encantos corporales y el despliegue graduado, astuto, de sus peticiones. No puede nada por sí misma, pero todo lo puede en la medida en que utiliza al servicio de su pueblo la atracción que el gran rey siente por ella. Ester no tiene que matar, como hará \nearrow Judit, sino que se limita a influir como mujer en el marido: que invierta la sentencia ya dictada y mande matar a los enemigos de los judíos. Así, como mujer atractiva (seduce al gran rey) y creyente (busca el bien de los judíos), consigue por decreto la libertad nacional y el exterminio de los enemigos. La misma Ester redactó el edicto, fijó las normas de los Purim y éstas fueron escritas en un libro (9,32), como testimonio de victoria y libertad israelita. No había en Israel lugar para la reina, ni en clave inmanente (de realeza humana), ni trascendente (de realeza divina), pues el Dios rey de Israel hacía imposible el surgimiento de una realeza femenina. Pero eso no ha impedido que en la imaginación religiosa del judaísmo ella aparezca como reina salvadora, es decir, como una mujer creyente que, casada con el rey gentil, garantiza la victoria militar y la vida permanente de los judíos. Ester, la amada del gran rey, es fuente de victoria para los judíos: mientras ella siga en la memoria de los fieles, la vida de éstos se halla asegurada: cambiará el rey el edicto, alcanzarán ellos la suerte en los purim, matarán a los perversos. Por la fiesta de Purim, Ester ha pervivido y pervive en la memoria israelita, como heroína y salvadora.

X. P.

ÉTICA

Q MR

\nearrow Amor, comunidad, infierno, Jesús, juicio, Ley, libertad, pobres, profetas, Torah.

Q JUDAÍSMO

1. Decálogo. Principio

La ética judía está condensada en los diez mandamientos, que el libro del Éxodo introduce en el contexto más solemne de la revelación del Sinaí (Ex 20,1-17) y que el Deuteronomio presenta en el principio de su gran reflexión moral (Dt 5,6-21). El texto del Éxodo vincula los mandamientos de Dios con el fuego y el trueno, en la gran tormenta de la montaña sagrada. Parece un texto reelaborado en clave sacerdotal, pues entiende el espacio de la teofanía como *templo*: sólo los sacerdotes bien purificados pueden acercarse hasta ese «santo de los santos» donde Dios mismo revela su presencia. El texto del Deuteronomio sitúa los mandamientos en el centro de la gran experiencia profética del amor exigente de Dios. Las dos grandes tradiciones de Israel (la sacerdotal y la profética) quedan así vinculadas por los mismos principios éticos; aquí destacaremos la tradición del Éxodo.

Dios aparece en este contexto como legislador moral. El *Dios de la teofanía*, envuelto en humo y cabalgando en fuego sobre el terremoto (Éxodo), pierde sus rasgos cósmicos de miedo y prepotencia, para presentarse como principio de vida ética, de convivencia humana. Esperando al Dios terrible, nos lleva Moisés hasta la falda de la montaña ardiente (no a una simple zarza como en Ex 3,2). Nos pone cara al Fuego y sentimos por un momento el pavor/admiración sagrada. Pero luego, ese pavor se vuelve palabra de enseñanza.

De esa manera, la revelación de Dios (la religión) se convierte en ética, de que Dios, siendo divino, su misterio, lo expresa y concreta en unas normas de vida. Desde ese fondo se entienden las dos tablas de los mandamientos: unos más ligados a Dios (primera Tabla); otros más ligados a la convivencia humana (segunda tabla); pero todos inseparables.

2. Primera tabla. Mandamientos teológicos

Los diez mandamientos se dividen en dos grupos. Los cuatro primeros son de tipo más teológico: vinculan al hombre con Dios, en perspectiva israelita. Los seis últimos son de tipo más antro-

pológico; vinculan a los hombres entre sí, para que puedan vivir humanamente. Empezamos con los teológicos:

«(1) No tendrás otros dioses frente a mí. (2) No te harás ídolos, figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua debajo de la tierra. No te prostrarás ante ellos, ni les darás culto; porque yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios... (3) No pronunciarás el nombre de Yahvé, tu Dios, en vano. Porque no dejará Yahvé impune a quien pronuncie su nombre en falso. (4) Fíjate en el sábado para santificarlo» (cf. Ex 20,2-8; Dt 5,6-15).

Todos ellos están fundados en la revelación de Yahvé (Yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la casa de la esclavitud: Ex 20,2; Dt 5,6) y expresan la «identidad israelita», que se centra en la unidad de Dios, en la prohibición de los ídolos, en el respeto ante el Dios trascendente y en el cumplimiento del sábado. Este último mandamiento (del sábado) sirve como unión y separación entre unos y otros mandamientos, de manera que actúa de introducción para lo que sigue.

3. Segunda tabla. *Mandamientos antropológicos*

Ofrecen una legislación universal, que se funda en el Dios de Israel, pero que puede abrirse a la legislación ética de casi todos los pueblos.

«5. Honra a tu padre y a tu madre, para que tus días se prolonguen sobre la tierra. 6. No matarás. 7. No cometerás adulterio. 8. No robarás. 9. No darás falso testimonio contra tu prójimo. 10. No codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna que sea de tu prójimo» (Ex 20,12-15; Dt 5,16-21).

En un sentido extenso, el primer mandamiento de esta segunda tabla (honrar a los padres) concuerda con los primeros de la primera tabla (que podrían condensarse en: honrarás a Dios...). Pero Dios no se refleja sólo por los padres, transmisores de vida, sino que se expresa en la vida (no matar) y en los valores básicos de todos los hombres: el valor afectivo-personal (no adulterar), el valor de la libertad (no robar), de la honestidad (no testimoniar en falso) y de la propiedad del prójimo (no desear

los bienes de otra persona). Sólo hay un mandamiento positivo (honrar a los transmisores de la vida, es decir, agradecer su don). Los demás son negativos y sirven para resguardar los valores de la existencia humana (empezando por la misma vida: no matar). Al lado del «no matar» está el «no adulterar», como expresión máxima de respeto familiar, de aceptación de unos límites en el plano del deseo sexual. La antropología moderna (partiendo de S. Freud) ha destacado el valor originario de estos dos mandatos. En este contexto, por testimonios antiguos, queda claro que el «no robar» se refiere a no robar y vender personas (para esclavizarlas). También se pone de relieve el valor de la «justicia», fundado en la honestidad y en la palabra comunitaria; en esa línea, el «no dar falso testimonio» está suponiendo la existencia de unas instituciones legales en las que se dirimen los problemas sociales. Finalmente, el mandamiento de «no codiciar» nos sitúa ante el riesgo del desbordamiento del deseo, que no es sólo (ni ante todo) deseo sexual, sino deseo de dominio absoluto, desde la perspectiva del varón más poderoso. Por eso, junto al «no desear la mujer» está el no desear el «siervo, el asno, etc.».

4. Ética profética. *El signo del becerro de oro*

La novedad ética de Israel ha sido desplegada sobre todo en el mensaje de los profetas, que condenan, al mismo tiempo, la idolatría (falso Dios) y la injusticia social (opresión de unos hombres sobre otros), vinculando así las dos tablas de los mandamientos. En ese contexto se entiende, por ejemplo, la gran parábola del becerro de oro (Ex 32), donde ha venido a condensarse de manera genial toda la historia profética israelita. El Becerro simboliza la tentación de ir más allá del Dios único, para divinizar los poderes de la naturaleza, dejando a los hombres en manos de la lucha total de unos contra otros. El hecho de que los israelitas, después de haber salido de Egipto y de haber recibido los Diez Mandamientos, construyan inmediatamente el Becerro es un símbolo de la «precariedad de la ética», tomada en sí misma. Es como una afirmación de que la ética absolutizada, cerrada en

sí, sin apoyo en la revelación gratuita de Dios, acaba perdiendo consistencia. Desde aquí se entiende la enseñanza posterior del pasaje.

a) *Primera reacción: renunciar a la ley, romper las tablas* (Ex 32,19). Ésta es la primera reacción, expresada en la conducta de Moisés cuando baja del monte: él descubre que una sociedad no se puede establecer a través de una ley igualitaria, dada por Dios, sino que exige unos incentivos inmediatos, que se expresan en el becerro de oro (dinero, señorío, poder). La misma religión establecida (encarnada en Aarón) se ha convertido en portadora y signo de esos deseos y poderes de la fuerza, el dinero y el sexo. La misma religión se ha «vendido», poniéndose en manos del mero deseo inmediato, divinizando los poderes fácticos. Por eso, Moisés arroja las tablas, como renunciando a la ética teológica, a los principios básicos de los mandamientos.

b) *Segunda reacción: imponer la ley por la fuerza, en gesto de venganza*. En un primer momento, la misma ley lleva en sí el castigo, es decir, la amenaza de muerte, contra los transgresores. En esa línea se han mantenido algunos «celosos» de Israel, como los levitas (o en otro caso los sacerdotes de la familia de Pinjás), que aplican la ley matando a los transgresores (Ex 32,25-29; cf. Nm 25). El mismo principio de la ley, llevada hasta el final, en forma de talión, conduce a la muerte de los culpables, en un tipo de espiral en la que al final acaban destruyéndose todos. Pues bien, superando ese nivel, en el fondo de la misma experiencia de Israel (tanto en Éxodo como en Deuteronomio), desde una perspectiva sacerdotal y profética, ha existido en Israel el convencimiento de que la pura ética resulta insuficiente.

c) *Ampliación: una ética abierta al perdón: ¡Dios clemente y misericordioso!* En este mismo contexto de ruptura de la ley y de riesgo de violencia/muerte total ha descubierto y expresado Israel el principio más alto de la misericordia, entendida como perdón. La solución no está en romper la ley (quedarse sin tablas, en manos de la pura violencia del sistema), ni está en aplicar la ley en plano de venganza infinita (muerte de los malhechores, que lleva a nuevas muertes), sino en comenzar de nuevo el camino, humildemente, en

gesto de perdón, descubriendo así que el mismo Dios de la ley es el Dios de la gracia originaria, «el Dios clemente y misericordioso, lento a la ira, rico en piedad y leal» (Ex 34,5-6). Sólo desde esa base, Moisés puede y debe escribir unas tablas de la ley distintas, unas tablas donde los principios legales no se apliquen ya en una línea de puro talión, sino con misericordia (éste es el tema de todo Ex 24).

d) *Las tablas de la ley, escritas en el corazón de los hombres*. En ese último contexto se sitúa la más honda experiencia profética, que identifica la verdadera ética con el surgimiento de un corazón nuevo, es decir, con la experiencia de una gratuidad originaria. De esa forma, la auténtica ley (ética) no es la que está escrita fuera del hombre, en unas losas de piedra, que pueden imponerse de un modo objetivo, sino aquella que está escrita en el *corazón del hombre* (cf. Ez 36,26-27). El problema clave está en la vinculación de esa ley del corazón (que es expresión de la libertad creadora y de la gratuidad de la vida) con las leyes externas, que hay que seguir escribiendo en *tablas de piedra*, o en libros exteriores que se imponen sin tener en cuenta el corazón de las personas. Precisamente aquí, en este lugar donde se cruzan y fecundan la ley del corazón y las leyes escritas, puede hablarse del Dios y de la ética israelita. Pero este Dios israelita no será ya un Dios que se puede definir y expandir de manera impositiva (en línea de universalidad legalista), sino que será un Dios que aparece como exceso de amor, por encima de todas las leyes.

X. P.

M CRISTIANISMO

En sentido estricto, el cristianismo no tiene una ética distinta, sino que puede entenderse como un intento de radicalización y universalización de la ética judía, desde la experiencia de Jesús. Lógicamente, el evangelio mantiene los diez mandamientos, pero los reduce o condensa en dos, que son el amor a Dios y el amor al prójimo, reinterpretando así no sólo el texto de Ex 20 y Dt 5, sino también la exigencia teológica del *shema* (Dt 6,4-5) y del mandato del amor al prójimo (Lv 19,18), pero universalizado y abierto a todos

los hombres y mujeres (cf. Mc 12,28-34 y par). En esta línea, la ética reviste un carácter cristológico: queda modelada por la conducta de Jesús, por su compromiso a favor de los expulsados del sistema sagrado y social que defienden, en aquel momento, las autoridades de Jerusalén y de Roma. En ese sentido, más que una ética al servicio de la cohesión social del sistema dominante, la ética cristiana está al servicio del hombre en cuanto necesitado. Desde esa perspectiva podemos presentar y comentar brevemente dos pasajes donde se condensa su novedad fundamental.

1. *Ética, cuidado de los pobres* (Mt 25,31-46)

Asume uno de los principios y tareas fundamentales de la tradición de Israel, fijado en los textos donde se propone como primer mandamiento el cuidado de los huérfanos-viudas-extranjeros, es decir, de aquellos que quedan fuera del campo de protección que traza la legislación normal israelita (cf. Ex 22,21-22; Dt 14,29; 24,17). Pues bien, avanzando en esa línea, el mismo Señor del Juicio final dirá a los seres humanos: «Tuve hambre, tuve sed, estuve desnudo, fui forastero, estuve enfermo, estuve encancelado: ¿me servisteis?» (Mt 25,31-46). Todos los mandamientos, toda la ética se condensa en el servicio al hombre necesitado, por encima de las fronteras legales que puede establecer una determinada legislación particular. Es claro que Dios queda en el fondo (aquí estamos ante el Dios de Jesús). Pero la clave externa de la ética ya no es Dios, sino el hombre necesitado.

2. *Ética, despliegue del amor* (Rom 12,9-21 y 13,8-10)

Pablo ha trazado una norma de conducta total para los cristianos, tanto en el plano civil (en relación con el conjunto de la sociedad), como en el plano particular (propio de los cristianos). En el plano civil, Pablo admite la ley «política», que regula el orden externo de la sociedad: «Sométanse todos a las autoridades superiores, porque no hay autoridad que no provenga de Dios...» (Rom 13,1-6). Pero ese plano, regulado por la espada de la autoridad y dirigido a un bien común externo (que puede imponerse por la fuerza de la ley),

queda subordinado, para los cristianos, al otro plano propio del amor gratuito (Rom 12,9-21), donde la ley termina quedando superada, pues sólo hay amor. En este plano ha formulado Pablo sus palabras más significativas, que recogen la novedad de la ética específicamente cristiana:

«No debáis nada a nadie, antes bien amaos mutuamente, pues quien ama al otro ha cumplido la ley. Porque el *no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás* y cualquier otro mandamiento queda asumido (y cumplido) en el *amarás a tu prójimo como a ti mismo*. El amor al prójimo no hace ningún mal; porque el amor es la plenitud de la ley» (Rom 13,8-10).

Así se vinculan y contraponen ambos planos. (a) Según la ley civil es necesario dar a cada uno lo que se le debe, de un modo especial a los que regulan el orden público (Rom 13,7). (b) En plano de gracia ya no hay deudas (cf. Rom 13,8), pues todo es amor, como suponía el Padrenuestro, «Perdona nuestras deudas, como nosotros perdonamos...» (Mt 6,12), y el conjunto del Sermón de la Montaña. Este paso del nivel de la legislación civil, definido por la espada (donde las deudas se pagan y los delitos se castigan), al nivel del amor-gracia (donde nada se debe ni impone) define el evangelio, según Pablo. *El modelo de la espada* sigue dominando en las estructuras políticas, conforme a la visión de Rom 13,1-7; en esa línea de ley estamos sometidos a un poder que nos domina desde arriba (o desde fuera) y que puede estructurarse en forma de sistema. Pero, en su nivel específico, los cristianos pueden vivir ya conforme al *modelo de la gracia y del amor mutuo*, de manera que la vida no es deuda sino gracia; no es ley, sino amor, sin impuestos ni espada.

Para formular ese nuevo modelo, Pablo asume los viejos mandamientos del decálogo (Ex 20, Dt 5) y los resume en la exigencia de superar el deseo (codicia), cosa que sólo puede hacerse con amor. Los mandamientos antiguos (*no adulterarás, no matarás, no robarás*) vienen a condensarse de algún modo en un mandato negativo, que es *no codiciarás*, es decir, no desearás de un modo egoísta. Para regular la codicia se han inventado las leyes y es necesaria la espada. Frente a eso, surge ahora el «mandato positivo», que se condensa

en el amor al prójimo. Tres son los principios donde se expresa la lucha de la vida, tres las leyes que deben regular esa lucha:

a) *Hay un deseo de adulterio* afectivo y posesivo: quiero poseer precisamente lo que el otro tiene de más grande, su mujer (o su marido), para así imponerme y dominarlo.

b) *Hay un deseo de homicidio*, que me sitúa ante el otro en cuanto contrincante, alguien que no sólo puede disputar mis bienes, sino disputarme y negarme a mí mismo; por eso lo envidio (lo temo y deseo) y lo mato, con el intento de hacerme dueño de su vida.

c) *Tengo, finalmente, el deseo de robar* y apoderarme de todo y no sólo de la mujer de mi prójimo, para hacerlo mío, como supone el mandamiento que dice: No robarás. En ese nivel se sitúa la ley del Estado y la espada (necesaria para impedir que estalle la violencia de todos contra todos). Ése es el nivel de la «codicia» que, en un plano externo, sólo se puede regular con violencia.

Como buen rabino, Pablo ha resumido la ley israelita en este último mandato negativo: «no desearás». Pero él sabe que esa barrera resulta insuficiente. Por eso invierte el tema y lo plantea de forma positiva, presentando un deseo más alto, no en forma de prohibición o negación, sino como despliegue vital: *Amarás a tu prójimo*. Más allá de la ley, que sólo puede culminar en forma negativa, «no desearás», viene a desvelarse un «mandamiento de gracia», que no es ya mandamiento, sino revelación de amor y que traduce en forma antropológica universal la exigencia teológica del *shema* israelita: «Escucha Israel, Yahvé nuestro Dios es un Dios único; amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón...» (Dt 6,4-5; cf. Mc 12,29 par). Allí donde la ley pretendía cerrar con su mandato el camino del deseo, esta exigencia positiva extiende ante los hombres el más alto impulso y camino de un deseo superior de amor purificado, que les permite realizarse plenamente, siendo lo que son, lo que han de ser en Dios, como invitación y tarea de gracia. En este contexto ha proclamado Pablo la palabra decisiva de la ética cristiana, que deriva de Israel, pero que constituye el centro del evangelio: «Amarás al prójimo como a ti mismo» (Rom 13,9; cf. Mc 12,31).

X. P.

R ISLAM

1. Terminología y ámbito

«Ética» en árabe se dice *ajlâq*, plural de la palabra *julq* (disposición innata), entendiéndose por *ajlâq* el cultivo y mejora de las disposiciones naturales del ser humano.

La revelación de Muḥammad en su conjunto no tiene otro sentido que la institución de una ética en un mundo donde primaba el desorden moral. Dijo Muḥammad: «Fui enviado para mejorar los *ajlâq* y ayudar a la gente para que puedan asimilar la conducta recta».

Así pues, el objetivo de la ética islámica es contribuir a crear el *juluq ḥasan*, la «naturaleza hermosa», definida así por el *imâm* al-Gaḥḥâlî: «Es el pudor, la no agresividad, la bondad hacia todo cuanto te rodea, la sinceridad, el silencio, el trabajo continuo, evitar lo dudoso, apartarse de la curiosidad, mantener los lazos familiares, ser respetuoso, agradecido, complacido, riguroso consigo mismo, virtuoso, tener sentido de la dignidad; no maldecir, ni insultar, ni calumniar, ni malhablar de nadie; no ser precipitado, ni rencoroso, ni avaro, ni envidioso; ser alegre, amar en Allâh, enfadarse en Allâh, disfrutar en Allâh, esto es el *juluq ḥasan*».

2. Fuentes de la ética

La ética en el mundo musulmán se ha basado en las tradiciones árabes preislámicas, las enseñanzas del islam (las coránicas y las que tienen su raíz en tradiciones del Profeta) y otras influencias persas y griegas.

La moral árabe preislámica se basaba en el sentido del honor (*ird*, en el sentido de honor de cara a los demás; de la misma raíz que la palabra española «alarde»), la valentía, la lealtad al grupo (*ʿaṣabiyya*), la hospitalidad (*diyâfa*), la generosidad (*karam* en árabe, de la misma raíz que *karâma*, que significa «honor»; *karîm* significa tanto «generoso» como «noble»), la paciencia (*ṣabr*) y el autodomínio (*ʿiffa*). Todo esto constituía para el árabe la *muruwwa*, que se podría traducir aproximadamente como «hombría de bien». Gran parte de esta moral árabe preislámica fue aceptada y sacralizada por el islam.

Los hadices han tenido una importancia fundamental en la formación y

mantenimiento de unas concepciones morales islámicas acordes con la *sharī'a*. La ética propiamente musulmana se basa en ellos. Un hadiz dice que cuando se vea algo malo, hay que actuar contra ello con la acción, si no se puede con la acción, con la palabra, y si no se puede con la palabra al menos con el pensamiento, siendo esto último lo mínimo. Existen infinidad de hadices que exhortan a la cortesía, la amabilidad, las buenas acciones y las buenas maneras. Dice un reconocido hadiz del profeta Muḥammad: «Tener buen carácter significa estar cerca de aquellos que te dejan de lado, perdonar a los que te han herido y ser generoso con aquellos que se han portado mal contigo». ↗ Perdón.

Según los tratados clásicos de ética islámica, el origen de todas las virtudes islámicas están en la *ḥikma* (sabiduría), la *'adāla* (justicia), la *'iffa* (contención) y la *shayā'a* (valentía).

La influencia persa fue sobre todo de orden práctico: consejos realistas de respeto a la fuerza para el hombre prudente en sus relaciones con el poder y consejos a los poderosos acerca de cuál debía ser su comportamiento.

3. La ética de los filósofos

La ética filosófica griega influyó en los filósofos musulmanes en lo que denominaban «filosofía práctica» (*al-ajlāq* o ética, *al-'ilm al-madanī* o política, *tadbīr al-manzil* o economía). Los musulmanes conocieron obras de Platón (*República*, *Leyes*, *Timeo...*), de Aristóteles (la *Ética a Nicómaco*) y la obra de Galeno *Peri ethôn*, traducida al árabe como *Fi-l-ajlāq* («Sobre los comportamientos morales»); precisamente esta última obra se ha perdido en su original griego y se ha conservado la traducción al árabe.

4. Una ética vinculada a la *sharī'a*

Sin embargo, el islam no ha desarrollado una ética independiente, como la ha desarrollado la cristiandad, ya que la ética islámica está vinculada estrechamente a la *sharī'a*. El predominio de la corriente teológica ash'arí lo ha impedido, al insistir en la idea de la omnipotencia divina y de que la *sharī'a* y no la razón humana es la que determina lo bueno y lo malo. Es bueno lo que Dios ordenó, es malo lo que Dios

prohibió; lo moral es lo que se atiene a la *sharī'a*, lo inmoral es lo va en contra de la *sharī'a*. Esto es lo que se refiere al mal moral; por lo que se refiere a cualquier otro tipo de mal, es simplemente lo que Dios quiere que sea: Dios es creador de lo bueno y de lo malo. De ahí la idea de que el mayor pecado sea atentar contra el *tawḥīd* (la unidad divina) e incurrir en *shirk* (asociar otro dios a Dios) y que el *shirk* sea el único pecado imperdonable. Según la opinión mayoritaria, todos los musulmanes, incluso los más perversos y que más hayan transgredido la *sharī'a*, serán perdonados, directamente o tras un tiempo en el ↗ infierno, a condición de que no hayan incurrido en *shirk*. En tanto que los *mushrikûn*, independientemente de que su conducta haya sido virtuosa o no, irán al infierno irremediabilmente, aunque su castigo será mayor o menor en función de la cantidad y gravedad de sus errores.

5. La ética en el sufismo

El sufismo desarrolló una línea de moral islámica más ascética y espiritual, acorde a la sustancia interior de la religión. La ética sufí venía a ser a menudo la contraria de la ética influida por los modelos persas, aunque muchos sufíes fueran ellos mismos persas. La influencia sufí ha contribuido en muchas regiones del mundo islámico a una actitud moral más tolerante hacia las otras religiones y ha potenciado una orientación moral más exigente, muy en la línea de la ascética cristiana.

Tal vez la mayor diferencia entre la ética de los sufíes y la ética cristiana se encuentre en el terreno de la contestación al poder. El contraste entre la ética de los reyes y la de los sufíes la expresó el poeta persa Saadí de Shiraz en su *Golestân* cuando dijo que diez derviches pueden dormir en una misma estera, pero dos reyes no pueden compartir la Tierra. En esta obra –de referencia obligada entre los que valoran la resistencia a los poderes ilegítimos– tenemos, por ejemplo, un cuento en el que un sultán manda llamar a un derviche para que haga una petición a Dios en su favor, y el derviche pide a Dios que le quite la vida cuanto antes.

En la misma línea de diferencia con la moral cristiana está la tradicional

revuelta de los sufíes contra las ocupaciones militares de los territorios islámicos. En general puede afirmarse que donde haya habido un *sheij* ha habido resistencia activa contra la opresión y la injusticia. Han participado activamente en el *yihād* la Naqshbandiyya, la Tiyyaniyya, la Shādziliyya, la Darqawīyya, la Sammāniyya, la Shattāriyya, la Šālihiyya, la Sanūsīyya, la Qādiriyya, la Qādiriyya wa-Naqshbandiyya, la Madariyya, los Ahl-i Hadīz, la Tarīqat-i Muḥamadiyya, la Nadwat al-‘ulamā’, los valilíes, los faraizíes, etcétera.

6. La evolución de la ética entre los distintos tipos de islam

El conservadurismo sunní, con la preferencia por el orden por encima de la justicia, también ha contribuido no poco a esta situación, sobre todo en el ámbito de la política, reduciendo al mínimo las obligaciones del gobernante para ser digno de obediencia, básicamente a un respeto formal por la *sharī‘a*.

En cambio, los jāriyíes, los mu‘taḥilíes y los chíes han dado más valor a la justicia por sí misma: los mu‘taḥilíes, porque a su racionalismo y su sentido ético les repugnaba que Dios pudiera ser injusto; los chíes, porque su oposición radical al orden establecido, teniendo por injusto, ha implicado una posición en principio más favorable a la aspiración a la justicia; los jāriyíes, porque dieron tanta importancia a la ética que para ellos el musulmán que no se comportaba como tal dejaba de serlo y podía ser considerado no musulmán y apóstata.

Quizás por todo esto la actitud del islam chíí hoy día tiende a ser mucho más ecuménica que la del sunnismo, máxime en un contexto como el actual, en el que trata de imponerse el wahhábismo saudí, literalismo puro sin reflexión racional.

En la época moderna el sufismo también ha sufrido muchos ataques, tanto por los «fundamentalistas» como por los «modernistas». Se ha culpado al sufismo de ser el responsable de actitudes pasivas e indolentes que se asocian con los musulmanes en el imaginario occidental (y por influencia de éste en el de los modernistas). Además, según los wahhábíes, el sufismo es una innovación herética sincretista que por su propia naturaleza y origen no islámi-

cos propiciaría unas actitudes de tolerancia, ecumenismo y relativismo religioso contrarias al islam «verdadero» que ellos preconizan.

7. Las obras de referencia

Los sabios musulmanes han escrito libros de ética que han conocido una gran difusión en el orbe islámico. Por ejemplo, *Al-Ajlâq an-Nâsirīyya*, que fue escrita por Nâsir ad-Dīn Muḥammad Tûsî, muerto en Bagdad el 1273 (d.C.); *Al-Ajlâq an-Yalâliyya*, obra de Yalâl ad-Dīn Muḥammad Dawâni, muerto en la ciudad persa de Shiraz el 1503 (d.C.), y que también escribió *Ajlâq-i-Yalâlî*; y *Al-Ajlâq an-Muḥsiniyya* de Ḥusain Waïç al-Kâshif de Herat, que murió en esa misma ciudad de Afganistán el 1505 (d.C.).

J. F. D. V. - A. A.

EUCARISTÍA

M

→ Alabanza, ayuno, comida, culto, Espíritu Santo, Iglesia, Jesús, pascua, pobres, sacramentos.

1. La Cena de Jesús. Contexto histórico

Jesús no ha sido un profeta de ayunos, sino que ha sabido beber y ha bebido, compartiendo con los marginados de su pueblo el pan y los peces, como han destacado los evangelios en los diversos relatos de las «multiplicaciones», que debemos entender como comidas mesiánicas de Jesús, a cielo abierto, con todos los que vienen (cf. Mc 6,30-44; (8,1-10 par). Sobre esa base se sitúa mejor su manera de asumir y cumplir su tarea. Sintiendo amenazado, Jesús quiso beber con sus amigos el vino de fiesta final, prometiendo que la próxima vez lo bebería con ellos en el Reino. Por eso, es normal que las iglesias de Jerusalén y Antioquía (representadas por los textos de la institución eucarística) y luego todas las iglesias hayan conservado las palabras de la última cena sobre el vino como expresión radical de la entrega y esperanza de Jesús (uniéndolas a la palabra sobre el pan), como seguiremos indicando.

a) *Mc 14,25a par. Voto de abstinencia*: «En verdad os digo, que ya no volveré a beber del fruto de la vid...». Este pasaje vincula dos elementos: (1) Voto de renuncia: Jesús se compromete a no

tomar más vino mientras siga existiendo el mundo actual. (2) Promesa de abundancia: Jesús anuncia a sus amigos el vino del Reino. El texto comienza de un modo elevado (en verdad os digo...), y sigue con una triple negación (no, no, no: *ouketi ou mê...*), que debe interpretarse como juramento o voto sagrado, donde el mismo Dios actúa como testigo, en fórmula que podría traducirse: «así me haga Dios en el caso de que...».

En el momento más solemne de su vida, rodeado por sus discípulos, tomando con ellos la última copa, Jesús se compromete a no beber más hasta que llegue en plenitud el Reino que él ha prometido e iniciado (cf. Mc 9,1; 13,30). Este juramento puede interpretarse como voto de abstinencia escatológica, de tal manera que, de ahora en adelante, Jesús puede presentarse como nazareo del reino, renunciando al vino. Lógicamente, al acercarse el momento decisivo, Jesús proclama que ya no beberá más vino en este mundo viejo, en este orden de cosas, pero añade que llega (se está acercando de inmediato) el Reino.

b) *Mc 14,25b. Vino nuevo del Reino.* Jesús promete abstenerse de beber vino «hasta que beba (con vosotros) el vino nuevo del Reino». Eso significa que ha puesto su destino al servicio de la viña de Dios, es decir, de la plenitud escatológica. Con el «vino de este mundo», en la fiesta de su despedida (entrega), ha prometido a sus amigos el «vino nuevo» (es decir, el vino de la nueva cosecha del Reino). Este juramento escatológico deriva de todo su camino de evangelio: Jesús ha ofrecido su mesa (pan y peces) a los marginados y pobres, a los publicanos y multitudes.

Ahora, en el momento final, asumiendo y recreando la mejor tradición israelita, él declara y proclama delante de sus amigos que ha cumplido su camino, ha terminado su tarea: sólo queda pendiente la respuesta de Dios, el vino del «año nuevo», la fiesta del Reino. Así pasa del «vino viejo» de esta fiesta de despedida (que el ritual de la institución eucarística interpreta como sangre de alianza: Mc 14,23-24) al «vino nuevo» de la promesa de culminación mesiánica: al beber la última copa (copa vieja), en compañía de sus discípulos, Jesús les está invitando a tomar la «nueva copa» en el Reino, es decir,

en la vida compartida para siempre. Entendido de esta forma, este *logion* desborda el nivel de los elementos centrales de la pascua judía (pan sin levadura, hierbas amargas o cordero sacrificado), abriéndose a la nueva tierra y vino del Reino.

2. Cena de Jesús.

Fundación de la Eucaristía

Podemos recordar los datos básicos. *Los defensores del sistema* han condenado a Jesús como socialmente peligroso. *Los sanedritas* pueden acusarle de blasfemo, diciendo que ha querido colocarse en el lugar más alto, como Dios para su pueblo (cf. Mc 14,64); en realidad le han rechazado por asocial o antisocial: no encaja dentro del orden de su «templo» (cf. Mc 12,10-11). *Los romanos* lo condenan a muerte porque quiere hacerse Rey de los judíos (Mc 15,12), ocupando así un lugar que estaba ya ocupado por el César, rey de Roma y portador de un «orden sagrado» sobre el mundo.

Pues bien, *Jesús* ha muerto como representante mesiánico de Dios. Profundizando en esa experiencia, los cristianos han comprendido que la última razón de su condena no ha sido la dureza de aquéllos, sus jueces y verdugos, sino el modo de actuar del mismo Jesús. Su forma de vida, su proyecto de reino, lo ha convertido en un hombre peligroso. Por portarse como se ha portado, por defender lo que ha defendido, ha tenido que estar dispuesto a morir. Ciertamente, lo han matado. Pero ha sido él quien ha dado la vida, la ha puesto en manos de Dios Padre.

Pues bien, precisamente allí donde los poderes de este mundo lo condenan como hombre peligroso, quitándole la vida, se eleva Jesús en la mesa de la despedida y ofrece a los suyos el pan y vino de su reino. Este recuerdo está en el fondo del relato litúrgico de la fundación de la eucaristía, que sirve para interpretar el sentido de la muerte de Jesús y de su presencia en la comida de la comunidad:

«Y estando ellos comiendo, Jesús tomó pan, pronunció la bendición, lo partió, se lo dio y dijo: Tomad, esto es mi cuerpo. Tomó luego un cáliz, pronunció la acción de gracias, se lo dio y bebieron todo de él. Y les dijo: Ésta es la sangre de mi alianza que se derrama por muchos» (Mc 14,24).

Así aparece Jesús como iniciador de estirpe, fundador de la nueva familia de aquellos que comparten su cuerpo y su forma de vida (sangre). El judaísmo era en aquel tiempo un grupo de solidaridad de sangre (descendencia, vida) y de cuerpo (vinculado en torno al pan y la casa). Pues bien, el mismo Jesús que ha superado (ha roto) la estructura de familia antigua, fundada en el poder de los padres y de una genealogía clasista, fundamenta en su entrega la nueva familia de los hijos de Dios, vinculados en carne y sangre. Desde aquí queremos evocar los dos signos.

a) *Esto es mi cuerpo (sôma)*, simbolizado en el pan que *se parte* (entrega y comparte) a fin de que todos se vinculen en una misma vida y comunión, rotas las barreras que dividen a varones y mujeres, puros e impuros, enfermos y sanos, judíos y gentiles. Éste es el sacramento mesiánico, el descubrimiento y despliegue de la vida, que Jesús ofrece, no por nacimiento biológico, sino por solidaridad personal, entrega mutua y palabra compartida.

b) *Es la sangre de mi alianza...* Esta *sangre* que vincula con Jesús (desde Jesús) a todos los hombres no es la *fuerza biológica de generación* (como la que buscan en ese tiempo los judíos), no es una sacralización de los aspectos nacionales o raciales de la vida; tampoco es la *sangre ritual* de los sacrificios compartidos, la violencia de los animales muertos, pues Jesús trasciende el carácter sacral de las religiones de violencia, que identifican la presencia de Dios con un ritual de sacrificios, sino aquella que se expande y crea vida por medio de la entrega de la propia vida. Así aparece Jesús, como padre/madre de nueva humanidad, creador de una estirpe universal de hermanos, vinculados desde el Padre.

El cuerpo y la sangre de Jesús vinculan en alianza (comunión de solidaridad humana) a todos los que quieran asumir su proyecto, vivir su evangelio. Normalmente, los hombres transmiten su nombre y recuerdo a través de la generación física. Pues bien, Jesús transmite vida, crea familia, suscita la comunión de los hijos de Dios, entregando su propio ser, como verdadero padre/madre, hermano/compañero de la nueva humanidad. Así viene a presentarse como el hombre pleno, el ser humano, que engendra y sostiene la vi-

da entregándose a sí mismo como principio de humanidad. Situadas así, en el principio y centro de la manifestación de Dios, las dos palabras clave (pan-cuerpo, sangre-alianza) evocan *el principio generador y unificador de la realidad humana*. No son las partes materiales de un cadáver, como a veces se ha pensado (el cuerpo lo sólido y la sangre lo líquido), sino la totalidad de la vida interpretada como fuente de existencia para todos los humanos. Para los judíos, el cuerpo o familia se fundaba en *la solidaridad biológica* (semén, sangre engendradora) y en *la vinculación sacrificial* de la sangre animal, vertida en nombre y para unión del pueblo. Pues bien, en contra de eso, la unidad y fuerza del pueblo de Jesús está en la experiencia del pan compartido y de la alianza de la *sangre*, ofrecida (derramada) por todos.

3. Los tres elementos de la eucaristía

Conforme a esta experiencia de Jesús y de sus seguidores, la Iglesia cristiana se configura como vinculación concreta de personas que comen y beben, recordando a Jesús. Ciertamente, la Iglesia tiene otros rasgos (es comunidad de fe y de oración). Pero el más importante de ellos, el que define todos los restantes, es el que está vinculado a la comida. Los cristianos son Iglesia porque comen juntos. En este contexto se sitúan las tres palabras fundamentales que se emplean para definir la liturgia cristiana:

a) *Eucaristía*. Significa «acción de gracias», y esto es lo que proclama el celebrante principal en el momento más solemne del *prefacio*: situado ante el misterio de Dios, que aparece de forma generosa en los dones del pan y del vino, en nombre de todos los celebrantes, eleva la voz presentando ante Dios una fuerte acción de gracias, reasumiendo las palabras del Gloria: *te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias*. Dios ha creado al hombre gratis, como madre generosa que entrega a su hijo lo mejor que tiene y puede; no le debemos nada, pero es bello que le agradezcamos su regalo. Gratis nos ha regalado Dios la vida; nada puede ya exigirnos por ella. En contra de todas las teorías contractuales que imponen al humano el deber de agradecer a Dios sus dones (de

servirle), la eucaristía muestra que no tenemos ninguna obligación de hacerlo. Generosamente nos ha dado Dios lo que somos; de igual manera podemos y debemos (si queremos) responderle, con el pan y vino de Jesús, haciendo que resuene en nuestra voz la voz de toda la creación. De esa forma, el Dios de la eucaristía se muestra *Padre/Madre* en el principio, centro y fin de su camino. De esa forma, después de habernos dado lo que es y lo que tiene, queda frágil e indefenso en nuestras manos, esperando una respuesta de amor, sin poderla imponer, sin imponerse jamás sobre nosotros. De esa forma, siendo Padre/Padre y fundamento de Vida en nuestra vida, se vuelve Amigo, presencia enamorada (cf. Ap 21–22).

b) *Memorial o recuerdo de Jesús (Anámnesis)*. Los diversos ritos recuerdan y actualizan un misterio anterior, algo que sucedió al principio de los tiempos (mito pagano) o en el momento histórico concreto de la fundación de un movimiento religioso (aquí en la Cena de Jesús, que se expresa en la Eucaristía). En ese sentido, la Eucaristía es recuerdo y presencia de la historia de Jesús, Hijo de Dios, el Hombre plenamente realizado (Hijo del humano). Por eso, al celebrarla los cristianos retornan a las raíces mesiánicas y aprenden el oficio gozoso de ser hombre y/o mujer, en el rito liberador y enamorado de darnos mutuamente el pan, compartir el cuerpo y regalarnos la vida (sangre) unos a otros, en camino de resurrección. Éste es el único oficio, la tarea gozosa y salvadora de la historia: recordar a Dios y aprender a ser (hacerse) humanos en plenitud, con el mismo Dios que por Jesús ha venido a convertirse en compañero de sus fieles, entregándoles su vida (cuerpo, sangre). Recordar significa repetir y actualizar, no por obligación, como si nada hubiera pasado desde entonces, sino en libertad creadora. La Iglesia no puede limitarse a copiar lo que hizo Jesús, sino que ha de hacerse ella misma Jesús (comunidad mesiánica), actualizando en la historia actual la fiesta mesiánica del pan compartido y la sangre entregada, en camino de resurrección.

c) *Epiclesis o invocación del Espíritu Santo*. Desde el origen de los tiempos llegan las grandes *invocaciones*, llamadas sacrales, dirigidas a los dioses o genios protectores de la vida. Pues bien,

la Eucaristía es invocación dirigida al Espíritu de Dios, para que exprese y realice su obra, por Jesús, en esta misma historia. Reunidos en su nombre, los cristianos pueden invocarle (*epikalein, epiclesis*) confiados, sabiendo que su fuerza les alienta, que su vida les sostiene. Por dos veces, en el centro de la gran Oración Eucarística, los fieles invocan al Espíritu Santo: para que actúe sobre los dones ofrecidos (pan y vino), convirtiéndolos en cuerpo de Cristo; para que venga sobre los fieles, de forma que ellos mismos sean en su plenitud Cuerpo mesiánico y puedan mantenerse en unidad, dando la sangre (vida) unos por otros.

De esa forma, la eucaristía aparece al fin como aquello que ha sido siempre: la forma primordial de la oración humana; la misma vida concebida y realizada a modo de oración, ante los dones compartidos, en agradecimiento a Dios, en recuerdo de Jesús. De esa manera se supera la distancia que se había establecido entre Dios y los humanos. Sin dejar de ser divino, Dios se ha vuelto, por Jesús, la Vida de la vida humana, en el pan y vino de la fraternidad, en el camino de la sangre derramada en favor de los demás. Aquí se expresa Dios, aquí se manifiesta la verdad del ser humano, como eucaristía y resurrección en Cristo, por medio del Espíritu.

X. P.

EVA

Q MR

→ Adam, Creación, hombre, María, mujer, paraíso, pecado.

Q JUDAÍSMO

1. *Eva y Adán*

La figura de Eva aparece en el segundo relato de la creación (Gn 2–3). En el primero (Gn 1), Dios había creado al ser humano (Adam) como varón y mujer, poniendo de relieve la dualidad sexual, vinculada a la generación. Pero el nuevo relato distingue entre varón y mujer (Adán y Eva) e introduce una dualidad personal y de género que definirá toda la historia y religión de Occidente. El texto dice así:

«Y dijo Yahvé Dios: No es bueno que el ser humano esté solo; le haré una ayuda semejante... Entonces Yahvé Dios hizo que sobre el ser hu-

mano cayera un sueño profundo; y mientras dormía, tomó una de sus costillas y cerró la carne en su lugar. Y de la costilla que Yahvé Dios tomó del ser humano, hizo una mujer y la trajo al hombre. Entonces dijo el hombre: Ahora, ésta es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada Mujer, porque fue tomada del hombre... Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, y no se avergonzaban» (Gn 1,18.21-25).

En un primer momento, el ser humano (Adam) se entendía en sentido genérico, como totalidad que incluye a varones y mujeres. Pero en el momento en que Dios toma su costilla (el ser humano, que no es aún ni varón ni mujer) para modelar a otro ser humano tenemos ya dos personas: un Adam masculino y una Eva femenina. Del Adam presexuado surgen los dos sexos a la vez: varón y varona, hombre y hembra (ish e isha). La mujer que así surge se llamara Jawah (Eva), la Viviente, nombre relacionado con Yahyah/Yahvéh, es decir, con Dios viviente (Gn 3,20). Ambos (Dios/Yahvéh mujer/Yawah) son principio de vida.

Varón y mujer se necesitan y completan, de manera que cada uno nace del «hueco» del otro, como hueso de sus huesos, carne de su carne, en una relación de corporalidad y personalidad. En un primer momento parece que es el varón quien suscita a la mujer, como si ella brotara de su entraña (de su búsqueda personal), como supone Gn 2,21-23 (la mujer nace del hueco del varón). Pero después se añade que el varón debe romper con sus padres para buscar a la mujer y unirse a ella, encontrando así su plenitud (Gn 2,24). Uno a uno habían surgido los elementos primordiales: el cosmos ordenado y su liturgia (Gn 1), el hombre como señor de los animales... Pero sólo ahora culmina la realidad, allí donde el hombre dice a la mujer «*ésta es hueso de mis huesos, carne de mi carne!* Su nombre es Hembra, pues ha sido tomada del Hombre» (Gn 2,23-24). Sin Eva no existía ni existe verdadero ser humano.

2. ¿Eva serpiente? Pecado original

Diversos pueblos y culturas han recordado un tipo de caída de la madre divina, identificándola de algún modo con el surgimiento de la historia ac-

tual. Pues bien, dentro de la Biblia, esa figura femenina no es una Diosa madre (Ashera, Deméter) sino la Mujer originaria que ha querido poseer por sí misma la vida: Eva; ella es la humanidad que toma conciencia de sí, frente y ante Dios. Adán y Eva, ambos desnudos, 'arumim, sobre el ancho paraíso, integrados en la inocencia cósmica. Pero en hebreo *desnudo* significa también *astuto*.

En ese contexto, el texto sigue diciendo que allí estaba también la serpiente, el más *desnud/astuto* ('arum) de los animales que Dios había hecho. Muchos mitos la presentan vinculada con la sabiduría (es muerte y vida, es fármaco y veneno) y con la fuerza original del caos (dragón que debe ser vencido por los dioses creadores...). Nuestro texto (Gn 3,1-5) la presenta como un signo ambivalente, vinculado a Eva. Por un lado, ella aparece como *positiva*: abre los ojos, da capacidad para entender las cosas, hace que los seres humanos culminen su camino de sabiduría. Pero, al mismo tiempo, ella presenta rasgos *negativos*: es signo de envidia, deseo de poder y tener todo, rechazo de Dios:

«Entonces la serpiente, que era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé Dios había hecho, dijo a la mujer: ¿De veras Dios os ha dicho: "No comáis de ningún árbol del jardín"? La mujer respondió a la serpiente: Podemos comer del fruto de los árboles del jardín. Pero del fruto del árbol que está en medio del jardín ha dicho Dios: "No comáis de él, ni lo toquéis, no sea que muráis". Entonces la serpiente dijo a la mujer: Ciertamente no moriréis. Es que Dios sabe que el día que comáis de él, vuestros ojos serán abiertos, y seréis como Dios, conociendo el bien y el mal» (Gn 3,1-5).

Ésta no es una serpiente animal, un poder externo u objetivo, sino una expresión de la vida humana, la sabiduría insinuante, el pensamiento que se abre a todos los deseos. En realidad, ella es la otra cara de Eva (de todo ser humano, tal como culmina en la mujer, el primer ser pensante de la creación). El varón se ha quedado en el plano sexual (¡ésta es carne de mi carne, hueso de mis huesos!). Eva, en cambio, quiere algo más: busca y desea *la fuerza de la vida*, como dirá más tarde el mismo

Adán, al llamarla Jawah, madre de los vivientes (Gn 3,20). (a) En su relación con las fuentes de la vida, el varón ha sido (es) un ser subordinado, pues no puede dar a luz, le falta la potencia de la vida; por eso busca compensaciones de violencia (sacrificio sangriento). El varón sabe que no es Dios, pues no puede engendrar vida; por eso se contenta con desear a la mujer. (b) La mujer en cambio engendra: por eso puede dialogar con la (su) serpiente, en deseo de divinización. Esto es lo que ha visto desde antiguo el «matriarcado religioso», cuando diviniza a la *gran madre*, haciéndola símbolo supremo de Dios sobre la tierra. Por eso se puede decir que Eva es el verdadero paraíso: la fuente de las aguas generadoras, el árbol del conocimiento que nos hace superar la muerte. Desde esta perspectiva es evidente la relación entre el deseo de Eva y la figura de la Diosa poseedora de la vida, tal como ha sido presentada en E. NEUMANN, *La Grande Madre*, Astrolabio, Roma 1981.

3. *Eva, el Árbol de la Vida*

Dentro de Gn 3-4, la figura de Eva resulta ambivalente. Representa lo más grande: la humanidad que ha penetrado en la raíz de la existencia, planteándose de forma personal las preguntas primordiales (el valor del árbol del conocimiento y de la vida, el sentido de la prohibición, el despliegue de la vida...). Pero ella representa, al mismo tiempo, al conjunto de la humanidad que corre el riesgo de deshumanizar el conocimiento, convirtiéndolo en signo de auto-divinización, por medio de la envidia. Ella ha explorado el camino de existencia limitada por la muerte (en el fondo desea engendrar, aunque tenga que morir), convirtiéndose en *figura casi de tragedia*, como sigue diciendo el texto cuando presenta el «castigo», es decir, la palabra final que «instaura» al hombre y mujer en la vida concreta, poniendo de relieve el carácter perverso de la serpiente, que terminará siendo «satánica»:

«Entonces Yahvé Dios dijo a la serpiente: Porque hiciste esto, serás maldita... Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu descendencia y su descendencia; ésta te herirá en la cabeza, y tú acecharás contra su talón. A la mujer dijo: Aumentaré mucho tu sufrimiento en el embarazo; con dolor darás a luz a los hijos. Tu

deseo te llevará a tu marido, y él se enseñoreará de ti. Y al hombre dijo: Porque obedeciste la voz de tu mujer... la tierra será maldita por tu causa. Con dolor comerás de ella todos los días de tu vida; espinos y cardos te producirá, y comerás plantas del campo. Con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste tomado. Porque polvo eres y al polvo volverás. El hombre llamó el nombre de su mujer *Jawah* (Eva), porque ella sería la madre de todos los vivientes» (Gn 3,14-20).

Adam llama a su mujer Eva (*Jawah*, pues da vida), en palabra que, como hemos visto, está relacionada con *Jayah* (nombre de Yahvé en Ex 3,14), de manera que podemos y debemos relacionar *el poder materno de la mujer* (*Jawah*) con la *asistencia salvadora de Yahvé* (*Yawah*), que se define como aquel que está presente. Eva no ha logrado la maternidad divina pero empieza a ser madre humana, en clave de limitación positiva y dolor creador. Adán dominará en cierto sentido a la mujer (Gn 3,16), pero no la podrá definir.

La vida más profunda de Eva, su dolor y lucha más intensa se siguen definiendo y desplegando en relación con la serpiente (Gn 3,15). De esa forma continúa el diálogo que había comenzado en Gn 3,1-6, en forma de *lucha abierta*; es gran batalla en la que se enfrentan como antagonistas (enemigos casi gemelos, muy distintos y cercanos) la mujer (*ishah*) y la serpiente (*najash*). Ellos, *mujer y serpiente*, determinan o definen la vida humana, en el principio de la historia. En este contexto se entiende eso que se suele llamar *protoevangelio* (Gn 3,15), que promete la victoria de la mujer (de la humanidad) contra la serpiente.

Mujer y serpiente aparecen así como los signos supremos, antagónicos, del drama de la historia. La mujer es madre al servicio de la vida; sólo para mantener esa vida, transformando el sufrimiento en generación, ella se arriesga a ser dominada por el varón y a padecer dando a luz a los hijos. Por el contrario, la serpiente es el engaño: el deseo de sobrepasar todo límite, la envidia interpretada como lucha contra Dios. Lo que ha sido la primera derrota de Eva (ha dejado que la serpiente le engañe, como ella misma dice en Gn 3,13) se convier-

te luego en guerra incesante, abierta al fin al triunfo de la vida, es decir, de la mujer que lucha en favor de la humanidad total (al servicio de los otros, de los hijos), en contra de la Serpiente/Satán, que es la humanidad hecha envidia, al servicio de la muerte.

4. Semilla de mujer

En el origen de la humanidad, ella tiene un semen o semilla creadora, apareciendo así como cabeza de estirpe. De ordinario, la semilla de vida (*zara'*) aparece como propia del varón (cf. Abrahán y su descendencia numerosa: Gn 12,7; 13,16; 15,13; etc.). En la historia normativa de Israel sólo los varones tendrán *zara'* o poder engendrador. Pero en el principio es Eva, mujer, la que tiene *zara'* o *esperma* (como traducen la Biblia griega de los LXX: cf. Gn 3,15; 12,7; 13,16; 15,13...). Se ha dicho a veces (como hacen los cristianos a partir de Pablo: Rom 5) que la humanidad se encuentra contenida en Adán. Pues bien, nuestro pasaje la ha fundado en Eva: ella posee y engendra con su semen maternal toda la historia. Por eso, la guerra de Eva y la Serpiente será en el fondo la única guerra verdadera, el único conflicto fundante de la historia humana, la guerra de la vida contra la muerte.

En el principio de la historia humana no está el varón sino la mujer con su descendencia. Por eso, estrictamente hablando, los humanos no son hijos de Adán sino de Eva y Dios, tal como indica el mismo varón (Adán) proclamando que su mujer es Eva/Vitalidad, reconociendo así que es madre con (desde) la ayuda de Dios (Gn 3,20). Ella, por su parte, al poner el nombre al hijo, sabiéndose gravida de Dios, le llamará *Cáin* porque «*kaniti*», he conseguido un hijo de parte de Dios. Ciertamente, el texto sabe que el padre humano (hoy diríamos biológico) es Adán. Pero a los ojos de Eva el padre verdadero es Dios.

Pues bien, en este contexto se añade que ella «sufrirá»: «Parirás hijos con dolor...» (Gn 3,16a). La existencia se convierte para ella en sufrimiento que ella acepta y en algún sentido desea: quiere ser madre (comer de forma humana el árbol del conocimiento/vida) y sólo puede serlo en las fronteras de dolor más grande, en los límites del ries-

go (allí donde los niños nacen de la sangre de la madre). Para dar vida, la mujer tiene que situarse en las cercanías de la muerte. En ese contexto, Dios añade: «Desearás a tu marido y él te dominará...» (Gn 3,16b). Había comenzado el varón deseando en gozo e igualdad a la mujer (Gn 2,23-24). Ahora es ella quien quiere al varón y lo hace de un modo especial, porque, en el fondo, lo que ella más desea es el despliegue de la vida. Por eso, al descubrir que no puede apoderarse de la vida por sí misma, desde su propia y fuerte necesidad de descendencia (ser madre), ella se pone en manos del varón. Aquí está su grandeza, aquí su ruina. *Desea* ansiosamente al varón, no simplemente como varón y ser correcto en sí (en el sentido que la palabra aquí empleada, *teshuqah*, recibe en Cant 7,11), sino como padre que pueda darle hijos.

Quiso hacerse diosa y tiene que entregarse al varón para cumplir su deseo más profundo: hacerse *madre*, tener hijos. Ese varón *mashal* (la domina o regula) en palabra de doble y fuerte sentido. (a) *El te dominará*. Evidentemente, el varón se aprovecha: no recibe ya a la mujer como igual (en la línea de Gn 2,23-24) sino como subordinada. Por eso dice Dios, en palabra luminosamente dura: y él te dominará (con *mashal*, gobernar o administrar de forma sabia). (b) Mujer y varón se regulan mutuamente. La palabra *mashal* significa también «concordar, regularse mutuamente»: el varón necesita de la mujer para cumplir su deseo posesivo (de gozo dominador); la mujer necesita del varón para tener hijos. Ambos, varón y mujer *mashal*: se completan y ajustan (como los dos versos de un proverbio o *mashal*) en camino de fragilidad donde termina dominando el más violento (el varón), conforme al primer sentido de la palabra.

5. Las dos caras de Eva

El cristianismo posterior pondrá más de relieve el aspecto pecador de Eva en un plano de humanidad, como han hecho algunos apócrifos judíos, cuando afirman o suponen que el pecado entró en el mundo por una mujer:

«Dijo Adán a su mujer: Mira lo que nos has hecho. Has atraído una enorme calamidad y muchos pecados a toda nuestra generación. Cuenta, sin em-

bargo, a tus hijos lo que hiciste y todo cuanto ocurra después de mi muerte...» (*Vida latina de Adán y Eva*, 44).

Pero, en esa línea, el conjunto del judaísmo ha sido más tolerante (o menos negativo) frente a Eva (la mujer), a la que ha seguido considerando como fuente de vida y bendición, más que como signo de pecado. Sin embargo, en el fondo del judaísmo esotérico y en la línea de la γ cábala, cierto judaísmo medieval ha recreado la figura de Eva, distinguiendo en ella dos rostros o funciones.

Habría una *primera Eva*, llamada Lilit, figura divina vinculada a la noche. Ella sería la esposa divina del Adán divino. Ambos constituirían la pareja primigenia, formados ambos de la tierra, los dos iguales, uno frente al otro. Esta Lilit sería la mujer originaria, la plena belleza, la perfecta libertad. Pues bien, ella no quiso someterse a Adán (poniéndose debajo de él, en el acto sexual, dejando que él la dominada). Por eso, antes de dejarse dominar, se marchó al desierto o a los hondos espacios oscuros de la tierra, donde reside y reina como Diosa de la Noche, la otra cara de la vida. Esta Eva/Lilit se puede comparar con gran parte de las grandes diosas nocturnas, vinculadas con la generación primera de la vida, con la atracción divina (y demoníaca) del amor, con el eterno femenino. Ella es como la Sophia de muchos mitos gnósticos, el aspecto femenino de Dios y de la Serpiente (que en el fondo terminarían identificándose). En esa línea, en muchas representaciones medievales (tanto judías como cristianas) esta Eva/Lilit se identifica con la serpiente, que es el lado oscuro de Dios.

Esta primera Eva/Lilit resulta inaccesible: está en los desiertos oscuros, en los sueños nocturnos, en la noche divina. Por eso, Dios tuvo que crear para el Adán ya plenamente humanizado una Eva concreta, que es la mujer real de la historia. Frente al Eterno Femenino de Lilit se eleva ahora la mujer concreta de la historia humana, esta mujer que muchos juzgan ambigua (lo mismo que el hombre), en el proceso concreto del despliegue de la humanidad. (Para una visión introductoria del tema, cf. R. Graves y R. Patai, *Los mitos hebreos*, Alianza, Madrid 2001.)

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Eva pecadora*

En su conjunto, el judaísmo no había destacado lo que, a partir de la interpretación paulina de Gn 2-3 (cf. Rom 5), se suele llamar el pecado original. Ese pecado original, que aparece evocado en algunos textos apócrifos judíos, del tiempo en que surge el cristianismo (como *4 Esd* 3,7.20-22; 7,18; 2 Baruc 54,15-19), se ha convertido para Pablo en una de las claves de interpretación del mensaje de Jesús: la humanidad, simbolizada en Adam, el ser humano del principio, y cerrada en sí misma, tiende a la destrucción, desemboca en la muerte. Sólo Cristo, el nuevo Adán, abre un camino de vida, supera la muerte, revelando y desarrollando la gracia de Dios. En realidad, tanto el Adam primero (del Gn 2-3) como el Cristo Redentor (el nuevo Adam de Rom 5 y de 1 Cor 15,22.45) no actúan como varones, sino como «seres humanos», de manera que incluyen en sí lo masculino y lo femenino. Por eso, tanto el pecado como la gracia pertenecen a la humanidad en su conjunto, sin que se pueda separar el varón y la mujer como especialmente pecadores. Sin embargo, asumiendo una perspectiva antifeminista, que está ya presente en algunos apócrifos judíos (no sólo en *La Vida de Adán y Eva*, sino también en otros como *1 Henoc* y los *Testamentos de los Doce Patriarcas*), una tradición cristiana antigua ha puesto de relieve el «pecado de Eva», en cuando mujer. Éstos son los textos del Nuevo Testamento:

«Con celo de Dios tengo celo de vosotros, pues os he desposado con un solo marido, para presentaros como una virgen pura a Cristo. Pero me temo que, así como la serpiente con su astucia engañó a Eva, de alguna manera vuestros pensamientos se hayan extraviado de la sencillez y la pureza que debéis a Cristo» (2 Cor 12,2-3).

«La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción; porque no permitido a una mujer enseñar ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio. Pues Adán fue formado primero; después, Eva. Además, Adán no fue engañado; sino la mujer, al ser engañada, incurrió en transgresión. Sin embargo, se salvará teniendo hijos, si permanece en fe, amor y santidad con prudencia» (1 Tim 2,11-15).

Estos dos pasajes (de la tradición postpaulina) han marcado poderosamente la tradición posterior de la Iglesia. Eva aparece en ambos como mujer frágil, propensa al pecado. Ha engañado a Adán, por eso debe estarle sometida (como supone también Ef 5,25-33). Esa tradición ha definido casi toda la historia posterior del cristianismo, donde Eva aparece ante todo como pecadora, precisamente en cuanto mujer. Por eso, en una de las oraciones más populares de la Iglesia católica, hombres y mujeres aparecen como los «detruidos hijos de Eva», la mala madre que nos sacó del paraíso, para introducirnos en este «valle de lágrimas» (Antífona *Salve Regina*). Ésta es la Eva egoísta y engañada de 2 Cor 11 y de 2 Tim, la mujer violada por la serpiente, destruida por el deseo de poseerlo todo, la mujer que tienta con su sensualidad y deseo sexual a los buenos varones. Allí donde se destaca esta figura femenina pervertida, llevando hasta el límite su pecado, venimos a caer en una especie de gnososis antifeminista, propia de muchos gnosticismos y maniqueísmos (cf. K. Rudolph, *Gnososis*, Clark, Edimburgo 1983, 53-275; D. de Rougemont, *El amor y Occidente*, Kairós, Barcelona 1992).

2. María, madre de Jesús, nueva Eva

Pero en el fondo del mismo Pablo aparece ya otra figura de mujer, otra visión de Eva, que es la madre de Jesús, aquella que ha puesto su vida al servicio de la revelación del Hijo de Dios, es decir, del nacimiento del Mesías. Estrictamente hablando, esta mujer ha superado el camino del pecado original, para promover el camino de la vida. En esa línea, dejo ahora a un lado la tradición de la mala Eva, que en el fondo tiene los mismos rasgos de la Lilit judía, para centrarme en la buena Eva, que será María, la Madre de Jesús. En este contexto podemos afirmar que ella es la virgen, es decir, la que engendra desde Dios. La otra Eva (la de 2 Cor 11,2) aparece como seducida y como adúltera, que engaña a todos los que dicen amarla. Por el contrario, la madre de Jesús, signo y compendio de la Iglesia, es la *virgen santa* que Pablo (como amigo del novio) quiere presentar ante Dios. Es Virgen (*parthenos*): no se ha entregado a otros amores, ha

guardado fidelidad al Dios de la vida y lo ha hecho de una forma autónoma, en libertad completa y decidida, como dueña de sí misma, María ha respondido con su vida a Dios, para hacer que el Mesías pueda revelarse y realizar su obra sobre el mundo, siendo así la Buena Madre, al servicio de la vida.

En ese contexto, la tradición cristiana ha releído y reinterpretado la figura de Eva (de Gn 2-3) desde la perspectiva de la Madre de Jesús. Es evidente que no todos los rasgos de la Eva de Gn 2-4 pueden aplicarse de manera directa a ella, pero sí algunos, como ha visto una tradición del *protoevangelio* (Gn 3,15), que ya hemos comentado. Esa aplicación se puede y debe hacer desde una hermenéutica canónica y cristiana del conjunto de la Biblia. (1) Allí donde Pablo afirma que el Hijo de Dios «ha nacido de mujer» (Gal 4,4) podemos recuperar la figura de la mujer que ha luchado contra la serpiente y que es madre de todos los vivientes (Gn 3,15.20). (2) En ese contexto puede entenderse relato de la creación por el Espíritu. Gn 1,2 afirmaba que el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas. Pues bien, este Espíritu o Ruah de Elohim es el que hace que Eva/María pueda ser madre mesiánica, superando el pecado y haciendo que nazca el mismo Hijo de Dios sobre la tierra (como sabe y dice en otro contexto Lc 1,26-38). (3) Gn 2 comenzaba diciendo que Eva nacía del hueso del costado de ser humano, para afirmar después que ella es madre de los vivientes (Gn 3,20). Pues bien, la madre de Jesús ha podido asumir ya en el Nuevo Testamento los rasgos de esta mujer del principio y así engendrar desde Yahvé o con Yahvé (cf. Gn 4,1) al ser humano verdadero que es el Mesías. En esta línea ha de entenderse Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38.

Pero queremos fijarnos de un modo especial en el texto básico de Pablo: «Cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley, para que alcanzáramos la filiación» (Gal 4,4-5).

Ese Hijo de Gal 4,4-5 forma parte del misterio de Dios y desborda los principios genealógicos del mundo, pero, al mismo tiempo, se le llama «nacido de mujer, nacido bajo la ley... para rescatar a los que estaban bajo la ley, para alcanzar la filiación». Esta

mujer de la que nace el Cristo, Hijo de Dios, puede vincularse con la ley o con la filiación divina. (a) Se puede situar a esa *mujer en un plano de ley*, identificando en ese aspecto la normativa nacional judía con un tipo de sometimiento femenino. La mujer de Israel estaba regulada por la ley, tanto en plano social como sacral (especialmente en lo relativo al parto y menstruación: cf. Lv 12,1-8; 15,19-33). Todo el Orden tercero de la *Misná* estará centrado en la pureza o impureza legal de las mujeres (*Nashim*). En esa línea, la madre de Jesús pertenecería al viejo nivel judío de la ley y del pecado. No se podría hablar de María y de Espíritu Santo, no se podría celebrar la Navidad, sino sólo la Pascua. (b) Pero también se puede (y debe) suponer que el nacimiento de Jesús pertenece al camino de la *filiación divina*, de manera que su misma mujer-madre se sitúa ya en un nivel de gracia. En esa línea, como madre mesiánica, María, que es Nueva Eva, ya no pertenecería al plano del pecado/ley, sino al de la gracia; ella aparece así como la mujer/madre del protoevangelio (Gn 3,15.20), que vence a la serpiente. Así lo ha visto la tradición católica, como ha destacado A. Feuillet, *Jésus et sa Mère*, Gabalda, París 1974, e I. de la Potterie, *María en el misterio de la alianza*, BAC, Madrid, 2005, a diferencia de la visión protestante (cf. H. Räisänen, *Die Mutter Jesu im NT*, AASF 158, Helsinki 1969).

Esa tradición católica aparece ya en el siglo II, en autores como san Justino y san Ireneo.

Así dice Justino: «Sabemos que Jesús nació de la virgen como hombre, a fin de que por el mismo camino que tuvo principio la desobediencia de la serpiente, por ése también fuera destruida. Porque Eva, cuando aún era virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra que le dijo la serpiente, dio a luz la desobediencia y la muerte; mas la virgen María concibió fe y alegría cuando el ángel Gabriel le dio la buena noticia de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella y la fuerza del Altísimo la sombrea, por lo cual, lo nacido de ella, santo, sería Hijo de Dios; a lo que respondió ella "hágase en mí según tu palabra"» (Dial 100, 4-5).

La fe y maternidad de la virgen María tiene, según eso, fuerza salvadora.

Frente a la pareja antigua de pecado (Eva y Adán, varón y mujer) se eleva ahora la pareja de la gracia: María y Jesús (madre e hijo).

Así lo ratifica Ireneo cuando, superando la oposición Adán-Jesús, coloca la de Eva y María: «Eva desobedeció y fue desobediente, cuando todavía era virgen..., antes de que ella y Adán tuvieran idea de engendrar hijos; pues bien, así como Eva se convirtió por su desobediencia en causa de muerte para sí y para todo el género humano, así también María, a la que se le había asignado un esposo, pero que aún era virgen, se convirtió por su obediencia en causa de salvación para ella y para todo el género humano... De esa manera, el nudo de la desobediencia de Eva fue soltado por la obediencia de María. Lo que Eva había ligado por su incredulidad, lo desligó María por su fe» (*Adversus Haereses* 22, 4). Siguiendo en esa línea, la tradición católica ha visto a María como nueva Eva.

3. *Eva y la Mujer del Apocalipsis*

De una manera sorprendente, el Apocalipsis recrea la historia de Eva, desde una perspectiva escatológica cristiana:

«Apareció en el cielo una gran señal: una mujer vestida del sol y con la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas. Y estando encinta, gritaba con dolores de parto y sufría angustia por dar a luz. Y apareció otra señal en el cielo: he aquí un gran dragón rojo que tenía siete cabezas y diez cuernos, y en sus cabezas tenía siete diademas. Y su cola arrastraba la tercera parte de las estrellas del cielo y las arrojó sobre la tierra. El dragón se puso de pie delante de la mujer que estaba por dar a luz, a fin de devorar a su hijo en cuanto le hubiera dado a luz. Ella dio a luz un hijo varón que ha de guiar todas las naciones con cetro de hierro. Y su hijo fue arrebatado ante Dios y su trono» (Ap 12,1-5).

El mismo texto identifica poco después al Dragón con la *antigua* serpiente que se llama Diablo o Satanás y es la que engaña a todo el orbe de la tierra (Ap 12,9); frente al Dragón se eleva de nuevo la Mujer/Eva de Gn 3,15, que da a luz al Hijo vencedor, que vencerá a la serpiente. Éste es el argumento de todo el Apocalipsis. Esta mujer celeste es la

Nueva Eva, madre de la humanidad (cf. Gn 3,20), condensada en el Mesías vencedor, el Hijo de Dios. Dentro del conjunto del Apocalipsis, esta mujer cumple varias funciones.

a) *Ella es ante todo la Madre del Mesías que se opone al Dragón* (Ap 12,1-5). Tiene rasgos de diosa, es figura del pueblo israelita (12,3); pero, en sentido más concreto, es la humanidad como mujer. En el principio está *la madre* que da a luz; ella es la fuente y signo de la vida. Lo que se opone a la Mujer no es un varón dominador, ni un hijo vengativo sino el Monstruo, el Dragón de la violencia envidiosa que desea apoderarse del fruto de la vida para devorarlo. La vida del principio es femenina, la Mujer original es madre (en los dolores del parto), la humanidad primera es Eva. Ella es el signo de Dios sobre la tierra; es garantía de futuro y esperanza. En un plano, ella pertenece al mundo de los mitos, de las grandes madres divinas. Pero, en otro sentido, ella es el signo de la humanidad primera, entendida como mujer que ama la vida, luchando, con la ayuda de Dios, contra los poderes que la destruyen.

b) *Para los cristianos, esta Mujer es signo de la Iglesia*, es decir, de la comunidad de los creyentes, representados por el Israel antiguo y por el Israel cristiano (cf. Ap 12,6.13-17). Simboliza al conjunto de los fieles que se encuentran perseguidos por la furia del Dragón. Esos fieles, simbolizados por la madre, parece que no pueden mantenerse, y, sin embargo, se hallan firmes porque el Dragón no les puede alcanzar en su amenaza, no consigue devorarlos, por más que arroje contra ellos todo el agua homicida del gran caos (cf. Ap 12,15-16), por más que les persiga con la fuerza desbocada de las bestias (Ap 13ss). Esta Mujer es signo de la humanidad perseguida por los poderes de la muerte, pero que se enfrenta con ellos y puede destruirlos. Frente a los signos de la guerra, signos de Varones/Bestias que pretenden dominar el mundo por la fuerza, se mantiene la Mujer perseguida, que confiesa su fe, que rechaza la violencia. Éste es el mensaje real del Apocalipsis: la humanidad femenina y no violenta, condensada en la buena Eva, puede superar y supera la amenaza del Dragón y de sus servidores, los poderes bestiales de la historia (cf. Ap 12,17; 13-20).

c) *Esta Eva llega a ser, finalmente, Esposa del cordero*: es la figura celeste de la Iglesia que ha llegado a su meta final y recibe en amor toda la gloria de Dios y de su Cristo. «Uno de los siete ángeles... me dijo: Ven acá. Yo te mostraré la novia, la esposa del Cordero. Me llevó en el Espíritu sobre un monte grande y alto, y me mostró la santa ciudad de Jerusalén, que descendía del cielo de parte de Dios» (Ap 21,9-10). Ésta es la Eva final, novia mesiánica, ciudad de los salvados. No es preciso edificar sobre ella un templo, porque Dios y su Cordero la iluminan con su luz y la engrandecen con su vida y con su gloria» (Ap 21-22). Esta escena final de las Bodas mesiánicas, con la manifestación de la Eva final (la humanidad salvada), pertenece a la mejor tradición profética, sapiencial y apocalíptica judía: la humanidad se vincula con Dios como novia, en encuentro de amor que dura por siempre. Esta Mujer-Novia del final sigue teniendo unos rasgos simbólicos de «diosa» (figura divina); pero ella es ante todo la Mujer-Eva de la historia bíblica, que los católicos han vinculado, de un modo concreto, a la Mujer-María, la madre mesiánica de Jesús.

X. P.

R ISLAM

1. Etimología

El nombre de Eva en la tradición islámica es *Hawwâ'*. Dependiendo de la tríltera a que nos remontemos, en árabe este nombre significa «la madre de lo viviente» o «la que todo lo contiene». El nombre *Hawwâ'* recuerda al acadio *awa* (madre), al parecer del sumerio *ama* (madre).

2. *Hawwâ'* (Eva) no aparece nombrada en el Corán

Sin embargo, el Corán no la menciona; tan sólo hace referencia al «par» (*çauyî*) de Ádam. Esta omisión ha dado pie a la exégesis gnóstica a explicar que el «par» de Ádam a que se refiere el Libro no es Eva sino la proyección del propio Ádam en «el mundo angélico» (*malakût*), en el mundo de «lo no visto» (*al-gâ'ib*), o en la eternidad (*al-âjira*). En tanto que para esta gnosis, Ádam no es una criatura concreta sino el ser humano universal (*al-insân al-*

kâmil), su «par» no puede ser tampoco una criatura sino aquello que acompaña *al-insân al-kâmil*, esto es, Yibrîl (↗ Gabriel), el Ángel de la Revelación.

3. *¿Y si la mujer no fuera una creación posterior al varón?*

Dice el Corán: «Oh vosotros, seres humanos, vuestro Señor os ha creado de una sola *nafs* (persona) y de ella ha creado su pareja (*çauÿa-ha*) y de las dos ha propagado muchos hombres y mujeres» (51:49). En efecto, la mayoría de los comentaristas clásicos han interpretado *nafs wâhida* (*nafs*: respiración-alma-persona; *wâhida*: sola, una) como Âdam, designado como ser masculino, mientras que su par *çauÿ* sería su mujer. Pero nada específica realmente en estas palabras que la *nafs* tenga que corresponder a la de un varón, ya que el término *çauÿ* es utilizado para nombrar indistintamente al hombre o a la mujer como miembro de una pareja, trascendiendo el género. Así que hay otro tipo de exégesis distinta, como por ejemplo la del *imâm* 'Abdu, que cita Muḥammad Rashîd Ridâ en su *Tafsîr al-Manâr*, que ofrece dos opciones interesantes: una primera etapa de Âdam como ser andrógino, que después evoluciona para transformarse en una pareja; e incluso también otra segunda versión que defiende que esta primera *nafs* podría tener esencia femenina. Esto se basa en que el término *nafs* es en realidad femenino y *çauÿ* es masculino, pudiendo perfectamente referirse el último al cónyuge de la primera, pues así se expresa también otro versículo coránico para referirse al esposo: «para que el esposo (*çauÿaha*) encuentre la tranquilidad cerca de ella... (*nafs*)» (Corán, 7:189).

4. *¿Qué pasa con el asunto de la «costilla»?*

El relato del nacimiento de Eva a partir de una costilla de Âdam, que popularmente se transmite hasta nuestros días, llegó ya en su día a la Arabia de Muḥammad. La exégesis actual ha explicado cómo los hadices que hacen referencia a que la mujer nace de una costilla son dudosos y faltos de fundamento. No obstante son dichos proféticos que aparecen en el *Sahîh* Muslim, compilación de universal validez entre los musulmanes, el feminismo islámi-

co de nuestros días ha sabido argumentar sus razones. Una de las más destacadas exponentes del Feminismo Islámico, Rifat Hassan, razona como sigue:

Sin extendernos en un análisis crítico más detallado del *isnad* (cadena de transmisores) o del *matn* (contenido) de los seis hadices que tratan sobre la creación de la mujer, identificaremos los siguientes elementos comunes:

1) La mujer fue creada a partir de una costilla, o parece una costilla.

2) La parte alta es la más torcida y doblada de la costilla.

3) Esta curvatura de la costilla (de la mujer) es irremediable, y cualquier esfuerzo para enderezarla la rompería.

4) Teniendo en cuenta los elementos anteriores, se recomienda mostrar amabilidad y se aconseja a los que quieran disfrutar de las mujeres hacerlo «mientras que esta curvatura forme parte aún de su ser».

En lo que se refiere a estas declaraciones observamos que el relato de la costilla proviene del Génesis 2, pero no se nombra a Âdam en ningún hadiz. Esto elimina el androcentrismo judaico, pero despersonaliza también la fuente de la creación de la mujer (es decir, que la «costilla» teóricamente podría no ser humana). Los elementos misóginos de los hadices se oponen a las enseñanzas coránicas que describen a todos los seres humanos como seres creados *fi-ahsan al taqwîn* (en las proporciones más justas y dotados de las mejores capacidades). Es del todo incomprensible qué interés pueda tener que decir que «la parte más torcida de la costilla forma la parte alta». La exhortación para mostrar amabilidad hacia las mujeres sería plausible si éstas hubieran nacido con una incapacidad natural y con la necesidad de compasión. Se muestra una «deformidad irremediable» como una metáfora que trata a la mujer como a un ser torcido e incorregible.

La teología de la mujer implícita en los hadices se fundamenta en generalizaciones referentes a su ontología, biología y psicología, que son contrarios a la letra y al espíritu del Corán. Estos hadices ya tendrían que ser rechazados en razón de su contenido. Sin embargo, el análisis del *matn* (que estaba muy recomendado por Ibn Jaldûn, 1332-1406) no se ha tenido suficiente-

mente en cuenta en las obras de numerosos eruditos musulmanes, que insisten en el hecho de que un hadiz ha de juzgarse primero por su *isnâd*, y en ese sentido hay que destacar que:

1) Todos estos hadices se citan en referencia a Abû Hurayra, compañero del Profeta al que un gran número de eruditos musulmanes de los primeros tiempos consideraban una persona controvertida –entre los que compartían esta opinión está Abû Hanifa (699-767), fundador de una de las escuelas más grandes del Derecho sunnita-. Cabe decir que incluso durante la primera fase del islam dominó una actitud más crítica hacia los hadices y las personas que los transmiten que la que se permitió siglos más tarde, en los que el hecho de cuestionar a cualquiera de los Compañeros suponía un crimen capital.

2) Todos estos hadices son *garîb* (el escalafón más bajo de la clasificación en cuanto a la valoración de su grado de autenticidad), ya que contienen cierto número de transmisores que eran narradores aislados. Eminentes expertos en el estudio de esta Ciencia definen un hadiz (cuando es *ṣaḥîḥ*) como aquel que ha estado transmitido primero por un compañero (*ṣaḥaba*), después por al menos dos discípulos y finalmente por diversos narradores.

3) Todos estos hadices son considerados débiles (*da'îf*) porque algunos de sus transmisores no son fiables.

La investigación de la Doctora Hasan, como la de tantos otros estudiosos coránicos de nuestros días, muestra la inconsistencia de los relatos que pretenden que la mujer es desde su origen «defectuosa» y que surge, a partir del hombre, como un apéndice.

5. *Diferencias de hondo calado entre el relato coránico y el bíblico*

Al profeta Muḥammad le llega la figura de Eva (*Hawwâ*) como la principal causa de expulsión de la pareja humana del Paraíso (siendo Ádán engañado y tentado por su mujer), haciendo descender con su pecado a la especie humana a la condición de «naturalmente caída». Es trascendental subrayar que el islam niega con rotundidad dos cosas sobre el relato bíblico. La primera, la noción del «Pecado Original» por causa de su desobediencia a la Orden divina, pues son perdonados

ambos por Dios. La segunda está relacionada con la presunta culpabilidad de Eva como causante del extravío al incitar a desobedecer. La teoría que acusaría a la primera mujer de perjudicar al primer hombre con su influencia viene del hecho de responsabilizarla a ella de haber sido seducida por el Shayṭân –al que en este momento la Tradición denomina Iblîs– (↗ Satán). En el Corán queda claro que Ádam y su *ṣauy* –sea lo que sea este *ṣauy*– cometen un error, sufren por ello el exilio, pero logran el perdón, sin trauma ni lastre para su descendencia. Las figuras de Adán y Eva para la tradición islámica han descargado todo el peso de culpabilidad que le achacan otras tradiciones religiosas. Ádam es el primer profeta de la Humanidad y Hawwâ' es «la madre de los vivientes», llegando a ser incluso uno de los Nombres secretos de Dios que transmite el gnosticismo islámico.

Y. M.

EVANGELIO

M

↗ Apócrifos, Biblia, Cristo, Escritura, Isaías, Jesús, Juan, libro, Lucas, Marcos, Mateo, Nuevo Testamento, Pablo.

1. *Etimología, contexto*

La palabra *evangelio* deriva del griego *eu-angelion*, buena noticia, y propiamente hablando significa el mensaje del *eu-angelos*, es decir, del «ángel» o mensajero bueno de Dios para los hombres. En el fondo de ese término parece haber una experiencia que deriva de los persas que interpretaron a los ángeles como enviados o mensajeros de la divinidad. En ese sentido, *eu-angelos* será el ángel bueno y *eu-angelion* su mensaje de dicha o salvación que alegra la vida de los hombres. Pues bien, esa palabra ha recibido pronto un contenido político y social, que aparece, sobre todo, en el contexto helenista y en Roma.

El evangelio es la buena nueva de gozo, de victoria militar y libertad, que anuncia de manera solemne el mensajero jubiloso o *eu-angelos*: el pueblo que se hallaba dominado por la angustia de la guerra y por el miedo de la destrucción en la batalla, el pueblo que se hallaba cautivado por los enemigos, recibe la noticia de su salvación: ¡alegría, hemos vencido! (*khaire, nikômen*). El evangelio se define, por lo tanto, como

alegre noticia de una salvación ya realizada y como anuncio (promesa) de felicidad o buena suerte para el tiempo del futuro. El evangelio es salvación o *sôteria*: los que estaban hasta ahora cautivados y oprimidos se descubren dueños de su propia realidad, de su existencia; por eso pueden realizarse en libertad, viviendo en actitud gozosa, de confianza. De manera consiguiente, ese evangelio puede presentarse como fortuna o buena suerte (*tykhê*): es recompensa que se expresa en una vida llena de sentido, abierta a un futuro de vida.

Conforme a una famosa inscripción del año 9 a.C., hallada en Priene, el evangelio primordial de la sagrada Roma viene a explicitarse a través del nacimiento del emperador. El mismo Augusto se desvela así como *sôter* o salvador; es portador de fortuna (*tykhê*), es fundamento de paz y de presencia divina para los hombres de su imperio. La buena nueva ha recibido así según eso de noticia religiosa y política.

Muchos investigadores modernos, tomando como punto de partida el anuncio natalicio de Jesús, que Lc 2,10 ha interpretado en forma de evangelio, piensan que esa misma noción y contenido cristiano de evangelio ha de entenderse partiendo de aquel culto al jefe del imperio. La diferencia estaría en que ahora la buena noticia, que salva a los hombres, no es ya el nacimiento de un rey (Augusto), sino el nacimiento de Dios (del hombre como hijo suyo) dentro de la historia. Pero, sin negar cierto valor a esa postura, debemos añadir que el evangelio cristiano está apoyado en fundamentos más profundos: se encuentra originado (prometido) en el anuncio profético de Israel (que para los cristianos es promesa de Dios), que fundamenta la vida y mensaje de Jesús y que viene a proclamarse de manera final en el kerigma de su pascua: en el anuncio y presencia del Señor resucitado como Cristo y Señor de los hombres. Así lo ha proclamado Pablo, así lo ha condensado Marcos en un libro que se titula evangelio (Mc 1,1). Por eso es necesario que vengamos más allá de los anuncios natalicios del emperador romano. Para comprender e interpretar el evangelio debemos apoyarnos en la promesa de Israel y recorrer luego el camino de la historia de Jesús, según Pablo, para llegar a los cuatro evangelios concretos.

2. ¡Qué hermosos los pies del que evangeliza la paz! (Is 52,7)

La Biblia hebrea utiliza en este campo un sustantivo (*besorah*), que significa ya buena noticia, anuncio de victoria y libertad para los antes oprimidos. Pero más importante que ese sustantivo es el verbo *bissar*, que significa anunciar noticias buenas y gozarse en ellas. De manera especial se ha utilizado el verbo en su forma de participio activo y así aparece el *mebasser*, que significa «evangelizador»: es decir, el que anuncia la buena noticia escatológica de Dios, el heraldo o mensajero de la liberación final para los hombres.

Éste es el sentido que recibe la palabra en el *Segundo Isaías* (Is 40-55), allí donde culmina la historia más profunda de la profecía israelita. Precisemos el momento. Estamos entre el 550 y 540 a.C. Los judíos deportados en Babel se mueven entre el fracaso de la desesperación y las diversas ilusiones falsas, de carácter escapista. Un profeta de nombre desconocido, que la tradición ha situado en la línea del antiguo Isaías, eleva su voz fuerte de esperanza y exigencia.

«Súbete a un monte elevado, evangelizador de Sión, grita con voz fuerte, evangelizador de Jerusalén; grita con fuerza, no temas, di a las ciudades de Judá: ¡Aquí está vuestro Dios!» (Is 40,9-10).

Ésta es la buena nueva de Dios que anuncia el *mebasser* o evangelizador. Es la buena nueva de la libertad que resuena poderosa sobre el mundo de opresión y cautiverio de los hombres. Ese *mebasser* que el texto griego de los LXX ha traducido rectamente como *euangelidsomenos* o evangelizador aparece como un personaje misterioso, de carácter poético-religioso. Ciertamente, es más que un hombre en el sentido normal de la palabra: es como un ángel de Dios, es su presencia gozosa y creadora dentro de la historia. El ángel vuela y se presenta en las montañas que rodean a Sión, ciudad de ruinas y de llanto, pregonando allí la gran noticia de la venida de Dios. El Dios que parecía fracasado, el Dios vencido y cautivado del exilio, llega y se desvela de manera creadora, transformante. Por eso, el mensajero anuncia su venida en gesto de evangelio.

De esta forma, el evangelio que antes era anuncio de victoria militar o

política en el mundo, se interpreta como buena nueva de la victoria escatológica de Dios. Dios mismo ha derrotado a los poderes perversos de la historia y se presenta en el anuncio profético como principio superior de gracia, como fundamento de alegría y plenitud para los cautivos de su pueblo: el evangelizador es el heraldo o mensajero de ese Dios y está encargado de anunciar su victoria en la ciudad santa y en la tierra del entorno (Jerusalén y Judá). Precisamente a través de esa palabra fundamenta el nuevo tiempo, la historia breve y llena de alegría que se extiende entre el anuncio de la gran victoria que ya se ha realizado y la llegada del Dios de la victoria. Nuevamente, en otro texto cargado de poesía y de certeza religiosa, el profeta de los exilados habla de ese heraldo de la paz final:

«¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del evangelizador que anuncia la paz, del evangelizador bueno que anuncia salvación! De aquel que dice a Sión: ¡Reina tu Dios! Escucha la voz de los vigías, que cantan a coro, pues contemplan cara a cara a Dios que vuelve a Sión. Cantad a coro ruinas de Jerusalén... pues los confines de la tierra verán la victoria de nuestro Dios» (Is 52,7-10).

Estamos nuevamente en ámbito de lucha divina y de victoria. El cautiverio de Sión y la derrota de sus hijos parecía una derrota de Dios, como una ruina de sus fieles. Pero el tiempo se ha cumplido y llega la victoria de los justos: Dios ha vencido a los poderes adversarios y se sienta ya en su trono de grandeza. Por eso, la experiencia de Israel ha vinculado para siempre la buena nueva de evangelio para los cautivos y el reinado de Dios sobre la tierra. La buena nueva o evangelio viene a concebirse así a manera de revelación regia de Dios que empieza ya a reinar. Por su parte, el «evangelizador» viene a presentarse como mensajero que corre alegre por los montes y se acerca hasta Sión para anunciar allí la gran victoria (cf. Sal 96,2.10.11.13; Is 45,21).

3 Vida de Jesús ¡Los pobres son evangelizados! (Mt 11,5)

Conforme a la investigación exegética reciente, podemos afirmar que Jesús no ha utilizado el sustantivo «evangelio» (o su equivalente semita *besorah*)

para referirse a un hecho objetivado, que pudiera separarse de su mensaje de reino. Sólo más adelante, cuando Jesús mismo aparezca como buena nueva de Dios para los hombres, la Iglesia empezará a emplear esa palabra griega (*eu-angelion*) para condensar el sentido de la pascua de Jesús (de toda su vida y mensaje). Eso significa que en los casos donde Marcos y Mateo han introducido esa palabra (cf. Mc 1,1.14; 8,35; 10,29; 13,10 par) nos hallamos ante creaciones del propio evangelista o de la Iglesia, conforme a lo que luego mostraremos. Lo que Jesús hace resulta, a mi entender, más importante: no habla de evangelio en sí, pero actualiza de manera nueva y creadora el mensaje del Segundo Isaías, ya evocado.

*El principio del mensaje de Jesús es su certeza de que llega, ya ha llegado la hora de Dios para los hombres. De esa forma ha reasumido la actitud y, de algún modo, las palabras del Segundo Isaías: se ha cumplido el tiempo de la antigua servidumbre, ha terminado el plazo del dolor y la condena, viene el Reino a nuestra tierra. Esta certeza de que el tiempo se ha cumplido y de que irrumpe el Reino de Dios como victoria de la vida y de la gracia de Dios sobre la muerte sostiene la historia de Jesús y fundamenta, de manera radical, sus gestos y palabras. Estamos ante la razón de su mensaje», la *ipsissima vox Iesu*, la palabra básica de Jesús. «¡Felices vuestros ojos porque ven, vuestros oídos porque escuchan! Porque os digo que muchos profetas y reyes quisieran ver lo que veis y no vieron, escuchar lo que escucháis y no escucharon» (Mt 13,16 par).*

Así se expresa *la felicidad escatológica*, el gozo de aquellos que han llegado a las fronteras de la vida nueva, descubriendo y disfrutando ya de la alegría desbordante de Dios sobre el pasado de pecado y muerte. Como profeta de esa vida, superando las señales de juicio que anunciaba Juan Bautista, Jesús ha ido anunciando y sembrando sobre el mundo aquello que pudiéramos llamar la raíz o la semilla del evangelio. Por eso, aunque no emplea la palabra (*evangelio*), debemos afirmar que todo el contenido de su acción y su palabra es buena nueva, es el anuncio gozoso de Dios entre los hombres. Anunciad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan; los leprosos quedan

limpios y los sordos oyen; los muertos resucitan y los pobres son evangelizados ¡Y feliz aquel que no se escandalice de mí!» (Mt 11,4-6; Lc 7,22-23). El evangelio es juicio de Dios sobre los ricos y los justos que así vienen a quedar vacíos, condenados. Por eso es un escándalo. No puede interpretarse como una voz que justifica el orden existente al servicio de los privilegiados. Como sabe el Segundo Isaías, el anuncio de evangelio implica un juicio de Dios sobre este mundo viejo, corrompido en su poder y su riqueza. Así lo ha interpretado Lc 4,18ss en un texto lleno de consuelo y de exigencia, interpretando la misión de Jesús en Nazaret, su pueblo. Entra en la sinagoga, toma el rollo de Isaías y proclama: «El Espíritu del Señor está sobre mí: por eso me ha unguido para evangelizar a los pobres, me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos, para dar la vista a los ciegos, para liberar a los contribulados, para anunciar el año agradable del Señor» (Lc 4,18-19). Evidentemente los que quieren adueñarse del Reino protestan.

4. Jesús como evangelio

La experiencia de la resurrección define aquello que pudiéramos llamar la ruptura cristiana, es decir, la distinción entre mesianismo cristiano y judaísmo. Los judíos rabínicos pueden aceptar gran parte del mensaje de Jesús, pero no pueden entenderle a él ya como «el evangelio». Los cristianos, en cambio, han pasado del mensaje de Jesús a su persona interpretada ya como evangelio o presencia definitiva de Dios para los hombres.

Como hemos indicado al referirnos al Segundo Isaías, los judíos rabínicos pueden admitir la exigencia de evangelizar y conocen la figura del profeta evangelizador, pero no pueden aceptar que el evangelio de Dios esté ya presente en la historia. Para ellos, evangelizar sigue siendo «anunciar el futuro de liberación», prometiendo de esa forma algo que aún no se ha revelado sobre el mundo. Por eso, ellos no pueden hablar del evangelio como de esperanza ya cumplida, como buena nueva realizada por Jesús sobre la tierra. En contra de eso, fundados en el anuncio evangelizador de Jesús, los cristianos han venido a descubrir que el mismo Jesús es evangelio desbordando la esperanza

en que venía a mantenerse el judaísmo. Por eso, yendo hasta el final de la esperanza del judaísmo, ellos pueden hablar ya de *evangelio realizado*. De esa forma han cumplido eso que llamamos la «ruptura mesiánica»: el evangelizador (Jesús histórico) ha venido a convertirse en realidad y contenido del evangelio (Jesús pascual).

La buena nueva que se hallaba sólo prometida y anunciada (judíos, el Jesús histórico) se convierte para los cristianos en noticia realizada: Dios ha resucitado a Jesús, haciéndole así Kyrios y Cristo, Mesías y Señor de la historia (cf. Hch 2,36). Por eso, los cristianos tuvieron que dar un paso lingüístico y teológico muy significativo.

En un plano lingüístico empezaron a hablar de *eu-angelion*, buena nueva de Dios que se ha cumplido entre los hombres. Al lado del verbo «evangelizar», que Jesús había utilizado conforme a la tradición del Antiguo Testamento, ellos empiezan a utilizar el sustantivo «evangelio», como expresión y compendio de la esperanza cumplida ya por Cristo. Como hemos visto ya, ese nombre resultaba conocido, pero ahora ha recibido un contenido nuevo, como signo de la nueva experiencia y realidad cristiana.

De esa forma, los primeros cristianos han interpretado el acontecimiento de Jesús (su vida y pascua) como «el evangelio». No sabemos si ha sido la comunidad de Palestina, de lengua aramea, la que empieza a utilizar esta palabra, en su forma semita (*besorah*) o en forma griega (no olvidemos que existía un fuerte bilingüismo en toda aquella zona, en el principio de la Iglesia). Lo cierto es que la asumen (o de algún modo la acuñan) los cristianos helenistas, es decir, de lengua griega, en la misma Palestina y así interpretan desde ahora el mensaje y el camino (la experiencia pascual de Jesús) como *eu-angelion* en sí, es decir, como la buena nueva en absoluto.

Esta elección lingüístico-teológica de la palabra «evangelio» para definir la experiencia original de los cristianos constituye uno de los rasgos distintivos de la Iglesia primitiva, tal como Pablo la conoce en el momento de su conversión (en torno al 35 d.C.). Al presentar a Jesús como evangelio, los cristianos lo interpretan como cumplimiento de la esperanza profética de Israel, conforme a lo que ya hemos indicado, pero

destacando que Dios ha cumplido ya su obra salvadora entre los hombres.

De esa manera, los cristianos *ratifican el pasado de Jesús* (el camino de su historia), pero, al mismo tiempo, *inician un camino nuevo de interpretación y actualización mesiánica* que nosotros debemos precisar en lo que sigue. Ellos tienen una clara conciencia de la novedad del evangelio. Por eso emplean el término de un modo absoluto, y pueden hablar de «el evangelio» sin más, como la buena nueva por excelencia (cf. Rom 1,16; Gal 1,6; 2,5.14; 1 Cor 4,15; Mc 8,35; 10,29; 13,10). En ese evangelio se condensa todo el misterio de Dios y de los hombres, tal como ha sido revelado y realizado por Jesús, el enviado de Dios y Cristo prometido. Entendida así, la palabra «evangelio» puede unirse a Dios, Reino y Cristo.

a) Los cristianos hablan de un evangelio de Dios (cf. 1 Tes 2,2.8.9; Rom 1,1). De esa forma han definido a Dios, presentándolo como aquel que actúa y se revela en el camino de su Hijo Jesucristo. El evangelio es, por tanto, la revelación de Dios: la manifestación y presencia de su amor entre los hombres. Si olvidamos este aspecto teológico del tema, todo el misterio de Jesús se difumina, se pierde el contenido y verdad de su evangelio.

b) También hablan de evangelio del reino (cf. Mt 4,23; 9,35), resaltando así su contenido salvador para los hombres; el mismo Reino de Dios viene a presentarse ya como evangelio; es evangelio el mensaje de liberación que Pablo ha pregonado entre judíos y gentiles ofreciéndoles por gracia la plena salvación (cf. Rom 1,16). En ese aspecto, el evangelio es la fuerza de transformación de nuestra historia, es el poder del reino que se expresa y se realiza por medio de Jesús entre los hombres. Utilizando una terminología teológica posterior, quizá se podría decir que el evangelio o buena nueva es la misma presencia y actuación del Espíritu de Dios sobre la historia.

c) Finalmente, ellos hablan del evangelio de Cristo (o del Hijo de Dios). De esa forma identifican el evangelio de Dios (y salvación de los hombres) con el camino de entrega y la presencia pasional de Jesucristo (cf. Gal 1,7; Flp 3,27; 1 Cor 9,12; Mc 1,1; etc.). Éste es el aspecto que ahora más nos interesa: Jesús mismo viene a presentarse, a través

del evangelio, como Hijo de Dios, revelación total (final) de su misterio (cf. Rom 1,9; Gal 2,16), y como plenitud de salvación para los hombres. Pero de eso tendremos que hablar con más detenimiento en lo que sigue.

5. Pablo. El cristianismo es evangelio

Pablo define ya el cristianismo como evangelio sin más, la buena nueva de Jesús, el Cristo, como muestra de manera apasionada en su disputa con los fieles de Galacia: «Me admiro de que hayáis pasado tan rápidamente del que os ha llamado en la gracia de Cristo hacia otro *evangelio*. ¡Pero no hay otro! Lo que hay son algunos que os perturban y pretenden pervertir el evangelio del Cristo» (Gal 1,7). Según eso, no se puede hablar de varios evangelios, que los fieles puedan analizar y escoger, decidiéndose por aquel que les parezca más propicio. A los ojos de Pablo, dentro de la Iglesia y para todo el conjunto de los hombres, sólo existe un evangelio, la buena nueva de Jesús el Cristo. Todo lo demás son perversiones, engaños de personas que se aferran a las normas de tipo legal y buscan seguridad dentro del mundo.

El evangelio es libertad y no es posible hallarla fuera de Jesús, el Cristo. Por eso, una y otra vez, Pablo se empeña en mostrar y demostrar con su mensaje y su existencia el valor universal de ese evangelio de la libertad fontal de Cristo, frente a todos los posibles adversarios o creyentes falsos que lo interpretan en claves de opresión, conforme a principios y estructuras de este mundo viejo. Por eso continúa, en el texto antes citado: «Pero aunque nosotros mismos o un ángel del cielo os evangelizara algo distinto de aquello que nosotros os hemos evangelizado ¡sea anatema! Como ya os he dicho, nuevamente os digo ¡si alguien os evangeliza algo distinto de lo que habéis recibido sea anatema!» (Gal 1,8-9).

A los ojos de Pablo, el acontecimiento de Jesús es ya evangelio: es buena nueva en sí, la salvación definitiva. Desde este fondo resulta comprensible el hecho de que Pablo, al hablar del evangelio, lo presente como realidad ya conocida, de manera que no debe dar más precisiones para definirlo o concretarlo. De esa forma lo ha citado en varios lugares, sin necesidad de expli-

tar su contenido con palabras ulteriores (cf. Rom 1,16; 10,16; 11,28; 1 Cor 4,15; 9,14.18.23; 2 Cor 8,18; Gal 2,5.14; Flp 1,5.7.12.16.27; 2,22; 4,3.15; 1 Tes 2,4; Flm 13). Por eso, el nombre original y condensado de aquello que solemos llamar el cristianismo como religión de Cristo es *evangelio*. El judaísmo quizá pueda definirse como *profecía*. Las religiones orientales aparecen como *mística o gnosis*. Pero el camino de Jesús es *buena nueva*: es el anuncio de liberación que Dios nos ha ofrecido por el Cristo. El evangelio es don gratuito y ofrenda radical de libertad, superando así toda ley religiosa. En esta perspectiva, la vida de Pablo puede interpretarse como gran batalla en favor del evangelio de Jesús.

Estrictamente hablando, el evangelio es la experiencia pascual de Jesucristo, Hijo de Dios y Cristo de los hombres. Por eso trasciende todos los niveles de conocimiento y legalismo (1 Cor 1). Sin esta experiencia pascual, sin el descubrimiento gozoso y transformante de Jesús como Señor resucitado, no existe evangelio sino sólo tradiciones de los hombres, sujetas a los cambios de todas las restantes exigencias y trabajos de la tierra. Por eso, cuando sus antiguos convertidos de Galacia quieren dejar el evangelio de Pablo y concentrarse en otros evangelios, bien fundados en la sabiduría antigua de Israel o de grandes sabios del Oriente, Pablo les responde: «Os hago saber que el evangelio que evangelizo no es de tipo humano; no lo he recibido de los hombres, ni de ellos lo he aprendido, sino que proviene de una revelación de Jesucristo» (Gal 1,11-12).

6. *El evangelio escrito. Forma literaria*

En un momento determinado, la novedad del evangelio como anuncio de Jesús vino a fijarse por escrito, en un proceso que podemos presentar, al mismo tiempo, como lleno de gozo y doloroso. Ha sido doloroso que el mensaje original y vivo de los predicadores tuviera que venir a encerrarse en palabras acuñadas (escritas) que son siempre incapaces de expresar su contenido. Pero, al mismo tiempo, ese proceso ha debido ser gozoso, porque es bello expresar por escrito los recuerdos y presencia de Jesús; porque es hermoso el modo en que se ha hecho, en cuatro

escritos diferentes que recogen, en forma plural, la riqueza fontal del cristianismo, sin querer nunca fijarla en moldes fijos, bien cerrados, de mito, historia normativa, ley moral o pensamiento filosófico. En el momento de escribirse los diversos evangelios, la Iglesia tiene una Escritura (el Antiguo Testamento). Además, en algunas de las comunidades, parecen circular ya otros escritos muy valiosos (las cartas de san Pablo). Pues bien, la Iglesia ha visto que esas «cartas» de san Pablo, de carácter doctrinal y exhortatorio, no resultan suficientes para definir la novedad cristiana. Éstas son escritos circunstanciales que responden a problemas concretos de una Iglesia o que se ocupan de motivos doctrinales, de carácter muchas veces derivado. Los evangelios son, por el contrario, unos libros elaborados de forma temática, para condensar el sentido de Jesús y de su vida dentro de la Iglesia. Ellos presentan, de manera unitaria y de algún modo completa, todo el misterio de Jesús. La misma vida de Jesús, presentada de un modo «kerigmático», aparece como evangelio de Dios para los hombres.

a) *Los evangelios no son biografías en un sentido historizante o psicológico.* Es cierto que ellos asumen y transmiten eso que pudiéramos llamar la «historia fundante» de Jesús, el sentido de su vida-muerte. También es claro que reflejan su «intención mesiánica», es decir, su forma de entender a Dios y la manera de asumir y realizar su acción mesiánica al servicio de los hombres. Pero, en un sentido estricto, no se pueden presentar como una historia biográfica. Por eso, si buscamos en ellos los perfiles psicológicos del Cristo o los momentos del proceso de su vida, nos equivocamos y corremos el riesgo de olvidar o deformar los datos que son más importantes.

b) *Los evangelios no son tampoco un mito, en el sentido clásico del término.* Esto significa que ellos no presentan de manera simbólica y fundante los rasgos primigenios de un ente celestial. No despliegan la verdad eterna y salvadora de aquello que sucede siempre, sobre el fondo de los cambios y apariencias de la historia. Jesús no es un signo genérico de la humanidad universal, sino un hombre concreto que vivió en Galilea y murió en Jerusalén, condenado por Poncio Pilato. Por

eso, los evangelios deben ofrecer su novedad como noticia que se cuenta, es decir, como narración concreta.

c) *Los evangelios no son tampoco un diálogo de tipo filosófico, en la línea de Platón.* Conforme a los principios y al esquema de los diálogos platónicos, los hombres van entrando en el hondón de las cosas: razonan en común y encuentran, cada uno en el secreto de su propia realidad, el más hondo sentido de la vida, los bienes eternos. Pues bien, en contra de eso, los evangelios de Jesús no buscan el sentido y la verdad del hombre utilizando para ello el diálogo ilustrado de los pensadores que penetran dialogando en el misterio de su propia hondura humana (y divina), sino que narran una historia.

d) *Los evangelios tampoco son un tratado filosófico de tipo aristotélico:* no buscan la verdad por medio de la coherencia racional del hombre que investiga acerca de las causas y principios de las cosas. Por su misma forma literaria, ellos se muestran diferentes: son originariamente libros que expresan y de algún modo proclaman la novedad escatológica de Cristo como salvación de Dios para los hombres. Por eso vienen a mostrarse, al mismo tiempo, como predicación pascual y como historia mesiánica del Cristo.

e) *Los evangelios tampoco son un libro de Ley judía.* Ciertamente, tienen algo de «ley nueva» y pueden compararse con aquello que los judíos comenzaban a escribir (o por lo menos a recopilar) codificando sus más antiguas y más nuevas tradiciones legales y sagradas (a través de la γ Misná). Pues bien, estrictamente hablando, el evangelio tampoco es una ley sagrada, en el sentido en que lo serán las leyes rabínicas. El evangelio no se ocupa de ordenar y de fijar las normas que derivan de las viejas tradiciones, que se ofrecen nuevamente como hondura y verdad de la existencia. En contra de eso, los libros de Jesús que ahora llamamos evangelios expresan y condensan, reflejan y proclaman eso que llamamos novedad del Cristo como salvación nueva de Dios para los hombres.

f) *Los evangelios son escritos que pretenden fijar y proclamar de forma histórico-pascual la buena nueva de Dios que es Jesucristo.* Por eso condensan y transmiten el sentido, actualidad y gracia de su vida. No tratan de la

genealogía de los dioses (mitos), ni se ocupan de leyes sociales (Misná), ni definen los principios de la realidad en forma de diálogo o tratado (filosofía), ni pretenden recordar uno por uno los detalles de la vida humana de Jesús (biografía). Ciertamente, ellos ofrecen en el fondo un contenido de historia: el recuerdo de los hechos fundantes de Jesús, su entrega hasta la muerte, la experiencia de su pascua. Pero ésa es una historia que está ya interpretada desde el gozo de la pascua y que se expande (se predica y actualiza) de manera escatológica, como principio universal de salvación para los hombres. En ese aspecto, hablando de Jesús, los evangelios son historias teofánicas, libros de revelación de Dios en Cristo.

7. En el comienzo: el documento Q

Pudo haber pequeñas narraciones, que se han perdido o se han integrado en los evangelios actuales (un posible relato sobre la muerte de Jesús, colección de milagros o de parábolas, etc.). Pero entre ellos, el más importante, el único realmente conocido es el llamado documento Q (del alemán *Quelle*, Fuente), un documento o fuente literaria que está en la base de los evangelios de Mt y Lc, que contendría una colección de dichos o *logia* de Jesús, compuesto en Galilea o Judea, en los años cuarenta-cincuenta, y que sería, con Marcos, uno de los componentes básicos de la tradición sinóptica. Una gran parte de la investigación actual supone que Q habría dado prioridad a los dichos de Jesús que estaban más vinculados a la sabiduría de la vida, al Reino como presencia de Dios. Ciertamente, esa sabiduría estaría mezclada con elementos proféticos (e incluso apocalípticos); pero los elementos apocalípticos serían menos dominantes en la primera redacción del Q.

a) *¿Comunidad de sabios? Parece que la tradición del documento Q transmite testimonios de Jesús en forma de «palabras de sabiduría» o «palabras de sabios», capaces de iluminar la vida de aquellos que le siguen. Más que su persona, importan sus palabras; él no es decisivo, decisiva es sólo su enseñanza. De esa forma Q transmite una tradición que, en principio, resulta independiente (o, al menos, distinta) de la experiencia pascual de la comuni-*

dad de Jerusalén y especialmente de los helenistas y de Pablo, que han insistido en la importancia de la muerte y de la resurrección de Jesús. En esa línea, el movimiento de Jesús tendería a convertirse en una especie de «escuela de sabiduría popular», cercana a ciertos tipos de movimiento cínico o, quizá, mejor a las grandes tradiciones sapienciales de las religiones de Oriente. Según eso, a partir del Q parece difícil hablar de una eclesiología estrictamente dicha. No hay historia de Jesús, ni hay Iglesia concreta.

b) *Lo apocalíptico y lo sapiencial.* Precisemos lo anterior. No está claro el motivo dominante del principio de la tradición de Q: (a) *Algunos investigadores* piensan que los primeros dichos eran claramente apocalípticos y que después fueron reelaborados en línea más sapiencial. (b) *Otros* piensan que al principio el documento Q era una especie de ideario sapiencial, de tipo casi filosófico, cercano a las posibles sentencias de los cínicos y que sólo en un momento posterior recibió matices apocalípticos; otros, por fin, piensan (pensamos) que los dos elementos citados, de sabiduría y de apocalíptica, no se excluyen, sino que pueden y deben vincularse. Sea como fuere, Q formaría un librito de orientación vital, propio de una comunidad de sabios apocalípticos. La vinculación de lo apocalíptico y lo sapiencial está muy bien documentada en la tradición judía, donde los grandes libros apocalípticos están llenos de tendencias sapienciales, como se muestra no sólo en Dn, sino, sobre todo, en *1 Henoc*. De esa manera, los dichos de Q vincularían rasgos apocalípticos y sapienciales, que pueden entenderse y situarse mejor después de que en los años 1945-1947 se descubrió el texto completo del *Evangelio de Tomás*, en una traducción copta, que consta de 144 *logia* (también de dichos de Jesús), sin entorno narrativo. En sí mismo, el *Evangelio de Tomás* no es gnóstico, pero ha sido elaborado y conservado en una línea que de alguna forma tiende al gnosticismo, es decir, al abandono de la experiencia básica de la vida-muerte de Jesús, para interpretarlo como un tipo de maestro de sabiduría universal, en la línea de las religiones orientales.

c) *La crisis de Q. Sólo el mesianismo crea Iglesia.* La tradición de Pablo dis-

pone de «pocos dichos de Jesús» y no se interesa básicamente por ellos. Lo que crea una Iglesia propiamente dicha no son las «palabras» que Jesús ha podido decir (esas palabras las han podido decir otros sabios), sino su destino de «Mesías crucificado». Al ser Mesías crucificado, Jesús no es «transmisor de una Ley» (pues la Ley le ha condenado a muerte), sino de una libertad mesiánica, vinculada al Dios que ha decidido salvar a los hombres «por su gracia», no por un tipo de ley mesiánica. A Pablo le habrían parecido bien las «sentencias sabias de Q», pero no las necesita para fundar sus iglesias. Pablo elabora una eclesiología, pero casi sin «palabra de Jesús», apoyándose sólo en su pascua.

d) *El documento Q se ha perdido*, quizá porque ya no interesaba dentro de la Gran Iglesia (sus materiales habían sido conservados en textos más extensos e importantes para el conjunto de las iglesias), quizá porque su visión del evangelio resultaba demasiado estrecha: sólo recogía palabras de Jesús, dejaba a un lado el tema expreso de su muerte y de su resurrección. Ciertamente, la existencia del documento Q es una hipótesis, de manera que no todos los investigadores están convencidos de que existió: algunos siguen pensando que las concordancias entre Mt y Lc y sus diferencias respecto a Mc se explican mejor de otras maneras, partiendo, por ejemplo, de la prioridad de Mateo, a partir de cuyo texto se habían compuesto los otros evangelios, sea por abreviación (Mc), sea por expansión y reelaboración (Lc). Pero lo más probable sigue siendo la existencia de un texto Q, que ha servido (con Mc) de fuente de los otros evangelios.

8. Los cuatro evangelios

Hubo varios intentos por fijar los evangelios como historia de Jesús. Quizá el primero y más importante de todos ha sido Q, cuyos materiales fueron integrados, como hemos dicho, en Mt y Lc. Al lado de Q surgió, quizá por contraposición, el evangelio de Marcos, de manera que después Marcos y Q dieron origen a los otros evangelios (incluso al mismo Juan). Desde aquí podemos presentar ya los cuatro evangelios aceptados por la Iglesia.

a) *Marcos*. En un momento clave del gran cambio eclesial, hacia el 70 d.C., un autor desconocido, a quien la tradición ha llamado Marcos, asumió la teología básica de Pablo y la vinculó con los recuerdos de Jesús (quizá en Siria, quizá en Roma), escribiendo y publicando un evangelio que definirá desde entonces la visión del cristianismo. Todo nos permite suponer que él quiso rechazar las pretensiones de una iglesia de Jerusalén, concretada en los parientes de Jesús, que intentaba seguir centrándose a los cristianos en Jerusalén y mantenerlos dentro de la observancia de una ley que son propias de los escribas judíos (cf. Mc 3,20-31). Podemos suponer también que Marcos se opuso a un tipo de lectura básicamente sapiencial y moralista del evangelio, tal como parece suponer una lectura parcial del libro de los Dichos (Q). La Iglesia de Jesús no podrá ser una institución de poderosos y sabios, que se imponen de manera incluso bondadosa sobre los demás, sino la comunión de aquellos que veneran a Jesús resucitado.

b) *Mateo: misión universal desde Galilea*. Tras algunos años (hacia el 80 d.C.), un autor a quien llamamos Mateo ha retomado en otra perspectiva la narración de Marcos, completándola con elementos del documento Q y con sus propias aportaciones, desde la nueva situación de su iglesia. Mateo proviene de una comunidad judeocristiana que asume las tradiciones más helenistas de Marcos, pero las integra dentro de su comunidad (quizá en Antioquía), que aparece así como auténtico Israel, donde se cumple de manera universal (abierto a todos los pueblos) la verdadera ley judía (cf. Mateo 5-7). Desde esa perspectiva se comprende la función de \rightarrow Pedro (cf. Mt 16,17-19), que marca la historia posterior de la Gran Iglesia y la visión del papado. En contra del judaísmo nacionalista (y de un judeocristianismo muy centrado en la Ley judía), el foco de unidad de la Iglesia no está ya en Jerusalén (como sabía Mc 16,1-8), sino en la misión universal, iniciada simbólicamente en Galilea por los discípulos de Jesús, entre los que se encuentra Pedro, que actúa como intérprete del mensaje de Jesús. De esa manera, uniendo la historia de Jesús (que recibe de Marcos) con las tradiciones de su mensaje (que recibe de Q), Mateo ha escrito un evan-

gelio integrador, centrado en el Sermón de la Montaña (Mt 5-7) y en los discursos comunitarios de Jesús (cf. Mt 18), que aparece así como fundador de una Iglesia que debe extenderse a todo el mundo.

c) *Lucas*. Al mismo tiempo que Mateo, o quizá un poco más tarde (hacia el año 90 d.C.), escribió Lucas su obra doble: el *evangelio* de su nombre, como biografía mesiánica de Jesús (en paralelo a Marcos y Mateo), y el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, donde ofrece una visión unitaria y teológica de la historia de la Iglesia. Lucas es un cristiano que quiere apoyar la unión de las Iglesias, sobre el testimonio de Pedro (que aparece en el centro del evangelio) y de Pablo (que aparece como protagonista de Hechos). Por eso, el evangelio no se puede entender sin lo que sigue, sin la historia de la Iglesia.

Lucas ha ofrecido así la primera historia teológica de la Iglesia, mostrando en ella que Pedro ha ejercido una función básica de fundación, animación y mediación en el cristianismo primitivo (Hechos 1-11). Más tarde, en tiempos de Agripa (41-44 d.C.), por persecución exterior y por presión eclesial, él tuvo que abandonar la comunidad de Jerusalén, donde quedó Santiago (Hechos 12,18), para asumir la misión helenista. Ésta es la última referencia directa a la tarea de Pedro: Deja Jerusalén y «se va a otro lugar», probablemente a Antioquía, donde lo encuentra más tarde Pablo (cf. Gálatas 2). Lucas lo presenta todavía en el Concilio de Jerusalén (Hechos 15), pero sólo para mostrar que su trayectoria se mantiene firme y para presentarle de algún modo como mediador eclesial. Cumplida su función, Pedro desaparece y Pablo asume el relevo, iniciando una misión universal, que culmina en Roma (Hch 28). De esa forma se cumple el evangelio.

d) *Juan. Tradición del Discípulo amado*. Pasados unos años, en torno al 100-110 d.C., se integró dentro de la Gran Iglesia una comunidad de cristianos, de origen judío, que habían empezado a desarrollarse primero en Jerusalén y después (quizá tras la guerra del 67-70 d.C.) en alguna zona del entorno de Siria-Transjordania o Asia Menor. Para esos cristianos, la autoridad máxima de la Iglesia había sido el \rightarrow Paráclito, que Jesús les había prometido y ofrecido, desarrollando una intensa fraterni-

dad, de tipo carismático, sin estructuras de organización exterior. Pero, pasados algunos años, esos carismáticos del amor, impulsados por un personaje misterioso, que se presenta a sí mismo como el Discípulo amado de Jesús, corrieron el riesgo de perder su identidad, entre disputas internas y tensiones de tipo gnóstico. En ese momento, algunos miembros de la comunidad se integraron en la Gran Iglesia, llevando con ellos su evangelio, que constituye el testimonio más espiritual de la vida de Jesús, que es la Palabra de Dios encarnada en la historia de los hombres.

Ha habido después otros evangelios, pero ya no han sido aceptados por la Iglesia, sino que se han considerado ↗ apócrifos. Algunos son de tendencia gnóstica (niegan en el fondo la historia de Jesús). Otros son de tendencia espiritualizante y moralizadora y no aportan nada sobre los cuatro evangelios canónicos que acabamos de citar. Son interesantes por su piedad (como el Protoevangelio de Santiago), pero no responden a la inspiración básica del mensaje de Jesús ni han estado en el centro de la vida del cristianismo.

X. P.

EXCLUSIÓN

M

↗ Apocalipsis, emigrantes, encarcelados, hambrientos, Iglesia, infierno, juicio, pecado, pobres, víctima.

1. *Son excluidos aquellos que excluyen a los otros*

La Biblia en su conjunto es un libro de salvación abierta a todos, pero se trata de una salvación que se ofrece y recibe en libertad, de manera que puede haber personas que se excluyan (quedan excluidas), formando parte de eso que suele llamarse condena o infierno. El texto más significativo de exclusión del Nuevo Testamento (y de la Biblia en su conjunto) es el de Mt 25,31-46:

«Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno... porque tuve hambre y no me disteis de comer, tuve sed y no me disteis de beber, estuve desnudo y no me vestisteis, fue extranjero y no me acogisteis, estuve enfermo y en la cárcel y no me visitasteis».

En esa línea, la cárcel o infierno «eterno» está vinculado al rechazo de los otros, es decir, a la falta de amor

activo. Así podemos decir que se excluyen a sí mismos aquellos que excluyen a los demás. El infierno no son los otros (como dice un personaje de J. P. SARTRE, en *Huis Clos*, A Puerta Cerrada), sino los que rechazan a los otros. Los hombres se vuelven infierno cuando hacen que la vida de los demás sea un infierno, aquí, en este mundo. Por eso, en sentido estricto, la doctrina de la exclusión bíblica no habla del más allá, de lo que pasará más tarde, sino de aquello que está pasando ahora, en este mundo.

En esa misma línea, aunque en lenguaje más sacral, nos sitúa el Apocalipsis de Juan, cuando habla de la Ciudad Futura (que es la referencia o signo de la Ciudad Terrestre de la Iglesia), indicando, de forma lapidaria, que «No se encontrará en ella nada maldito» (Ap 22,3). No se trata de una exclusión por rechazo o castigo, sino por identidad cristiana: deben quedar fuera del espacio que de la Gracia aquellos que imponen la desgracia, aquellos que destruyen a los otros, pues no puede haber en Iglesia violencia alguna (cf. Ap 11,40). Conforme al signo de «los árboles de la vida», que crecen a la vera del Río de Amor de la Ciudad (cf. Ap 22,2-4), Dios cura a quienes se dejan curar, en gesto de cariño sanador; pero aquellos que intentaban excluir a los demás (y no quieren curarse) se excluyen a sí mismos, y de esa forma quedan fuera.

Éste parece ser el límite de toda salvación, el confín teológico de un Dios que no puede imponer su gracia por la fuerza, de manera que aquellos que niegan a Dios (negando la vida) y que quieren destruir a los demás se destruyen a sí mismos, sin necesidad de que nadie los arroje fuera o los encierre en un tipo de cárcel que teológicamente se suele presentar como infierno. Éste es el límite de Dios, mirado desde una perspectiva humana, en línea de *talión* que sobreviene y «destruye» por dentro a quienes destruyen a los otros (al menos en perspectiva humana, pues para Dios las cosas pueden ser distintas y Dios puede encontrar manera de sanar a todos).

a) *El problema de la exclusión.* El signo final de exclusión plantea el mayor problema teológico, social y pastoral del cristianismo y de cualquier religión, un problema vinculado, en este mundo, con las cárceles, pues, en el

fondo, el tema de la exclusión final (o infierno) actúa como proyección ampliada de la negación histórica (de las opresiones y prisiones que elevamos en el mundo). El Apocalipsis deja claro el aspecto positivo del tema (el ofrecimiento de salvación universal, la ciudad de puertas abiertas para todas las tribus del mundo: Ap 21), pero el negativo continúa, aunque sea en una especie de penumbra. En esa línea, el Apocalipsis supone que los males del mundo sólo pueden superarse a través de una especie de *explosión de bondad gratuita*, que es la única capaz de construir una ciudad abierta para todos, ciudad de curaciones... Por el Apocalipsis (cf. Ap 17,15-18) sabemos que Dios no destruye ni excluye a los perversos, sino que son ellos los que se excluyen y matan entre sí. Pero el problema sigue: ¿Será Dios capaz de acoger a todos, sin excluir a nadie?

Éste es un problema que queda abierto para el más allá. Acá, en este mundo, a lo largo de la historia no tiene solución definitiva (o, al menos, no parece tenerla). Ciertamente, Dios es capaz de construir aquello que los hombres destruyen, Dios dará la vida precisamente a aquellos a quienes dan muerte los otros, invirtiendo de esa forma el talión. Pero ¿qué pasa con los asesinos, con aquellos que niegan y expulsan a los otros, en ese mundo? El texto básico es duro:

«Y me dijo: “¡Se ha cumplido! Yo soy el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin. Al sediento le daré de beber gratis de la fuente del Agua de la Vida. El vencedor heredará estas cosas, y yo seré su Dios y él será mi Hijo. Pero a los cobardes, infieles, abominables, asesinos, prostitutos, hechiceros, idólatras y a todos los mentirosos, les tocará en suerte el lago ardiente de fuego y azufre, que es la segunda muerte” (Ap 21,6-8). «A ella (a la Ciudad) afluirán la gloria y honor de las naciones. Pero nada manchado entrará en ella, nadie que cometa perversiones o mentiras; sólo los inscritos en el Libro de la Vida del Cordero» (Ap 21,27).

Éstos son los pecados de «exclusión», no los de la humanidad en general (cf. Rom 1,18-32), sino aquellos que destruyen la vida de la Iglesia. Por eso, en principio, este pasaje no dice lo que Dios hará al final (después de este mundo), sino aquello que se debe hacer en la

Iglesia, en una Iglesia donde en principio caben todos, pero donde no pueden permanecer aquellos que van en contra de la misma esencia de la vida de la Iglesia.

(b) *Los que se excluyen de la Iglesia.* Según el texto, son los siguientes: (1) *Los cobardes*, es decir, aquellos que quieren ser a la vez cristianos y adoradores de la bestia, haciendo el doble juego en la comunidad. (2) *Los infieles*, aquellos de quienes no pueden fiarse los hermanos, yendo en contra de una Iglesia que es comunidad de personas que creen, unas en otras. (3) *Los abominables*, es decir, aquellos que se compran y venden, viviendo a costa de los demás. (4) *Los asesinos*, es decir, aquellos que viven de la muerte de los otros. (5) *Los prostitutos (pornois, en masculino)*, es decir, los que comercian con la vida y muerte de los demás. (6) *Los hechiceros*, que manipulan la religión al servicio propio. (7) *Los idólatras*, que adoran a los dioses falsos (oro y plata, bronce y piedra...), que esclavizan a los hombres y los dejan en manos del asesinato, hechicería, prostitución y robo (cf. Ap 9,20-21; cf. Col 3,5; Ef 5,5). Todos los pecados se condensan en la mentira. Jesús es el verdadero y/o fiel (cf. Ap 3,7.14; 6,10; 15,3; 19,11); la Iglesia es comunidad de hombres que quieren vivir en verdad. Por eso, los que viven de la mentira, engañando a los demás, se excluyen de la Iglesia.

2. El problema de los de fuera

Dios no tiene que «castigar» a los «transgresores», pues ellos mismos se castigan, saliendo de la comunidad de salvación, que es comunidad de fe. El problema no está al fin de los tiempos, que son los tiempos de Dios, cuando él instaure para siempre la ciudad de las puertas abiertas, donde todos pueden habitar sin miedo, pues no habrá en ella nada impuro (Ap 21). El problema empieza cuando se quiere regular la pertenencia eclesial y hay que hacerlo con palabras tomadas del esquema pactual de Dt 27,15-26: «¡Bienaventurados quienes lavan sus vestidos de manera que tengan poder sobre el Árbol de la Vida y puedan entrar en la ciudad por las puertas! Fuera los perros, los hechiceros y los prostitutos, los asesinos y los idólatras y todos los que aman y realizan la mentira» (Ap 22,15).

Junto a la *bienaventuranza eclesial*, dirigida a los que lavan su vida en la sangre de Cristo, se escucha la *mala-venturanza* (cf. Lc 6,21-22), ahora expresada de un modo social: «fuera...». Para que el Reino se exprese en la Iglesia han de quedar fuera de ella los hechiceros y prostitutas, los asesinos e idólatras ya citados, a quienes se añade una clase muy significativa de personas: *¡fuera los perros!* En otro contexto, que Jesús ha superado, perros podrían ser los no judíos (cf. Mc 7,27; Mt 15,26), pero si la palabra tuviera aquí ese sentido resultaría difícil comprender la apertura del Apocalipsis y de su Ciudad hacia gentes de todo pueblo, lengua, raza y nación (cf. Ap 5,9; 7,9; 21,24). Por eso es más probable que perros signifique aquí *traidores*: aquellos que rompen la fraternidad cristiana, vendiéndose (vendiéndola) al imperio, en tiempos de persecución y prueba. Ésta es la palabra clave *jexô, fuera!*, que debe entenderse en un plano eclesial, social y teológico.

a) *Hay un fuera eclesial*, que ha de aplicarse a los que no acepten su modelo básico de comunión dialogal, como ha definido de un modo bien preciso Mt 18,15-20. Sin duda, en la Iglesia no caben los violentos y asesinos, los prostitutas e idólatras, a los que se refieren los textos que acabamos de evocar. Pero ese *fuera* sólo puede darse con estas condiciones. (1) *Es un fuera que se aplica sin violencia militar*, sin medios coactivos (pues la Iglesia no los tiene); es un fuera que no implica en modo alguno la condena política o social de los expulsados, pues al exterior de la Iglesia se extiende un amplio lugar donde los hombres y mujeres pueden vivir según sus normas. Una expulsión como aquella del tiempo de las inquisiciones (que suponía la liquidación incluso física de los expulsados) es radicalmente anticristiana. (2) *Ha de ser un fuera medicinal*, abierto a la curación de los expulsados y a la acogida de los pecadores, como sabe y dice de un modo ejemplar Mt 18. La expulsión debe entenderse siempre como medio o posibilidad de una nueva inclusión o acogida de los expulsados. (3) *Finalmente (y esto es lo más importante), la Iglesia ha de ser hogar de los expulsados sociales*, como sabe el evangelio cuando presenta a Jesús como amigo de publicanos y prostitutas, co-

mo hogar donde se acoge a exilados, enfermos y encarcelados (Mt 25,31-46). Es posible que el Apocalipsis no haya tenido del todo en cuenta este momento evangélico de acogida eclesial, que es más importante que toda expulsión.

b) *Más problemático resulta el fuera social*, la expulsión de disidentes o de aquellos que resultan peligrosos para la vida del conjunto. Éste es el mayor problema de la actualidad. A lo largo de la historia han existido diversas formas de expulsión: condena a muerte o deportación, esclavitud o castigo físico, confinamiento, cárcel... La más común en nuestro tiempo es la cárcel, pero no es la única, ni será quizá la dominante dentro de algún tiempo. Las modernas sociedades ilustradas, de raíz cristiana o humanista, han pensado que esta expulsión temporal ha de ser «terapéutica». Pero el problema sigue abierto y aumenta: las sociedades modernas se siguen apoyando en la exclusión; millones y millones de personas viven fuera del círculo del bienestar que ellas ofrecen a sus privilegiados. Crecen los ↗ hambrientos, desnudos, emigrantes, enfermos y encarcelados de los que hablaba Mt 25,31-46. El primer problema no es el infierno después (tras la muerte), sino el infierno en que viven ahora millones de personas.

c) *Está finalmente la posible expulsión teológica, que interpretamos como infierno*, esto es, como castigo final o aniquilación de los perversos. Aquí, como en el caso de la Iglesia, se dividen las opiniones. Unos cristianos y teólogos dicen que Dios, al final, tiene que condenar al infierno a los culpables graves, o dejar que ellos mismos se condenen, como parece haber pensado san Agustín. Otros, en cambio, opinan que Dios abrirá un espacio de vida en su gran Vida para todos los hombres y mujeres, de manera que su justicia se cumpla en forma de misericordia. Entre estos últimos se suelen citar nombres egregios como Orígenes y Tomás de Aquino, Juliana de Norwich y Teresa de Lisieux, Henri de Lubac y Joseph Ratzinger, Urs von Balthasar y K. Rahner. En esta segunda perspectiva queremos situarnos, suponiendo que, conforme al evangelio, no existe expulsión teológica definitiva, ni infierno entendido como creación positiva de Dios, sino sólo como posibilidad humana.

En esa línea, la Iglesia, que quiere ser signo de la acogida sanadora universal de Dios, tiene que ofrecer espacios de sanación en libertad para todos los creyentes (en comunión interior), siendo capaz de acoger, al mismo tiempo, a los expulsados del sistema social.

X. P.

EXILIO

Q M

↗ Emigración, encarcelados, historia, pobres.

Q JUDAÍSMO

1. Cautiverio, condición judía

El exilio es la condición de aquellos que viven fuera de su tierra. Empieza aplicándose de forma extensa a los judíos tras la conquista de Jerusalén (el año 578 a.C.), cuando muchos de los habitantes de la ciudad y de la zona fueron llevados cautivos a Babilonia. Desde entonces (y en un sentido más amplio desde la conquista de Samaría el 721 a.C.), una parte considerable de los judíos han vivido en situación de exilio, como extranjeros en tierra extraña, como cautivos en manos de otros poderes políticos y sociales. En ese sentido, de una forma extensa, podemos vincular exilio y cautiverio.

Cautivos (de *capiro*, *capti*) eran, sobre todo, *los prisioneros de guerra*: aquellos que habían perdido su libertad anterior y, sin convertirse jurídicamente en esclavos, quedaban a merced de los vencedores. En algún sentido, ellos podían tomarse como *un tipo especial de esclavos*, vinculados muchas veces a una forma de «piratería» organizada, al servicio del robo, compra y venta, de hombres. Ese tipo de piratería, para robo y venta de hombres, ha existido en occidente al menos desde el siglo VII a.C. (aparece condenada en Amós y en el 6º mandamiento del Decálogo que, en principio, prohibía robar seres humanos) hasta principios del siglo XX (en que desaparecen oficialmente los últimos negreros).

Más en concreto, en un contexto bíblico, la palabra *cautiverio* suele referirse a la situación de los judíos vencidos y desterrados en Babilonia: fueron apresados, trasladados a otra tierra, y, de esa forma, alejados de su entorno anterior, quedaron bajo el dominio de los babilonios, en una situación que en hebreo

se llama *sabah* o *galah* (*gola*). Eran, en principio, libres, pero se hallaban confinados, en exilio, destierro o encerramiento social que podría interpretarse, de algún modo, como cárcel. Habían perdido su autonomía política, aunque conservaban cierta capacidad de reunión y cierto margen para la libertad individual (no son *‘ebed* o esclavos).

Estos cautivos hebreos pueden compararse con personas y grupos de otros pueblos, «trasplantados» por la fuerza a otros lugares o condenados a vivir errantes e inseguros (incluso en su propia tierra), de manera que les cuesta conservar su identidad y corren el riesgo de perder su propia cultura, quedando bajo el dominio del sistema imperial o social dominante. De esa forma aparecen como seres inferiores, dominados, sometidos, al margen del grupo dominante, a no ser que mueran o se dejen asimilar por los triunfadores, viniendo a formar parte del sistema, como ha sucedido a muchos pueblos de la Tierra, que han perdido su identidad al ser conquistados y asimilados por otros, a través de un proceso de mestizaje, que a veces puede resultar fecundo. Pero muchas veces, al perder su propia identidad y al asumir la cultura de los triunfadores, esos que llamamos cautivos terminan estando más oprimidos que antes, pues ya no les queda ni experiencia ni diferencia propia.

2. Creatividad en el exilio

El cautiverio israelita ha tenido unos rasgos especiales, desde su comienzo en Babilonia. Es evidente que también ellos, los judíos, han corrido el riesgo de acabar sometidos y aislados (como simple pueblo *paria*) o de asumir o padecer un mestizaje, que al final les llevaría a olvidar su misma identidad y su memoria. Pero, en su conjunto, ellos no han perdido esa identidad, sino al contrario: la han cultivado y aumentado en el exilio. Los judíos constituyen, quizá, el mayor ejemplo de «cautivos triunfadores», que han descubierto, cultivado y expandido su propia identidad en la derrota y el exilio.

Ese cautiverio israelita puede presentarse como paradigma de resistencia creadora: los judíos han sufrido un tipo de opresión y de rechazo, pero en general se han mantenido y han recreado su propia identidad desde esa situa-

ción de cautiverio. Ellos, los sometidos, han sobrevivido y siguen existiendo, como portadores de una experiencia de llamada y universalidad, por encima de los poderes dominantes. Es claro que los grandes sistemas (babilonio o griego, romano y occidental) han poseído y poseen valores, de manera que han contribuido al desarrollo de la historia humana. Pero han tendido a extenderlos de un modo *impositivo*, para bien del propio sistema, sin respetar la libertad de los diversos pueblos e individuos.

Los judíos del Estado actual de Israel (tras la independencia, el año 1948) han dejado de ser exilados y cautivos, de manera que han podido presentarse como dueños de su propia libertad y de su tierra, con un Estado propio. Sin embargo, esta experiencia del Estado de Israel resulta todavía corta para que podamos sacar las consecuencias que de ella podrán derivar para el judaísmo. A lo largo del período que sigue a la caída del Segundo Templo (el 70 d.C.), los judíos han vivido (no sólo han sobrevivido, sino que han crecido y se han afianzado como nación social y religiosa) en situación de cautiverio. De esa manera han descubierto y desarrollado algo esencial para la historia humana, que puede interpretarse también, en gran medida, como historia de un cautiverio.

X. P.

M CRISTIANISMO

Los grandes sistemas o imperios de la antigüedad, que se defendían a sí mismos cautivando a grandes masas de población, han terminado destruyéndose, han perdido su identidad, se han diluido (dejando algunos elementos culturales) en la gran marea de la historia. Pero los judíos exilados cautivos no sólo han pervivido como pueblo, sino que, al mismo tiempo, han aportado una experiencia única de libertad y trascendencia al conjunto de los hombres. En ese sentido, estamos agradecidos a su experiencia y camino particular. Sin embargo, al lado de ellos, podemos y debemos recordar a otros muchos pueblos y hombres sometidos (cautivos), que han pasado sin dejar recuerdo, condenados a la impotencia y al olvido. Pues bien, en nombre de ellos ha proclamado Jesús su

mensaje de reino, asumiendo en ella la memoria y causa de todos los esclavos, marginados y cautivos de la historia.

El cristianismo tradicional, de tipo más platónico, ha puesto de relieve un tipo de cautiverio «interior», propio del alma separada de su patria divina. De esa forma rezan los devotos de la Virgen María, en la oración de la Salve: «A ti llamamos, los desterrados, hijos de Eva; a ti suspiramos, gimiendo y llorando, en este valle de lágrimas». La misma existencia humana viene a presentarse de esa forma como destierro, un exilio espiritual o personal, una existencia perdida, en un «valle de lágrimas».

Pero, al lado de ese exilio espiritual, podemos y debemos recordar también el exilio económico y social de millones de personas del Tercer Mundo que tienen que emigrar para vivir a los países económicamente más ricos de Occidente, de tradición cristiana. En esa línea podemos hablar del *crecimiento del exilio*, pues gran parte de la humanidad vive sometida a los dictados de un sistema total, que abandona a su suerte a los países más pobres. Por eso, millones de personas viven en situación de exilio, primero en sus propias tierras y después en las tierras a las que tienen que emigrar, para sobrevivir, sin encontrar en ellas la hospitalidad y la riqueza que habían imaginado.

En esa línea, podemos afirmar que, estrictamente hablando, la esclavitud (en su forma avanzada de división estamental de la sociedad) terminó con la caída del «antiguo régimen», que podemos vincular a la Revolución francesa. Partiendo de ella, a lo largo del siglo XIX, pudo parecer que los ideales de igualdad y libertad iban a cumplirse a corto plazo. Se abolían las clases sociales y todos los ciudadanos podían participar en las tareas de la nueva organización social, que triunfaba en Europa y América del Norte y que pronto podrían extenderse a todo el mundo. Pues bien, en contra de esas expectativas, a pesar (o a causa) de los avances económicos o sociales, la caída del viejo sistema ha hecho que millones de personas, en número siempre creciente, tengan que vivir en situación de exilio o cautiverio. Éste es un problema que se plantea incluso en los lugares de antigua tradición cristiana; si los cristianos, en conjunto, no asumen este pro-

blema y no responden de forma creadora a sus exigencias, estarán negando su identidad mesiánica, renegarán de sus orígenes judíos (propios de un pueblo de exiliados).

X. P.

ÉXODO

Q M

↗ Egipto, emigración, ética, exilio, guerra, hebreos, libertad, Moisés, pascua, violencia.

Q JUDAÍSMO

1. Fondo histórico

Un grupo de antepasados de Israel se vio obligado a descender a Egipto, donde ofrecieron su trabajo a los dueños de la tierra. Al acogerlos, los egipcios no actuaban por simple caridad, sino que utilizaron a los pobres emigrantes en trabajos de carácter fuerte, actividades constructoras o servicios públicos. Un día, el grupo de emigrantes semitas tomó conciencia de su esclavitud y decidió escaparse buscando libertad y vida nueva. No sabemos los detalles de la huida porque todos los relatos que la cuentan están llenos de juicios de valor muy posteriores. De todas formas, podemos afirmar que esa experiencia fue profunda y decisiva: (a) los egipcios no quisieron dejarlos escapar poniéndolos impedimentos primero y persiguiéndolos después en el camino; (b) pero ellos sintieron la mano protectora de Dios a lo largo del proceso de liberación, de tal forma que a través de una marcha llena de peligros (mar Rojo) alcanzaron la liberación.

Toda la existencia posterior de Israel se ilumina a partir de los rasgos que el éxodo ha puesto de relieve: (a) *Éramos esclavos en Egipto...* (cf. Dt 5,15; 25,5ss). El recuerdo de ese paso recorre la historia israelita: «Los egipcios nos maltrataron, nos humillaron y nos impusieron dura esclavitud» (Dt 26,6). La vida se había convertido para ellos en lucha, miseria, opresión y desventura. (b) *Dios nos ha sacado de la Esclavitud* (Dt 5,6.15). «Nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido.» Los antepasados de Israel estaban convencidos de que Dios mismo actuaba en favor de ellos. Esta experiencia del éxodo, como toma de conciencia en la esclavitud y como liberación, se convierte en elemento conformador de la

historia de Israel. Ese recuerdo se transmite de grupo en grupo, hasta penetrar en todos los estratos del pueblo, de manera que está en la base de los «credos» o confesiones de fe (Dt 26,5ss) y se expresa en cada uno de los grandes documentos literarios antiguos y en las tradiciones posteriores (deuteronomista, sacerdotal, etc.).

2. Momentos de la experiencia del Éxodo

Sobre la base anterior se ha edificado la identidad de los israelitas, que se conciben a sí mismos como una comunidad de renacidos, a la vera del mar Rojo. No ponen ya como fundamento de su historia el mito de los dioses del cielo que cohabitan con la tierra y que fecundan, de algún modo, la existencia humana. Tampoco han colocado en el principio las hazañas de guerreros que luchan contra fieras o potencias adversarias de la tierra, sino los momentos que siguen:

a) *En el principio está la toma de conciencia* o descubrimiento de la situación de esclavitud. Puede suceder que un pueblo o un conjunto de personas se encuentren alienadas y lo ignoren o prefieran seguir en servidumbre. Pues bien, Israel ha reconocido su esclavitud, descubriendo que Dios es un poder que se complace en liberar, y desde entonces se ha comprometido en un camino de búsqueda y de cambio. Esta conciencia de esclavitud del pueblo es correlativa al descubrimiento de Dios como aquel que puede liberar.

Vino Dios hasta la hondura de su vida, Dios como el poder de libertad que escucha, que se apiada y que interviene: «He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado a librarlos de los egipcios...» (Ex 2,7-8). Un pueblo esclavo hace la experiencia de Dios. Dios se revela como aquel que acoge y que levanta a los esclavos. Frente al Dios de la visión marxista que es «opio del pueblo» y se complace en sacrificar la injusticia de la tierra, el Dios del éxodo comienza a revelarse como el defensor de los pequeños y oprimidos, el liberador de los cautivos.

b) *Viene después la mediación de un elegido*, esto es, la ayuda o liderazgo de un hombre (quizá de un grupo huma-

no) que ha descubierto con radicalidad la perversión de la esclavitud y convierte su vida en servicio liberador en favor de los cautivos. En nuestro caso el líder es ↗ Moisés, hombre que escucha la palabra salvadora de su Dios y conduce al pueblo hacia la libertad. El líder suele ser un hombre que ha sido formado fuera de la esclavitud y goza de los privilegios de los opresores (cf. Ex 2,1-10), pero que un día descubre su solidaridad con los oprimidos y decide arriesgar su propia vida con el fin de liberarles (cf. Ex 2,11-14). El camino de preparación es duro; pasa a través de la soledad (Ex 2,15-25) y se ilumina en la llamada de Dios que dispone al líder y lo invita a ponerse al servicio de los suyos. El Señor se el aparece y le confiere su misión: «Anda; te envío al Faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, los israelitas» (Ex 3,10).

c) Hay, finalmente, un proceso de liberación, que suele estar vinculado a la violencia. No es que la violencia sea el punto de partida. Por el contrario, en el comienzo hay un intento de liberación pacífica: «Moisés y Aarón se presentaron al Faraón y le dijeron: Así dice el Señor, Dios de Israel, deja salir a mi pueblo...» (Ex 5,1). Pero los opresores no acceden a la propuesta, el Faraón se opone violentamente y surge el enfrentamiento, que incluye dos fases o momentos:

(1) Primero están las *plagas* (Ex 7-13). A la victoria de los opresores sucede la respuesta violenta de los oprimidos (o mejor del Dios de los oprimidos), que hacen sentir su mano sobre el pueblo egipcio. Los relatos actuales de la Biblia presentan el hecho de una forma estrictamente sobrenatural, maravillosa. No podemos decir con precisión lo que está en el fondo de aquellas tradiciones. Lo seguro es que los pobres y cautivos han cobrado voz, se han hecho sentir entre los grandes y les han impuesto sus exigencias. La liberación es difícil, y es dura y la ley que imponen los poderosos. Por eso, para alcanzar un resultado satisfactorio parece necesaria una forma de violencia (cf. Ex 11,1-10; 12,29-30). Sólo entonces accede el Faraón: «Levantaos, salid de en medio de mi pueblo, vosotros con todos los israelitas...» (Ex 12,31).

(2) Después está el *enfrentamiento*, que tiene lugar en el mar Rojo; el Faraón se arrepiente de su permiso, quie-

re esclavizar de nuevo a los israelitas y los persigue en el camino; en ese contexto acaece la intervención final de Dios, el fracaso del ejército de Egipto y la definitiva libertad de los cautivos (Ex 14,1-31). Según esto, la experiencia de Dios resulta indisoluble de la superación de la esclavitud. Dios no está donde se oprime al hombre sino allí donde se busca y se alcanza libertad. Por eso, el Dios del éxodo se ha convertido en paradigma de lucha y de esperanza creadora de los pobres que buscan su realización y su justicia. Pero no olvidamos lo anterior: no se trata de una liberación simplemente económica o social, sino del hombre entero (que también incluye economía, política, etc.).

3. Dios del Éxodo, pueblo de Éxodo

En el contexto anterior, Dios viene a mostrarse como amigo de rebeldes, protector de esclavos fugitivos. El Dios de Israel no ha sido descubierto a través de alguna teoría, sino que brota y se revela en una experiencia de libertad. Sólo una conciencia de Dios ha hecho posible que los Israelitas salgan de Egipto, atraviesen los riesgos del mar y del desierto, pudiendo así nacer como pueblo de liberados. El Dios del Éxodo es por tanto padre y madre para el pueblo. Previamente, los hebreos no existían: eran sólo esclavos al servicio del sistema social (de Egipto), simples juguetes de la vida, oprimidos por los grandes poderes de este mundo (el mar). No los podía sostener la madre tierra, ni la genealogía del pasado con sus héroes victoriosos o sus dioses; eran simplemente esclavos: haz de hebreos, rebeldes fugitivos. Pues bien, ahora han nacido: el Éxodo los saca de la muerte (cesa la esclavitud) y les ofrece el verdadero nacimiento: Dios mismo los libera del caos de opresión y les instaura como pueblo. Por eso ellos se han puesto en pie y caminan.

a) *Éxodo, un camino humano*. Ciertamente, el Éxodo de Egipto no se puede tomar como primera ni última ocasión en que unos hombres y mujeres han sentido la presencia de Dios en su camino. Una experiencia semejante se repite en muchas ocasiones, en pueblos y culturas diferentes. Sin embargo, sólo aquí se ha convertido en fuente (signo distintivo) de todas sus vivencias religio-

sas: son israelitas quienes se hallan vinculados al Éxodo y lo toman como clave de su vida, desde un plano social y religioso. Esta experiencia se ha vuelto memoria y riqueza teológica fundante de un pequeño grupo de esclavos fugitivos, de hebreos liberados, que ofrecieron a los otros «hebreos» su más honda visión de libertad. Los liberados de Egipto han expandido su experiencia original de fe, la han ofrecido como gran tesoro a los restantes grupos de oprimidos (pastores trashumantes, labradores pobres, soldados mercenarios...), para celebrar con ellos una misma visión de libertad y nuevo nacimiento.

b) *Israel, pueblo del Dios del Éxodo.* Sobre esa convicción se ha edificado el pueblo, formando una comunidad de renacidos a la vera del mar Rojo. No ponen ya como fundamento de su historia el mito de los dioses del cielo que cohabitaban con la tierra y que fecundan, de algún modo, la existencia humana. Para ellos, Dios es ante todo el poder de libertad. Humanamente hablando no había solución: los hebreos tendrán que ser hebreos (sometidos) para siempre; los egipcios seguirán siendo opresores, dentro de un sistema de sacralidad política sin fin. Pues bien, en un momento dado, en el paroxismo del dolor, cuando los esclavos parecían destruidos, se escucha la Palabra de Dios, cambia la historia y nace el nuevo ser humano como liberado. Este cambio es posible porque actúa, se revela, el Dios de la inversión liberadora, como indica una palabra clave:

«Era mi padre un arameo errante que bajó a Egipto y vino a refugiarse allí cuando tenía pocos humanos; pero se hizo nación grande, llena de poder y numerosa. Los egipcios nos maltrataron y oprimieron, imponiéndonos dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé nos escuchó: vio nuestra miseria, nuestras penas y opresiones, y nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo tenso en medio de un terror inmenso, de señales y prodigios» (cf. Dt 26,5-10).

c) *La religión como Éxodo, el nuevo Éxodo.* En esta línea, sólo puede ser creyente verdadero y recorrer su itinerario hacia Dios quien se sabe vinculado a los hebreos que sufrían cautiverio. Un opresor en cuanto tal nunca puede ser creyente, ni caminar hasta el

principio de la gracia. En sentido estricto, sólo cree en Dios el oprimido que busca libertad o el que diciendo las palabras de este credo se confiesa vinculado a todos los restantes oprimidos de la historia. Por otra parte, sólo es auténtico Dios quien escucha y libera a los esclavos, revelándose así como fuente original de vida, abriendo para ellos un itinerario de libertad. Los otros no son dioses, eran ídolos de Egipto, poderes ciegos que mantienen a los humanos oprimidos. Sólo allí donde libera a los humanos y les abre hacia el futuro de la historia puede hablarse del Dios israelita.

X. P.

M CRISTIANISMO

Los cristianos han reinterpretado el Éxodo israelita desde la experiencia de los profetas del tiempo del exilio, que habían prometido, desde diversas perspectivas, la llegada de un Nuevo Éxodo. Así lo ha desarrollado el autor de la historia deuteronomista, confesando a Dios las faltas y pecados de su pueblo, en los libros que van desde Josué a 2º Reyes. Así lo han interpretado los últimos grandes profetas (capítulos finales de Ezequiel, 2º Isaías, etc.), cuando han anunciado la vuelta del exilio (Éxodo final) y el nuevo nacimiento del pueblo.

En ese contexto, los verdaderos judíos descubren al Dios liberador en las nuevas circunstancias de muerte y destrucción del pueblo. Así dice Ezequiel: «Os sacaré de las naciones, os reuniré de los países donde fuisteis dispersados. Lo haré con mano fuerte y brazo tenso, con furor que se desborda. Os guiaré por el desierto de los pueblos... y os recogeré...» (Ez 20,34-37). En este contexto descubren y cantan al Dios creador: «Así dice Yahvé, el que abrió un camino por el mar, una vereda en medio de las aguas impetuosas, el que arrojó en el mar a carros y caballo... ¡No os acordéis de lo pasado, no penséis más en lo que ha sido! Voy a crear algo nuevo y ya surge, ¿no lo veis? En verdad voy a crear camino en el desierto, senderos en la estepa» (Is 43,16-19). De esa forma, la memoria del Éxodo se vuelve promesa de futuro. Frente al Dios pasado, hecho de nostalgia y evasión, se escucha la voz nueva de la libertad: «Una voz grita: ¡abrid en el desierto el camino de Yahvé! ¡Trazadle una calzada por la estepa!» (Is 40,3-4).

El profeta no habla ya de Dios, sino que habla en nombre de Dios, como si él mismo fuera la Palabra de Dios. El profeta se identifica de tal forma con Dios que hace suya la Palabra de Yahvé, asumiendo el mismo Yo de Dios. De esa forma, el *¡Soy quien soy!* (cf. Ex 3,14) debe entenderse como *¡Yo soy el que vengo contigo, para ti!* Ésta es la experiencia suprema de la liberación profética (cf. Dt 17,9-11) o mejor dicho mesiánica, que define el surgimiento cristiano, vinculado precisamente a esta voz que se escucha «en el desierto», la voz de Juan Bautista, anunciando la llegada, es decir, el verdadero Éxodo que los cristianos identificamos con Jesús, según Mc 1,2-3 par: «Una voz que grita en el desierto, preparad el camino del Señor...».

La misma vida humana se interpreta así en forma de camino de liberación. En esa línea, los cristianos han podido definir a Jesús como el hombre del éxodo, a lo largo de una biografía mesiánica que empieza en las aguas del Jordán (que anuncian el Nuevo Éxodo) y culmina en la ↗ Pascua (muerte y resurrección), que es para ellos el verdadero Éxodo de Dios. En esa línea, Pablo identifica a los cristianos como judíos que han recorrido su camino de Éxodo, porque ellos saben que Cristo es nuestra Pascua (cf. 1 Cor 5,7), es decir, el cumplimiento del camino del Éxodo, como ha puesto de relieve el evangelio de Lucas (desde Lc 9,31) y como ha destacado simbólicamente Pablo, aplicando en sentido cristiano un midrash o comentario judío:

«No quiero que ignoréis, hermanos, que todos nuestros padres estuvieron bajo la nube, y que todos atravesaron el mar. Todos en Moisés fueron bautizados en la nube y en el mar. Todos comieron la misma comida espiritual. Todos bebieron la misma bebida espiritual, porque bebían de la roca espiritual que los seguía; y la roca era Cristo» (1 Cor 10,1-4).

EXORCISMOS

Q MR

↗ Apocalíptica, enfermos, Espíritu, guerra, Jesús, Marcos, milagros, sanación, Satán, violencia.

Q JUDAÍSMO

El tema de los exorcismos nos sitúa dentro de la riquísima doctrina judía

sobre Satán y los demonios, entendidos como poderes que pervierten la vida del hombre sobre el mundo y la misma realidad del mundo.

1. Visión general

Los demonios (del griego *daimón*, con diminutivo en *daimonion*) constituyen uno de los elementos más constantes de la religiosidad antigua. Se supone que arriba, en un plano superior, puede haber un Dios fundante, Padre de los dioses y principio de todo lo que existe. O también puede pensarse que hay un tipo de divinidad abarcadora, que se identifica con el equilibrio básico y el movimiento del conjunto de este cosmos. Pero al lado de ese Dios-Divinidad suele extenderse un mundo de poderes sobrehumanos, de númenes, de dioses o de espíritus, que influyen en la vida de los hombres de una forma benéfica o perversa. Éste es el campo en que se mueven los *daimones*. Se trata de poderes que actúan y se expresan en los planos más diversos de la realidad: en la fuente, el árbol o la piedra, el bosque o la montaña sagrada. Pero ellos se desvelan especialmente en los hombres: en su excitación poética o su enfermedad, en su poder o su impotencia.

Originariamente esos espíritus-daimones no son malos. Carecen de carácter moral y se harán buenos o malos según las circunstancias. Esa distinción moral de los espíritus parece haber sido introducida en el mundo occidental antiguo, básicamente, por los persas y después por los judíos. Sea como fuere, estos demonios llenan el espacio intermedio entre Dios y los hombres (la tierra). Por eso se encuentran, por un lado, sometidos a los dioses (o Dios), que tienen el poder de controlarlos y encauzarlos; por otro se hallan vinculados, de una forma especial, casi constante, a diversos elementos de la tierra, en los que muestran su poder o en los que habitan: lugares apropiados, ruinas, fuentes, rocas..., hombres.

La variedad de los demonios era inmensa. Pueden ser débiles o fuertes, superiores o inferiores, buenos, malos. Por regla general, cuanto más grosero y material fuera un demonio, ofrecía más peligro para el hombre. Especialmente dañosos eran aquellos que odiaban la luz y necesitaban un lugar húmedo para subsistir, pues escogían de

morada el cuerpo humano, produciendo enfermedades. Otros, en cambio, eran benéficos; servían a los hombres de ayuda en el saber (profecía, magia, adivinación) y les traían buena suerte. La conciencia de la diversidad de los demonios y el conocimiento de sus poderes y simpatías conducía directamente a la magia, como medio de utilizar (o conjurar) sus fuerzas. Por medio de sacrificios, ofrendas y fórmulas se intentaba expulsarlos o atraerlos.

2. *La particularidad judía.* *Satán y los demonios*

En sentido amplio se puede afirmar que los judíos, en las capas populares, han compartido de la fe ambiental en los demonios, como testifica una y otra vez la Biblia hebrea. Sin embargo, Israel ha comprendido de una forma cada vez más clara lo siguiente: (a) Los demonios no participan del ser divino; pertenecen, si es que existen, al mundo creado y se encuentran totalmente sometidos al Dios único. (b) Los demonios que amenazan la estabilidad y autonomía de la vida humana forman parte del mundo malo, un mundo que rechaza a Dios y se encuentra ya próximo a la ruina, y, por eso, deben ser vencidos y expulsados del mundo de los hombres. En otras palabras, los demonios, cualquiera que haya sido su origen, se han terminado por convertir en siervos de Satán, el príncipe de luz que se rebela contra Dios e intenta derribar su reino. Por eso es necesario que estudiemos la figura de Satán o el Diabolo.

En la conciencia teológica del judaísmo precristiano, originalmente Satán pertenecía al mundo de lo angélico, que estaba dividido en dos funciones principales. Por un lado hallamos al *ángel de Yahvé*, que es la expresión de la presencia (la actuación) de Dios entre los hombres. *Ángel* significa «mensajero», y un mensajero de verdad carece de autonomía. Por eso, el ángel de Yahvé no es más que el mismo Dios que, sin dejar de ser lejano, trascendente, superior, se hace inmediato entre los hombres y les habla, les protege y les conduce en el camino (cf. Ex 14,19; Gn 21,11-12; Jc 6,17-18; Ex 3,2-3; etc.). Por otro lado, y con funciones muy distintas, están los *ángeles*: son como una especie de consejo espiritual que constituye la familia de Dios, que le acompaña sin cesar y exalta su gran-

deza. Esta corte de Yahvé parece ser una adaptación israelita de la vieja imagen oriental y cananea, según la cual «El» (Dios primordial) se encuentra rodeado y asistido por los otros dioses (o sus hijos). Israel no conoce más que un Dios. Por eso, los dioses han quedado convertidos en su «corte» (ángeles, espíritus).

Pues bien, entre los ángeles que forman el entorno de Yahvé y que de acuerdo con la vieja terminología politeísta reciben el nombre de sus «hijos», debe haber –como en las cortes de este mundo– un funcionario que defienda el interés de Dios y observe los pecados de los hombres acusándolos delante de su trono. Tal es el personaje que aparece en Job 1 y que se llama, con su nombre de trabajo, el «satán», que significa «aquel que prueba», el adversario. Ciertamente, ese «Satán» no es todavía el personaje odiosamente siniestro de la tradición posterior, pero demuestra rasgos antihumanos, pues parece complacerse en la miseria de Job y en su caída. Esas notas antihumanas de Satán se acentúan en Zac 3,1-9. Satán, fiscal divino, acusa falsamente al sumo sacerdote y busca por encima de todo su condena. Dando un paso más, 1 Cr 21,1 concede a Satán un nombre propio y lo convierte en seductor que incita al rey David llevándole al pecado. Todavía es mensajero de Dios, aunque sea también la figura mala de su corte, algo así como el signo de amenaza que pesa sobre el hombre desde el mismo centro del consejo del Dios Altísimo.

3. *Pecado y posesión diabólica.* *Etiologías*

Lo anterior es prácticamente todo lo que la Biblia hebrea dice acerca de Satán y sus funciones. Por eso nos sorprende el hecho de que, pasado relativamente poco tiempo, el judaísmo y en particular la literatura apocalíptica posea una «satanología» minuciosa y extensa y haya desarrollado diversas formas de exorcismos, como muestra la historia de Jesús de Nazaret y de su entorno judeopalestino, donde los exorcismos son habituales. Como causas de ese desarrollo citamos las siguientes: la influencia persa y la explicación del problema del mal (la teodicea).

La influencia persa, que puede haberse iniciado con la conquista de Ciro (540 a.C.), sigue actuando aún después

de la unificación cultural del Oriente realizada por Alejandro Magno y sus sucesores helenistas, en los tres últimos siglos antes de Cristo. Ha influido desde Persia el dualismo que enfrenta, de manera escatológica, a los espíritus buenos y malos, que son encarnación y signo de los dos reinos contrapuestos. Es más, un origen semejante parece haber tenido la visión de los espíritus buenos, como personificaciones de las fuerzas de la naturaleza (estaciones, astros, vientos) y como guardianes de los hombres.

Sin embargo, es necesario precisar: la tradición persa posterior tiende a concebir al poder del mal, Angra-Mainyu, como espíritu increado, primordial, independiente del Dios bueno, aunque se espera que al final del gran combate de la historia habrá de ser vencido por Ahura-Mazda, Señor bueno. Para Israel, Satán y sus demonios fueron creados por Dios y, por lo tanto, no son independientes, aunque pueden presentarse como responsables de la condición actual del mundo, es decir, de su caída y su pecado. Hay una gran «posesión diabólica» de la humanidad. Tiene que haber un gran exorcismo o liberación de lo diabólico.

La especulación judía sobre Satán es también una teodicea: quiere resolver el problema de la perversión y el sufrimiento humano. Se presiente que el antiguo Dios se encuentra cada vez más alto y, además, parece incapaz de responder a las preguntas del pecado, del dolor y la injusticia que plantean en este tiempo los hombres que quieren conocer el origen y sentido de sus males. El judío sabe, por un lado, que Dios ha de ser bueno. Por otro lado, observa que el mal se ha desbordado y que penetra los resquicios más profundos de la vida: lo diabólico llena la existencia individual, la política de los imperios bestiales (cf. Dn 7), las raíces mismas de la tierra. Por eso ya no existe más remedio que afirmar que todo está en la mano de poderes enemigos que destrazan, que destruyen y que matan.

Esto significa que Satán (Satán y otros espíritus) se alzaron contra Dios: se han pervertido internamente y determinan la existencia de los hombres y la marcha de la tierra. Ciertamente, Dios es todavía el Señor de antiguos tiempos: juez definitivo y poder originario. Pero ese Dios ha permitido, en una especie de misterio incomprensi-

ble, que Satán, su servidor y mensajero, se convierta en enemigo poderoso concediéndole, en un tiempo, la capacidad de dominar la tierra. Ese tiempo es por desgracia el nuestro. Así se explica la existencia del mal, de la injusticia, el sufrimiento de los justos y la muerte. Desde aquí se plantea el tema del origen de los males. La caída de Satán y la «posesión diabólica» de gran parte de la humanidad suele explicarse de tres modos: como perversión sexual, por alzamiento contra Dios y por negarse a servir a los hombres.

a) El motivo de la perversión sexual se expresa en el símbolo de la unión de los hijos de Dios (espíritus divinos) con las hijas de los hombres (Gn 6,1-4). Amplifica y elabora extensamente ese mito el autor de *1 Henoc* 6-36, refiriéndose a 200 «vigilantes» (espíritus que observan noche y día sin cansarse) que descienden a la Tierra, se cruzan con las hijas de los hombres y engendran los gigantes primitivos. De la carne corrompida de estos monstruos han surgido los demonios, que pervierten a los hombres de la Tierra.

b) Otros textos judíos presuponen un alzamiento contra Dios. Lo refiere *2 Henoc* 29,4-5 diciendo que Satán (Satanail), llevado de una idea irrealizable, pretendió poner su trono más arriba de las nubes, a la altura del poder de lo divino. Dios, como respuesta, lo arrojó desde la altura, juntamente con sus ángeles rebeldes, obligándolo a volar sin fin sobre el espacio del abismo, desde donde pervierten a los hombres.

c) Hay, finalmente, una tercera tradición que relaciona la caída de Satán con la exigencia de servir a los hombres. Dios hizo a Adán según su imagen y ordenó a los ángeles servirle (o adorarle). Satán, al que se llama el adversario (*Vita Adae et Evae* 17, 1), unido a sus ángeles, se opuso al cumplimiento de la orden y Dios le arrojó de la gloria. Llevado por la envidia, Satán sedujo a la mujer en el jardín del Paraíso, originando así todas las miserias de la tierra.

Todas estas concepciones presuponen lo siguiente. (1) Hay un príncipe perverso (un gran espíritu) que ha roto la armonía de Dios sobre la tierra. (2) Con él existen (o de él han surgido) otros muchos espíritus malos: son los ángeles rebeldes que acompañan a Satán en la caída, o simplemente los «de-

monios», que se encuentran sometidos al poder del Diablo. (3) Todos los hombres se encuentran, de algún modo, perdidos y sujetos a la tentación de lo diabólico y en especial algunos que han caído directamente bajo su influjo (los posesos).

4. *Un mundo demonizado*

Conforme a lo anterior, podemos distinguir dos figuras:

a) *La primera es Satán*. La Biblia griega y el lenguaje popular le aplican el nombre de *Diablo* (*diabolos*, el destructor), y en los libros de aquel tiempo ha recibido numerosos nombres. Los más utilizados parecen haber sido los que siguen. Es *Satán* (el tentador), el príncipe de los espíritus perversos, que en el NT se convierte a veces en príncipe del mundo (de este mundo). *I Henoc* le llama Semjaza y Azazel, las luminarias que han caído de lo alto pervertiendo todo el mundo (*I Hen* 6-13). Según el *Libro de los Jubileos* (*Jub* 10-11), el jefe de los malos espíritus recibe el nombre de Mastema, que parece significar lo mismo que Satán, y su función consiste en pervertir, en acusar y en castigar a los humanos. El *Testamento de los Doce Patriarcas* (cf. *Test-Ben* 3) ha acuñado un hombre que ha de hacer fortuna: Belial (el que perverte), que es principio del mal y del engaño de tal forma que los hombres se dividen en aquellos que obedecen a Dios y los que siguen el engaño de Belial o la tiniebla.

b) *Los demonios*. Satán, el Diablo, tiene un gran imperio de espíritus perversos. Sin llegar al dualismo estricto de los persas, ese imperio se concibe un poco como doble del Reino de los cielos. Existe en ambos casos un príncipe supremo (Dios, Satán); hay una corte de siervos y enviados que ejercen las funciones de su amo (los ángeles de Dios, los demonios del Diablo).

Como hemos visto, no existe certeza absoluta sobre el origen de los demonios, aunque ellos tienden a verse como «hijos» de los ángeles caídos, es decir, como las fuerzas enemigas que proceden de los gigantes (fruto de la unión de las mujeres de la tierra y de los ángeles del cielo). Ellos pueden concebirse simplemente como espíritus que acompañan a Satán en su pecado y su caída pervertiendo ahora la tierra.

Sea cual fuere ese origen, lo cierto es que Israel ha unido para siempre la figura teológico-apocalíptica de Satán (el Diablo) y la experiencia religiosa universal de los demonios. De esa forma, los exorcismos (lucha contra los demonios) vienen a entenderse como expresión y signo de la gran lucha de la humanidad buena (de Dios) contra Satán. Eso significa que el Diablo ya no es sólo el adversario de Dios, aislado en su altura, sino que es el poder que por medio de los suyos, los demonios, amenaza toda la existencia o vida concreta de los hombres. De un modo consecuente, los demonios dejan de ser ambivalentes (como, por ejemplo, en la Grecia de Sócrates) y se vuelven simplemente malos, emisarios de Satán, perversos.

Sobre ese fondo ha de entenderse la posesión diabólica o demoníaca. En un mundo helenista o pagano, donde sólo hay demonios de tipo ambivalente (no hay Diablo malo), la posesión ofrece un carácter neutral, positivo o negativo según los casos. El demonio puede ser inspirador de poetas y filósofos. Por eso, el afirmar que un hombre está inspirado por la fuerza de un espíritu (demonio) puede constituir una alabanza o indicación de una desgracia; puede ser una expresión de genio y santidad o de locura (y perversión).

Para Israel, en cambio, toda posesión demoníaca es negativa, porque el demonio (los demonios de la tierra) se halla dirigido por la fuerza de Satán, que tienta al hombre para pervertirlo, conduciéndolo al pecado, a la violencia y a la muerte. La intención del Diablo/Satán se realiza de una forma especial por influjo y presión de los demonios, que destruyen interna y externamente la existencia de los hombres. En Israel, el hombre se concibe de una forma unitaria. Cuerpo y alma son momentos de una misma realidad. Lo físico y lo psíquico son expresiones de una misma vida. Por eso, la enfermedad y el pecado se encuentran internamente unidos. Todo aquello que enajena la libertad (conciencia) de los hombres se concibe a partir de lo perverso.

El primer efecto (o expresión) de la presencia demoníaca en el hombre es el pecado. Con el pecado se asocia íntimamente la enfermedad, especialmente aquella que hoy llamaríamos psíquica-

ca (epilepsia, locura, delirio...) y todo lo que impide que el hombre sea dueño de sí mismo. En algún sentido, toda enfermedad mental y toda destrucción profunda de la vida se concibe como signo de una posesión diabólica. A través de los demonios, Satán convierte a muchos hombres y mujeres en esclavos y servidores de un mundo demoníaco. Dios hizo al hombre responsable y le ofreció la luz del pensamiento. Lo que rompe esa luz y esa responsabilidad es el demonio.

Para el mundo griego (pagano) todo espíritu se puede concebir, en realidad, como divino; Dios lo es todo, es el trasfondo de vida, inspiración, sentido de las cosas; por eso actúa en los que están dominados y dirigidos por la fuerza del demonio (o los espíritus). Los judíos, en cambio, han resaltado que sólo Dios es digno de llenar la vida de los hombres: son, por eso, maléficas las fuerzas no divinas. Los espíritus del mal nos convierten en esclavos, nos dirigen a la muerte y la mentira, impidiéndonos tender hacia la meta del futuro que Dios nos ha ofrecido. Los demonios, sea cual fuere la forma que presentan, sea cual fuere la ventaja aparente que pueden ofrecer, son siempre una expresión (presencia) del gran Diablo, de Satán, el enemigo de Dios y de los hombres.

5. *Exorcismos. Jesús, exorcista judío*

Frente al peligro de posesión demoníaca se conoce desde antiguo el exorcismo. Se trata de una práctica apotropaica de carácter mágico que pretende alejar los malos espíritus de un lugar, de una acción o una persona determinada. Prácticas de este tipo se conocen ya en el viejo Egipto y se hicieron ordinarias en el mundo helenista. Su trasfondo es casi siempre mágico: son gestos, palabras y acciones que influyen en las fuerzas malas, haciendo que se alejen».

En tiempo de Jesús, el judaísmo estaba lleno de demonios y exorcismos. Los mismos paganos consideraban a los judíos como sabios en el arte de la magia, en el dominio de los nombres y las técnicas propicias que ahuyentaban las fuerzas de lo malo. En ese mundo, lleno de la sombra de Satán el tentador, el enemigo, en ese mundo cuajado de demonios y exorcismos, vino a presentarse Jesús, el Galileo, de manera que podemos y debemos en-

tenderle, ante todo, como exorcista judío, el más conocido e influyente de los exorcistas judíos palestinos de su tiempo (y de toda la historia).

Los exorcismos de Jesús se narran siguiendo un esquema conocido. (a) Se destaca el carácter peligroso del espíritu o se muestra la dureza de aquella enfermedad que ha suscitado. (b) El demonio reconoce a Jesús y descubre su carácter sobrehumano. (c) Jesús le ordena que se calle, impidiendo de esa forma que se pueda defender utilizando lo que sabe (el nombre de Jesús y su poder). (d) A continuación se citan las palabras de Jesús, que se informe sobre el demonio de manera solemne obligándole a alejarse. (e) Termina el gesto con un signo de expulsión del demonio (o curación del poseído) y la admiración sagrada de los asistentes.

Al actuar de esta manera, Jesús no se distingue externamente (o fenomenológicamente) de los otros exorcistas de su tiempo. Participa de la mentalidad de sus contemporáneos y utiliza procedimientos o técnicas comunes, como se supone al comparar sus gestos y los gestos de otros judíos (Mt 12,27). Los textos de aquel tiempo precisan también que es necesario hacer hablar a los demonios, descubrir su nombre y su función, y conminarles luego a que se callen. Así es mágico el contexto de la curación del endemoniado sordomudo de Mc 7,31-37: meter el dedo en los oídos, tocar la lengua con saliva, utilizar una palabra llena de secreto y de misterio. Para situar a Jesús entre los exorcistas judíos de su entorno, podemos citar, a modo de ejemplo, estos testimonios:

a) *El libro de Tobías*, que forma parte de la Biblia griega (LXX), pero no de la hebrea, presenta el más famoso de los exorcismos bíblicos. Allí aparece un «demonio» llamado Asmodeo, que parece significar «el destructor», y que está especialmente vinculado a Sara (la mujer judía, símbolo de la humanidad). Es un demonio «enamorado y celoso» que mata en la noche de bodas a todos los maridos de Sara, hasta que aparece el joven Tobías, guiado por el ángel Rafael, que expulsa/destruye al demonio, quemando el hígado y corazón de un pez. Este demonio Asmodeo está vinculado al sexo. El exorcismo expresa la superación del carácter satánico de las relaciones sexuales y la posibilidad de

desarrollar una vida familiar (sexual) liberada del riesgo de la muerte.

b) *Grandes exorcistas*. Los apócrifos judíos del tiempo de Jesús suelen hablar de tres grandes exorcistas. El primero es Abrahán, que luchó contra los dioses/demonios de su entorno pagano, para adorar al Dios único. El segundo es Salomón, del que se dice que tuvo el «poder de Nombre» de Dios, que le hizo capaz de expulsar a los genios malignos; en esa línea, cuando se habla de Jesús como «hijo de David», puede estar evocando la figura de Salomón, experto en el conocimiento de conjuros y medios mágico-religioso para expulsar a los demonios. El tercero, según una reverencia velada de Qumrán (Apocalipsis de Adán), sería Daniel; de todas formas, el exorcismo en la línea de Daniel habría de entenderse de forma apocalíptica, como victoria total contra los imperios perversos.

c) *Judaísmo popular*. Parece que en Qumrán se practicaban exorcismos de diverso tipo, utilizando para ello fórmulas de corte sálmico (cf. 11Q11). En esa línea parecen moverse muchos grupos y movimientos judíos que se sitúan entre lo sapiencial y lo apocalíptico, en un camino que ha terminado abriéndose incluso a la gnosis posterior, que espiritualiza el ritual de los exorcismos. En aquel contexto, los judíos aparecen no sólo como pueblo «monoteísta» por excelencia, sino también como pueblo experto en cuestiones sagradas y diabólicas, porque Dios ha creado (o domina) los espíritus de la luz y de las tinieblas (cf. 1 QS III, 18-25); Entre los papiros mágicos y las fórmulas de encantamientos y exorcismos de los siglos I a.C. al III d.C. hay una gran cantidad de textos de origen judío.

d) *El testimonio de Flavio Josefo*. El más interesante de todos los textos de exorcismos judíos del tiempo de Jesús o un poco posteriores es el que ofrece Flavio Josefo (7/38 al 101 d.C.) cuando está hablando de la guerra judía (año 67-70 d.C.).

«Conocí a un tal Eleazar, compatriota nuestro, quien en presencia de Vespasiano, de sus hijos, de tribunos y también de gran parte del ejército, libraba de los demonios a los que estaban poseídos por ellos. El método de tratamiento de curación era del siguiente tenor: acercaba a la nariz del endemoniado el anillo que tenía de-

bajo del sello una raíz del árbol que Salomón había indicado, y luego, al olerla el enfermo, le extraía por las fosas nasales el demonio, y, nada más caer al suelo el poseso, Eleazar hacía jurar al demonio que ya no volvería a meterse en él, mencionando el nombre de Salomón y recitando los encantamientos que aquél había compuesto. Y Eleazar, en su interés de persuadir e infundir en los presentes el convencimiento de que él tenía ese poder, ponía un poco antes un vaso o una pila llenos de agua y ordenaba al demonio en el momento de salir de la persona poseso que los volcara y permitiera reconocer a los espectadores que había dejado a la persona poseso» (*Antigüedades judías* 8,42; trad. castellana en Flavio Josefo, *Obras completas* II, Acervo, Buenos Aires 1961, 73-74).

X. P.

M CRISTIANISMO

Como hemos visto, entre los milagros de Jesús ocupan un lugar especial los exorcismos, que podrían situarse en la línea de las «curaciones chamánicas». Como muchos de sus contemporáneos, Jesús se hallaba convencido de que el responsable final de la opresión y muerte de los campesinos de Galilea no era simplemente un tipo de poder externo, que se puede concretar en instituciones militares (como el Imperio romano) o sociopolíticas (como las ciudades helenistas), sino un Poder aún más duro, de carácter diabólico, que impone su amenaza sobre el conjunto de la humanidad. Por eso pensó que debía luchar en contra de ese Poder (expulsar a los demonios), para cambiar a los hombres y para transformar las instituciones, desde la situación personal y social, cultural y religiosa de su tiempo. Cuando hoy decimos que «no hay demonios» y que los exorcismos eran gestos míticos, no aclaramos las cosas, sino que, al contrario, ocultamos el problema esencial de la «iniquidad» que se apodera de las instituciones y destruye a las personas. Es posible que no existan «demonios personales», pero *lo demoníaco existe* y es la mayor amenaza para la humanidad.

El Diablo (→ Satán) es la expresión de un mal externo (estructuras objetivas de opresión) que se vuelve interno (puede destruir a las personas) y viceversa:

es un mal interno que objetiva en instituciones externas. Según eso, la maldad de los poderes diabólicos ofrece un rasgo objetivo (expresado en formas de vida familiar y social) y otro subjetivo (vinculado a la constitución biológica y al despliegue personal de hombres y mujeres). Esa maldad se descarga y manifiesta de un modo especial en algunos miembros débiles de la cadena humana, suscitando diversas formas de «locura».

Ciertamente, la «locura» (tomada en un plano extenso) tiene otros aspectos significativos, de tipo orgánico y biográfico, vinculados a la vida personal y familiar. Pero en el fondo hay casi siempre un problema de comunicación, que en aquel tiempo se entendía (como muchas otras cosas) de un modo religioso positivo o negativo (vinculado a lo diabólico). Pues bien, en ese contexto de locura se introduce Jesús, que no ha venido a cambiar de un modo exterior las instituciones (Imperio, Reino de Herodes, ciudades galileas), sino a curar a las personas «poseídas» (dominadas) por ellas, desarrollando así una intensa terapia de resistencia.

1. Jesús exorcista

En el conjunto del evangelio de ↗ Marcos, Jesús va expulsando demonios con prisa y decisión, a veces con rabia, como si luchara contra personajes invisibles, de tipo mágico, que otros no logramos ver (sólo vemos locura, opresión social, destrucción humana). Es lógico que muchos exegetas e intérpretes hayan tendido a silenciar este elemento de su vida, que parece haberse vuelto secundario en el cristianismo posterior (incluso, quizá, en el mismo Pablo). Jesús se eleva ante nosotros, como un raro chamán (un hechicero), que viene de un tiempo muy antiguo, diciendo cosas y haciendo gestos que hoy nos resultan anticuados, pues tendemos a resolver esos temas con pastillas y hospitales psiquiátricos, con tranquilizantes y juegos evasivos.

Quizá nos gustaría que Jesús no hubiera sido un exorcista. Pero es muy posible que los equivocados seamos nosotros, que no sabemos ver el fondo «social» de los demonios, ni la posibilidad de una «curación humana», empezando por los eslabones más débiles de la cadena de opresión (los endemoniados). Lógicamente, en este contex-

to, la misma curación tiene un fondo religioso: aparece como despliegue del Reino de Dios, que abre ante los hombres una puerta de libertad y salud, a fin de que ellos puedan ser y vivir, sin derrumbarse, promoviendo estructuras alternativas de libertad y concordia, desde los más pobres (desde los mismos endemoniados).

La tradición recuerda a Jesús como exorcista especializado y maestro de exorcistas (cf. Mc 1,21-28; 3,15; 6,12 par). Hoy podríamos llamarlo *amigo de los locos*. Allí donde otros hombres y mujeres suponían que los pobres estaban condenados a padecer bajo el poder de espíritus perversos, Jesús los ha tomado como hijos de Dios, seres capaces de vivir en libertad. Desde esa base, se ha sentido enviado por Dios, para expulsar a los demonios, empezando su tarea de Reino precisamente en aquellos a quienes la estructura social y familiar condenaba a la locura (cf. Mc 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29).

Los que pretenden mutilar este elemento del evangelio, como si fuera un residuo mitológico, destruyen el mensaje del Reino. Jesús se fijó de un modo especial en los endemoniados, como exponentes más claros de un mundo oprimido, que no logra abrirse a la luz y a la comunicación gratuita y libre. Precisamente ellos, los que podían aparecer como una prueba palpable de la lejanía de Dios, vinieron a convertirse para Jesús en lugar privilegiado de la acción de Dios (cf. Mc 9,14-29 y par).

Entre los «endemoniados» que curó se encuentran, según Marcos, los siguientes: (a) El impuro de la sinagoga (Mc 1,21-28), lugar que así aparece como propio de demonios. (b) Los endemoniados de los sumarios (Mc 1,32.39; 3,11), signo de impureza de los humanos. (c) El leproso (1,40-45). No se dice que tenga un demonio, pero Jesús lo «limpia». (d) El «legionario» de Gerasa (5,1-20), poseído por un espíritu impuro que es legión. (e) Las dos mujeres de 5,21-43, enfermas de «impureza» judía, aunque el texto no diga que están endemoniadas. (f) La niña pagana (7,24-30), poseída por un espíritu impuro o demonio. (g) El niño lunático (9,14-29), al que domina un espíritu mudo (9,25). En ese contexto se añade que constituyó un grupo de discípulos con poder para enviarlos a proclamar el mensaje, expulsando demonios

(3,13-15). Así suscitó un movimiento de curación radical, desde los más pobres, al servicio del hombre, es decir, de la presencia del Reino, entendido en forma de salud y comunión.

2. Sentido

Los exorcismos constituyen quizá el lugar y momento donde la experiencia de Jesús empalma de un modo más hondo con la sociedad de su tiempo, una sociedad empobrecida, endemoniada, a la que se debe liberar por dentro, en un plano individual y social, pues ambos planos se encuentran de tal modo vinculados que no pueden separarse. Él no ha sido un exorcista solitario, sino que ha creado un grupo de exorcistas, que han compartido su gesto de expulsar demonios, desde el mensaje de Reino, al servicio de la libertad y de la comunión humana.

a) *Los exorcismos nos sitúan ante un problema personal*, ante una ruptura o distorsión que impide que unos hombres o mujeres puedan vivir en libertad y amar a los demás, desde sí mismos. Los exorcismos intentan combatir, según eso, a unos *demonios personales* (no porque los demonios sean personas, sino porque lo demoníaco se vincula a la propia identidad de cada poseso). De todas maneras, según el evangelio, no hay demonios puramente individuales, sino que todos ellos implican un tipo de ruptura familiar o social, una comunicación pervertida, dominada en aquel tiempo por el Imperio y el Sacerdocio israelita.

b) *Las posesiones diabólicas responden a un problema familiar*. Varios exorcismos se inscriben en un campo de disputa entre padres e hijos, situándonos así, precisamente, en el lugar donde se ha roto la relación entre generaciones (cf. Mc 7,24-30; 9,14-29). En este contexto podemos hablar de *demonios familiares*. No se puede echar toda la culpa a las estructuras políticas y sociales más extensas, pues las relaciones de familia tienen también mucha importancia y son lugares donde se expresa la enfermedad diabólica.

c) *Los exorcismos responden a un problema político y social*, vinculado a las condiciones estructurales, económicas y laborales de Galilea y de su entorno. En ese plano se sitúa, de forma especial, el «demonio legionario» (Ge-

raseno de Mc 5,1-20) y quizá también la referencia a Belcebú (cf. Mc 3,22 par), a quien algunos han entendido como demonio político, que podríamos vincular con la Bestia o poderío perverso de Roma, según Ap 13. En el fondo de los exorcismos se sitúa un problema de poder: ¿Quién es el fuerte que domina sobre la casa del mundo? (Mc 3,27 par). La literatura apocalíptica tendía a vincular a ese «fuerte» con los poderes imperiales, en la línea del Apocalipsis.

«La agresión contra los romanos parece hallarse desplazada hacia los demonios, como lo muestra el exorcismo practicado a la orilla del lago de Gerasa (Mc 5,1ss)... La conexión entre el dominio extranjero y el dominio ejercido por los demonios es una conexión plausible: con los romanos llegaron al país los dioses y cultos extranjeros» (cf. G. THEISSEN, *El Movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2005, 287).

d) *Exorcismos y pureza*. Jesús ha descubierto en los posesos la contradicción máxima de una sociedad obsesionada por la mancha y/o la impureza (cf. Mc 1,20-28). Impuro era aquello que separa al hombre del poder sagrado, impidiéndole participar en la liturgia y los ritos religiosos. La religión quería mantener «puros» a los hombres, expulsando a los manchados (publicanos, prostitutas, mujeres con flujo irregular, leprosos, etc.). Pues bien, según Jesús, una religión de ese tipo termina siendo aliada del diablo (que se fija en esas «impurezas»), pues para Dios sólo es impuro aquello que proviene de un mal corazón, impidiendo el amor o comunión entre los hombres (cf. Mc 7,1-23, esp. 7,19). Jesús quiere superar esa visión de la pureza y por eso libera a los «posesos», para que ellos puedan comunicarse en libertad y, al mismo tiempo, quiere transformar la sociedad, para que ella acoja a los posesos. Los dos elementos son inseparables; no hay cambio social sin personal, ni viceversa.

(e) *Los exorcismos nos sitúan ante un problema religioso estricto*, vinculado a la liberación más profunda. En este contexto podemos evocar el relato del «endemoniado de la sinagoga» (Mc 1,21-26), con el que comienzan las obras de Jesús según Marcos. Es evidente que, en un nivel, ese relato alude a una expe-

riencia eclesial de disputa entre comunidades mesiánicas y sinagogas judías más «tradicionales» (legales), que serían lugares donde habita lo diabólico. Sin embargo, en el fondo conserva una experiencia de Jesús: a su entender, las sinagogas galileas, tal como funcionaban, eran incapaces de liberar a los pobres (endemoniados). Precisamente por eso, Jesús comenzó su tarea de Reino, desbordando el nivel de las sinagogas.

3. *El riesgo de los exorcismos*

Al enfrentarse a los poderes de opresión, Jesús ha penetrado en un «lugar» de gran peligro, dejándose «conocer» por lo diabólico (es decir, por los endemoniados). Lógicamente, los primeros que han descubierto la identidad de Jesús han sido los posesos (los «demonios» de los posesos), que le dicen: «Eres el Santo», «el Hijo de Dios» (Mc 1,24; 3,11; cf. 5,7). Esas confesiones expresan algo enigmáticamente peligroso: por compasión y entrega terapéutica, Jesús se ha introducido en la hondura de la contradicción y destrucción humana, de tal forma que han sido ellos, los posesos (los locos, expulsados de la sociedad, no los sabios del mundo), los primeros que le han conocido.

Teniendo eso en cuenta, podemos comparar a Jesús con otros «exorcistas», como los esenios de Qumrán que interpretaban su proyecto desde la perspectiva de la gran lucha contra los poderes sociales que oprimieron y oprimen a Israel, como muestra el *Rollo de la Guerra* (1QM: Milhama) y ratifica la *Regla de la Comunidad*, donde se manda: «amar a todos los hijos de la luz y odiar a todos los hijos de las tinieblas» (cf. 1QS 3-4).

Los qumramitas vinculaban exorcismo y violencia, conforme a unos principios bélicos (de tipo simbólico). El verdadero exorcismo era una guerra, dirigida por sacerdotes, que marcan y sancionan los procesos militares: una lucha teológica y angélica donde el mismo Dios, con ejércitos celestes, vendrá en ayuda de los suyos. Por eso no pueden combatir en ella los impuros, enfermos o manchados, como supone el Rollo, ampliando los principios de la vieja guerra santa israelita. La Gran Batalla (el exorcismo radical) será una lucha de «hombres de valor» (jueces, oficiales, jefes de millares y centenas), en

la que no hay lugar para los «contaminados, paralíticos, ciegos, sordos, mudos... porque los ángeles de la santidad están entre ellos» (*Regla de la Congregación*, 1QSa 2, 1-9; cf. *Rollo del Templo*, 1QT 45). Sólo en la asamblea pura, sin enfermos y manchados, surgirá el Mesías, Hijo de Dios (1QSa 2, 12-22).

Pues bien, en contra de la ley de pureza de Qumrán, y oponiéndose a la actitud de los γ celosos/celotas, que interpretaban la guerra como lucha de puros contra impuros, Jesús ha penetrado en el lugar de los impuros, para compartir con ellos el mensaje de Dios y para ofrecerles el Reino. Ciertamente, también él entiende el exorcismo como lucha, pero como una lucha que se realiza desde abajo, desde los más pobres, sin batalla militar externa, al servicio de los excluidos de la sociedad, es decir, de los impuros. Lógicamente, sus exorcismos resultan escandalosos, contrarios a las normas de pureza de su tiempo. Por eso, su autoridad ha sido discutida y rechazada por aquellos grupos judíos (¿judeocristianos?) que ponían la institución por encima de la curación y libertad de los endemoniados.

En este contexto se sitúa el juicio de «los escribas que vienen de Jerusalén», vinculados, según Mc 3,20-35, con los parientes de Jesús, que dictaminan y dicen: «Tiene a Belcebú y con el poder del Príncipe de los demonios expulsa a los demonios» (Mc 3,22; cf. Mt 12,22-32; Lc 11,14-23; 12,10). Esos escribas piensan que, curando a los posesos y acogiendo a los marginados, tal como él lo hace, Jesús pone en riesgo la sacralidad de Israel, que, según ellos, sólo puede mantenerse expulsando o encerrando a posesos e impuros. Los escribas aparecen como representantes de una ley sagrada (nacional) y así garantizan el orden legal del conjunto de la sociedad (dominada por los fuertes, los legales), pero lo hacen edificando, en torno al buen pueblo, un muro de seguridad según Ley y dejando en la cárcel de su locura o pecado a los posesos.

Por eso, acusan a Jesús diciendo que, bajo capa de bien (ayudando externamente a unos posesos), sus exorcismos arruinan o destruyen la unidad sagrada del pueblo (la casa buena de Dios), entregando al conjunto de Israel en manos del Diablo. Así piensan los escribas (juristas o letrados) oficiales:

según ellos, quien ayuda y libera a los mercedores de la cárcel del diablo (a los asociales, peligrosos e impuros) supone una amenaza para el buen orden del pueblo, que, a su juicio, en este momento, se encuentra garantizado por el Imperio romano. Con la Ley en la mano, la sociedad debe expulsar y controlar (encarcelar) con violencia legítima a los endemoniados, para mantener el orden del sistema. Una buena estructura social sólo se edifica y defiende encadenando a los culpables/poseos, delimitando bien lo puro y lo impuro, lo decente y lo peligroso. Por eso, quien acepta y cura, quien valora y reintegra en la «buena sociedad» a este tipo de poseos pone en riesgo el orden de los limpios ciudadanos.

4. *Un problema de poder*

En el fondo hay un tema de política religiosa, es decir, de poder. ¿Dónde está lo diabólico? ¿Quién controla a los poderes perversos y ofrece estabilidad y justicia al pueblo? En principio, unos y otros quieren reducir la agresividad y controlar la violencia personal, familiar y social; pero lo hacen de maneras diferentes. Los escribas oficiales piensan que se deben mantener las instituciones actuales: ¡que se cumpla la ley sagrada! Jesús, en cambio, supone que esa ley, tal como se impone en Galilea, bajo el poder romano, resulta no sólo insuficiente, sino contraria a la verdad y libertad del hombre. En ese contexto, los escribas aparecen como representantes del poder, como los únicos capaces de controlar la amenaza de lo diabólico en el mundo. Por eso, ellos acusan a Jesús de estar poseído por Belcebú y de actuar como un subversivo: sus exorcismos representarían un peligro para el orden sagrado del pueblo.

Conforme a los escribas, los «buenos» exorcistas serían aquellos que avalan y ratifican el poder de las instituciones sagradas. Jesús, en cambio, realiza sus exorcismos sin ponerse bajo el control del templo, sin cumplir las normas de seguridad que instauran los escribas, y no lo hace por olvido o descuido, sino porque así lo exige su mensaje de Reino, para abrir un nuevo camino de humanidad. Sobre esa base dice:

«Nadie puede entrar en la casa del Fuerte (*iskhyros*) y saquear sus bienes a menos que primero ate al Fuer-

te. Y entonces saqueará su casa (Mc 3,27). Si yo expulso a los demonios con el Espíritu (*pneuma*) de Dios [Lc 11,20 pone "dedo", con el mismo sentido], el Reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12,28).

Los escribas lo acusan diciendo que actúa bajo el poder de Beelzebul. Jesús responde que actúa con el aliento/dedo (poder) de Dios y de esa forma viene a presentarse como el Más fuerte: por eso ha podido penetrar en la «casa del Fuerte» (Satan) y ha comenzado a «saquear» sus bienes. Es evidente que los escribas y Jesús habitan en espacios sociales y simbólicos distintos. Los escribas «ven» a Satanás en un lugar (allí donde se «rompe» su ley). Jesús lo ve en otro distinto, allí donde los pobres se encuentran expulsados y oprimidos. Eso significa que, según Jesús, el bien de los pobres importa más que el cumplimiento de un tipo de Ley judía (y romana).

Los escribas necesitan mantener su Ley (seguridad y santidad) para expulsar a los disidentes y sentirse así seguros. Colocan su estructura de grupo por encima de la «curación» de los endemoniados (de la vida de los pobres, campesinos, artesanos y prescindibles de Galilea). Jesús, en cambio, descubre la vida de Dios en esos endemoniados; por eso, él no puede aceptar la autoridad de los escribas, pues a su juicio ellos acaban destruyendo a los hombres. En contra de eso, los exorcismos de los discípulos, de Jesús aparecen como expresión de la victoria de Dios: «He visto a Satanás caer del cielo como un relámpago...» (Lc 10,18). Esta visión de Jesús puede entenderse desde la perspectiva apocalíptica de Ap 12, donde se supone que Satan, que había dominado desde el cielo la historia de los hombres, ha sido expulsado, arrojado a la tierra, donde se esfuerza por dominar a los hombres, pero sin conseguirlo (cf. Ap 12,1-6.9 y el conjunto de la trama del Apocalipsis). Lc 10,18 nos sitúa ante un esquema semejante: Satanás ha perdido su poder, ha caído del cielo, es un «Diablo» derrotado, de manera que los pobres y expulsados galileos pueden esperar salvación.

X. P.

R ISLAM

Sabemos por los hadices de Muḥammad que el Profeta creía en las posesio-

nes demoníacas y en los exorcismos, e incluso que practicó algunos.

1. *Muḥammad fue objeto de un exorcismo por parte de ʿĪbrīl (↗ Gabriel)*

Según ha quedado en un hadiz de reconocida veracidad (Lo recoge Muslim 4/1718, n° 2186. Se remonta a Abū Saʿīd), en cierta ocasión, el Ángel de la Revelación, ʿĪbrīl, hizo a Muḥammad un exorcismo contra el mal de ojo que sufría:

ʿĪbrīl vino al Profeta y le dijo: «“Oh Muḥammad, ¿estás enfermo?”. Él le respondió: “Sí”. Entonces le dijo: “En el nombre de Allāh realizo *ruqia* [exorcismo] en tu beneficio, de cuanto está afligiéndote. Del mal de cada ser viviente, o de cada ojo envidioso, que Allāh te sane, en el nombre de Allāh realizo *ruqia* en tu beneficio”».

Hay quien dice que el pasaje del exorcismo de ʿĪbrīl puede interpretarse como una especie de permisión celestial de dicha práctica, al modo en que en el libro bíblico de Tobías (6,8-10) un ángel le instruye en una práctica mágica. Entiéndase: en un mundo sin medicina, determinadas prácticas mágicas –que funcionan– deben ser respaldadas por la Revelación.

2. *Cuatro casos de curaciones de poseídos por parte de Muḥammad*

Caso 1. «Cuando el Mensajero de Allāh me nombró gobernador de aṭ-Ṭāʾif, noté que algo interfería en mi *ṣalāt* hasta el punto que no recordaba lo que había dicho durante la *ṣalāt*. Cuando esto se repitió, viajé donde el Mensajero de Allāh para informarle (...) A lo que él me dijo: “Ése es un *shayṭān*. Ven, acércate”. Entonces me senté delante de él. Golpeó mi pecho con su mano. Sopló en mi boca y dijo: “¡Fuera, enemigo de Allāh!”. Así lo hizo tres veces. Luego dijo: “Ahora la verdad se encuentra en cuanto obres”». (Lo recoge Ibn Māyā, vol. 2, 273, n° 2858, y se remonta a ʿUzmān ibn Abī al-ʿĀṣ.)

Caso 2. Nos encontramos a una mujer sentada con un niño. Ella dijo: «Mensajero de Allāh, este niño ha sido afligido por una calamidad y nosotros nos preocupamos por él. Algo lo atormenta muchas veces al día». El Profeta dijo: «Acércalo a mí». La mujer le acercó al niño, poniéndolo entre Moḥammad y su silla de montar. El Profeta abrió la boca

del niño y sopló dentro de ella tres veces, mientras decía: «En el Nombre de Allāh, soy un siervo de Allāh, vete, enemigo de Allāh». Luego de lo cual le devolvió el niño a su madre. (Lo recoge el Imām Aḥmad en su *Musnad* [4/172] y se remonta a Yaʿlā ibn Murra az-Zaqafī. También puede leerse en *al-Mishkāt* 3/188.)

Caso 3. Una mujer llevó a su hijo al Profeta y le dijo: «Oh, Mensajero de Allāh, mi hijo está poseído, y (los *ḡinn*) se apoderan de él durante las comidas de la mañana y la noche». Escuchando esto el Profeta sopló en su pecho e hizo un *duʿā* y el niño poseído vomitó algo como un cachorrito de perro y se puso bien. (Lo recoge Dārimī y se remonta a ʿAbdul-lāh ibn ʿAbbās.)

Caso 4. Zāriʿ fue al Mensajero de Allāh y con él su hijo que se encontraba poseído (...) «Mi hijo está poseído. Lo traeré ante ti. Por favor, haz *duʿā* a Allāh por él». El Mensajero de Allāh dijo: «¡Tráelo!». Fui a buscarlo y le quité sus ropas de viaje y lo vestí con hermosas prendas. Lo tomé de la mano y lo llevé donde el Mensajero de Allāh. El Profeta dijo: «Acércalo a mí y ponlo de espaldas». Entonces el Mensajero de Allāh tomó su vestimenta por arriba y por abajo y comenzó a golpearlo con tal fuerza en su espalda que pude ver su axila (de tanto que levantaba el brazo al golpear). Decía: «Sal de ahí, enemigo de Allāh». Luego de eso, la mirada del muchacho cambió, tornándose más saludable. Entonces, el Profeta lo sentó frente a sí, y suplicó por él, frotrándole luego sus manos sobre el rostro. (El hecho fue narrado por Umm Abban bint al-Wazīʿ ibn Zāriʿ ibn Āmir al-ʿAbdī de la narración que le hizo su padre, y lo transmite Ṭabarānī en el libro *Maʿymaʿ aṣ-ṣawāʿid*, vol. 9, 2.)

Un exorcismo –este último– formalmente impecable. Con apaleamiento físico del poseído incluido para hacer salir el demonio del cuerpo. Poco que añadir. Que esta actitud de Muḥammad de tratar de hacer el bien con los medios que solían emplearse en su tiempo –uno de los cuales era el exorcismo– nos parece lo más lógico. En este sentido no haría falta citar ningún hadiz, porque toda la vida de Muḥammad respalda esta predisposición a hacer el bien. Pero valga éste de muestra: «Si alguno de vosotros puede ayudar y beneficiar a su hermano, entonces debe hacerlo» (Muslim, n° 2199).

3. *Muhammad permitió a otros la práctica de los exorcismos con ciertas limitaciones*

Él practicaba exorcismos y los dejó practicar a otros. Cuando sus compañeros le preguntaron por los conjuros que solían hacer, el Profeta no les contestó que fueran *haram* (prohibido), sino: «Enseñadme vuestros exorcismos (*ar-ruqia*), porque no existe daño en practicarlos a menos que contengan alusiones idólatras». Lo recoge Muslim, vol. 4, 1727, n° 2200. Del mismo modo, cuando preguntaron a Qatâda por la licitud de *an-Nushra* (conjuros), contestó: «Es correcto utilizarla en este caso (impotencia en un hombre alcanzado por un hechizo) puesto que sólo intentan hacer el bien; no está prohibida si se trata de beneficiar» (al-Bujârî 10/232).

Y no sólo permitió practicar exorcismos, sino que enseñó al que lo necesitó a apartar demonios por sí mismo:

Un compañero del Mensajero llamado 'Uzman ibn Abî l-'Âs vino al Profeta y le dijo: «¡Shaytân interfiere en mi *salât* y me molesta!». El Mensajero de Allâh dijo: «Es un demonio llamado Jinzab. Si sientes su presencia, busca refugio en Allâh de él y sopla (como escupiendo pero sin saliva) hacia tu izquierda tres veces». El compañero dijo posteriormente: «Hice esto y Allâh apartó a ese demonio de mí». (Lo recoge Muslim, vol. 4, 1728, n° 2203.)

A. A.

EZEQUIEL

Q

↗ Cábala, Daniel, Dios, espíritu, exilio, Isaías, Jeremías, mística, profetas, resurrección, revelación.

1. *Mercabá. La visión del Carro de Dios*

Ezequiel es uno de los cuatro profetas «mayores» de la tradición cristiana. Era sacerdote de Jerusalén y fue de los primeros desterrados a Babilonia (el año 597 a.C.). Allí en Babilonia recibió la llamada de Dios (el 593 a.C.), en una visión (Ez 1-3.10: carro o trono, *mercabá*), que ha marcado la historia posterior de la mística del judaísmo y del cristianismo; esos capítulos son para muchos el centro de la Biblia y del conocimiento secreto de Dios (↗ cábala). También es importante su visión del valle de los huesos muertos y de la resurrección (Ez 37), que sigue marcando la apocalíptica de judíos y cristianos.

Ezequiel es un sacerdote sin templo, que vive en destierro, alejado de su Dios. Pues bien, desde ese mismo destierro contempla al Dios que viene, para habitar con los exilados, en un carro de gloria (Ez 1-3). Esta visión (que será reafirmada por Ez 10) ofrece la certeza de que el mismo Yahvé quiere habitar con los desterrados, como saben hasta hoy los judíos. Éstos son algunos de los elementos de su visión:

«Miré y he aquí que venía del norte un viento (*ruah*) huracanado, una nube enorme y un fuego relampagueante y un fulgor en torno; y en medio de él como un brillo de electro (*hasmal*) que salía de en medio del fuego (*'es*). Del centro del mismo (emergía) la imagen (*demut*) de cuatro vivientes y éste era su aspecto: tenían semejanza humana (*demut 'adam*); y cada uno de ellos... poseían rostro y alas. Y la semejanza de sus rostros era: rostro de hombre y rostro de león y rostro de toro y rostro de águila los cuatro. Y entre esos vivientes había como una visión: como ascuas de fuego, como unas antorchas (*lappidim*) discurrendo entre los vivientes. Y el fuego (*'es*) fulguraba y del fuego salían relámpagos (*baraq*). Y los vivientes iban y venían a modo de exhalación. Miré a los vivientes y he aquí que una rueda (*'ophan*) estaba en el suelo al lado de cada uno de los cuatro vivientes... Sobre la cabeza de los vivientes había una semejanza de basamento (*raqi'a*) como el fulgor aterrador del cristal, extendido por encima de sus cabezas. Y por encima del basamento que estaba sobre sus cabezas había como una visión de piedra de zafiro, una semejanza de Trono (*demut kisse*); y sobre esa semejanza de Trono una visión como semejanza de ser humano (*demut ke-mar'eh 'adam*) sobre él en lo alto. Y vi como un fulgor de electro, como la visión de un fuego con halo alrededor de lo que parecía su cintura para arriba; y de lo que parecía su cintura para abajo vi como una especie de fuego... Como el aspecto del arco que aparece en las nubes en día de lluvia: tal era el resplandor que lo nimbaba. Era la visión de la Imagen de la Gloria de Yahvé» (Ez 1,1-28).

Del viento de Dios, que puede imaginarse como nube, portadora de tormenta y misterio (cf. Ex 40,34; 1 Re 8,10), surge el fuego (*'es*), que será el símbolo central de la teofanía. Siguiendo la interpretación de los LXX, hemos

presentado ese fuego de Dios (*hasmal*) como *electro*: metal brillantísimo, pulido, incandescente, compuesto de una mezcla de oro y plata. Este Dios es fuente original del fuego, brasa que arde sin nunca consumirse. Pues bien, ese fuego de Dios se expande y expresa en forma de cuatro vivientes misteriosos. El texto posterior (Ez 10,1ss) los llama desde el principio querubines (↗ ángeles). Pero aquí no han recibido ese nombre; son *vivientes* (*hayot*), portadores de un trono: son piernas de novillo fuerte que sostienen el peso de Dios y caminan por la tierra; son alas que cubren el cuerpo desnudo, en reverencia grande, mientras suben y vuelan, llevando por el aire el gran misterio de la creación, el fuego de Dios.

a) *Animales y círculos de Dios*. Tanto en Siria/Palestina como en Mesopotamia y Persia se conocen seres semejantes; cuadrados y fuertes, con rostros orientados a los cuatro puntos cardinales, portadores del trono o carro de Dios. Por otra parte, la misma tradición israelita sabía que Dios se sienta y/o vuela sobre un trono de *querubines* alados (cf. Sal 18,11; 80,1; 99,1), que protegen también el arca de la alianza, con una *placa* o cubierta sobre la que extienden sus alas (cf. Ex 25,27-22; 2 6,31; 1 Sm 4,4; 1 Re 6,23-36). Son seres paradójicos, no sólo por las formas del cuerpo (rostro, alas, piernas) sino también por la pluralidad de rasgos: son basas del trono divino, puntos cardinales, la totalidad del mundo. Pero, al mismo tiempo, cada uno tiene cuatro rostros: hombre, león, toro y águila. Parece que los cuatro se vinculan, como plenitud cósmica. El simbolismo es fuerte y hermoso, pero no se puede forzar de un modo unilateral, son portadores del Carro de Dios, impulsados por el Viento/Espíritu fundante (*ruah*).

Pero, siendo «animales» (animados), son, al mismo tiempo, ruedas vivas (*ophanim*), que se sitúan y nos sitúan inmediatamente ante la gran simbología cósmica (animales del zodiaco, círculos astrales). Es evidente que estas ruedas cósmicas (vinculadas a los vivientes primordiales) forman parte de un Carro de Dios. El texto paralelo (Ez 10,13) los llama *galgal*, ruedas de una especie de Carroza sagrada, como ha visto la tradición judía y cristiana. Estamos en el centro de una paradoja: los vivientes, convertidos en ruedas, vuelan en la altura con sus alas inmensas y ruedan sobre el suelo

con el giro de sus círculos. Llevan a Dios; éste es su misterio. Estamos ante una de las más hermosas vinculaciones simbólicas de las fuerzas de la naturaleza.

En este contexto se puede recordar la importancia de los círculos sagrados, tanto en la astronomía como en la visión general de la naturaleza. Las esferas (ruedas) representan el plano superior: los círculos astrales, el perfecto movimiento de los seres que Gn 1,14-15 ha colocado en el centro de la creación, para fijar los tiempos y fiestas de los hombres. *Los vivientes* (seres animados) representan el mundo inferior donde las cosas nacen y mueren en constante renacimiento. Pues bien, por encima de todo se encuentra la *raqi'a*, el techo cósmico, el basamento del Dios superior, del que habla Gn 1,6, cuando dice que, después de la luz, Dios hizo surgir el firmamento o bóveda que separa el mundo superior y el inferior. Así, sobre los vivientes/ruedas se extiende como una placa, el *kapporet* o basamento de Ex 25,21 donde se apoya y sostiene el trono de Dios. Por abajo quedan los vivientes cósmicos, con el ruido de sus grandes alas, convertido en estruendo de aguas/mares y en fragor de truenos fuertes que son *voz* (*qol*) del Dios poderoso que es Saddy (cf. Salmo 29). *Por encima* se escucha el estruendo de Dios, pero el profeta no se atreve a describirlo.

b) *Trono de la Gloria de Yahvé: la semejanza humana*. Al llegar aquí, el profeta habla con inmensa sobriedad. (1) *Hay una semejanza de Trono*. Estamos cerca de Is 6,1, pero nuestro texto dice «semejanza de...» y no «trono», para marcar la distancia con respecto a todo lo que vemos y tocamos sobre el mundo. Es evidente que *Dios reina*, como sabe la tradición israelita. Expresión de su poder y signo de su realidad es el *trono*, de manera que muchos juicios posteriores dirán Trono en vez del nombre inefable de Yahvé. (2) *Hay una semejanza de ser humano*. La expresión se encuentra bien escogida, invirtiendo el tema clave de Gn 1,26-27, donde se decía que Dios había creado al ser humano a su imagen y semejanza. Pues bien, ahora se dice que el Dios sentado sobre el trono es semejanza de hombre (*demut 'adam*). (3) *Hay como un fulgor de electro*. Esta palabra aparecía en el principio (Ez 1,4). Ahora retorna. Dios es foco de fuego: como un metal incandescente del que brota luz/calor,

originando o sustentando de esa forma todo lo que existe. De las cuatro esencias primordiales que la tradición ha visto como base de la realidad (agua, tierra, aire, fuego), nuestro texto ha resaltado *el fuego*. En ese contexto, vinculando el fuego de arriba y el de abajo, viene a destacarse la aureola de Dios, como un arco iris de paz.

El texto acaba señalando que ésta *no es una visión de Dios*; no es siquiera una experiencia de su gloria (*kabod*): es sólo la visión de la imagen (*demut*) de la gloria de Yahvé, que viene a presentarse en formas humanas. En el lugar hueco del Dios invisible sólo vemos un «como Trono», un «como Ser Humano», un «como Foco de Fuego»; después se nos dice que todo es simplemente una visión de la imagen de la Gloria de Yahvé. Así termina la gran teofanía. Todo lo que sigue depende de esto.

2. Dios, resurrección de los muertos

Ezequiel es testigo y profeta de la gran destrucción. Todo intento de restauración resulta imposible: no hay nada que restaurar, pues nada existe, sino sólo un campo de muerte. El viejo Israel ha fracasado: se han arruinado y destruido los antiguos poderes nacionales. Pero queda Dios y queda su palabra. Ha muerto Israel, pero sigue viva la promesa. De esa forma, sobre *la realidad* de un fracaso casi intolerable, se eleva la más alta esperanza de la liberación (resurrección) profética:

«La mano de Yahvé se posó sobre mí; y el Espíritu de Yahvé me sacó y me colocó en medio de un valle, y éste estaba lleno de muertos. Me hizo dar vueltas y vueltas alrededor de ellos: he aquí que eran muchísimos sobre la faz del valle y estaban completamente secos. Me preguntó: ¿Podrán revivir estos huesos, hijo de hombre? Yo respondí: Adonai (Señor) Yahvé: ¡tú lo sabes! Y me dijo: Profetiza sobre estos huesos y diles: ¡Huesos secos, escuchad la Palabra de Yahvé! Así dice Adonai Yahvé a estos huesos: Yo mismo traeré sobre vosotros ↗ Espíritu (*Ruah*) y viviréis. Pondré sobre vosotros tendones, haré crecer sobre vosotros carne, extenderé sobre vosotros piel, os infundiré Espíritu y viviréis. Y sabréis que yo soy Yahvé (¡el que soy!)... Yo profeticé, como me había ordenado: y vino sobre ellos el Espíritu y revivieron y se pusieron en pie: era una multitud innumerable. Y me dijo: Hijo de hombre, estos huesos son to-

da la casa de Israel... Yo mismo abriré vuestros sepulcros y os haré salir de vuestros sepulcros, ¡pueblo mío!, y os haré entrar en la tierra de Israel. Y cuando abra vuestros sepulcros y os saque de vuestros sepulcros, pueblo mío, sabréis que yo soy Yahvé. Os infundiré mi Espíritu y viviréis: os colocaré en vuestra tierra y sabréis que yo, Yahvé, lo digo y lo hago. Oráculo de Yahvé» (Ez 37,1-6.10-15).

El pueblo está muerto: huesos secos de un valle desolado. Su historia ha sido un fracaso. Parece que ya no puede existir nada más. Pero existe Dios, que vuelve a tomar la iniciativa, con rasgos que recuerdan su primera creación (Gn 1-2) y su llamada salvadora (Ex 3). Pues bien, ese Dios actúa y recrea a los israelitas muertos a través de la palabra del profeta, que asume y dice, aquí y ahora, la misma Palabra de Dios. Ésta es una Palabra eficiente, que realiza lo que dice: pone al pueblo en pie, lo capacita para revivir, caminando de nuevo a la promesa. Israel era un valle de huesos muertos, pero sobre ellos alienta la Palabra de Dios a través del profeta.

Éste es el destino de Ezequiel, profeta de la Palabra de Dios a los huesos muertos, desde el exilio de Babilonia. Él mismo aparece así, como portador y testigo de una voz que lo desborda. Son muchos los que dicen: se han secado nuestros huesos, nuestra esperanza ha perecido, estamos perdidos (Ez 37,11). Son muchos los que añaden que siempre ha sido igual, que al final de la historia de los hombres no queda más que muerte. Pues bien, en contra de eso, el profeta sabe que su palabra (Palabra de Dios) tiene poder sobre la muerte. Pues bien, esa Palabra resucitadora de Dios por Ezequiel se ha expresado en forma humana, es decir, asumiendo las mediaciones históricas y cumpliendo su misión a través de ellas. Todo es divino (creador) en ella, pero todo es, a la vez, profundamente humano. Éste es el sueño anticipatorio e impulsor del profeta que asume la intención de Dios y dice su oráculo desde el exilio. El mismo Ezequiel se convierte, según eso, en mediación de Dios, principio creador de vida; quien lea nuestro texto, quien lo acoja como «oráculo de Dios» (Ez 37,14), sabrá que es cierto. Sobre el valle de huesos calcinados de esta humanidad amenazada, desnortada y aplastada, sigue resonando la Palabra de Yahvé que dice: ¡Tú profetiza!

F

FAMILIA

↗ Abrahán, fraternidad, hijo, Iglesia, Jesús, matrimonio, mujer, padre, tribus.

Q M

Q JUDAÍSMO

Se viene diciendo que el judaísmo es religión de familia y el cristianismo religión de comunidad eclesial. Los representantes principales de la religión judía son, sin duda, los *padres*: ellos dirigen el rito de la circuncisión, presiden la fiesta de Pascua, transmiten su identidad nacional a los hijos. Por el contrario, los representantes de la religión cristiana no son los padres sino los obispos y presbíteros, que presiden y dirigen los ritos (bautismo, eucaristía, penitencia).

La institución más importante de Israel es la familia, de manera que el judaísmo es una reunión de «buenas familias» que mantienen y cultivan la tradición de los antepasados. Por el contrario, la primera institución cristiana es la iglesia o parroquia, de manera que las pequeñas familias como tales constituyen una realidad subordinada. La comunidad cristiana es una gran familia espiritual. Empecemos presentado los rasgos familiares del judaísmo.

1. Genealogía. Ancianos (*patriarcas, presbíteros*)

Israel se ha sentido pueblo preferido del Señor, heredero de antiguos patriarcas, que oyeron a Dios y se pusieron en camino hacia la tierra y vida prometida (Gn 12,1-3). Ciertamente, son *hijos de Adán o del primer ser humano*, como los restantes pueblos de la tierra; pero tienen otros padres que definen su genealogía, en línea patriarcal. Así empieza la historia de Israel, aquí se fundamenta. Atrás queda el amplio tiempo y espacio de la humanidad universal (Gn 1-11). Ahora (Gn 12) comienza un camino peculiar y los israelitas se saben y dicen hijos de Dios siendo descendientes de *Abrahán, Isaac y Jacob* y de sus *doce hi-*

jos, fundadores de las tribus de Israel. Ciertamente, viven cerca de otros pueblos que también son hijos de Abrahán e Isaac y sus parientes: moabitas y amonitas son hijos de Lot, sobrino de Abrahán; ismaelitas y otras tribus de la estepa se saben hijos de Abrahán; los amalecitas son hijos de Isaac. Pero sólo *los doce hijos de Jacob* han sido elegidos y así, de un modo especial, deben mantener su identidad y diferencia entre los pueblos de la tierra.

La primera institución de Israel, es por tanto, la genealogía: elección por nacimiento. Tomada como puro privilegio, sería orgullo y haría a los judíos una simple «raza» de este mundo, en línea de exclusivismo nacional. Pero puede entenderse y extenderse como *institución de gratuidad*, don y tarea creadora: Dios mismo distingue y separa a los judíos de las otras naciones, para hacerlos *pueblo santo*, portadores de su Ley sobre la tierra (cf. Gn 12,1-3).

a) *Patriarcas*. Padres de familia (y jefes de clanes más extensos), tendían a ser primera autoridad, representantes *del Padre-Dios celeste*. Gn 2-4 recuerda un poder matriarcal, de mujeres, dadoras de vida. Pero luego se ha borrado esa memoria, de manera que el judaísmo oficial ha expulsado a las mujeres de la institución central del pueblo, de manera que ellas no aparecen en las genealogías legales de tribus, clanes y familias. De manera consecuente, la primera historia bíblica sanciona el recuerdo de los padres-patriarcas, que no son divinos (como en otros pueblos), pero sí muy importantes, pues garantizan la elección y las promesas: ellos (Abrahán, Isaac, Jacob y los Doce) definen el Génesis del pueblo; sólo después viene el Éxodo o nuevo nacimiento marcado por Moisés (garante de la Ley) y los caudillos militares (Jueces). Esta división (ancianos, legisladores, jueces) ha de entenderse en sentido teológico, pero refleja la experiencia básica de los patriarcas masculinos, jefes de familia ampliada, con siervos y parientes.

b) *Los miembros del consejo de ancianos (zeqenim)* son autoridad definitiva (y casi única) en la federación de tribus: ellos son representantes de familias y clanes, que forman la asamblea permanente (legislativa, ejecutiva, judicial) del pueblo. Más que recuerdo del pasado, son institución plenamente actual. Cada familia repite y encarna el modelo patriarcal, con el padre varón como garante de Dios y transmisor de las promesas, en línea genealógica. En este contexto debemos incluir otras instituciones derivadas: matrimonio, hijos e, incluso, esclavos. En tiempo de Jesús, los *ancianos* forman, con sacerdotes y escribas, el Sanedrín o Consejo (parlamento y tribunal) del pueblo (cf. Mc 8,31 par) y dirigen de forma colegiada la comunidad israelita. Representan la tradición, que es signo de Dios y garantía de continuidad: son poder establecido en forma engendradora (masculina), orden genealógico. Jesús, en cambio, vincula a los humanos como *hermanos*, de manera que sólo Dios es Padre/Anciano para todos (cf. Mc 3,31-35; 10,28-30 y Mt 23,1-12). En contra de eso, los primeros ministros de la Iglesia cristiana no serán ancianos, sino servidores comunitarios.

2. Madres y mujeres

Conforme a la visión de Gn 2-4, Eva-Mujer (la Viviente, madre de todos los que viven: Gn 3,20) es el primer signo de Dios, autoridad suprema. Pero después, en el conjunto de la historia israelita, el varón se ha vuelto dominante de otra forma: no pudiendo engendrar en donación (maternidad) y envidiando por ello a la mujer, ha pretendido apoderarse con violencia de la vida, sometiendo a la mujer (a la que pone al servicio de su genealogía: cf. Gn 4,1-16) y enfrentándose a los otros varones por la guerra. Así utiliza la sangre (violencia) para extender su dominio. Así lo ratifica la tradición bíblica posterior: el varón es fuerte como guerrero, la mujer como madre. En cuanto simple esposa, ella se encuentra a merced del marido, que puede expulsarla de casa por ley (cf. Dt 24,1-4); sólo al volverse madre y siendo defendida por sus hijos, ella se vuelve importante en la familia. El rey vale por sí mismo; su esposa en cuanto tal no es reina (la Biblia hebrea sólo da ese nombre a Ester,

reina de Persia), pero se hace grande o fuerte (*Gebirâ*) si es madre del nuevo monarca.

Ese título (*Gebirâ*, la Fuerte) implica dignidad y poderes especiales, como en Betsabé, a quien Salomón (su hijo coronado) recibe con honor y sienta a su derecha (1 Re 2,19; 2 Re 11,1ss; 5,21). Lógicamente, el libro de los Reyes presenta a cada reina-madre al empezar cada reinado (cf. 2 Re 23,31.36; 24,8.18) y sabe que ella sigue siendo autoridad cuando el hijo muera. La esposa del rey no tiene rango oficial, pero lo tiene su madre, ocupando un lugar elevado en corte y reino. La pareja fuerte no la forman esposo y esposa sino madre e hijo. Mientras vive el padre rey, el hijo está bajo la madre, en casa de ella (si el rey tiene más mujeres). Pero cuando muere el padre (o un hijo es nombrado heredero oficial), la madre se vuelve poderosa (*Gebirâ, primera dama*), dirigente o soberana. Sobre esta base puede y deber trazarse una famosa diferencia.

1) *El varón se vuelve Gabar o Gibbor por guerra* o acción de violencia, como los Gibborim, gigantes poderosos, sexualmente insaciables, guerreros fatídicos, nacidos de ángeles y mujeres, o como Nimrod, cazador antiguo, primer soldado de la historia (cf. Gn 6,4; 10,8). Suelen asociarse al poderío militar y económico y así se llama *Gibbor Hayil* (Fuerte-Rico) al guerrero profesional que puede costearse una armadura o equipo bélico.

2) *Por el contrario, la mujer es Gabar-Gebirâ por su maternidad*. Ciertamente, puede serlo en cuanto libre, dueña de una esclava (cf. Gn 16,4.8.9; 2 Re 5,3; Is 24,2; Sal 123,2). Pero estrictamente hablando, se vuelve *Gebirâ* al hacerse madre de un varón importante (no de otra mujer). Frente al guerrero, que se cree persona conquistando o demostrando su poder en guerra, ella adquiere autoridad por madre de un monarca o de unos hijos «grandes» que definen su autoridad y la defienden, volviéndola señora.

La mujer que es sólo mujer (no es *madre*) tiende a ser considerada objeto de posesión. No es sin más descanso del guerrero (como decía Nietzsche), pero puede convertirse en botín y capital de varones que combaten para dominarla con violencia. La igualdad varón-mujer de Gn 2,23-25 (cf. Mc 10,1-12 par) pier-

de importancia en la historia israelita y la violencia masculina (sangre guerra) tiende a dominar sobre la fecundidad materna femenina, de manera que la autoridad queda centrada en el varón y padre. Esta oposición de guerrero y madre no es absoluta, pues la misma Biblia recuerda mujeres poderosas por lo que han dicho o realizado, desde Jael a Judit. Más aún, en contra del patriarcalismo oficial, se dice hoy que judío es un hijo de judía. La madre es así la que define de hecho el judaísmo.

X. P.

M CRISTIANISMO

Jesús quiso crear un nuevo tipo de familia desde los más pequeños (sus itinerantes), a quienes ofreció el encargo de anunciar el Reino de Dios y de iniciar su construcción, pidiéndoles para ello que quedaran en manos de los campesinos propietarios y/o de los «pecadores» (como los publicanos). No parece que, al menos en un primer momento, esos itinerantes hayan ido a las mansiones de los gobernadores y los propietarios más ricos de Galilea o de Jerusalén, pero fueron a las «casas» (familias) de los campesinos más acomodados y «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (cf. Mt 10,6), iniciando un camino de reconstrucción social que sigue siendo básico para entender la identidad cristiana. De esa forma, Jesús no anunció una simple transformación para el futuro, ni inició un reino puramente espiritual (intimista), sino que puso en marcha un proyecto de construcción del Reino de Dios, en esta misma tierra, empezando por los rechazados, sin propiedades, ni fortuna, ni familia patriarcal (por los expulsados de la sociedad).

1. *Jesús, una ruptura familiar*

El Imperio de Roma se había formado, de manera descendente, desde los niveles superiores, de manera que el orden social reproducía el modelo de una «buena» familia patronal, donde los altos beneficiaban a los bajos (y los bajos apoyaban a los altos, como clientes). En contra de eso, Jesús quiso crear una familia no patriarcalista, donde son precisamente los más pobres los que empiezan enriqueciendo (curando) a los ricos. No ha querido sacralizar un tipo de familia tradicional,

fundada en modelos de posesión, que justifican el orden establecido, expulsando del sistema a los menos afortunados, sino que ha buscado un orden abierto a todos, precisamente desde los más pobres, invirtiendo los modelos de poder.

a) *Familia rota*. Jesús no ha tenido que superar directamente la familia tradicional, pues esa familia se encontraba rota, en muchos casos, como supone de algún modo la misma tradición bíblica, al hablar del derecho de los huérfanos-viudas-extranjeros, es decir, de los «expulsados de la familia de este mundo». Pues bien, a esos sin familia toma Dios como su auténtica familia (cf. Ex 22,20-23; Dt 16,9-15; 24,17-22). Jesús opta precisamente por los huérfanos-viudas-extranjeros de su tiempo, es decir, por aquellos que han sido rechazados por las «buenas familias» de la tierra. En esa línea, él se ha opuesto a un tipo de «familia» o sociedad que, en nombre de sus privilegios patriarcales, expulsa y oprime, utiliza y destruye a los pobres.

Por eso, ha rechazado (ha declarado superada) una forma de familia dominante, de línea jerárquico-impositiva, fundada sobre principios de posesión, en la que unos se imponen y excluyen a otros del intercambio vital. La opción de Jesús a favor del Reino (de los excluidos) va en contra de un tipo de orden social jerárquico que funciona expulsando a los más pobres, pero lo hace para que sea posible un tipo de comunidad abierta a todos, empezando por los excluidos de la familia anterior (cf. Mt 10,35-37; Lc 12,53; 14,26). En realidad, desde la perspectiva de los pobres, la familia estaba ya rota.

b) *Economía y familia*. La familia tradicional era más que una estructura económica, pero los carentes de familia solían ser básicamente los pobres, sin bienes materiales ni amparo social, los enfermos e impuros. Ciertamente, hay una riqueza que puede destruir a la familia, haciendo de ella un simple espacio de egoísmo posesivo. Sin embargo, en general, lo que destruye a la familia es un tipo de pobreza y falta de recursos, que deja a los hombres sin campo, a las mujeres sin hombres y a los niños sin padres. Por eso, los carentes de «casa/familia» solían ser los pobres, los huérfanos, viudas y extranjeros, es decir, los que no podían apo-

yarse en la estabilidad económica y social que ofrece la tierra. Ciertamente, en sentido tradicional, la posesión de una familia y casa (con campos) era signo de bendición, pero esa posesión podía convertirse también en signo de pecado, pues la abundancia de unos se construía sobre la carencia de otros. Lógicamente, para buscar una familia para todos, expresada en formas de gratuidad y universalidad, partiendo de los pobres, Jesús debía superar la familia clasista (patriarcalista) que había desembocado en la ruptura social y en la opresión de los pobres de Galilea.

c) *Odiar a padre y madre*. En ese contexto se entiende la exigencia de odiar a padre-padre, hermanos-hermanas... (Lc 24,26 Q; cf. *EvTom* 55,1-2; 101,1-3). «Odiar» significa dejar en un segundo plano. Con estas palabras, Jesús no ha querido negar o criticar unos «lazos de sangre», de tipo biológico y social, para crear una familia espiritualista, más allá de los lazos de la naturaleza mala (como parece querer ya el *EvTom*), sino que critica el riesgo de una familia excluyente, una estructura social fundada en el patriarcalismo o el poder de grupo. Jesús critica un tipo de familia porque busca el surgimiento de una fraternidad mesiánica más amplia, abierta de un modo especial a los necesitados o expulsados de la familia anterior. Se trata, por tanto, de «odiar» o superar el exclusivismo de una relación social, para crear otra relación más honda, más extensa, hecha también de carne y sangre, pero que no esté fundada en los poderosos y grandes, sino en los pobres y expulsados de los modelos familiares antiguos, pudiendo así abrirse a todos los necesitados.

2. *Jesús, una nueva familia*

Jesús no busca una agrupación espiritualista, de tipo filosófico, como se ha pensado a veces, desde una perspectiva más platónica que bíblica. No ha querido crear una comunión de almas, separada de la vida concreta (engendramiento, trabajo, economía, descanso...), sino transformar la vida concreta, las relaciones afectivas y laborales, económicas y políticas. Así ha debido criticar una familia que se funda en principios de poder y reproduce las jerarquías del Imperio, una familia sometida al dominio del más fuerte (el padre patriarcal,

signo de la ley), para reconstruir otra forma de familia (y de relaciones humanas) desde una perspectiva de amor en intimidad (cercanía afectiva) y en apertura al conjunto social (a los débiles y excluidos). Según eso, por su misma opción, él ha tenido que oponerse a un tipo de familia que reproduce los esquemas del Imperio (Roma) y del templo (Jerusalén). Algunos años antes, Augusto había querido reimplantar en Roma unos modelos de familia jerárquica y unitaria donde venía a expresarse el esquema de poder del Imperio. Por ese mismo tiempo, los fariseos habían comenzado a recrear el judaísmo nacional, fortaleciendo los lazos tradicionales de la familia. Pues bien, Jesús piensa (al menos implícitamente) que sólo superando esos modelos se puede crear una «familia de Reino», desde los más pobres:

a) *Fe y familia*. La misma fe mesiánica rompe una estructura patriarcal de tipo elitista, que expulsa a los pobres: «Si alguien viene a mí y no aborrece a su padre, madre, mujer, hijos, hermanos, hermanas, e incluso a sí mismo, no puede ser mi discípulo» (Lc 14,26). La unión con Jesús aparece así como valor supremo, que supera y deja en un segundo plano los otros valores. Pues bien, esa unión se despliega y expresa en el surgimiento de una comunidad mesiánica, donde todos son hermanos, partiendo de los más pobres. «Amar a Jesús» (ir con Jesús) significa optar por su evangelio, es decir, por los herederos del Reino, que son precisamente los que no tienen familia (los expulsados de la estructura social tradicional).

En ese contexto, afirma Jesús que se debe «aborrecer» (abandonar y superar) el esquema y la forma de vida de aquellos que toman la familia como espacio de egoísmo compartido. Para formar parte de su movimiento (comunión abierta, en libertad y amor) hay que superar el egoísmo grupal de aquellos que entienden su familia como lugar de dominio de algunos (patriarcas) y como supremacía de las buenas familias (de los privilegiados en plano económico y social) sobre aquellos que no tienen familia en el sentido antiguo.

b) *Familia y sociedad*. Jesús quiere una familia de amor, no de poder. «El ataque de Jesús va dirigido contra el verdadero eje de poder de la familia mediterránea, que determina la superioridad

dad del padre y la madre respecto del hijo, la hija y la nuera (cf. Mc 3,31-35; Lc 11,27-28; Lc 12,51-53). La familia es una sociedad en miniatura, el ámbito donde por primera vez y con mayor profundidad aprendemos a amar y a ser amados, a odiar y a ser odiados, a ayudar y ser ayudados, a abusar y a ser víctima de los abusos de otro. La familia no es sólo un ámbito de tranquilidad doméstica; dado que implica la existencia de un determinado poder e invita al abuso de poder... Pues bien, precisamente ese rasgo es objeto de los ataques de Jesús. A diferencia de lo que es habitual en el mundo mediterráneo y prácticamente en cualquier entidad familiar humana, el ideal de asociación de Jesús es el grupo abierto por igual a todos los individuos bajo la autoridad de Dios» (J. D. CROSSAN, *Jesús, una biografía revolucionaria*, Crítica, Barcelona 1996, 76).

c) *Familia universal*. Jesús ha combatido un tipo de familia (hecha de dominio y jerarquía) para que todos puedan unirse en comunión, no sólo los expulsados del orden social, sino incluso aquellos que los expulsan y combaten, pues también ellos pueden formar parte de la «nueva familia», siempre que dejen de oprimir a los demás. Éste es el sentido de su exigencia de «amar a los enemigos», no para que queden como están, sino para que puedan entrar en el proyecto universal de reino, es decir, en la familia mesiánica. En el camino que va de la vieja familia (patriarcalista, impositiva, que expulsa a los pobres) a la nueva familia, que se construye desde esos pobres, al servicio de todos (incluso de los antes ricos o patriarcas), se sitúa el proyecto de Jesús, desarrollado de formas distintas por los diversos estratos del Nuevo Testamento.

Más que una religión espiritualista, de hondura interior en la intimidad, Jesús ha fundado un movimiento social abierto, en claves de familia, a todos los hombres, desde los más pobres (los itinerantes). En ese proyecto universal de familia caben las madres y los hijos, los hermanos y las hermanas... Pues todos constituyen una fraternidad desde el Reino (cf. Mc 3,31-35; 10,29-30 par).

Cada sociedad suscita una familia que responde a su estructura (y cada familia una sociedad que le corresponde). El proyecto de Jesús (un Reino pa-

ra todos) implica un nuevo tipo de relaciones familiares, fundadas en un amor íntimo (cercano) y universal (de novio-novia: cf. Mc 2,19), abierto en comunicación concreta (carne) hacia los excluidos de la sociedad (cf. Mt 25,31-46). En ese contexto se sitúa la paradoja de Jesús. (1) Por un lado, rechaza la familia patriarcal, fundada en una autoridad exterior o superior que, expandida de un modo concreto, ha desembocado en la imposición social galilea y romana de su tiempo. (2) Por otro lado, llama a Dios Abbá, aplicándole el primero de todos los símbolos familiares. Desde este fondo ha de entenderse la relación que Jesús establece entre itinerantes y sedentarios, dentro del movimiento del Reino.

X. P.

FARISEOS

Q

↗ Esenios, hasidim, Hilel, Jesús, Josefo, Misná, Talmud.

1. Punto de partida

Estrictamente hablando, no constituían un grupo de poder, sino de comunión vital, aunque al principio parece que estaban más implicados en la acción política. Suelen vincularse con los *hasidim*, *asideos* o piadosos, opuestos al proceso de helenización del judaísmo, desde el tiempo de la crisis de los ↗ macabeos (primera mitad del siglo II a.C.). Pero la misma evolución del judaísmo y su trayectoria religiosa los llevó a constituirse como fraternidades piadosas de *separados* (eso significa su nombre), que ponen de relieve la exigencia de pureza del judaísmo. No se oponen a los sacerdotes, pero acentúan de tal manera la experiencia de pureza sacerdotal que quieren convertir cada casa judía en un templo y cada comida en un sacrificio de alabanza a Dios. Por eso se comprometen a vivir conforme a las normas de pureza más estricta de la Ley sagrada, que, de un modo normal, sólo se aplicaba para los sacerdotes en funciones, dentro del templo. Así aparecen en tiempos de Jesús o, al menos, al comienzo de la Iglesia.

En principio, los fariseos no pretenden dominar sobre otros los grupos judíos, sino vivir intensamente la experiencia de pureza de la tradición israelita, cultivando de un modo radical las

normas de separación sagrada. Todo nos permite suponer que ellos no se oponían de un modo directo a Jesús en el tiempo de su vida, pues unos y otros (fariseos y Jesús) representan movimientos de renovación judía bastante semejantes. Pero el mismo hecho de parecerse a los seguidores de Jesús les llevará más tarde a enfrentarse con ellos, de una forma que ha quedado bien destacada por Pablo, por los evangelios sinópticos y por Juan (que presentan la visión del fariseísmo de su tiempo, más que el del tiempo de Jesús).

Por otra parte, los fariseos tenían una teología bastante cercana a la de Jesús: ponían de relieve la libertad del hombre, acentuaban la gracia de Dios, creían en la resurrección final de los muertos (eran apocalípticos) y veneraban el «mundo superior» de lo divino (creían en los ángeles). La oposición entre fariseos y cristianos se deberá al hecho de que unos y otros recrearán de formas distintas la misma herencia israelita, formando instituciones religiosas duraderas, que siguen existiendo hasta el día de hoy.

A partir de ahí debemos separar a los fariseos de los saduceos, que constituyen el «partido sacerdotal», vinculado a los círculos de poder del templo. Ciertamente, algunos sacerdotes pobres parecen más vinculados a los fariseos y sobre todo a los esenios (y después a los celotas). Pero los más tradicionales e influyentes constituyen el grupo saduceo, cuyo nombre podría venir de Sadoc, antepasado tradicional de la rama «legítima» (para algunos) de sumos sacerdotes. Teológicamente, los *saduceos* se apoyaban en la Ley y tradición antigua, rechazando las novedades espirituales más significativas de los fariseos de su tiempo y del judaísmo posterior: no creían en los ángeles, ni en la resurrección; rechazaban, en general, la esperanza apocalíptica, de forma que entendían la religión como culto sagrado, en ese mundo; rechazaban en general el mesianismo... Ellos parecen haber sido responsables directos de la condena de Jesús y de la persecución de sus discípulos en Jerusalén, a diferencia de los fariseos, como (quizá de un modo tendencioso) ha destacado Lucas en el juicio de Pablo (cf. Hch 22-23). Da la impresión de que el influjo de los saduceos fue menor en Galilea y la diáspora. Han sido combatidos (y sustitui-

dos) por los mismos insurgentes en la guerra del 67-70 d.C. y su influjo desaparece con el rabinato. Su relación con el cristianismo posterior ha sido pequeña, aunque han venido a convertirse en modelo simbólico para su jerarquía posterior. Por eso nos hemos fijado más en los fariseos.

2. Fariseos y cristianos

Judaísmo rabínico y cristianismo constituyen dos ramas del único árbol de Israel. Los *cristianos* dicen optar por la universalidad, desde los pobres y excluidos del sistema, corriendo después el riesgo de adaptarse al Imperio romano. Los *judíos rabínicos*, siguiendo la línea farisea, optan por la identidad israelita, separándose para ello de los restantes pueblos impuros (gentiles). De esa forma, ellos siguen manteniendo vivo el testimonio de la diferencia que Dios ha establecido entre el judaísmo y los restantes pueblos, pues, a su juicio, el tiempo final no ha llegado, de manera que no pueden vincularse todavía en un mismo espacio humano y religioso todos los hombres y mujeres de la tierra. Por eso se definen por su vuelta hacia el pasado, por el estudio de la Ley, transmitida por las Escrituras (que aceptan también los cristianos), y por las tradiciones de sabios y ancianos, codificadas de un modo nacional en la Misná, que los cristianos no aceptan.

Israel había tenido sabios excelsos por su conocimiento y práctica vital, estrechamente vinculados a los profetas antiguos, sabios y profetas cuyos libros han sido aceptados también por los cristianos, aunque de un modo especial en lengua griega (en la traducción llamada de los LXX). Pero ahora, avanzando en la línea de los fariseos, los nuevos judíos rabínicos ponen de relieve la importancia de los escribas o letrados de los fariseos, una casta ilustrada, con la que la primera Iglesia se mantuvo en fuerte controversia. Éstos, los escribas, expertos en las enseñanzas del libro de la Ley y en las tradiciones nacionales de Israel, se vuelven autoridad central de la federación de sinagogas: son *rabinos* (grandes), pues transmiten y comentan, avalan y expresan la Ley de Dios para el pueblo; son *tannaitas* o repetidores de las enseñanzas antiguas, más que creadores proféticos de una doctrina nueva.

Estrictamente hablando, los *escribas fariseos*, cuyas sentencias e interpretaciones empiezan a reunirse en Misná y Talmud, sustituyen a los sacerdotes, profetas y sabios anteriores, convirtiéndose por el propio peso de su vida y doctrina en fundadores del nuevo judaísmo. Los *sabios* anteriores (los autores de Job o Eclesiastés) tenían una autoridad propia, a partir de su experiencia de encuentro con Dios. En contra de eso, los *escribas fariseos* se vuelven autoridad legal, fijada en un texto sagrado, que es ya Palabra de Dios; así aparecen como institución central del judaísmo a partir del año 70 d.C., después que se van apagando las ilusiones mesiánicas y apocalípticas del pueblo. De esa forma ha surgido el *rabinato*, como verdadero creador o, al menos, impulsor del judaísmo de la federación de sinagogas.

3. Tres juicios sobre los fariseos

Resulta difícil tener un juicio imparcial sobre los fariseos, pues ellos han sido objeto de fuerte polémica, por parte de otros grupos de judíos y, sobre todo, por parte de los cristianos. El hecho más claro es que ellos han sido los verdaderos creadores del nuevo judaísmo, tras la caída del orden antiguo del templo. En esa línea pueden situarse las tres visiones «críticas» que siguen.

a) *Flavio Josefo*. Hacia finales del siglo I d.C., JOSEFO presentó a los fariseos como los intérpretes más cuidadosos de la Ley, diciendo que eran defensores de la libertad humana: «Sostienen que actuar o no correctamente es algo que depende, mayormente, de los hombres, pero que el Destino coopera en cada acción. Mantienen que el alma es inmortal, si bien el alma de los buenos pasa a otro cuerpo, mientras que las almas de los malos sufren un castigo eterno» (*Guerra judía* 2, 8, 14). Éste es el juicio que le merecen:

«Los fariseos siguen la guía de aquella enseñanza que ha sido transmitida como buena, dando la mayor importancia a la observancia de aquellos mandamientos... Muestran respeto y deferencia por sus ancianos, y no se atreven a contradecir sus propuestas. Aunque sostienen que todo es realizado según el destino, no obstante no privan a la voluntad humana de perseguir lo que está al alcance del hombre, puesto que fue voluntad de Dios que existiera una conjunción y

que la voluntad del hombre, con sus vicios y virtudes, fuera admitida a la cámara del destino. Creen que las almas sobreviven a la muerte y que hay recompensas y castigos bajo tierra para aquellos que han llevado vidas de virtud o de vicio. Hay una prisión eterna para las almas malas, mientras que las buenas reciben un paso fácil a una vida nueva. De hecho, a causa de estos puntos de vista, son extremadamente influyentes entre la gente de las ciudades; y todas las oraciones y ritos sagrados de la adoración divina son realizados según su forma de verlos. Éste es el gran tributo que los habitantes de las ciudades, al practicar el más alto ideal tanto en su manera de vivir como en su discurso, rinden a la excelencia de los fariseos...» (*Ant.* 18, 1, 3).

La obra de Josefo contiene, además, muchas referencias al papel político y social de los fariseos... Conforme a su visión, podemos pensar que los fariseos empezaron siendo un partido político de tipo nacionalista, para convertirse poco a poco en un grupo religioso, de piedad familiar fuerte. Es como si ellos hubieran descubierto la imposibilidad de cambiar la situación de Israel por la política y se hubieran convertido en nacionalistas religiosos, fundadores de lo que será el judaísmo posterior rabínico, hasta el día de hoy. Desde un punto de vista teológico, ellos creían en la libertad e inmortalidad del alma, con el juicio final y la resurrección de los muertos. Creían en la necesidad del cumplimiento de las buenas obras, dentro de la tradición de Israel: eran austeros y honrados y estaban dispuestos a renovar el judaísmo desde la fidelidad a las tradiciones de los antepasados.

b) *Los cristianos*. El general, el Nuevo Testamento ofrece un retrato menos favorable de los fariseos, lo cual resulta muy comprensible, pues en aquel tiempo (segunda mitad del siglo I d.C.) unos y otros (fariseos y cristianos) se estaban esforzando por interpretar desde su propia perspectiva la herencia de Israel. Los cristianos lo hacen en línea mesiánico-universal, los fariseos en línea legal-nacional. Es lógico que los cristianos critiquen a los fariseos, pero lo hacen casi siempre «desde dentro», es decir, oponiéndose al riesgo de fariseísmo desde el interior del judaísmo, entendido por ellos en versión mesiánica. Entre las acusaciones de los cristianos contra los fariseos está la de

fijarse en las tradiciones de pureza de los «presbíteros o ancianos» de Israel, más que en la Escritura (cf. Mc 7).

En esa línea avanza, de un modo especial, todo un capítulo del evangelio de Mateo (Mt 23), donde los cristianos acusan a los fariseos de hipocresía, es decir, de proponer y cultivar una religión sin libertad interior, más centrada en las leyes externas que en la libertad mesiánica. En esa misma línea se mueve toda la controversia de Pablo, que se presenta a sí mismo como un «fariseo» convertido a la libertad de Cristo. Éstas y otras críticas hay que situarlas en su contexto, desde la doble perspectiva del cumplimiento o de la aplicación de la Ley israelita, al interior del judaísmo, del que cristianos y fariseos forman parte. En esa línea se sitúa la parábola del fariseo y del publicano, que es la que mejor refleja la polémica antifarisea de los cristianos:

«A unos que confiaban en sí mismos como justos, y menospreciaban a los otros, les dijo asimismo esta parábola: Dos hombres subieron al templo a orar. Uno era fariseo y el otro publicano. El fariseo, puesto en pie, oraba consigo mismo de esta manera: “Dios, te doy gracias porque no soy como los otros hombres, ladrones, injustos, adúlteros, ni tampoco como este publicano. Ayuno dos veces a la semana, doy diezmos de todo lo que gano”. Mas el publicano, estando apartado, no quería ni siquiera alzar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho, mientras decía: “Dios, ten misericordia de mí, pecador”. Os digo que éste descendió a su casa justificado pero el otro no, porque el que se ensalza, será humillado; y el que se humilla será ensalzado» (Lucas 18,9-14).

Es evidente que los motivos de esa crítica deben ser resituados en el contexto en que ha nacido, como crítica de unos judíos a otros.

c) *La crítica del Talmud*. Tras la ruina del templo y del Estado judío (tras las guerras del 67-70 y del 132-134 d.C.), el fariseísmo de tipo rabínico logró recrear la identidad de Israel, tal como se ha fijado en los grandes libros y tradiciones de la Misná y del Talmud. En ese sentido, los fariseos han sido los «padres del judaísmo» actual y les debemos una inmensa gratitud, pues sin ellos el judaísmo nacional corría el riesgo de

haberse perdido. A pesar de eso, el mismo Talmud, que es heredero de la tradición farisea, ha tenido el humor (y en honor) de presentarnos de un modo crítico siete tipos de fariseos. Los cinco primeros son negativos. Sólo el último es totalmente positivo. Será bueno que los recordemos. Esta crítica del Talmud está muy cerca de la que aparece en los documentos cristianos, especialmente en los evangelios de Mateo y Lucas. Éstos son los tipos de fariseos, según el Talmud judío:

1) *El fariseo del hombro*: lleva la Ley como una carga; por eso va encorvado, bajo el peso de los mandamientos, como si llevara siempre un fardo sobre los hombros. Es un fariseo hipócrita: quiere que todos vean la carga que lleva, el peso de ser «bueno». Se le puede llamar «fariseo medalla»: es como si llevara siempre una medalla pesadísima, para que todos lo vean, que todos lo admiren, que todos sepan lo que cuesta ser bueno.

2) *El fariseo del cálculo*, que obra por interés. Ciertamente, está dispuesto a hacer «obras de caridad», pero sólo para que lo vean. Por eso anda espiando y mirando el momento en que puede venir a la plaza y hacer una obra buena, con bombo y platillo, calculando el provecho que ella puede darle. Lleva una contabilidad espiritual, pero más ante los hombres que ante Dios.

3) *El fariseo ciego*, fariseo de pared, siempre triste y cabizbajo. Se dice que anda siempre cabizbajo y triste para evitar las malas obras. Se dice también que cierra los ojos, para no caer en la tentación. Por eso cuando pasa cerca de una mujer hermosa no la mira, para no mancharse, de manera que cae en el hoyo o se da contra la pared. Éste es el fariseo que no disfruta, ni deja disfrutar a los demás, que convierte la religión en un pesar constante, en una represión y ceguera. Dios nos ha dado los ojos para cerrarlos cuando algo bueno pasa ante nosotros.

4) *El fariseo campanilla*, que obra por ostentación religiosa y social. Se viste con vestiduras de religión (filacterias, mantos, capas...) para que lo vean. Reza en las plazas en los momentos de más aglomeración, se pone siempre en el centro de las calles, en el centro del templo. Tiene necesidad de decir a los demás que es religioso y que ellos deben serlo. Van dando siempre

buen ejemplo, como si fuera responsable de que los demás vean a través de él la necesidad de la religión. Va tocando siempre a «misa» o a oración.

5) *El fariseo contador*, el especialista en renta per cápita de tipo religioso. Va preguntando siempre las obras que le quedan por hacer para llegar a ser muy bueno. Calcula sin cesar el haber y el debe de su cuenta religiosa. Lleva un cuaderno de contabilidad, es un capitalista religioso y puede saber los méritos que tiene, el capital espiritual del que dispone.

6) *El fariseo temeroso*. Se le suele comparar a veces con Job, aunque esta comparación no es del todo buena, pues Job no es hombre de temor sino de protesta ante la injusticia del mundo. Sea como fuere, este tipo de fariseo se deja llevar por el temor de Dios. No es malo, es mejor que los anteriores, pero todavía no ama a Dios por sí mismo, sino que le obedece porque tiene miedo al castigo. Es un fariseo pequeño, pues cree que Dios es pequeño y que nos quiere tener sometidos. Así se somete por miedo al castigo.

7) *El fariseo del amor*, que puede compararse con Abrahán. Es el que ama a Dios por el gozo de amarle, es el que cumple los mandamientos por el gozo de cumplirlos, es el que puede amar a todos los hombres. Éste es el único fariseo bueno, según el TALMUD (*Sota* 22b; *TJ Berajot* 14 b); éste es el creador del nuevo judaísmo rabínico, de la Misná y del Talmud. Los cristianos pensamos que Jesús fue un «fariseo» de este tipo. Pero no olvidemos que los otros fariseos tenían muchas cosas buenas y que la crítica del Talmud ha de entenderse sobre todo en clave de humor. Sería bueno que los cristianos habláramos con humor de los siete tipos de cristianos...

X. P.

FÂTIHA

R

La *fâtiha* es el primer capítulo del Corán, que consiste en siete breves versículos. Literalmente *fâtiha* significa «la que abre, la que empieza algo».

1. Importancia de la *fâtiha* en la *azalá*

Es de obligada memorización para los musulmanes, puesto que la *azalá* siempre comienza con la recitación de la *fâtiha*. Después de esta *azalá* se reci-

tará otro fragmento del Corán a elección de la persona. Esta segunda recitación se hará solamente en la primera y segunda *rak'a*; si la *salât* en cuestión tuviera más de dos *rak'at*, en las restantes se recitará sólo *al-fâtiha*.

2. Significado de los versículos de la *fâtiha*

La *fâtiha* es una invocación que empieza con la alabanza al Sustentador de los Mundos (*al-ḥamdu li l-llâhi rabb al-'alamîn*), que es matriz y vínculo de lo existente (*ar-raḥmâni ar-raḥîm*), rey del Día del Juicio (*maliki yawm ad-dîn*). Ante su inmensidad el ser humano se doblega en un acto de reconocimiento (*iyâyaka na'bud*) y le pide la ayuda sin la cual nada es posible, pues Dios es el fundamento de todo (*iyâyaka nasta'în*), pidiendo a Dios que lo guíe por el sendero recto (*ihdînâ s-sirâta l-mustaḡîm*), que es el de los que han reconocido el favor de Dios y, gracias a ello, se han orientado por completo hacia Él (*sirâta-l-ladzîna an'amta 'alayhim*), y no es el sendero de los que son objeto de la Ira por su indolencia ni el de los que están en el error por su ignorancia (*gayra-l-magdûbi 'alayhim wa lâ-d-dâllîn*).

A. A.

FATWÀ

R

↗ Derecho.

Una *fatwà* (plural *fatâwà*, de la raíz *fatâ*) es una consulta, opinión o sabio consejo, lleno de discernimiento, que se da sobre una cuestión delicada, por lo general a una cuestión de Derecho (*fiqh*). Es decir, la respuesta dada por un *muftî* (un especialista en *fiqh*) a una situación planteada, pero en unos términos que la hacen «aplicable» –teóricamente– a todos los casos análogos. El término viene del Corán, cuando se hace una consulta (se le pide una *fatwà*) a Muḥammad sobre la herencia y Dios le ofrece el consejo sabio para resolver la situación. Tanto los cuatro primeros califas del islam como el resto de los compañeros del Profeta mostraron una precaución extrema a la hora de emitir una *fatwà*. Algunas veces declinaban completamente la solicitud de emitir las. Cuando se les preguntaba acerca de algún asunto concerniente al *dîn* (el islam), se proponían unos a otros la tarea de emitir la *fatwà* para evitar así cargar

con la responsabilidad de tener que dar una respuesta. En esto no hacían sino imitar al Profeta, que, a menudo, cuando era preguntado por ciertas materias, declinaba responder hasta que le hubiera preguntado primero a Yibril. De hecho, el profeta Muḥammad tenía la costumbre de pedir consejo a todo el mundo y gustaba de conocer la opinión de la comunidad sobre cualquier tema. Solía tomar muchas de sus decisiones condicionado por el hecho de aceptar otros criterios, relativizando todos los asuntos que no tuvieran una respuesta directamente revelada.

A. A.

FE

Q MR

↗ Confesión, credo, cristianismo, Dios, judaísmo, libertad, monoteísmo, oración.

Q JUDAÍSMO

La fe puede tomarse como experiencia de confianza originaria en lo divino (en la Realidad); en esa línea, toda religión es fe, aceptación del misterio, es decir, de aquello que nos fundamenta. Más aún, la misma vida humana es imposible sin fe: antes de buscar demostraciones, en el ejercicio mismo de su discusión crítica o negadora, el hombre necesita confiar en la realidad (en sentido más concreto, en la madre). De lo contrario dejaría de ser y moriría. En esa línea, decimos que la misma vida está fundada en un gesto de fe concreto, previo a todo pensamiento discursivo: en la relación del niño con la madre. El calor afectivo de la madre o quien haga sus veces genera una confianza de fe que suscita y fundamenta la vida del hombre como respuesta a la vida (palabra) recibida. Esa confianza no es sólo la base de su salud psíquica y moral, sino el principio y sentido de su misma vida. Los animales pueden vivir sin creer (por pura biología); el hombre sólo puede vivir por fe.

1. Dos tipos de fe

En la línea anterior, M. BUBER (1978-1965) solía distinguir dos tipos de fe (*Zwei Glaubensweisen*, Darmstadt 1950). Una sería la fe israelita (y musulmana) que es confianza personal en Dios. Por el contrario, la fe cristiana se habría convertido en «cepta-

ción» de una serie de dogmas; no sería creer a una persona (confiar en lo divino), sino creer en unas cosas. Esa distinción tiene un fondo de verdad, pero no puede tomarse en sentido estricto. Ciertamente, la tradición israelita ha definido al justo como aquel que «vive de la fe» (cf. Hab 1,4; 2,4). Pero san Pablo se sitúa en la misma línea, al entender el cristianismo como despliegue creyente (Gal 3,11; Rom 1,17. Cf. Heb 10,38). Tanto en el judaísmo como en el cristianismo, esa palabra (*el justo vive de la fe*) ha de interpretarse al pie de la letra, en sentido antropológico: El hombre sólo nace a su existencia personal y sólo vive como humano, en dimensión de fe, aceptando aquello que le dan, para darlo a su vez»; pues de lo contrario, si quiere mantenerse en desconfianza y lucha, se destruye. Entendida en su forma radical, la vida de los creyentes (y en algún sentido de todos los hombres) es vida de fe.

En esa línea, de manera sorprendente, el mismo S. FREUD, de origen judío, ha situado el surgimiento del hombre en un lugar donde es necesaria la fe, entendida en forma de confianza en el padre (en relación con la madre). Sobre esa base, conforme a la Biblia (judía y cristiana) afirmamos que el hombre sólo puede surgir o desarrollarse (sólo existe y comparte la vida) en un ámbito de fe, es decir, de confianza básica que le ofrece la madre al engendrarlo y acogerlo, situándolo, al mismo tiempo, ante la exigencia de superar su enfrentamiento con el padre. Eso significa que el hombre sólo puede despertar a su conciencia y realizarse como humano allí donde «se fía» de los padres y de un modo especial de la madre, en una relación arriesgada y conflictiva (siempre amenaza de violencia), pero que se encuentra abierta hacia la Vida, es decir, a la comunicación creadora. En ese contexto podemos asumir el giro «copernicano» (judeocristiano) de KANT cuando afirmaba que había rechazado las demostraciones ontológicas de Dios, situadas en el plano de la necesidad (*Razón pura*), para hacer posible el camino de la verdadera relación con Dios, que sólo tiene sentido en un campo de fe moral, esto es, de las relaciones humanas (*Razón práctica*). Entendida así, la fe es anterior y superior a todo razonamiento.

2. *Judaísmo, una experiencia de fe*

Desde un plano científico no existe solución para el enigma del hombre. Tampoco existe solución en un nivel de ideas generales (de tipo hegeliano). Sólo la fe personal, entendida como solidaridad (Kant) y acogida confiada (Freud), nos permite vivir asumiendo nuestra propia tarea humana. En esas líneas, la Biblia judía sabe que la vida del hombre no es una tragedia: no somos unos seres caídos, condenados a mantenernos en un mundo de violencia/dolor (Buda) o de pasiones materiales (Platón); no estamos condenados a negar todo deseo (Buda) o a dirigirlo hacia unos bienes supraterráneos (Platón). La vida se sitúa y nos sitúa ante la alternativa de la fe (confiamos en Dios, confiando unos en otros) o la destrucción mutua. No somos puro Dios (*soy el que soy*), ni materia negativa (*no soy*), sino vivientes de fe: hemos recibido de Dios la vida; confiando en Dios podemos realizarla, dentro del camino concreto de la historia (como individuos y como pueblo). Ésta es la aportación básica del judaísmo no sólo a la historia de Occidente, sino al conjunto de la humanidad.

En ese sentido, decimos que el judaísmo implica no sólo una nueva teoría del conocimiento, sino también una nueva antropología. El pensamiento occidental de tipo griego tiende a aceptar sólo aquello que puede demostrarse y cuantificarse de manera operativa. En contra de eso, el judaísmo ha descubierto que el verdadero conocimiento está vinculado a la fe, es decir, a la confianza en la vida (en el Dios creador). De esa manera, su visión del conocimiento por fe nos sitúa en la base de una antropología creyente: antes de toda demostración está el descubrimiento del don de la vida, está la fe, entendida en forma de confianza básica.

Esta fe es la única forma válida de conocimiento de las personas: es el único modo válido de encuentro con el otro. Sólo por fe vivimos y somos los hombres. Sólo en fe se entiende el despliegue de la Biblia judía, que es el testimonio de un pueblo de creyentes, que confían en la presencia de un Dios que es Fiel (digno de fe) y responden de un modo creyente, con la verdad más honda, que es la verdad de la fe (es decir, la *emuná*). En ese sentido, resulta a veces imprecisa la traducción de *emuná* por simple fe

(creer en cosas), a no ser que introduzcamos en la «fe» todo el sentido profundo de la *emuná* israelita, que es la fe en el sentido paulino de confianza básica. En ese aspecto, los cristianos son creyentes, como los judíos, pero judíos que han vinculado su fe fundamental con la vida y persona de Jesús, a quien miran como «autor y consumidor de la fe» (Heb 12,2; cf. Ap 14,12).

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Fe trinitaria*

La fe sigue teniendo el mismo sentido que en el judaísmo (y quizá en el islam), pero se expresa de una forma cristológica: los cristianos confiesan que Jesús les ha ayudado a creer (a confiar en Dios, a ponerse en sus manos), de tal manera que lo «introducen» en su camino de fe. En ese sentido ellos son «creyentes mesiánicos», quizá en el mismo sentido en que los judíos son creyentes mosaicos (Moisés les ayuda a creer) y los musulmanes creyentes coránicos (el Corán les abre un camino de fe). La novedad está en que, impulsados por un espíritu helenista de claridad, ellos han puesto en sus «fórmulas de fe» tres «artículos» o formulaciones complementarias: (a) Creo en Dios Padre, creador... (b) Creo en Jesucristo, su Hijo, nuestro Señor... (c) Creo en el Espíritu Santo.

Entendidas en sentido recto (dentro de la línea de la tradición israelita), la segunda y la tercera formulación no se pueden separar de la fe originaria, como si añadieran «cosas nuevas», sino que son una «expresión» de la primera. Cuando dicen «creo en Jesucristo», no están diciendo algo distinto y separable, como si pudieran añadir: «ahora que creemos ya en Dios y eso queda firme, os invito a creen en otra cosa, es decir, en Jesucristo». La fe en Jesús no se añade a la «fe en Dios», sino que es la forma y camino cristiano para creer en Dios. Lo mismo pasa cuando los cristianos dicen «creo en el Espíritu Santo»; ellos no están diciendo que creen en otra cosa, sino en el mismo Dios Padre de Jesús, pero a través y por medio del Espíritu Santo.

En este contexto, debemos recordar que nadie cree en Dios sin más, en una especie de vacío absoluto, sino que su

fe se encuentra integrada dentro de una tradición religiosa de creyentes. Por eso decimos que los judíos creen en el Dios de Israel, desde su propia tradición israelita, de manera que su fe es inseparable de la historia y experiencia como pueblo creyente. De un modo semejante, los musulmanes creen en Dios con la ayuda de Muḥammad, el revelador del Corán. Pues bien, en esa línea han avanzado los cristianos, en un sentido que, quizá, resulta excesivo para otros, diciendo que su fe en Dios está vinculada de un modo integral a la fe en Jesús, en ámbito de Espíritu. En esa línea, ellos han podido expresar su fe de una manera trinitaria.

2. Fórmulas de fe

Las Iglesias cristianas han fijado el contenido de la fe en varias fórmulas, avaladas por la tradición o por el magisterio. Éstas son algunas de las más importantes.

a) *Fórmula bautismal*: «Bautizad en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu» (cf. Mt 28,19). Por eso, el ministro pregunta al bautizando o a sus representantes: ¿Crees en Dios Padre? ¿Crees en su Hijo Jesucristo...? ¿Crees en el Espíritu Santo...?

b) *Señal de la Cruz*: «En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» o «En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo».

c) *Invocaciones y bendiciones*: Los asuntos y tareas se emprenden «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu». Los ministros de la Iglesia y los cristianos bendicen a los fieles (o a los hijos y amigos) diciendo: «Que la bendición de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, descienda sobre vosotros (o sobre ti)».

d) *Los documentos familiares y sociales* (testamentos, acuerdos...) se han sellado y se siguen sellando «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo».

e) *Los λ credos oficiales de la Iglesia*, tanto el tradicional (romano), como el elaborado en los primeros λ concilios (nicenoconstantinopolitano), tienen una estructura ternaria, de forma que proclaman «creo en Dios Padre», «creo en Jesucristo, su Hijo...» y «creo en el Espíritu Santo».

Es evidente que cierta Iglesia jerárquica, muy vinculada a la exigencia de

ortodoxia externa, quizá en línea más helenista que cristiana, ha puesto de relieve la necesidad de aceptar artículos de la fe, tomados por aislado, como si la fe consistiera en reconocer una serie de verdades, es decir, un conjunto de proposiciones. En esa línea pueden situarse algunos documentos del magisterio moderno, como la *Profesión de fe tridentina* de Pío IV, en 1564 y el *Juramento antimodernista* de Pío X, en 1910. Pero, en sentido estricto, la fe de la Iglesia sigue siendo confianza básica en el Dios de Jesús, por el Espíritu.

X. P.

R ISLAM

1. Una traducción controvertida

«Fe» se podría traducir al árabe como *îmân* (palabra que no hay que confundir con *imâm*) y «creyente» sería *mu'mîn*. Ambas palabras están relacionadas con el verbo *âmana*, que tiene el sentido de «creer», «dar fe», y que con la partícula *bi* significa «proteger, poner en seguridad». La raíz trilítera semítica 'M-N, a la que pertenecen todas estas palabras, connota la idea de seguridad y confianza. De esa misma raíz son palabras árabes como *amîn* («secretario», literalmente sería la persona en la que se puede confiar), *amn* (seguridad), *amân* (salvaguarda acordada) y en árabe moderno *at-ta'mîn al-îyimâ'î* es «seguridad social». De la misma raíz semítica 'M-N es la palabra hebrea *amén* (así sea).

Muchos musulmanes de habla hispana actualmente prefieren no hablar del *îmân* como «fe», dado que el *îmân* en el islam no se traduce en unos «dogmas de fe». Las nuevas traducciones apuntadas, sin embargo, entran en el terreno de lo poético (sensibilidad espiritual hasta ahora, apertura a Allâh) y se alejan de la raíz semántica (seguridad, confianza).

2. El *îmân* y las obras

Según la teología (*ilm al-kalâm*) y el *fiqh* (la jurisprudencia islámica), el *îmân* tiene tres elementos:

1) *I'tiqâd bi-l-qalb* (creencia con el corazón) o *taşdiq bi-l-qalb* (dar crédito con el corazón): Adhesión interior.

2) *Iqrâr bi-l-lisân* (declaración con la lengua) o *iqrâr bi-l-qawl* (declaración hablada): Expresión verbal.

3) '*Amal* (acción): Cumplimiento de las prescripciones.

El ash'arismo subraya la adhesión interior. En cambio los jāriyīes, los chíes, los qadarīes y los mu'tačilīes entienden que hacer obras es parte del *îmân*. Para los mu'tačilīes y los jāriyīes, el '*amal* no es sólo signo y reafirmamiento del *îmân* sino *îmân* y actos de *îmân*. La diferencia entre los jāriyīes y mu'tačilīes radica en que mientras los mu'tačilīes consideran que hay un estado intermedio entre *kâfir* y *mu'min*, que es el de *fâsiq* (extraviado), los jāriyīes opinan que el *îmân* y el '*amal* son equivalentes, que se implican mutuamente.

Un hadiz recogido por al-Bujārī dice que «el infierno no recibirá a quienquiera que tenga un átomo de *îmân*». Pero este hadiz se interpreta de distintas maneras: para los que opinan que los actos son parte del *îmân*, el hombre que comete grandes abominaciones no es un *mu'min*, mientras que para los que consideran que las obras son solamente la perfección del *îmân*, el malvado sufrirá algún tiempo el castigo infernal pero terminará en el Paraíso; y ésta es la opinión sunní general. Aunque no exenta de discrepancias: según los mâtûridīes, sufrirá un castigo temporal; según los ash'arīes, podrá ser perdonado totalmente y en ese caso entrará en el Paraíso sin demora.

J. F. D. V.

FIESTAS

Q MR

↗ Culto, ética, Navidad, Pascua, Pentecostés, Sábado, Yom Kippur.

Q JUDAÍSMO

1. Semanales

Todos los pueblos han distinguido los tiempos, fijando unos ritmos sacrales y unos días especiales de fiesta (vinculados sobre todo a los ritmos solares y lunares y a los ciclos de la vegetación y de la vida). Entre esos ritmos, uno de los más importantes ha sido el semanal, que tiene probablemente un origen mesopotamio, pero que se ha extendido por medio del judaísmo a la cultura de Occidente (y, en un sentido más amplio, a todo el mundo moderno). La división del tiempo en semanas está vinculada al ritmo lunar (cada fase lunar de 28 días consta de cuatro semanas), pero se relaciona también (sin

duda alguna) al «valor sagrado» del número siete, con sus aspectos uránicos o planetarios (los siete astros/planetas, los siete ángeles celestes, etc.).

Esta división pasó a través del judaísmo (y de otros conductos) a la vida social romana, como lo recuerda todavía el nombre de los días de la semana, relacionados con los astros/dioses del panteón latino, que se siguen empleando todavía (con la excepción del sábado y domingo, que han recibido un nombre judío y cristiano). Así aparece en varios de los idiomas europeos: (1) Lunes, es el día de la Luna (dies Lunae, dilluns, lunedì, lunedì, Monday, Montag). (2) Martes, día de Marte (dies Martis, dimars, mardi, martedì, Tuesday, Dienstag [del dios Tyr]). (3) Miércoles, día de Mercurio (dies Mercurii, dimecres, mercredi, mercoledì...). (4) Jueves, día de Júpiter (Dies Iovis, dijous, jeudi, giovedì...). (5) Viernes, día de Venus (Dies Veneris, divendres, vendredi, venerdì...). (6) Sábado, día del Shabat judío (Dies Sabbath, dissabte, samedi, sabato...). (7) Domingo, día del Dominus o Señor cristiano (Dies Domini, diumenge, dimanche, domenica...).

Gran parte de la tradición occidental, influida por el cristianismo, ha dejado de guardar en especial el ↗ Sábado judío y celebra el Domingo, que es el Día del Señor (de Jesús), aunque a veces se haya perdido la referencia a Cristo. En otro contexto se puede recordar que, originariamente, el domingo ha sido Día del Sol, no sólo en Roma, sino en otras culturas. Así lo muestra el mismo nombre en los idiomas germanos (Sonntag, Sunday). Para el islam, el día especial de recuerdo religioso ha pasado a ser el viernes.

2. Anuales

El judaísmo ha tenido varios calendarios. El que se conserva y aplica en la actualidad es de tiempos posteriores al exilio (de origen básicamente babilonio). No ha sido aceptado por igual por todos los judíos antiguos, de manera que la diferencia en el cómputo de meses (con el cambio de las celebraciones) desencadenó cismas y divisiones en el judaísmo del Segundo Templo. Algunos apocalípticos siguieron calendarios especiales, lo mismo que los esenios de Qumrán, que acusaron a los sacerdotes de Jerusalén de haber cambiado las fiestas y los días. En su forma actual, el calendario fue fi-

jado por Hilel II, en torno al 359 d.C., que calculó la fecha del «comienzo del mundo» (según la cronología interna de la Biblia), que habría acontecido (mirando hacia atrás, desde la actualidad) un 7 de nuestro octubre del 3761 a.C. El día primero habría sido un domingo (el día después del sábado), que correspondería al 1 de Tishrí del año 1. A partir de ahí se pueden calcular los años hebreos, añadiendo esos años al año gregoriano en curso. Así el año 2008 de nuestra era corresponde al 5769 del cómputo hebreo (2008 + 3761 = 5769).

El calendario hebreo tiene la particularidad de que vincula el año lunar con

el solar (cosa que no hace el gregoriano). Para ello, los meses son algo más cortos que en el calendario gregoriano y cada 19 años se añade en primavera un mes nuevo (el we'adar), de 13 días, para que correspondan los ciclos lunares y solares (de manera que la pascua no sea fiesta cambiante como en el calendario cristiano, que ha terminado siendo simplemente solar). Las fiestas principales son las de Pascua (Nisan), Pentecostés (Siwan) y Yom Kippur y Tabernáculos (Tishrí), que marcan el Año Nuevo. Son también importantes las fiestas de la Dedicación y Purim (en Kisleu y 'Adar). Éstas son las fiestas de los meses:

1. <i>Nisan</i> (Neh 2,1; Est 3,7)	13 de marzo - 11 de abril	14: Pascua; 15-21: Ácidos (cebada)
2. <i>'Iyyar</i>	12 de abril - 11 de mayo	14: Pascua tardía. Trigo
3. <i>Siwan</i> (Est 8,9; Baruc 1,8)	11 de mayo - 9 de junio	6: Pentecostés. Brevas
4. <i>Tammuz</i> (Cf. Ez 8,14)	junio 10 - julio 9	7: Ayuno: toma del templo por Tito. Primeras uvas
5. <i>'Abh</i>	10 de julio - 7 de agosto	7: Ayuno: destrucción del templo. Frutos de verano
6. <i>'Elul</i> (Neh 6,15; I Mac 4,27)	8 de agosto - 6 de septiembre	Dátiles, uvas, higos
7. <i>Tishrí</i>	6 de septiembre - 5 de octubre	1-2: Año nuevo. 10: Kippur. 15-21: Tabernáculos. Vino
8. <i>Márhéshwan</i> o <i>Héshwan</i>	6 de octubre - 4 de noviembre	Aceitunas
9. <i>Kisleu</i> (Zac 7,1; Neh 1,1)	5 de noviembre - 3 de diciembre	25: Dedicación del Templo
10. <i>Tebeth</i> (Est 2,16)	4 de diciembre - 1 de enero	7: Ayuno: Sitio de Jerusalén
11. <i>Shebhat</i> (Zac 1,7, 1 Mac 6,14)	2 de enero - 31 de enero	Almendros
12. <i>'Adar</i> (Esd 6,15; Est 8,12)	1 de febrero - 2 de marzo	15: Purim
(13) <i>We'Adar</i> (intercalado)	3-13 marzo	(15: Purim)

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Semanales*

Ha aceptado el ritmo semanal del judaísmo (y del entorno romano-helenista), pero sin conceder al sábado el

sentido que tenía en el judaísmo. Por eso, la tradición cristiana ha recordado las polémicas de Jesús sobre el cumplimiento del sábado; ciertamente, Jesús no ha venido a romper la «ley del sábado», pero la ha interpretado en línea de servicio al hombre, más que de sa-

cralidad cerrada en sí misma, porque «el sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado» (cf. Mc 2,27). Por otra parte, el paso del sábado al domingo, como día de celebración cristiana, se ha realizado de un modo gradual, aunque bastante rápido. Ello se debe a que la experiencia pascual de los primeros cristianos está vinculada al primer día de la semana, es decir, al día después del sábado (cf. Mc 16,2; Mt 28,1; Lc 24,1, Jn 20,1; Hch 20,7; 1 Cor 16,2). En ese contexto, Ap 1,10 habla ya del Día del Señor, como día especial de alabanza.

«El domingo se distingue expresamente del sábado, al que sucede cronológicamente cada semana, y cuya prescripción litúrgica reemplaza para los cristianos. Realiza plenamente, en la Pascua de Cristo, la verdad espiritual del sábado judío y anuncia el descanso eterno del hombre en Dios. Porque el culto de la ley preparaba el misterio de Cristo, y lo que se practicaba en ella prefiguraba algún rasgo relativo a Cristo (cf. 1 o 10,11): “Los que vivían según el orden de cosas antiguo han pasado a la nueva esperanza, no observando ya el sábado, sino el día del Señor, en el que nuestra vida es bendecida por Él y por su muerte” (san Ignacio de Antioquía, *Magn.* 9, 1). La celebración del domingo cumple la prescripción moral, inscrita en el corazón del hombre, de “dar a Dios un culto exterior, visible, público y regular bajo el signo de su bondad universal hacia los hombres” (santo Tomás de Aquino, *S. Th.* 2-2, 122, 4). El culto dominical realiza el precepto moral de la Antigua Alianza, cuyo ritmo y espíritu recoge celebrando cada semana al Creador y Redentor de su pueblo» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 2175-2176).

2. Anuales

El cristianismo no ha elaborado un calendario totalmente nuevo, sino que ha seguido el calendario judío, pero adaptándolo luego al ciclo solar, con lo que las fiestas «lunares» (dependientes de los ciclos de la luna: Pascua y Pentecostés) se convirtieron en fiestas móviles. En este contexto, tuvo lugar la primera gran disputa cristiana, en torno al día de la celebración de la pascua de Jesús que quedó vinculada al calendario lunar (la primera luna llena de

primavera). Por lo demás, los cristianos aceptaron y perfeccionaron el calendario romano de Julio César (llamado juliano).

El *calendario juliano* es básicamente solar; se impuso en Roma en tiempo de Julio César (año 46 a.C.) y se ha extendido por todo el mundo occidental (en los países de tradición ortodoxa sólo a principios del siglo XX); a pesar de ello, la mayoría de las Iglesias ortodoxas siguen hoy (en su liturgia) el calendario juliano. El *calendario gregoriano* (actualmente vigente en casi todo el mundo occidental) es una reforma del calendario juliano, promovida por el papa Gregorio XIII, el año 1582, con el deseo de que, conforme a lo exigido por el Concilio de Nicea (año 325), la pascua cristiana se celebrara el domingo que sigue al primer plenilunio de primavera; eso se debía al hecho de que, según el calendario juliano, cada año solar se atrasaba unos 10 minutos, por lo que al cabo de 1.257 años (del 325 al 1582) el desfase era de unos diez días. Por eso se tuvo que pasar del 4 de octubre de 1582 al 15 de octubre (sin cambiar los días de la semana). Este calendario gregoriano tampoco es perfecto, de manera que al cabo de unos 3.000 años tendrá que ajustarse de nuevo, pero ya con una diferencia mínima.

El ciclo de Pascua es móvil, porque conserva el calendario lunar. El Domingo de Pascua (que sigue al equinoccio de primavera) puede oscilar del 22 de marzo al 25 de abril. A la Pascua le precede (44 días antes) el Miércoles de ceniza, que marca el comienzo del tiempo de Cuaresma, que empieza el domingo siguiente y consta de seis semanas. La última de ellas es la Semana Santa, que empieza con el Domingo de Ramos, se centra en los días del Jueves Santo (Cena del Señor) y del Viernes Santo (Muerte del Señor), desembocando en el Domingo de Pascua (resurrección). Siguen a la Pascua los cuarenta días del ciclo pascual, que culminan con la Ascensión del Señor, a la que siguen los diez días que preceden a la Venida del Espíritu Santo o Pentecostés.

El ciclo de Navidad sigue el calendario solar, pues, conforme a una costumbre romana, el día del Nacimiento quedó fijado el 25 de diciembre, fecha tradicional del «nacimiento del sol» (solsticio de invierno). Preceden a la Na-

vidad cuatro semanas de preparación (adviento) y le siguen dos semanas de ampliación, en las que se celebra el Año Nuevo (6 de enero) y la Epifanía (de enero). El resto del año se llama *tiempo ordinario*, aunque puede estar y está también jalonado por una serie de fiestas del Señor, de la Virgen María y de los santos. Entre las principales:

- Presentación del Señor: 2 de febrero
- Fiesta de san José: 19 de marzo
- Anunciación a María: 25 de marzo
- Trinidad: domingo después de Pentecostés
- Corpus (Cuerpo y Sangre de Cristo): domingo después de Trinidad
- Sagrado Corazón de Jesús: viernes de la 3ª semana después de Pentecostés
- Nacimiento de Juan Bautista: 24 de junio
- San Pedro y san Pablo: 29 de junio
- Santiago: 25 de julio
- Transfiguración de Jesús: 6 de agosto
- Asunción de María: 15 de agosto
- Nacimiento de María: 8 de septiembre
- Exaltación de la Santa Cruz: 14 de septiembre
- Todos los Santos: 1 de noviembre
- Inmaculada Concepción de María: 8 de diciembre

X. P.

R ISLAM

1. Fiesta semanal

a) *La importancia del yumu'a en la tradición islámica.* El viernes (*al-yumu'a*) es el día en el que la asistencia a la oración del mediodía en la mezquita es obligatoria para los musulmanes (al menos para los varones) y el *imâm* pronuncia un sermón (*ju'ba*). Es en este momento cuando la comunidad se reúne (de ahí viene la palabra «viernes»: «reunión») en las mezquitas. El Corán prohíbe expresamente dedicarse a toda otra cosa el mediodía del viernes: «Cuando se llame a la *ṣalât* del día del viernes, acudid al Recuerdo de Allâh y dejad vuestros negocios». El profeta Muḥammad decía de quien no asistía al *yumu'a* durante tres viernes consecutivos: «Ése ha despreciado el islam y le ha vuelto la espalda».

Dentro de la tradición islámica se dice que esa oración es un momento de *baraka* especial. Cuenta un hadiz de Muḥammad que también fue prescrito a judíos y cristianos en un principio, pero que por culpa de sus disputas

Dios les acabó por prescribir otros días de la semana de menor intensidad espiritual.

b) *La cuestión de la equivalencia con el sábadu judío o domingo cristiano.* Salvo la similitud de la obligatoriedad de asistir a la mezquita al mediodía, el viernes era para los musulmanes un día como los demás. El viernes nunca tuvo el sentido de «día del Señor» al modo del sábadu judío o el domingo cristiano. En el islam no existe ninguna idea de descanso sabático o dominical, entre otras cosas porque el Corán refuta expresamente la idea de que Dios «descansó el séptimo día», como se dice en el Génesis. El Corán afirma que Dios no tiene que descansar porque no estaba cansado después de crear el mundo. En consecuencia, no existe en el islam la idea de un día en el que el ser humano deba dejar de trabajar para dedicarlo íntegramente a Dios. Quizás a eso contribuya también que el musulmán está obligado a practicar la oración canónica cinco veces al día, de modo que todos los días del *muslim* están consagrados a su Señor.

No obstante, como los judíos tenían como día festivo el sábadu y los cristianos el domingo, los propios musulmanes sentían el viernes como su día, aunque el sentido del viernes para los musulmanes fuera bastante distinto del sábadu o el domingo para judíos y cristianos. Por analogía, si «la gente del sábadu» eran los judíos y «la gente del domingo» eran los cristianos, los musulmanes podían verse a sí mismos como «la gente del viernes».

En época moderna, por imitación de los países occidentales colonizadores, los estados musulmanes independientes instauraron el viernes como día festivo, imitando el domingo de los países cristianos. Indonesia ha sido una excepción, pues tras la independencia el día semanal festivo oficial siguió siendo el domingo, quizás porque las tendencias religiosas y culturales de este país eran más sincréticas que en otras partes, quizás también porque los musulmanes no tuvieron allí la necesidad de dar un nuevo sentido dominical al viernes.

c) *La preparación para el yumu'a y el modo en que se lleva a cabo.* Son muchos los musulmanes que se preparan para el viernes durante el día anterior: ayunan el jueves y pasan la noche dedicados al *dzikr* (➤ Recuerdo de Dios) y a

la recitación del Corán. Cuando amanece el viernes, efectúan las ↗ abluciones (*wuḍū'*) y el lavado completo del cuerpo (*gusl*), tal como dice el hadiz: «Los hombres y mujeres que vayan a acudir al *ḡumu'a*, que se bañen íntegramente antes de hacerlo». Tras ello, se aconseja cuidar especialmente la ropa con la que se va a asistir, la limpieza de dientes, cabellos y uñas, y el uso de perfume. Una vez que se llega a la mezquita, algún tiempo antes de la oración, se aconseja dedicarse a la ↗ azalá y a la recitación silenciosa del Corán mientras se espera que llegue el momento. Cuando el sol llega al cenit que marca la oración del mediodía, el ↗ *imâm* se sienta en el *mimbar* y el almuédano (*mu'adzdzin*) comienza la llamada de la oración (*adzân*): a partir de entonces no se puede realizar más azalá (a excepción de quien entre entonces en la mezquita y desee hacer un saludo al lugar), y ya tampoco la gente puede hablar entre sí. Al finalizar el *adzân*, el *imâm* debe incorporarse y saludar a los asistentes y ellos le devolverán el saludo. El *imâm* pronunciará entonces las dos *juḡbas* (o sermones), descansando un momento sentado entre ellas. Las dos *juḡbas* tienen que ser breves (la segunda aún más breve que la primera) y claras, citando el Corán y hadices a lo largo de ellas. Normalmente, la primera de ellas tiene un carácter más «espiritual» (cuestiones de *'aqîda*) y la segunda más «temporal» (cuestiones sociopolíticas que interesen a la comunidad). Al finalizar, el *imâm* pronunciará unas peticiones a Dios (*du'â*) y finalmente el almuédano (*mu'adzdzin*) recitará la *iqâma*, con la que todos se pondrán de pie. El *imâm* dirigirá entonces las dos prostraciones (*rak'as*) del *ḡumu'a*, con recitación en voz alta. Durante la lectura de las *juḡbas* debe reinar el silencio y la atención. Si alguien entra entonces no debe saludar, y si lo hace los asistentes no están obligados a responderle o responderle con señas. Éstas son las condiciones mínimas para la realización del *ḡumu'a*, que va precedido y seguido del encuentro de los musulmanes, que deben aprovechar para saludarse e intercambiar impresiones, recordando siempre que lo fundamental en el *ḡumu'a* es la *ḡamâ'a*, la comunidad.

d) *Los nombres de los días de la semana*. En la sociedad tradicional, en la que la astrología era una creencia ex-

tendida, aunque rechazada como vana por algunos musulmanes, el simbolismo astrológico de los días de la semana se reflejaba en la visión que los musulmanes tenían de sí mismos y de los seguidores del judaísmo y el cristianismo. El domingo se relacionaba con el Sol, el lunes con la Luna, el martes con Marte, el miércoles con Mercurio, el jueves con Júpiter, el viernes a Venus, el sábado con Saturno. Este simbolismo astral y mitológico ha permanecido en los nombres de los días de la semana de muchas lenguas europeas; en castellano, por ejemplo, es evidente en todos los nombres de los días de la semana salvo en los del sábado y el domingo. En el caso de estos dos días, su valor religioso hizo que el nombre de sábado proceda del hebreo *shabbat*, mientras que el domingo, al convertirse en «el día del Señor» para los cristianos, tomó el nombre de domingo (de *Dominus*, «Señor» en latín). En árabe, en cambio, todos los nombres de los días de la semana, salvo el viernes y el sábado, remiten a su numeración en el orden en el que se suceden esos días: el domingo es *al-aḡad* (el primero), el lunes es *al-iznayn* (el segundo), el martes *az-zulazâ'* («tres» en árabe es *zalâza*), el miércoles *al-arbi'â'* («cuatro» en árabe es *arba'a*) y el jueves es *al-jamis* («cinco» en árabe es *jamsa*). El sábado en árabe es *as-sabt*, derivado como en castellano de *shabbat*, mientras que el viernes es *al-ḡumu'a*, «la reunión», por ser el día de la oración colectiva obligatoria en la mezquita. Pero aunque los nombres árabes de los días de la semana no tuvieran relación con los planetas y los antiguos dioses, los musulmanes estaban al corriente del simbolismo de los nombres de los días de la semana a través de la astrología, muy difundida en el mundo islámico.

Este simbolismo astral muy pronto lo relacionaron los musulmanes con las religiones y sus respectivos días festivos, sobre todo teniendo en cuenta que les era muy favorable, ya que Venus, el regente de su día, el viernes, era considerado un astro especialmente benéfico. En la astrología, Venus era «el pequeño benéfico» («el gran benéfico» era Júpiter), mientras que el Sol –regente del día festivo de los cristianos– era neutro o favorable, y Saturno, regente del día judío, era fundamentalmente nefasto. Verbigracia, el rey 'Abdallâh de

Granada (en el siglo XI), en sus memorias, al hablar de las características «saturianas» de los judíos, hace una contraposición entre los astros regentes del día de cada una de las tres religiones, judía, cristiana y musulmana:

Veámoslo, en efecto. ¿No dicen los judíos que son «saturianos»? La cosa es indudable, pues, de hecho, ¿no hacen fiesta el sábado, que es el día de Saturno, y no está su carácter del todo acomodado a las cualidades de que es indicio Saturno, o sea, avaricia, sordidez, ruindad, engaño y traición? Veamos ahora los cristianos. Son «sola-res», y la prueba es evidente: ¿no ves que es el domingo, día solar, cuando han establecido su fiesta, y que al Sol se acomodan su carácter y su figura, puesto que son blancos, rojizos y rubicundos? Incluso el monaquismo de sus hombres religiosos se relaciona con la esterilidad del Sol. Por último, vayamos a los musulmanes. ¿No son acaso «venusinos», siendo como es Venus el signo de la religión, de la pulcritud, de la caballeridad, de la pureza corporal, de la purificación de las manchas, y de la licitud del matrimonio, de las concubinas, de los perfumes y de los adornos? Y ¿no se nos ha mandado que adoptemos como fiesta el viernes, que es el día de Venus?».

Dejando aparte el evidente chauvinismo confesional del autor y su inquina contra los judíos, comprensible teniendo en cuenta el contexto antijudaico en el que está inserta esta cita, ya que el derrocado rey taifa trataba de cargar las culpas de su dinastía a sus visires judíos, esta cita refleja muy bien la relación entre el valor astrológico de los días de la semana y las religiones que tenían cada uno de los días como festivo. Según Edward Lane, los musulmanes egipcios de principios del siglo XIX consideraban el sábado como el día más nefasto de todos, mientras que al domingo lo tenían por poco propicio, aunque había quienes lo consideraban de buena suerte, especialmente para la consumación del matrimonio.

2. Fiestas anuales

«Festividad» en árabe se dice *'id* (en plural *a'yâd*).

Las fiestas musulmanas según la \nearrow *sunna* (costumbre) del Profeta son solamente dos:

1) *'Id al-adhà* (fiesta del sacrificio), también llamada *al-'id al-kabîr* (la fiesta grande): conmemora el sacrificio de Abrahán. Se conoce vulgarmente como «la fiesta del cordero», porque es el animal que se sacrifica habitualmente. Se celebra el 10 del mes lunar de *dzû-l-hijya*.

2) *'Id al-fitr* (fiesta del rompimiento del ayuno), también conocida como *al-'id as-sagîr* (la fiesta pequeña): celebra el final del ayuno de Ramadán el día 1 del mes lunar árabe de *shawwâl*.

Fiestas que no son *sunna* del Profeta y sus compañeros pero que se suelen festejar en el mundo musulmán son:

1) El día primero del año lunar islámico (*ra's as-sana al-hijriyya*).

2) *'Ashûrà'*, el 10 del mes de *muḥarram*. Para los sunníes es un día de ayuno voluntario. Para los chiíes es una gran festividad de luto por la muerte del *imâm* Husayn en la batalla de Karbalá. Este luto se conmemora con procesiones de duelo en las que muchos chiíes se flagelan y se someten a otras mortificaciones para participar del sufrimiento de los mártires y compartir el dolor del *imâm* al-Husayn. Entre los chiíes la *'ashûrà'* dura los diez primeros días del mes de *muḥarram*.

3) El día del nacimiento del Profeta (*'id mawlid an-nabî*), el 12 del mes de *rabi' al-awwal*. Para muchos musulmanes se trata de una *bid'a ḥasana* (innovación buena) o *bid'a mamdûha* (innovación loable), mientras que los musulmanes más apegados a la *sunna* no aceptan la celebración de esta festividad y la consideran una imitación reprochable de la natividad de Jesús en la tradición cristiana.

4) El primer día de Ramadán (*awwal ramadân*).

5) «La Noche del Destino» (*laylat al-qadr*), que conmemora la primera revelación del Corán a Muḥammad; se celebra el 27 de Ramadán.

En al-Ándalus, además de las fiestas religiosas islámicas, los musulmanes y el resto de la población –sin distinción de religiones– festejaban otras fiestas del calendario solar. El primer día de enero y los solsticios de primavera y verano. Estos últimos se conocían respectivamente por los nombres de origen persa de *nayrûç* (en persa *nowrûç*) y *mahrâyân*.

FILÓN DE ALEJANDRÍA Q

↗ Biblia, Dios, filosofía, mística, Roma, Sabiduría, teología.

1. *Judío alejandrino*

Había en tiempos de Jesús muchos sabios judíos, pero quizá el más importante en perspectiva de diálogo con la cultura del entorno ha sido Filón de Alejandría, que vivió entre el 20 a.C. y el 50 d.C. y que tradujo y formuló la experiencia israelita en moldes helenistas, influyendo de manera decisiva en muchos cristianos posteriores, desde el siglo II d.C. (Clemente, Orígenes), no sólo por su exégesis sino por su visión de Dios, a quien concibe como creador y padre universal.

Ciertamente, Filón era también un hombre práctico y un organizador social, atento a los problemas de su comunidad de Alejandría. Pero fue ante todo un teórico y así quiso vincular el judaísmo con el pensamiento griego, en la línea de Platón (*Timeo*). Desde esa perspectiva pudo hablar de una especie de Madre divina, una *materia* receptiva, que acoge y potencia el desarrollo del semen masculino. De esa manera, el Padre Dios, unido a la materia «uterina» que acoge su simiente, da «forma» y engendra todo lo que existe. Ese Dios, entendido como padre cósmico, suscita y promueve con su semilla espiritual (de ideas creadoras) el movimiento de la realidad. El Dios de Filón seguía siendo en su raíz el mismo Yahvé de Ex 3,14 (Soy el que Soy, el «ser originario»); pero era, al mismo tiempo, el Padre cósmico que suscita, unifica y sostiene todo lo que existe por medio de su Logos.

Jesús ha vivido en un mundo conceptual distinto al de Filón (de tipo mesiánico, no ontológico/helénico), y su Dios era, ante todo, el Dios de los pobres de Israel y de todo el mundo. Pero tras su muerte el movimiento que él había suscitado entró en contacto con el helenismo, asumiendo algunas representaciones del «imaginario» ontológico (griego) de Filón alejandrino, como lo muestran desde muy antiguo los himnos de Jn 1,1-18, Col 1,12-20 y Ef 1,3-14, que sitúan ya a Jesús en una perspectiva más cercana a las especulaciones de Platón (y de otros platónicos y estoicos) que al evangelio mesiánico estrictamente dicho.

Pero Filón hablaba también de un Dios que se expresa de un modo muy in-

tenso en la historia israelita, para engendrar en ella sus virtudes, a través del Logos. A partir de ahí interpretaba las narraciones patriarcales, entendiendo a las matriarcas de Israel (Sara, Rebeca, Lía, Raquel...) como signo del pueblo (humanidad), que Dios fecunda por su Logos, para que conciba y engendre las virtudes e ideas más profundas. En esa línea, algunos teólogos cristianos dirán que Dios no engendra «virtudes», sino que ha engendrado a Jesús como su Hijo, por medio de María. De todas formas, el pensamiento de Filón, cercano al libro de la Sabiduría, ha podido emplearse como puente entre el mesianismo de Jesús y la teología posterior de la Iglesia. Así lo han entendido no sólo los alejandrinos cristianos del siglo II-III d.C., sino gran parte de los fundadores de la Iglesia helenista, que ha vinculado a Jesús con el Logos divino, haciendo así que el cristianismo abandone el registro mesiánico del judaísmo tradicional para situarse en un plano ontológico, presentando a Jesús como Sabiduría de Dios (cf. 1 Cor 1,22).

2. *Filón y Jesús*

Por eso, la tradición posterior de la Iglesia cristiana, que ha conservado y transmitido los escritos de Filón (en contra del rabinismo judío que los ha rechazado), ha podido ver y ha visto muchas conexiones entre Filón Alejandrino y Jesús Galileo, dos de los grandes israelitas de aquel tiempo. Pero en línea de principio había una gran diferencia.

Filón era un pensador y quiso interpretar el judaísmo desde un helenismo sapiencial, para abrirlo de esa forma al pensamiento «culto» de su entorno, sin cambiar de una manera radical las estructuras sociales del orden helenista del Imperio. Jesús, en cambio, fue un hombre de acción y quiso proclamar e iniciar el camino del Reino de Dios desde los pobres (en el fondo daba igual que fueran hebreos o helenistas; cf. Hch 6,1). No especuló sobre el Logos universal de Dios, sino que encarnó su Palabra salvadora en la vida de los hombres. En ese sentido fue más judío que Filón, pues siguió siendo fiel a la historia, a la «materia» de la vida humana.

Filón Alejandrino fue hombre de estudio y de gran influjo social, un judío que buscó el pacto con Roma y con el helenismo, pues, a su juicio, el Dios de

Israel se identifica, en el fondo, con el Logos general de Dios. En esa línea, él pudo utilizar su poder político y sus medios económicos a favor del pueblo (de los judíos alejandrinos); pero lo hizo desde arriba, acudiendo incluso a Roma, para así favorecer, con una mediación política, a sus compatriotas amenazados, pero poderosos.

También *Jesús Galileo* era un sabio; pero no elaboró una teoría general sobre el Logos (interpretando de esa forma la Escritura, como hizo Filón), sino que encarnó y expresó la Sabiduría de Dios en la práctica de su vida, en un movimiento popular, al servicio de la liberación y la reconciliación entre los grupos galileos enfrentados. Jesús no tuvo el poder de Filón para apelar a Roma y actuar desde arriba, con su inteligencia académica y sus medios económicos, sino que se encarnó en el sufrimiento e injusticia de los hombres, viviendo con los pobres. Jesús no fue a Roma con cartas para el César a favor de los judíos alejandrinos, sino a Jerusalén, sin más cartas ni avales que su proyecto de Reino, a partir de los pobres, siendo allí condenado por los sacerdotes del templo y ejecutado por el delegado del César. Ciertamente, fue un hombre de pensamiento, pero no un «pensador»; por eso, no escribió libros sobre el Logos de Dios, como Filón, pues su libro era la propia vida, al servicio del Reino. A pesar de ello, a los pocos años de su muerte, algunos de sus discípulos «indirectos», cristianos de la segunda y tercera generación (autores de Jn 1, Col y Ef), lo presentarán como Logos de Dios (utilizando palabras cercanas a las del sabio Filón), iniciando así un camino teológico que ha permanecido hasta el día de hoy.

X. P.

FILOSOFÍA

Q MR

↗ Ateísmo, cosmovisión, creación, fe, Filón, hermenéutica, Palabra, razón, sabiduría, secularidad, teología.

Q JUDAÍSMO

La primera página de la Biblia (Gn 1) afirma que la creación sigue un orden racional; no es una expansión del «caos», sino que proviene de la «palabra» de Dios y ha de entenderse desde la perspectiva de esa misma Palabra, que vincula a Dios y a los hombres. Éste es el principio sapiencial (filosófico)

supremo que se encuentra en la base de judaísmo y cristianismo (y quizá del islam): todo lo que existe es expresión de una Palabra, es resultado de una llamada y de esa forma se encuentra lleno de sentido. Avanzando en esa línea, los libros «proféticos» (de historiadores y profetas) exponen el despliegue de la historia, descubriendo en el fondo de ella una racionalidad hecha de pacto con Dios y de obediencia a su palabra.

Ciertamente, los griegos han insistido más en la racionalidad física, es decir, en el estudio del mundo como *physis*, en una línea que llevará a la ciencia. Pues bien, los israelitas han insistido más en la necesidad de expresar la racionalidad en el campo de las relaciones humanas, fundadas en la justicia y abiertas a la culminación de la obra de Dios. Como muestran los libros sapienciales, los israelitas han mantenido un contacto muy intenso con las diversas culturas y religiones del entorno. La Biblia en su conjunto (la Biblia hebrea y los LXX) es una expresión de ese diálogo, y por eso encontramos en ella el reflejo de las relaciones de Israel con Egipto y con Mesopotamia, con Persia y con el mundo griego. En esa línea, algunos de sus libros sapienciales (Job, Eclesiastés, Sabiduría...) pertenecen a las obras cumbre de la búsqueda religiosa y racional de la humanidad.

1. Helenismo y judaísmo

El judío que más ha vinculado la experiencia bíblica y el pensamiento griego ha sido *Filón de Alejandría*, contemporáneo de Jesús (vivió entre el 20 a.C. y el 50 d.C.), que formuló el pensamiento israelita en moldes helenistas, en la línea del platonismo medio. Influyó de manera decisiva en la exégesis y en la teología de los cristianos alejandrinos (Clemente, Orígenes) y en el conjunto de la Iglesia cristiana. A su juicio, *Dios es Padre todopoderoso* por ser *Creador*, es decir, porque suscita y dirige todas las cosas. Su misma paternidad es creadora, conforme al esquema de Platón (Timeo).

Ciertamente, el Dios de Filón sigue siendo el de Ex 3,14, pero entendido en claves ontológicas: es *ho òn*, aquel que Es, el Ser originario. Sin duda, es trascendente y no puede confundirse con ninguna de las cosas de la tierra. Pero en el fondo de su acción creadora sigue influyendo el símbolo de la generación,

propio de la filosofía platónica y, de un modo especial, de la religión egipcia (donde Osiris, que es la «forma» escondida, fecunda a Isis, que es materia/tierra). En esa línea, acogiendo y desarrollando en clave israelita un tema que podría hallarse latente en el mito de Osiris e Isis, Filón puede personificar a la *Sabiduría* divina como esposa o consorte simbólica de Dios, en una línea de filosofía. Este simbolismo estaba ya latente en algunos libros de la Biblia de los LXX (Eclesiástico y Sabiduría), pero Filón lo ha desarrollado: el Padre Dios no fecunda simplemente a la Materia-nada (acogedora), sino a la Diosa-Madre sabiduría, para que de ella nazcan las Ideas, que son los principios y sentido de todo lo que existe.

Ese judaísmo helenista, representado por Filón de Alejandría, floreció a partir de las conquistas de Alejandro Magno (finales del IV a.C.) y culminó en el siglo I-II d.C. Éstas fueron sus *notas básicas*, miradas en una perspectiva de filosofía. (a) Fue un judaísmo sapiencial, vinculado de manera muy particular a los libros sapienciales del canon alejandrino de la Biblia (como los libros de Eclo y Sab y de los Macabeos) aceptados por los cristianos (católicos), pero rechazados por los judíos rabínicos posteriores. (b) Fue un judaísmo que quiso pactar con el helenismo y Roma, estableciendo así las bases de lo que ha sido el primer gran proyecto de unificación cultural y religiosa del mundo occidental, uniendo las raíces romano-helenistas con las semitas. (c) Pero el proyecto fracasó, quizá por razones políticas (las guerras judías del 67-70 y del 124-127), pero, sobre todo, porque la helenización llevaba en sí el riesgo de disolución o pérdida de identidad de gran parte del judaísmo helenista del Imperio romano.

De los cinco o seis millones de judíos «helenistas» de finales del siglo I d.C. no quedó tras dos siglos casi nada: Unos se convirtieron al cristianismo, que llevó de esa manera un tipo de herencia judía al mundo de los gentiles. Otros perdieron su identidad, disolviéndose en la cultura del entorno. Otros, en fin, se re-judaizaron de una manera no helenista, en la línea marcada por la Misná, con el abandono del griego y el retorno a las tradiciones semitas. El nuevo judaísmo rabínico renunció a integrarse en el mundo helenista, en el Imperio romano,

ahora ligado al cristianismo... Pues bien, precisamente así, volviendo a un tipo de raíces nacionales y recuperando su «identidad rabínica» en un contexto semita (en Babilonia) y oponiéndose a la interpretación mesiánica del cristianismo, el judaísmo nacional pudo aportar su identidad y ofrecer su propia semilla al surgimiento posterior de Europa. Ciertamente, el cristianismo introdujo parte de la herencia judía en una cultura helenista e imperial, iniciando de esa forma un proceso que ha marcado la identidad posterior de Europa. Pero en esa apertura helenista corrió el peligro de perder algunos de los elementos básicos de la experiencia judía, de eso que podríamos llamar su filosofía (como han puesto de relieve algunos grandes pensadores judíos del siglo XX, como M. Buber, F. Rosenzweig y E. Lévinas).

2. *Judaísmo moderno y crisis de la racionalidad occidental*

El surgimiento de la cultura e identidad moderna de Europa es inseparable de la aportación de los judíos, en el campo filosófico y literario, social e incluso político. Alguien ha podido decir que Europa (sobre todo en el plano de la ciencia y de la filosofía) deriva en forma considerable del judaísmo, de manera que, en conjunto, el pensamiento judío ha influido tanto como el griego en el despliegue de la racionalidad occidental. En ese contexto debemos añadir que la aportación del judaísmo a la modernidad se ha hecho con grandes costes, que se expresaron sobre todo en la secularización y «asimilación» de una parte considerable de aquellos judíos que más habían contribuido al surgimiento de Europa. Daba la impresión de que muchos de ellos, siendo judíos de raíz, dejaban de serlo (y perdían su «razón israelita») al integrarse en la racionalidad ilustrada de Europa. Ciertamente, muchos de ellos ofrecieron una gran aportación en el despliegue científico y cultural de Europa.

Pues bien, precisamente aquellos judíos que se habían hecho culturalmente «más europeos que los europeos» fueron aniquilados por los que se decían portadores de la razón aya, que se ha creído heredera de Grecia. Precisamente allí donde los judíos habían asimilado con más generosidad la cultura y razón «occidental» (dominante) se produjo el holocausto. Ciertamente, la culpa del

Holocausto la tiene un tipo de «razón occidental» convencida de la superioridad «aria» de su cultura; pero aquella no fue sólo una crisis de los «nazis», sino la consecuencia de una filosofía dominadora que había querido desarrollarse de manera absoluta en Occidente. A partir de aquella crisis, si quiere seguir existiendo, la razón occidental tendrá que asumir y aceptar de manera distinta el judaísmo.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Jesús

Jesús fue un profeta escatológico judío, portador de una «razón práctica de Reino», al servicio de la justicia de Dios. La filosofía de Jesús se identifica con su propia vida, es decir, con su mensaje y camino mesiánico, desde la perspectiva de Israel. A Jesús no le interesa la razón en general (¿quién piensa mejor?), sino el bien de los demás, es decir, el despliegue de la vida. En esa línea, se sitúa cerca de lo que Kant llamará imperativo de la razón práctica, entendido como exigencia y experiencia concreta de servicio a los demás (¡obrar de manera que mi acción pueda servir al conjunto de los hombres!). La verdad de la razón no está en pensar y resolver pensando los problemas, sino en hacer el bien, siendo uno mismo y viviendo al servicio de los demás.

Jesús aparece en los evangelios como maestro de una sabiduría que viene de las raíces de la historia humana, tal como se ha desplegado en Israel, en contacto con las culturas del entorno. Esta razón no es para pensar en abstracto (para resolver problemas teóricos o científicos), sino para vivir, es decir, para resolver de una manera práctica los problemas de la vida. Es una razón simbólica, de hondo contenido pensante, abierta a la intuición del momento, al compromiso personal, en línea de diálogo con los demás. Es una razón paradójica, que no se cierra en leyes de tipo unívoco, sino que se abre a experiencias complejas de humanidad.

En esa línea podemos añadir que Jesús no ha desarrollado una razón judía (en un plano nacional), ni una razón cristiana (en un sentido confesional), sino una razón humana, que vale para el hombre en cuanto tal, por encima de las diferencias nacionales. Ciertamen-

te, es una razón israelita (entroncada a las raíces de la historia de su pueblo), pero está abierta a lo humano, a la sabiduría de la vida en su totalidad.

En ese contexto podemos añadir que la razón de Jesús se identifica con su carisma», es decir, con su compromiso al servicio de la salud de los hombres. Hay un tipo de razón que cierra al hombre en lo que hay, en lo que debe haber. En contra de eso, la razón de Jesús permite descubrir y desvelar zonas de vida que estaban ocultas, encerradas bajo un tipo de poder diabólico, bajo la enfermedad. Esta razón sanadora no es una racionalidad neutral, que se limita a decir lo que hay..., sino que es un pensamiento comprometido, al servicio de los débiles y enfermos, de los expulsados y oprimidos. En un sentido, esa razón es triunfante, pues cura a los enfermos y crea una comunidad de discípulos, que van aceptando su camino. Pero, al mismo tiempo, es una razón fracasada, crucificada (como dirá Pablo: cf. 1 Cor 1,17-18). La muerte de Jesús constituye un fracaso, que sólo puede asumirse (no resolverse teóricamente) desde la experiencia pascual.

2. *La Biblia cristiana* (*Nuevo Testamento*)

Recoge básicamente la «racionalidad» de Jesús, mensajero del Reino. En esa línea, podemos añadir que cristianos son aquellos que descubren que la «razón», es decir, la verdad y sentido de la humanidad se ha expresado en el mensaje/vida/muerte de Jesús. Para ellos, la razón no es una teoría general, sino una forma de diálogo y comunicación humana, que se expresa e ilumina en la vida de Jesús, entendida como revelación de Dios, fuente y germen de realización humana. Los seguidores de Jesús afirman que su maestro, crucificado por las autoridades, se les ha mostrado «vivo», en experiencia fuerte de presencia (revelación) y de iluminación (visión).

Aquí está el sentido de la razón cristiana, que es una *razón comunicativa*, por encima de la muerte, una razón que no niega la cruz de Jesús, sino que la asume, de un modo comprometido, al servicio de la comunicación. Se trata de una razón de encuentro «personal», que es capaz de vincularse con Jesús, invirtiendo el sentido de su muerte. No es una razón demostrativa

de tipo científico, sino una «visión» o encuentro personal, que vincula a los cristianos con Jesús y, por él, con todos los hombres.

Quien mejor ha formulado (que sepamos) esta novedad de la razón cristiana ha sido Pablo: «Porque los judíos piden signos (obras), y los griegos buscan sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los gentiles. Pero para los llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es el poder de Dios y la sabiduría de Dios. Porque lo necio de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres» (1 Cor 1,22-25).

Los griegos buscan sabiduría (razón teórica): para ellos el conocimiento es algo que puede separarse de la vida humana, en un nivel de universalidad. *Los judíos buscan obras* (razón práctica), queriendo transformar externamente las cosas. Pablo sabe que esos dos caminos son buenos: él es judío, él es griego. Pero descubre que, cerrados en sí mismos, ellos dejan al hombre en el campo de las disputas infinitas, no son capaces de crear una vida en amor.

En esa línea siguen los *evangelios sinópticos*, cuando identifican la razón de Dios con la vida de Jesús. En ella avanza el Apocalipsis distinguiendo dos tipos de razones. (a) *Hay una razón prostituta*, vinculada en Ap 13 con el «falso profeta», es decir, con una Bestia, que tiene como finalidad principal la de engañar a todos los habitantes del mundo. No hay una razón o filosofía neutra; de hecho, la razón o filosofía concreta del imperio está vendida al poder (primera bestia) y al mercado (prostituta económica). (b) Frente a esa razón prostituta eleva el Apocalipsis la razón del «logos montado a caballo» (Ap 19), en imagen que Hegel aplicará más tarde a un tipo de Imperio... Pero esa razón montada a caballo no es aquí el poder imperial (como en Hegel), sino todo lo contrario, ella es Jesús crucificado, que anuncia su Palabra y vence por ella, en ejercicio y camino de amor.

3. Conclusión.

La nueva razón cristiana

A partir del año 200 d.C., la Iglesia se estructuró y expandió de manera autónoma, como cuerpo social y religioso abierto al entorno cultural, mientras que el judaísmo rabínico se centraba

en las tradiciones recopiladas en la Misná. Pues bien, en ese contexto podemos afirmar que la Iglesia ha sufrido un fuerte cambio racional: una resacralización judía, una jerarquización helenista y una organización romana.

a) *La resacralización judía* se expresa por la aceptación de algunos aspectos sacrales del sacerdocio y del culto del Antiguo Testamento.

b) *La jerarquización helenista* se vincula con la filosofía griega. Mientras el judaísmo rabínico rompía sus relaciones con el helenismo para recuperar su matriz semita (hebrea, aramea), el cristianismo asumía desde la perspectiva de Jesús la filosofía ontológica griega (platónica y estoica).

c) *Organización romana*. El cristianismo empezó a expandirse en el margen del Imperio romano, para terminar adaptándose a su racionalidad legal y jurídica, viniendo a presentarse como un sistema social religioso, muy bien estructurado. En este contexto, ha sido capaz de elaborar una razón poderosa, al servicio del orden sagrado (de sus propias estructuras), olvidando quizá un poco la experiencia radical de Jesús y de los primeros cristianos. Esta opción básicamente helenista y romana del cristianismo ha logrado grandes conquistas de tipo científico y político, en línea filosófica. Pero es muy posible que el ciclo de esa racionalidad histórica cristiana deba superarse, para volver a la opción de Jesús y de la primera Iglesia.

X. P.

R ISLAM

1. Terminología

Para la idea de \nearrow «sabiduría» existían varias palabras en árabe, que se fueron especializando en función del distinto tipo de conocimiento al que se referían. Ese tipo concreto de sabiduría que es la filosofía se dijo en árabe *falsafa*. Quienes se dedicaban a ella eran los *falásifa* (en singular, *faýlasúf*). La *falsafa* del mundo islámico fue, pues, la filosofía griega en tierras del islam.

2. *La traducción de los textos griegos al árabe*

Los textos filosóficos platónicos, aristotélicos y neoplatónicos se tradujeron al árabe entre los siglos VIII y IX y

ejercieron una influencia enorme en el mundo musulmán. Los traductores de las obras griegas fueron en su mayor parte cristianos y sabeos de Harrán (remamente pagano altomedieval) de lengua siríaca que hacían sus traducciones al árabe a través de traducciones al siríaco o directamente del griego. No obstante, el conocimiento que los musulmanes premodernos tuvieron del mundo griego se limitó a las ciencias y la filosofía. No se tradujeron al árabe textos históricos o literarios griegos, de modo que la visión que los musulmanes tuvieron del mundo clásico era limitada y parcial, lo que repercutió en la misma recepción de la filosofía griega. Además, su conocimiento del saber filosófico griego se limitaba a la filosofía del helenismo más tardío por intermedio de la cristiandad siríaca.

3. Integrar en el islam el legado griego o abandonar el islam

Unos pocos filósofos, como ar-Râçî, rechazaron el islam y las otras religiones para abrazar la filosofía platónico-pitagórica como doctrina filosófica casi religiosa, pero la mayoría intentaron conjugar la filosofía griega con la religión musulmana. Se ha definido la *falsafa* del mundo musulmán como un edificio construido con sillares aristotélicos, dispuesto según un trazado más o menos platónico y con un revestimiento de ideas islámicas. Aunque tampoco faltaron elementos estoicos.

4. La reacción contra el pensamiento griego

A partir del siglo X comenzó una reacción contra el λ mu'taçilismo (la teología musulmana más influida por el racionalismo griego) y contra los *falâsifa*, dirigida sobre todo por el λ ash'arismo, la corriente teológica que finalmente se impondría entre los sunnîes.

Pero ni siquiera el ash'arismo se libró de la influencia de la filosofía griega. Existen importantes influencias platónicas y aristotélicas en él; por ejemplo, su distinción entre sustancias y accidentes, puramente aristotélica.

En la parte occidental del mundo islámico la vigorosa reacción de la ortodoxia religiosa sunnî prácticamente aniquiló la filosofía a partir del siglo XIII. Al-Gaççâlî (1058-1111), uno de los más grandes teólogos (*mutakallimûn*)

del islam sunnî, tuvo una contribución decisiva en este declive con su ataque sistemático contra los filósofos en su obra *Tahâfut al-falâsifa* («La inconsistencia de los filósofos»), cuya refutación intentó Averroes en su libro *Tahâfut at-tahâfut* («La inconsistencia de la inconsistencia»). Pero, lo lograra o no, Averroes no tuvo continuidad en el mundo islámico.

5. El declive de la falsafa

A partir del siglo XIII, el declive de la *falsafa* fue general en la mayor parte del mundo islámico, sobre todo en la zona arabófona. Incluso el término *faylasûf* pasó a ser peyorativo para significar «librepensador hereje». Aún más despectivas y burlescas eran palabras derivadas de *faylasûf* como *faylafûs*, *fulfûs* o *falfasûn* (traducibles como «filosofante», «filosoflo» o «filosofón»), que se aplicaban a personas frívolas, inútiles o charlatanas.

En al-Ándalus, Almanzor, para complacer a los alfaquíes, que le censuraban que era un mal musulmán porque era filósofo, quemó parte de la gran biblioteca que había reunido el califa al-Hakam II. Sin embargo, en las cortes taifas de Toledo y Zaragoza prosperó la filosofía. Tras la conquista de Toledo, esa filosofía pudo pasar traducida a la cristiandad occidental, por las mismas fechas en las que la filosofía lo tenía cada vez más difícil con la reacción almorávide y almohade, si bien todavía en época almohade la filosofía pudo producir grandes figuras como Averroes. Ibn Jaldûn puede considerarse un fruto tardío de la atmósfera intelectual de al-Ándalus.

6. La traducción de la filosofía en la cristiandad occidental

La cristiandad occidental descubrió la filosofía griega, sobre todo a Aristóteles, gracias a las traducciones de textos filosóficos árabes, tanto a través de obras griegas traducidas al árabe como de obras filosóficas originalmente escritas en árabe. En la Edad Media, para los cristianos occidentales, «filósofo» era sinónimo de griego o de sarraceno.

7. La recepción de la filosofía griega en el mundo chiíta

En la parte persa del mundo islámico, sobre todo entre los chiíes de Irán,

la filosofía tuvo mejor suerte y hasta la actualidad ha existido una tradición filosófica ininterrumpida que arranca desde los tiempos preislámicos, cuando –tras la clausura de la Academia de Platón por orden de Justiniano– los últimos filósofos paganos neoplatónicos fueron acogidos y protegidos por el rey de Persia. En el siglo XVII se desarrolló una escuela filosófica iraní original conocida como «Escuela de Isfahán», con figuras tan importantes como Mír Dâmâd (1570-1632), Mír Fandaraskî (m. 1640) y sobre todo Mollâ Şadrâ (m. 1641). En Irán, hoy en día, existe sumo interés por la filosofía, tanto por la islámica tradicional como por las corrientes filosóficas occidentales modernas.

J. F. D. V.

FIN DEL MUNDO

Q MR

↗ Apocalipsis, apocalíptica, creación, Daniel, historia, infierno, juicio, mundo, paraíso, parusía, Qumrán.

Q JUDAÍSMO

En general, las religiones del cosmos, es decir, aquellas que divinizan la naturaleza, no pueden hablar del fin del mundo. El mundo es como es y lo será siempre, pues todo gira y vuelve, todo se repite (mito del eterno retorno). Tampoco las religiones de la interioridad (budismo, taoísmo...) pueden hablar de un fin del mundo, porque el mundo en sí no existe o es sólo una expresión del ser divino. Sólo las religiones que aceptan un principio (creación) pueden hablar de un fin (destrucción y/o recreación del mundo). En general, ellas no hablar de un fin como destrucción, sino como «transformación» del mundo. No se trata de negar lo que hay, de volverlo a la nada, sino de culminarlo, destruyendo ciertas formas actuales de este mundo, para que puedan surgir otras distintas, que recojan aquello que ha sido el proceso anterior de la historia. En ese sentido, más que de un fin del mundo podemos hablar de un fin o culminación de la historia.

1. *Fin de la historia.*

De la profecía a la apocalíptica

La visión del fin del mundo forma parte de la teología apocalíptica de algunos círculos judíos del siglo IV a.C. al I d.C. que han expresado así su opo-

sición a la realidad actual, anunciando su destrucción. Esos círculos apocalípticos se sitúan en la línea de los profetas, pero radicalizan su visión. Los *profetas* criticaban la infidelidad y riesgo de la historia (sobre todo, israelita), porque querían transformarla; los *apocalípticos*, en cambio, suponen que la historia ha perdido su sentido, de manera que Dios debe destruirla, creando un mundo nuevo para justos o creyentes. Los *profetas* apelaban a la libertad y al compromiso de los fieles, que debían convertirse y cambiar las condiciones actuales de la historia humana. En contra de eso, los *apocalípticos* tienden a pensar que los hombres ya no pueden convertirse, pues se encuentran en manos de agentes superiores (demonios y ángeles) que definen su vida y deciden su futuro, que está ya marcado de antemano. Los profetas piensan que es posible un cambio; los apocalípticos suponen que el fin de la historia (la hora final) se encuentra decidida, de manera que los fieles sólo pueden hacer una cosa: aguardar el tiempo definido para el fin del mundo.

A pesar de esas diferencias (más o menos marcadas según los casos), podemos y debemos afirmar que la apocalíptica judía proviene de la profecía, de manera que las imágenes y temas de la una perduran en la otra. Los motivos principales de la profecía (de los siglos VIII-V a.C.), encuadrados en las nuevas circunstancias culturales del pueblo, dominado por griegos y romanos (del siglo IV a.C. al II d.C.), desembocan, en la apocalíptica, con su visión del fin del mundo. Ella tiene un elemento catastrofista (de manera que parece dominada por el miedo y la venganza), pero en el fondo late un fuerte impulso de protesta. Cuando anuncia el fin de este mundo (en los libros apócrifos de Henoc o Esdras, de Baruc o los esenios de Qumrán), la apocalíptica aparece, ante todo, como una literatura de resistencia, contra los poderes injustos de este mundo.

2. *Dualismo y mesianismo*

El judaísmo profético había distinguido entre un hoy de violencia y un futuro de reconciliación mesiánica, al final de la historia (pero dentro de este mundo). Pues bien, avanzando en esa línea, influidos quizá por la especulación irania (persa), los apocalípticos han distinguido aún más entre *el tiempo actual*,

sometido a la lucha entre fuerzas buenas y malas, y *el futuro* de lucha aún más grande, con el juicio final y la reconciliación de los justos. En esa línea, ellos suponen que Dios ha creado a los hombres escindidos entre un espíritu de vida y otro de muerte. Casi todos añaden que estamos inmersos en una lucha donde se vinculan experiencias y batallas políticas (entre reyes y pueblos del mundo) y sobrenaturales (de ángeles y hombres contra diablos y poderes perversos). Pues bien, apoyándose en la esperanza de los profetas y buscando una reconciliación final, los apocalípticos han tendido a decir que el *eón/holam actual* es perverso y diabólico (de forma que tiene que ser destruido). Sólo cuando acabe este mundo (destruido por el fuego del juicio o por un tipo de agua de diluvio) podrá surgir el *eón/holam futuro*, creado por Dios para siempre. Frente a la oscuridad actual vendrá la luz; frente a la lucha y dolor presente, el gozo y felicidad escatológica de Dios.

La visión apocalíptica del fin suele estar unida a una visión mesiánica del mundo nuevo que va a venir. Así lo anuncian ya algunos de los textos apocalípticos más antiguos: «En esos días toda la tierra será labrada con justicia; toda ella quedará cuajada de árboles y será llena de bendición» (1 Hen 10,12). «Luego en la décima semana (...) será el juicio eterno, en el que Dios tomará venganza de todos los Vigilantes (ángeles perversos). El primer cielo desaparecerá y aparecerá un cielo nuevo, y todas las potestades del cielo brillarán eternamente siete veces más» (1 Hen 91,15-16).

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Jesús y el Apocalipsis*

Estrictamente hablando, parece que Jesús no anunció un fin del mundo en cuanto tal, sino la llegada del Reino de Dios, es decir, la transformación de la humanidad. Pero la llegada de ese Reino está vinculada con signos de «destrucción» (al menos simbólica) del mundo actual. En ese sentido, las palabras que prometen la llegada del Hijo del Hombre pueden estar relacionadas con el fin del mundo actual. «Pasada la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá y la luna no dará resplandor; las es-

trellas caerán del cielo y las fuerzas celestes se tambalearán; y entonces verán venir al Hijo del humano entre nubes con gran poder y gloria. Y entonces enviará a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos, desde el extremo de la tierra al extremo del cielo» (Mc 13,24-27). Esos fenómenos cósmicos (con la destrucción de los poderes astrales que definen y mantienen la vida actual del mundo) pueden entenderse de un modo simbólico; pero, estrictamente hablando, ellos parecen entenderse mejor si se interpretan como expresión del fin del mundo actual.

El libro del Apocalipsis supone que este mundo acabará, de manera que todo el libro aparece como símbolo y anuncio de ese fin. Pero, si nos fijamos con detalle, observaremos que del fin del mundo en cuanto tal no se dice nada. Terminan y acaban los poderes cósmicos y demoníacos de destrucción, terminan y quedan destruidas las estructuras de pecado que mantienen a los hombres sometidos (las bestias y la prostituta, el mismo dragón perverso), pero del mundo en cuanto tal no se dice que termina, sino que será renovado. En ese contexto añade:

«Vi un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar ya no existe más. Y yo vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén que descendía del cielo de parte de Dios, preparada como una novia adornada para su esposo» (Ap 21,1-2).

Se dice que no existe la «creación anterior», envejecida (la que se inició en Gn 1,1). Pero no se dice «cómo» ha sido destruida, ni si ha sido transformada por dentro, hasta convertirse en esta nueva creación (nuevo cielo, nueva tierra). Lo que al autor le importa no es el fin del mundo en cuanto tal (como fenómeno de destrucción cósmica), sino el surgimiento de la nueva realidad, que es la que Dios ha preparado para los fieles. De esa manera, la Jerusalén celestial del Apocalipsis se expresa y concreta en la vida de los creyentes en la Iglesia.

2. *Especulaciones sobre el fin del mundo*

El texto que parece hablar de una manera más «material» del fin del mundo es 2 Pedro. Es una carta tardía, escrita ya bien entrado el siglo II d.C.,

a nombre de Pedro, retomando algunos argumentos de la carta de Judas, para oponerse a los gnósticos que entienden la salvación de Jesús como algo puramente interior y para refutar a los cansados que afirman que nada ha cambiado, que todo sigue igual desde la venida de Jesús. Éstas son sus palabras centrales:

«Por la Palabra de Dios existían desde tiempos antiguos los cielos, y la tierra que surgió del agua y fue asentada en medio del agua. Por esto, el mundo de entonces fue destruido, inundado en agua. Pero por la misma palabra, los cielos y la tierra que ahora existen están reservados para el fuego, guardados hasta el día del juicio y de la destrucción de los hombres impíos... El día del Señor vendrá como ladrón. Entonces los cielos pasarán con grande estruendo; los elementos, ardiendo, serán deshechos, y la tierra y las obras que están en ella serán consumidas... Por causa de ese día los cielos, siendo encendidos, serán deshechos; y los elementos, al ser abrasados, serán fundidos. Pues, según las promesas de Dios, esperamos cielos nuevos y tierra nueva en los cuales mora la justicia» (2 Pe 3,5-7.12-13).

El autor de 2 Pedro supone que el mundo antiguo fue destruido por el agua (cf. Gn 6-8). Pero sabemos por la Biblia que aquella destrucción no fue una aniquilación, sino una transformación de la humanidad. Pues bien, el mundo actual será destruido o consumido por el fuego, conforme a una imagen que se ha repetido en muchas culturas, que hablan de una «conflagración» o incendio cósmico (el tema aparece en México y la India). La novedad del pasaje no está en la afirmación de que el mundo será destruido, sino en la certeza de que esa destrucción está al servicio del surgimiento de unos cielos nuevos y una tierra nueva (como en el Apocalipsis; el tema está tomado de Is 65,17).

En esa misma línea parecen situarse algunos textos de Mateo, el más judío de los evangelios, que asume y destaca el tema apocalíptico del «fin» o consumación de este mundo, tanto en la parábola del trigo y la cizaña (cf. Mt 13,39-40.49), como en el discurso apocalíptico (24,3). Pues bien, esa consumación del mundo está vinculada al anuncio del evangelio; por eso, lo que importa no es

que el mundo acabe, sino que Jesús estará con los suyos hasta la consumación del mundo (cf. Mt 13,39.49; 28,20). Por eso, el objetivo y centro del mensaje cristiano no es que el mundo acaba (tema que aceptan, sin problema, gran parte de los judíos del entorno), sino la presencia de Jesús como signo de Dios, para ofrecer la salvación de Dios a los creyentes. En ese sentido se podría decir que sólo acaban y se destruyen los perversos, en el «fuego eterno», como pone de relieve el texto básico del \nearrow juicio (Mt 25,41). Por eso, más que el posible fuego material de la destrucción cósmica (a la que aludía 2 Pedro) importa el fuego de la «destrucción humana» que amenaza a los perversos.

X. P.

R ISLAM

1. Terminología

El Fin del Mundo es denominado de múltiples maneras en el Corán. Téngase en cuenta que la Revelación de Muḥammad comienza con la visión de la Destrucción del Mundo. Las primeras azoras de Meca hablan incesantemente de «La Hora», de «El Acontecimiento», de «La Cuesta», etc.

Tal vez el nombre más difundido entre los musulmanes para hacer referencia a este acontecimiento final es *wāqī'a*. Etimológicamente, *wāqī'a* alude a una brutal experiencia de Realidad. Efectivamente, en árabe, «en realidad» se dice *fî-l wāqī'a*, el adjetivo «realista» se dice *wāqī'î*, etc. *Wāqī'a* deriva de la raíz del verbo «caer», que –curiosamente– en castellano también interviene en expresiones que suponen un darse cuenta de un golpe de cómo es la realidad: «¡Ya caigo!», «caer en la cuenta», «caerse del guindo», «caer por su peso»...

2. En el origen mismo de la Revelación

Si consideramos el Corán en el orden en que se produjo la Revelación, nos damos cuenta de que las suras mecánicas –las primeras reveladas– hablan de un modo casi obsesivo de la Hora, del Acontecimiento, de la *wāqī'a*. Es de este modo como comienza la Revelación, con un lenguaje denso, violento y terrible: el Cielo se ha desnudado y se deshace como cobre fundido, la tierra ha sido replegada y presta oídos

a su Señor, los hombres corren asustados con sus mentes espantosamente vacías, y las montañas han sido reventadas y vuelan por los aires con la levedad de las «motas de polvo iluminadas por los rayos del sol» (*habá' munbazz*).

3. Lenguaje «visual» con que son descritas estas escenas apocalípticas

El lenguaje que se usa para describir las «escenas» de la Destrucción del Mundo en el Corán es completamente visual: «Salen (los muertos) de las tumbas como si fueran langostas dispersas» (54:7), «Salen de sus tumbas presurosos como si corrieran hacia una meta» (70:43), «Salen de las tumbas con las cabezas erguidas, no pueden parpadear, ni siquiera pueden pensar» (14:45). En un hadiz llega a concretarse lo visual hasta un grado insólito: «El primero que oye el cuerno (que anuncia el Fin del Mundo) es un hombre que repara el abrevadero de sus camellos» (Muslim en su *Kitáb al-fitan*, 4/2.259 n° 2.940).

4. Las señales de la Hora (I): El Mesías y el Anticristo

Los hadices del Profeta mencionan algunas señales del Fin del Mundo. Entre ellas: «Cuando la esclava dé a luz a su señora, y cuando veas a descalzos, desamparados, y pastores de ovejas compitiendo en la construcción de altos edificios» (Relató 'Umar ibn al-Jattâb y recoge Muslim).

Los sucesos que tendrán lugar durante el Fin del Mundo serán: la aparición del Anticristo, el segundo advenimiento de Jesucristo, el surgimiento del *Mahdî*, Gog y Magog...

Al Anticristo (en árabe *al-Masîh ad-Dajjâl*, que literalmente significa «el mesías impostor») se le describe como de baja estatura, con los dedos de los pies torcidos, la piel sonrosada, el pelo crespo y tuerto del ojo derecho, mientras que su ojo izquierdo es como una estrella brillante y verde como vidrio; puesto que es estéril, no tendrá ningún hijo y se hará con el control de toda la Tierra, salvo Medina y Meca. Unos hadices dicen que sus seguidores serán en su mayoría mujeres y judíos, pero otros afirman que la mayoría de sus seguidores serán árabes, en contraste con los seguidores del *Mahdî*, que serán en su

mayoría o en su totalidad no árabes. Será el *Mahdî* el que destruirá al Anticristo, que para ese entonces se habría enseñoreado de toda la tierra. La creencia en el *Mahdî* se extendió tardíamente en los medios populares sunníes por influencia chií. El *Mahdî*, literalmente «el bien guiado», según los hadices será un descendiente de Muḥammad a través de Faṭīma y 'Alī. En esto coinciden sunníes y chiíes, aunque discrepan en que según los sunníes está por nacer, mientras que los chiíes duodecimanos creen que es su décimo *imâm*, que está oculto y algún día se manifestará de nuevo. El *Mahdî* llenará la Tierra de justicia, cuando antes de su venida habrá estado llena de iniquidad. Según la tradición chií duodecimana, el *Mahdî* tendrá trescientos trece compañeros (el mismo número de los combatientes en la batalla de Badr, la primera batalla en la que vencieron los musulmanes); de ellos muy pocos o ninguno serán árabes.

5. Las señales de la Hora (II): Gog y Magog

Gog y Magog aparecen en la escatología islámica. Gog y Magog fueron los pueblos inmundos contra los que el Bicornio (identificado por algunos con Alejandro Magno) construyó una muralla para evitar sus devastaciones. Al final de los tiempos, Gog y Magog conseguirán horadarla y lanzarse al ataque sobre toda la faz de la Tierra. Se supone que esto ocurrirá durante la segunda presencia de Jesús en la Tierra. En el Corán (18:83-98) en la azora *de La caverna* hay una cita prolija sobre el Bicornio, Gog y Magog y la muralla. Abū Sa'īd al-Judrī transmitió el siguiente relato acerca de las devastaciones de las hordas de Gog y Magog:

Oí decir al Enviado de Dios, Dios lo bendiga y lo salve: «Se abrirá la barrera de Gog y Magog y saldrán contra la gente como dijo el Altísimo, por todas partes avanzarán y cubrirán la tierra, los musulmanes huirán a sus castillos con sus ganados. Gog y Magog beberán las aguas de la tierra, cuando sus vanguardias pasen por el río, beberán toda el agua que haya en él hasta dejarlo seco y luego pasarán por él quienes van detrás y dirán: "Aquí hubo una vez agua". No sobrevivirán más que quienes se hayan refugiado en un castillo, en una monta-

ña alta o en un lugar inaccesible. Uno de ellos dirá: “Hemos terminado con los habitantes (*ahl*) de la tierra, sólo quedan quienes están en el cielo”. Luego agitará el venablo, lo lanzará contra el cielo y el venablo volverá teñido de sangre para el pesar y el castigo. Entonces Dios Altísimo les soltará gusanos como los *nagf*, que les entrarán en las orejas, y se dice que les taladrarán el oído y el cuello hasta que mueran, sin que se les oiga voz ni movimiento alguno. Los musulmanes dirán: “¿No hay nadie que se arriesgue y mire lo que han hecho éstos?”. Un hombre saldrá de donde se había refugiado para que no lo mataran, bajará a la tierra, se los encontrará muertos unos encima de los otros y clamará: “Oh, musulmanes, dad la buena nueva, Dios os basta contra vuestro enemigo”. Y saldrán de sus castillos y sus fortalezas. Contó que la tierra apstará a causa de sus cadáveres y Dios enviará una lluvia que hará fluir avenidas de agua que se llevarán sus cadáveres a los mares. Se cuenta que durará cuarenta días, otros dicen que sesenta días o que cuatro meses. El Profeta dijo: “Ésos serán aquellos a los que no detiene montaña ni hierro, ni pasa ante ellos elefante, cerdo, carnero, animal salvaje y bestia de carga que no devoren; y a quien de entre ellos muere, se lo comen también; aquellos cuya vanguardia estará en Siria y su retaguardia en Jorasán, que beberán los ríos del oriente y del lago Tiberiades”».

6. Interpretación que hace el islam gnóstico de la Hora

Lo que más ha llamado la atención de los que tratan de entender más profundamente los pasajes coránicos del Fin del Mundo es el hecho de que no se hable de esta cósmica catástrofe en futuro, sino en pasado o en presente. Pareciera enteramente que a través del Profeta no se predijera el Fin del Mundo, sino que se contase. Parece como si en la Cueva de Hira' Muḥammad asistiera al espectáculo de la destrucción del mundo. Frente a un Evangelio que sería «una buena nueva», el Corán sería «una advertencia», una advertencia terrible: ¡El mundo ha sido destruido! El Universo que consideramos como firme y seguro ha saltado en pedazos, se ha disuelto en la Unidad ante los ojos de Muḥammad. Más que dogmas de fe en este sentido, lo que se está ofreciendo a

los musulmanes en el Corán son las tremendas impresiones del que ya ha experimentado el Fin del Mundo, la desaparición de todo en Dios... «Todo ha desaparecido excepto la faz de Allāh» (28:88, 55:24-25) no es una intuición teológica o poética sino una experiencia de Muḥammad. El mundo de después de la Hora es puro *tawhīd*, pura unicidad; tiene la consistencia de Dios. El mundo de después de la Gran Destrucción está revestido con las cualidades de Dios. El islam es el resultado de la experiencia del Profeta de la *wāqī'a*. Lo que quedó tras la *wāqī'a* fue el islam. Un camino que recorrer y un modo de recorrerlo es lo único que se ha salvado de la Gran Catástrofe. El modelo de los musulmanes es el Profeta porque es el ser humano que sobrevivió a la Gran Extinción. Había algo en la estructura más interna de la conciencia del Profeta que lo hizo sobrevivir a la *wāqī'a*; los musulmanes ignoran qué fue exactamente lo que hizo a su corazón soportar el peso de la Revelación, y es por esa razón por la que a veces los musulmanes imitan del Profeta incluso lo más anecdótico o –aparentemente– menos significativo (la posición de las piernas al comer, la apertura entre sus paletas, etc.). «Tal vez imitándolo todo nos hagamos poseedores de su secreto», se dicen algunos musulmanes a sí mismos; otros optan directamente por imitar sólo sus virtudes humanas. Es cuestión de opciones, pero la voluntad es la misma: seguir los pasos del Profeta.

Cuando el Corán habla de la Hora no pretende asustar ni llenar de quimeras la mente del ser humano, sino moverlo a Él, y lo hace invitándole a que sienta en sí mismo la Gran Destrucción después de la cual resucitará con el mundo. Las montañas son tus huesos, el sol es tu cerebro, la luna tu corazón... La Hora es tu Hora. El Acontecimiento no deja de ser universal porque sea una experiencia de un ser humano en concreto, por tener lugar en una persona. Si un hombre, si una mujer, puede vivir su continua destrucción y la destrucción de lo que le rodea *bi-llāh* (con Dios) asistirá al milagro de *al-jalq al-yadīd* (la Creación continua). Y con esa experiencia tremenda, aniquiladora del «yo» (la *nafs*), reductora hasta la extinción (*fanā'*), que lo ha llevado más allá del límite de lo humano, Muḥammad funda una sociedad. Una sociedad

en Dios. Dios, la roca sólida, lo único que no conoce el ocaso; Dios, que no ceja, que es acción, actividad, impulso incesante. Dios se convierte en la solidez íntima de la *umma* de los musulmanes; es lo que hace que no sean hombres dispersos «como copos de lana al aire». Una nación que se dispone a vivir en un Universo transformado porque lo relevante a partir de ahora será sólo y únicamente la presencia de Dios en cada cosa.

Todo lo que en principio Muḥammad supo de Dios fue el resultado de la brutal sacudida que es para el ser humano la desaparición de la multiplicidad. Toda destrucción definitiva es emergencia de Dios... Y asiste a la reconstrucción de la existencia *desde el otro lado*. Desde el lado de Dios. Ésta es la experiencia mística fundante del islam. Y en esto los musulmanes educan a sus hijos desde que comienzan a memorizar el Corán. Empiezan por las suras más cortas, las del final del Corán, que son precisamente las que hablan de la Hora. El musulmán se acostumbra desde pequeño a la radical unidad del mundo en Dios, a la sola realidad de Dios. No valoran el mundo desde la fantasía del aislamiento de los seres, sino en tanto su profunda unidad esencial en Dios. Su islam los impulsa irresistiblemente desde niños a vivir el *tawḥīd*, la reunificación de todo en Dios. Y en esa vivencia son consistentes, inexpugnables, preclaros frente a los que carecen de *furqân*, de criterio de lo que existe de verdad y lo que es fantasmagoría. A partir de la *wāqī'a*, Muḥammad ya no está sometido a los fantasmas, a los miedos, a los dioses, a las certezas de los seres humanos, sino que es una persona que ha muerto y en esa muerte ha descubierto la enorme trascendencia del instante que vivimos. Después de la Revelación, Muḥammad ha perdido todas las falsas seguridades que no tenían entidad y ha comprendido la universal resonancia de nuestros actos. Cada momento, cada cosa que sucede, se nos muestra con un significado de unas magnitudes que somos incapaces de sospechar. La grandeza de la existencia ya no se limita a objetos o a cosas, sino a una universalidad capaz de englobarlo todo, de tragar al ser humano, de engullirlo y de convertirlo también en el que contiene todo eso. Esa conjunción de todo, ese ser parte el hombre de la

existencia y la existencia ser parte de él, es lo que se llama el *kamâl*, la plenitud.

A. A. - J. F. D. V.

FITRA

R

1. «*El islam es la fitra*»

En el sentir del profeta Muḥammad, el islam no era un cúmulo nuevo de dogmas, sino la recuperación de una forma primitiva de relacionarse con el mundo. Es muy importante comprender qué era para el Profeta ser «musulmán» o qué era el «islam» para saber leer los pasajes coránicos que podrían malinterpretarse de un modo más exclusivista.

a) *El islam no es una religión frente a las demás religiones*. Hay algunos pasajes coránicos, dos en concreto, en los que se habla de que la única religión ante Allâh es el islam. En estos pasajes, *islam* no significa una civilización en concreto sino «sumisión a la voluntad divina» o «aceptación de lo sagrado», y por tanto la palabra «islam» no debe dejarse en árabe sino que debe traducirse, como también la palabra *Allâh*, o de lo contrario el islam se transforma en una religión distinta del resto de las religiones, una religión fuertemente exclusivista, cuyo Dios tiene por nombre «Allâh». La traducción correcta de estos pasajes debe ser, por tanto: «Pues quien busque una religión que no sea la sumisión a Dios, no le será aceptada» (3:85), o «La única religión ante Dios es la sumisión a Él» (3:19).

b) *Todos somos musulmanes*. Muḥammad dijo: «Todo recién nacido está en la *fitra*. Son sus padres los que lo hacen judío, cristiano o mazdeo», y sus compañeros apostillaron: «... o musulmán», y él dijo: «No. El islam es la *fitra*». *Fitra* e islam, por tanto, se corresponden. El único objetivo del islam es la recuperación de la inocencia y la receptividad de un recién nacido, su *fitra*. Por consiguiente, la naturaleza primordial de los seres humanos es musulmana, en el sentido prístino de la palabra *muslim*: «sometido a Dios, de acuerdo con su voluntad y su mandato». El Corán (7:171) afirma que Dios hizo atestiguar a todos los descendientes de Adán que era su señor, preguntándoles: «¿No soy yo vuestro señor?» (*A-lastu bi-rabbikum*), a lo que la humanidad contestó unánimemente: «Sí» (*balâ*). Por ello, todos los seres humanos nacen musulmanes, pero

luego el entorno puede distorsionar esa naturaleza original (*fiṭra*).

2. *La fiṭra es lo que hay en el fondo de cada criatura*

La *fiṭra* es la naturaleza original que late en todas las criaturas soterrada «bajo el orín» que el hombre va acumulando a lo largo de toda su vida. La palabra *fiṭra* viene del verbo *faṭara-yaftur*, que significa «hender, rajar, crear». El Corán dice que Dios hendió la Nada, modeló en ella algo hermoso y surgimos cada uno de nosotros. Dios rompió el silencio del vacío anterior a la existencia depositando en él una simiente. Esa simiente es la *fiṭra*, y en esta semilla, que es lo más auténtico de sí, la persona intuye inmediatamente a Dios y está en su proximidad. La *fiṭra* es espontaneidad, unión, ausencia de reservas, predisposición, apertura, inmersión en la abundancia creadora; es el primer instante de la criatura en el que está abierta a todo.

3. *La inocencia que nos guía*

Confrontada a la idea de la «naturaleza caída» del ser humano, el islam habla de la *fiṭra*, el fondo primordial de la naturaleza humana y lo que rige inocentemente desde su interior todo lo viviente. Todo lo que existe y vive es naturalmente bueno, y su mera existencia es alabanza al Señor de los mundos. La recuperación de la *fiṭra* no es un revestimiento de lo que nos es ajeno, sino un desnudamiento de lo que es artificial en nosotros. La espiritualidad no es elevación sino retorno; no es logro sino contentamiento. Es como si con la vida olvidásemos qué somos y qué necesitamos, pero ese conocimiento lo tuviéramos latente (constituyendo lo esencial en nosotros, nuestra *fiṭra*): los profetas son los instrumentos con los que Dios desencadena el ↗ Recuerdo (*dzikr*) mediante el que se contrapesa el olvido natural de Dios que es llegar a ser hombre o mujer. El universo entero es un signo, y cada una de sus partes es un infinito cúmulo de signos. Dios no deja de sugerirse a Sí Mismo, y el ser humano presiente eso en lo más hondo de sí, en su *fiṭra*, en su naturaleza más íntima. La *fiṭra* es la inocencia del ser humano, su bondad, su confianza y su receptividad más primaria. Es ahí, en esos recovecos de su ser, donde el ser humano encuentra a su Señor. Con el

paso del tiempo, la mayoría de los hombres va perdiendo esa esponjosidad para con lo sagrado. Dios se revela a la *fiṭra* en la sencillez, espontaneidad y fuerza de las cosas que nos rodean. La primordialidad y la contundencia de lo que existe son el signo de Dios. El ser humano presiente el sentido en lo más profundo de la existencia, sin necesidad de explicaciones. El islam es la vuelta a la simplicidad, y toda elaboración teológica corrompe la *fiṭra*. Dios no es el objeto de un saber hermético del ser humano, sino aquello a lo que se inclina la *fiṭra* de todo lo que existe: lo inmensurable, lo desmedido, lo inagotable, ya sea en la desproporción del universo o en la imperceptibilidad del menor de los microorganismos. Dios nada tiene que ver con las dimensiones creadas: es lo abismal que hay en cada instante de vida. A esa verdad inexpressable es a lo que tiende la *fiṭra*. El islam es el camino hacia ella. Se llama *mu'min* al que responde a la llamada del profeta porque las palabras de ese mensajero resuenan en lo más hondo de su ser, las reconoce en lo que había olvidado y sólo necesitaba un estímulo.

A. A.

FRATERNIDAD

Q MR

↗ Abrahán, Comunidad, familia, Iglesia, matrimonio, mujer, Padre, sinagoga, tribus.

Q JUDAÍSMO

1. *Israel, una fraternidad*

En un sentido extenso, el judaísmo ha sido y sigue siendo comunidad de hermanos. Los israelitas se sienten hermanos no sólo por ser hijos de Dios en general (tema que está en el fondo de la Biblia hebrea, pero que no ha sido destacado), sino por ser hijos concretos de unos mismos antepasados en la fe y en la llamada de Dios. Ciertamente, son hijos de Adán/Eva, los primeros seres humanos, como los restantes pueblos de la tierra (cf. Gn 1-11); pero tienen otros padres que definen su genealogía, en línea patriarcal; con ellos empieza la historia creyente de Israel, con ellos se fundamenta. Por eso son importantes las «genealogías», que sirven para destacar esa procedencia común y esa fe fraterna, no sólo en el libro de los Números, sino en los libros básicos de la

constitución del pueblo tras el exilio (Esdras-Nehemías y 1-2 Crónicas).

Los israelitas forman una fraternidad porque son descendientes de *Abrahán, de Isaac y Jacob* y de sus *doce hijos*, fundadores de las tribus de Israel. Ciertamente, viven cerca de otros pueblos que también son hijos de Abrahán e Isaac y sus parientes: moabitas y amonitas son hijos de Lot, sobrino de Abrahán; ismaelitas y otras tribus de la estepa se saben hijos de Abrahán (cf. ↗ Agar); los amalecitas son hijos de Isaac. Pero sólo los *doce hijos de Jacob* han sido elegidos de un modo especial, como hermanos, y así, de un modo especial, deben mantener su identidad y diferencia entre los pueblos.

La primera institución de Israel es, por tanto, la fraternidad, que viene dada por nacimiento. Se dice que los cristianos se hacen, por elección personal. Los judíos, en cambio, nacen: son judíos por haber nacido de madre judía. Tomada como privilegio, esa fraternidad sería motivo de orgullo y haría a los judíos una simple «raza», en línea de exclusivismo nacional. Pero puede entenderse y extenderse como *institución de gratuidad*, don y tarea creadora: Dios mismo distingue y separa a los judíos de las otras naciones, para hacerles *pueblo santo*, portadores de su Ley sobre la tierra (cf. Gn 12,1-3).

2. El riesgo jerárquico

Lógicamente, siendo un pueblo de hermanos, los judíos han evitado (y siguen evitando) las instituciones jerárquicas, que ponen a unos por encima de otros. Así lo han hecho, de un modo especial, después de la desaparición de las jerarquías sacerdotales, que marcaron de manera fuerte la vida de los judíos del Segundo Templo, como ponen de relieve algunos textos de la misma Biblia hebrea (cf. Nm 16) y las disputas sobre el sacerdocio legítimo desde el tiempo de los macabeos hasta la destrucción del templo (el año 70 d.C.). Estrictamente hablando, la elección y jerarquía de los sacerdotes rompía la fraternidad judía y convertía el judaísmo en una teocracia jerárquica, como puso de relieve Flavio Josefo al decir que los judíos «atribuyen a Dios la autoridad y el poder... y que los sacerdotes administran los asuntos más importantes en interés público y que el Sumo Sacerdote tiene, a su vez, la dirección de los demás sacerdotes» (cf.

Contra Apión, XVI, 165; XXI, 185-187; XXIII, 192-194).

Josefo, aristócrata de linaje sacerdotal, quiere perpetuar la institución judía básica del Segundo Templo, con unos Sacerdotes que intentan ser al mismo tiempo «reyes», como en el tiempo de los asmoneos (desde el 159 a.C. en adelante). Conforme a esa visión, el judaísmo no sería una fraternidad de creyentes, sino una institución jerárquica de tipo sacral, organizada según familias y estirpes sacerdotales. Pues bien, los judíos rabínicos pueden aceptar simbólicamente esta visión de la *teocracia*, pero añadiendo que no puede ni debe aplicarse ya en concreto, pues templo y sacerdotes habían perdido su función real tras el 70 d.C. Eso ha permitido que los judíos se instituyan de nuevo como fraternidades, pero no tribales, sino sinagogales. Eso significa que todos los judíos (varones) son iguales en dignidad y capacidad de servicio. Los rabinos no rompen esa fraternidad básica del pueblo, pues sólo tienen una autoridad que proviene de su prestigio y de su estudio, sin situarse como grupo por encima de los otros judíos.

X. P.

M CRISTIANISMO

El tema de la fraternidad recibe en el contexto de Jesús algunos rasgos nuevos que deben ponerse de relieve para trazar así la identidad social del cristianismo.

1. ¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? (Mc 3,21.31-35)

Este pasaje nos sitúa ante la pretensión de los «hermanos» (parientes) de Jesús, que quieren mantenerle dentro del espacio de la fraternidad genealógica (de la «buena» familia israelita). Pero Jesús, rodeado por gente que lo escucha y acompaña, responde: ¿Quiénes son mi madre y mis hermanos? Y mirando en torno a los que estaban sentados a su alrededor, en coro, añadió: He aquí mi madre y mis hermanos. Pues quien cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3,33-35).

Los parientes (madre y hermanos) representan la seguridad genealógica, que está inscrita en la buena religión fraterna de judaísmo tradicional de ese momento. Pues bien, superando ese ni-

vel, Jesús busca y quiere crear una familia que se fundamente en la Palabra de Dios (en la obediencia a la palabra) y que esté abierta a los de fuera (pobres, enfermos, posesos...). Surge así una *iglesia de hermanos y hermanas y madres*, sin distinción o jerarquía de sexos. Vienen a buscarle *madre y hermanos* (en perspectiva judía, sin hermanas). Jesús responde que su familia la forman los hermanos, hermanas y madres que lo acompañan. Surge así una fraternidad de iguales (varones y mujeres), en círculo que impide la imposición jerárquica de unos sobre otros. Ésta es una *iglesia sin padres*, en exclusión significativa (que aparece también en Mc 10,28-30). En la nueva familia de Jesús hay hermanos, hermanas y madres... pero no padres en el viejo sentido patriarcal judío de *jefes de familia, presbíteros* que imponen las viejas tradiciones (cf. Mc 7,3), sacerdotes y escribas que dictan su ley desde arriba.

2. *No llaméis a nadie «padre o rabino», todos vosotros sois hermanos*

En el entorno donde surge y crece la comunidad de Jesús, según Mateo, ya yo existen sacerdotes que impongan su poder. Pero la Iglesia, como cierto judaísmo del tiempo, está corriendo el riesgo de volverse comunidad jerárquica. En ese contexto se sitúan las palabras que el Jesús de Mateo dirige a un tipo de posibles «escribas y fariseos» que pueden tomar el poder en su Iglesia.

«Ellos buscan los primeros asientos en los banquetes y las primeras sillas en las sinagogas; quieren los saludos en las plazas y que los hombres les llaman: Rabí, Rabí. Pero vosotros, no os dejéis llamar Rabí; porque uno solo es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos. Y no llaméis a nadie vuestro Padre en la tierra, porque vuestro Padre que está en los cielos es uno solo. Ni os llaméis dirigentes, porque vuestro dirigente es uno solo, el Cristo» (cf. Mt 23,6-10).

Es evidente que estas palabras están marcando una situación eclesial: la comunidad de Jesús corre el riesgo de convertirse en una estructura jerárquica, dominada por unos «rabinos» (o grandes) que actúan como padres de los otros, dirigida por unos dirigentes con autoridad sobre el resto de los hermanos. Pues bien, en contra de eso, el Jesús

de Mateo entiende su iglesia como «fraternidad» que se funda en el testimonio y la palabra de Jesús. Eso significa que no puede haber jerarquías en ella.

3. *Lo que hagáis a uno de estos mis hermanos, los más pequeños... (Mt 25,31-46)*

La fraternidad de la Iglesia, entendida como un grupo de personas que comparten responsabilidades y funciones (cf. Mt 18,15-20), no existe para sí misma, sino al servicio de los hermanos más pequeños de Jesús (es decir, de su comunidad), que son los hambrientos, sedientos, desnudos, enfermos y encarcelados, sean o no creyentes. De esa manera, los hermanos cristianos sólo pueden vivir y desarrollar su fraternidad en la medida en que la extienden hacia los «hermanos de Jesús», que habían sido y siguen siendo los pequeños y rechazados de este mundo.

La Iglesia posterior ha seguido manteniendo este ideal evangélico de fraternidad, pero ha corrido el riesgo de espiritualizarlo, convirtiéndolo en doctrina espiritual (sobre todo en el contexto de la vida religiosa). De esa manera, ella, la Iglesia de Jesús ha tendido a convertirse de hecho en una institución jerárquica, donde algunos (obispos, presbíteros) pueden tener un poder superior que debe estar (y está) al servicio de la fraternidad del conjunto de los cristianos, pero sin que todos sean verdaderamente hermanos. En contra de Israel, que ha seguido siendo una fraternidad nacional y religiosa, el cristianismo ha corrido el riesgo de instituirse como aristocracia (e incluso monarquía) espiritual. Pero el cristianismo en sí es fraternidad sin jerarquías.

X. P.

R ISLAM

↗ Comunidad.

1. *La fraternidad en el mundo anterior a Muhammad (I): judaísmo y cristianismo*

La hermandad es un concepto fundamental en las religiones abrahámicas. Pero el concepto de «hermano» y de «prójimo» no ha sido el mismo a lo largo de la historia. La Biblia y el Corán insisten en que los seres humanos son todos descendientes de una sola pareja, lo que supone una primera idea

de igualdad y de parentesco entre los seres humanos.

Desgraciadamente, este primer criterio de hermandad se desvaneció en aras del tribalismo y el sectarismo. Evidentemente los cananeos no estaban incluidos en el concepto de prójimo de los israelitas. Aunque los profetas de Israel trataron de dar una versión más universalista (Amós, Jonás, por ejemplo), el judaísmo siguió siendo una religión tribal, sobre todo a partir de Esdras y más tarde a causa del resentimiento que generó en los judíos la ruina de su nación al enfrentarse con Roma. Todavía en la actualidad el judaísmo distingue muy claramente entre el prójimo (que es siempre judío) del extraño (*ger*), aunque éste sea un justo, estricto seguidor de los mandamientos dados por Dios a Noé. La visión de los gentiles en el judaísmo tradicional es extremadamente despectiva y las más de las veces hostil. Jesús sorprendió a sus oyentes judíos con la parábola del buen samaritano porque ningún judío de su tiempo consideraba que los samaritanos fuesen prójimos de los judíos o viceversa. Pero en el pasaje de la curación de la hija de la mujer sirofenicia a ruegos de la madre, su primera reacción como judío es preguntar a la mujer si le parece correcto coger el pan de los hijos (los israelitas) y echarlo a los perros (los gentiles).

Cuando siglos más tarde se produjera el descubrimiento de América, los teólogos cristianos discreparían acerca de la condición de los indios y el trato que debía dárseles. Los partidarios de la infracivilización de los indios y de su esclavización se basaron en Aristóteles, mientras que los partidarios de la humanidad y la libertad de los indios fundamentaron sus argumentos en el concepto evangélico de amor al prójimo predicado por Jesús. Sin embargo, ni siquiera el amor al prójimo evangélico impidió que los indios fueran colonizados, explotados e incluso exterminados por los españoles. En el mejor de los casos, ese amor al prójimo acaso se refiriera a los prójimos cristianos y paganos del Nuevo Mundo, pero en absoluto alcanzó a los judíos y musulmanes, que fueron cruelmente expulsados de España.

2. *La fraternidad en el mundo anterior a Muḥammad (II): Grecia*

Pero el racismo y la xenofobia no eran algo exclusivo de los judíos. Aris-

tóteles puede considerarse como el patriarca del racismo y del etnocentrismo colonialista con pretensiones científicas. Platón tampoco le iba muy a la zaga. Por el contrario, los cínicos y sus herederos estoicos fueron partidarios del cosmopolitismo. Diógenes, al parecer, fue el primero que se aplicó esa palabra, cuando, al ser preguntado por cuál era su ciudad, contestó que era cosmopolita, o sea, ciudadano del mundo. Y la alta valoración de la amistad de la filosofía epicúrea no discriminaba por sexo o condición social. En el jardín de Epicuro se admitía a todo el mundo, incluidos los esclavos y las mujeres.

3. *La fraternidad en el islam (I): los ↗ pobres*

El islam comenzó como una fraternidad de creyentes por encima de cualquier vínculo tribal, étnico o de condición jurídica. La mayoría de los primeros musulmanes antes de la Hégira eran pobres o esclavos.

La ayuda a los pobres y los huérfanos fue desde su inicio el modo de construir una ↗ comunidad real de creyentes. Por ello el azaque (el derecho de los pobres) se convierte en uno de los cinco pilares del islam.

Al final de la vida del Profeta, los ricos de Meca, que habían sido los grandes enemigos del islam y de los musulmanes, se convirtieron al islam y no tardaron muchos años en hacerse con el poder en el seno de la comunidad islámica.

No obstante, por mucho que esta clase de ricos sin escrúpulos, fabulosamente enriquecida por las conquistas, escarneciera los sueños de hermandad y justicia social, los ideales de fraternidad no desaparecieron nunca de la comunidad musulmana. Entre los chieffes y jāriyyies se manifestaron en forma de movimientos de contestación contra un orden político considerado ilegítimo por ser injusto. Pero incluso los sunnies, que aceptaban el poder político vigente, lo hacían más para evitar los males de la guerra civil que por servilismo, pues muchos de los ulemas sunnies eran hombres de un gran coraje personal, capaces de sufrir persecución por sus creencias o por no participar de los desmanes de los poderosos. En lo más mínimo eran colaboracionistas interesados y pusilánimes, sino personas que honradamente creían que debían evitar

los males de la guerra, aunque fuera al precio de rebajar la justicia.

Ninguna sociedad ha estado nunca a la altura de los ideales que ha dicho profesar, pero, en el caso de la religión predicada por Muḥammad, la proximidad entre ideales y realidad vigente pudo ser algo mayor, pues el islam consiguió derrocar a los imperios y sustituirlos por su *shari'a*, mientras que otras religiones, como el cristianismo, no pudieron imponer sus ideales tan plenamente y se adaptaron mucho más a las injustas condiciones anteriores, tendiendo más a sacralizarlas que a cambiarlas.

4. *La fraternidad en el islam (II): los esclavos*

Entre los primeros musulmanes destacaron un buen número de esclavos, muchos de ellos extranjeros, como Salmán el persa o Bilâl el etíope, que se convirtió en el primer almuédano. Mientras que para Pablo de Tarso el converso al cristianismo no debía preocuparse de cambiar su estatuto jurídico, el islam consideraba que el estado natural del ser humano es la libertad e insistía en que era una obra altamente meritoria la liberación de esclavos. El amor por la sabiduría que siempre sintió el Profeta unido al desagrado que le producía el hecho de la esclavitud le llevó a promulgar que todo esclavo que enseñase a leer a diez musulmanes obtendría por ello su liberación.

Aunque el islam desde sus inicios tuvo por lícita la esclavización de prisioneros de guerra infieles y la importación de esclavos desde fuera del mundo islámico, prácticas como la esclavización de niños abandonados fueron prohibidas por la *shari'a*, que consideraba que todo niño expósito era libre mientras no se demostrara lo contrario y no podía ser esclavizado. El califa 'Umar se preguntaba cómo se podían hacer esclavos cuando todos habíamos nacido iguales. Este califa liberó a todos los esclavos de Arabia. Así y todo, con las conquistas fuera de Arabia la esclavitud no desapareció sino que se incrementó.

Los jāriyēs llevaban la fraternidad musulmana hasta las últimas consecuencias. Un dicho suyo era que podía ser califa cualquier musulmán digno, «aunque fuera un esclavo negro». Uno de los líderes más radicales de los jāriyēs, Nāfi' ibn al-Açraq, era un griego de origen esclavo.

Los musulmanes premodernos, al igual que los judíos y cristianos, condenaban la esclavización de sus correligionarios, pero no veían nada malo en esclavizar a personas de otras religiones. Al contrario, lo consideraban no sólo moralmente correcto sino conveniente, pues los esclavos podrían así convertirse a la religión verdadera. En un hadiz se dice que «Dios se maravilla al ver cuánta gente es arrastrada al Paraíso cargada de cadenas». Dado que estaba prohibida la esclavización de los musulmanes y de los no musulmanes *dzimmies* dentro del mundo musulmán, los musulmanes solían obtener sus esclavos del exterior, especialmente de las regiones al norte y el sur del mundo islámico. La mayoría de los esclavos de los musulmanes eran turcos, europeos y negros africanos. En árabe llegó a hacerse una distinción entre esclavo negro y esclavo no negro: 'Abd se reservó para el esclavo negro, mientras que *mamlūk* se reservó para el esclavo blanco o en general el que no era negro. A despecho de la simpatía del profeta Muḥammad por los negros y los esclavos, los negros eran considerados inferiores a los blancos.

Si en el mundo islámico en general la condición de los esclavos parece haber sido mejor que en la antigua Roma o en América, esto hay que atribuirlo a que la esclavitud fue sobre todo doméstica, palaciega o militar, no de plantación. Esto explica también que en la historia islámica no se dieran rebeliones de esclavos como en la Roma republicana o en América.

Pero allí donde se dio el sistema de plantación, como fue el caso del sur de Iraq en el siglo IX, la condición de los esclavos no era mejor que la de los esclavos de los romanos en la Sicilia del siglo II a.C. o de los esclavos que se sublevaron con Espartaco. Este sistema de esclavitud terminó en el sur de Iraq a consecuencia de una gran revolución de esclavos de proporciones aún mayores que la de Euno en Sicilia o la de Espartaco, pues los esclavos negros insurrectos resistieron durante quince años y estuvieron a punto de conquistar Bagdad. El hecho de que el líder de la revolución y promotor de la insurrección fuera un hombre de condición libre que se decía descendiente del justo califa 'Alí, indica que las ideas de fraternidad humana estaban vigentes entre los mu-

sulmanes más inconformistas y podían llegar a realizarse en forma de insurrección de los oprimidos. Insurrección no sólo de los esclavos negros, porque, además de éstos, se sumaron a la revolución los campesinos pobres y los beduinos, sin distinción de razas y origen. En el fracaso de la revolución y la victoria final del estado califal tuvo una importancia capital que los ideales igualitarios no se realizaran hasta el final, lo que hizo perder fuerza a la rebelión. Finalmente, el ejército 'abbási, dirigido por al-Muwaffaq, hermano del califa al-Mu'tamid, derrotó a los insurgentes en 883 y capturó a su jefe. Así y todo, la revolución de los esclavos no dejó de tener consecuencias, pues los vencedores comprendieron que el trabajo servil en grandes plantaciones era demasiado peligroso y prefirieron sustituirlo por el trabajo asalariado, que era un sistema de explotación menos conflictivo.

En el siglo X, una fracción de los chiees ismá'ilíes radicalizada político-religiosamente, los cármatas, desarrolló una doctrina igualitarista, que aplicaron en Bahrein y al-Ahsá', o sea, en la parte de Arabia que consiguieron controlar. Allí crearon un estado con un sistema de socialización de los medios de producción. Sin embargo, incluso el igualitarismo de los cármatas tenía sus límites, pues no alcanzaba a los esclavos negros que el Estado cármata importó de África oriental para que hicieran el trabajo más pesado. El sentido de fraternidad igualitaria de estos radicales no abarcaba, pues, a todos los seres humanos.

La esclavitud en el mundo musulmán podía llegar a tener aspectos muy crueles. Los ricos musulmanes pronto adoptaron las costumbres de serrallo de persas y bizantinos, incluyendo la posesión de eunucos. La *sharí'a* prohibía expresamente esa mutilación, pero no la posesión de esclavos eunucos, de modo que —para eludir la ley— los eunucos se castraban a menudo fuera del mundo musulmán. Durante la alta Edad Media, la demanda del negocio venía de los compradores musulmanes, pero los traficantes castradores eran judíos y la castración se realizaba en territorio cristiano, con el permiso de las autoridades cristianas, que se lucraban del negocio cobrando tasas a los judíos. Los esclavos a los que castraban solían ser esclavos paganos pro-

cedentes del este de Europa. Es terrible hacer notar que en el mundo musulmán ha habido esclavos eunucos hasta el siglo XX.

Como luego sucedió en el mundo cristiano, los musulmanes (y los judíos que vivían en el mundo musulmán) de la Edad Media se dejaron influir por las lamentables ideas de algunos filósofos griegos como Aristóteles a favor de la esclavitud «natural» para justificar la esclavización de pueblos supuestamente inferiores. En el caso de los seguidores de las religiones abrahámicas, solían mezclar los argumentos aristotélicos «científicos» con argumentos más teológicos de carácter confesional, equiparando a los bárbaros de Aristóteles con los gentiles, los infieles o los *kuuffâr*. Esta amalgama de ideas teológicas y «científicas» se daba especialmente cuando los pueblos «esclavizables» eran extraños a la vez desde un punto de vista religioso, cultural y racial.

Todavía hoy, en Sudán, se han dado casos de cristianos o animistas del sur vendidos como esclavos a los musulmanes del norte durante la guerra civil. Y a despecho de la fraternidad islámica y de las enseñanzas antirracistas y del ejemplo de Muḥammad, en Mauritania todavía hoy día existen la esclavitud y el racismo que la hace posible.

5. *La fraternidad en el islam (III): los no árabes*

La fraternidad islámica era supratribal pero estaba construida ideológicamente sobre un sustrato árabe. La comunidad musulmana se veía como una megatribu unida por la religión en lugar de por lazos tribales. Cada creyente se suponía que era un hermano de otro, que debía a su hermano una lealtad y una solidaridad semejantes a las que un contribulo debía a otro. Y las relaciones con los no musulmanes sometidos se asemejaban a los lazos de protección que una tribu árabe debía a aquellas personas con las que hubiera pactado, por lo que se consideraban inviolables por ambas partes. Los árabes detestaban la monarquía y tenían fuertes tendencias anárquicas. Con el islam, estas tendencias se reforzaron, pues la nueva religión que hacía hincapié en la fraternidad y la igualdad de los creyentes: «Iguales como los dientes de un peine» transmitirá la tradición islámica.

En principio, los no árabes convertidos al islam tendrían que haber gozado de la misma condición que los árabes, tal como había sucedido con los no árabes convertidos al islam en tiempos del Profeta. Pero muchos conquistadores no estaban dispuestos a ceder un ápice de sus privilegios en nombre de la fraternidad de creyentes. Se cuenta el caso de unos aldeanos convertidos al islam que fueron obligados a volver a su religión por motivos fiscales. La razón era sencilla: las autoridades no querían que dejaran de pagar el tributo impuesto a los no musulmanes. Sabemos de muchas guerras –de conquista o resistencia– en las que participaron judíos o árabes cristianos junto a árabes musulmanes, que no sólo recibieron su parte del botín sino que durante mucho tiempo estuvieron excluidos de pagar el impuesto de los no musulmanes. Si bien, no por ello entraban a formar parte de una fraternidad islámica.

Esa situación no estaba llamada a durar mucho tiempo. A mediados del siglo IX, el derrocamiento de los Omeyas por los 'abbásides no fue un mero cambio dinástico sino también el triunfo de la fraternidad musulmana sobre los privilegios de los conquistadores árabes.

Sin embargo, la eliminación de la discriminación por razón de origen étnico no satisfacía plenamente los ideales de fraternidad de los musulmanes con un sentido moral más desarrollado, ya que la igualdad jurídica entre musulmanes libres no significaba la fraternidad en el pleno sentido de la palabra, pues ésta debería implicar el fin de las desigualdades sociales y la supresión de la esclavitud, al menos la de los correligionarios, incluso cuando hubieran llegado a serlo porque antes de convertirse habían sido infieles esclavizados legalmente por guerra o compra.

En resumidas cuentas, constatamos también en el orbe islámico que la idea de prójimo como cualquier ser humano sin diferencia de religión, raza, nacionalidad, origen social, sexo, idioma, cultura o cualquier otra circunstancia personal o social no ha sido una idea fácil de entender.

J. F. D. V.

FUNDAMENTALISMO

Q MR

↗ Antisemitismo, exclusión, Iglesia, inquisición, judaísmo, misión, na-

cionalismo, Rut, shoah, universalidad, víctima, violencia.

Q JUDAÍSMO

El fundamentalismo es un concepto muy extenso, que puede entenderse de forma estrictamente religiosa (como búsqueda de los fundamentos de la fe) y de forma política (como imposición social de esa fe, incluso con medios de violencia). En el primer caso, más que de fundamentalismo se puede hablar de radicalidad. Siempre han existido grupos radicales de tipo pacífico, como los ↗ hasidim, muchos maestros de la ↗ Misná y del Talmud y algunos de los grupos más religiosos del judaísmo actual, que no son defensores del Estado de Israel. Entre los fundamentalistas en sentido político podemos citar algunos grupos antiguos, como los que están en el fondo de la reforma de Esdras-Nehemías y ciertos movimientos políticos del actual Estado de Israel.

1. *Fundamentalistas antiguo: Esdras y Nehemías, el rechazo de los extranjeros*

El fundamentalismo social suele nacer del miedo a la pérdida de identidad. En un momento dado, entre el siglo V y IV a.C., los judíos que habían vuelto del exilio quieren establecerse como una comunidad de puros, marcando sus límites frente a los riesgos de disolución nacional, que pueden venir de fuera (mezcla con otros pueblos del entorno) o de dentro (mujeres que no forman parte del grupo de los puros). En aquel momento, la identidad del pueblo se empieza a determinar a través de las mujeres (judío es el que nace de una mujer judía). Por eso resulta esencial el control sobre las mujeres no asimiladas, de manera que la presencia de extranjeras aparece en Esd 9–10 como el riesgo mayor contra la identidad judía. El gran peligro para el pueblo no es un tipo de potencia exterior, ni la pobreza económica, sino las mujeres extranjeras que pueden pervertirlo. Por eso, para conservar la identidad del pueblo, resulta absolutamente esencial crear una especie de «tribunal» de mujeres, expulsando de la comunidad a las extranjeras, que no son simplemente las de otra raza (de otros pueblos), sino las que no forman parte de la *golah* o comunidad pura de los que han vuelto del exilio.

La exclusión de las mujeres «impuras» y de todos aquellos que pueden considerarse extranjeros (aunque lleven viviendo muchos siglos en la tierra) constituye el tema básico de la reforma de Esdras-Nehemías. La buena comunidad la forman los que han «vuelto» del Exilio, con la ayuda de la administración persa, bajo el liderazgo político de Nehemías y religioso de Esdras. Ellos dictan lo que es justo y lo que no es justo; ellos deciden y definen quiénes son israelitas y quiénes no lo son, obteniendo el poder suficiente (y necesario) para expulsar de Jerusalén y de su entorno (del pequeño distrito de Judá) a los que no forman parte del grupo, en especial a las mujeres.

El conflicto de fondo se establece entre los repatriados de Esdras (que imponen su ortodoxia religiosa y política) y los «pueblos de la tierra», que son básicamente aquellos judíos que han quedado en la tierra de Israel (que no han ido al exilio) y que conservan un tipo de religión y de identidad social distinta, más abierta hacia los pueblos del entorno (idumeos, moabitas, filisteos y, sobre todo, samaritanos). Pudo haber triunfado un Israel de pactos, como el que se formó al comienzo de la historia israelita (federación de 7 tribus). Triunfó un Israel de exclusiones, como el que aparece en algunos textos en los que se narra la conquista de Palestina como efecto de una destrucción de los cananeos que habitaban antes en la tierra (cf. 7 Josué).

De esa forma se establece el «pacto de separación» de Neh 9, con el triunfo de un particularismo judío: «Se comprometieron a caminar en la Ley de Dios que fue dada a través de Moisés, siervo de Dios, y a guardar y cumplir todos los mandamientos de Yahvé... y sus juicios y preceptos y a no dar nuestras hijas a extranjeros, ni a sus hijas tomarlas para nuestros hijos» (Neh 9,30-31). Éste es un pacto fundamentalista, asumido por los sacerdotes-levitas y padres de familia que han vuelto del exilio (¿de fuera!) y que se imponen sobre el resto de los habitantes (¿judíos!) de la tierra. Ciertamente, el judaísmo de los que establecen este pacto no es el único que ha existido. Al lado de Esdras-Nehemías, la Biblia ha recogido el testimonio de otros libros más abiertos, incluso en línea sacral (como 1 y 2 Crónicas) y en línea profética (algunos capítulos finales de Isaías). Pero en la historia de Israel ha existido ca-

siempre un elemento fundamentalista, que, en general, no ha podido imponerse de forma política, porque los judíos no han tenido poder político para hacerlo, de manera que este mismo pacto de Esdras-Nehemías ha tenido que ser avalado por el alto poder persa.

2. Fundamentalismo moderno: el Estado de Israel

Los judíos han sido durante siglos un pueblo en diáspora, que sólo ha podido conservar su identidad siendo «fundamentalista» en sentido religioso, pero sin violencia externa. Quizá se pueda decir que el judaísmo se ha mantenido porque ha conservado la separación de mesa (¿judíos son los que comen juntos, alimentos puros!) y de lecho (¿judíos son los que nacen de judías y se casan con judías!). De esa forma han mantenido sus tradiciones y lo han hecho de un modo admirable, como pueblo distinto, en medio de los grandes imperios. Los imperios han pasado (babilonios y persas, griegos y romanos...), pero ellos permanecen como pueblo distinto, corriendo siempre el riesgo de ser perseguidos; de esa forma, al mismo tiempo, ellos han podido ser germen de utopía a lo largo de la historia: han alimentado las esperanzas de una parte considerable de la humanidad occidental.

Pues bien, a pesar de su actitud básicamente pacífica y habiendo sido mártires del mayor nacionalismo violento de este siglo (holocausto nazi 7 soah), esos mismos judíos (o, al menos, muchos de ellos) se han convertido en la segunda mitad del XX en un grupo fundamentalista, cerrado en sí mismo (en el Estado de Israel), expulsando a cientos de miles de palestinos, para conservar ellos su pureza de religión y/o de raza. Una parte del pueblo de la utopía mesiánica (que se presenta a sí mismo como germen de reconciliación final del conjunto de la humanidad) se ha convertido en amenaza concreta de guerra, no sólo para aquella parcela de tierra (en Palestina), sino para todo el mundo. Éste es un fundamentalismo parecido al que aparece en los libros de Esdras-Nehemías, pero con algunas diferencias. Entonces, los judíos separados no tenían poder para luchar por sí mismos contra los enemigos del entorno (aunque contaran con el apoyo del imperio persa). Ahora lo tienen. Los judíos de entonces parecían más preocupados

por el aspecto religioso de la vida. Algunos de ahora parecen más preocupados por el plano político.

De todas maneras, dicho esto, debemos volver sobre el concepto de fundamentalismo, distinguiendo de nuevo sus formas. Hay una minoría de judíos «religiosos» (sobre todo de la línea de los ↗ hasidim) que son muy fundamentalistas en el plano de la lectura literal de la Biblia y del cultivo de la Ley, pero no apoyan un Estado de Israel, porque juzgan que sólo podrá establecerse cuando se cumplan las profecías de la paz mesiánica; por eso, a su juicio, el Estado actual de Israel, aun pudiendo tener algunos rasgos positivos, va en contra de la voluntad de Dios y de la verdadera tradición israelita. Hay otros judíos muy fundamentalistas en el plano político y militar que no son «religiosos»; ellos apoyan, más bien, un movimiento político nacionalista y están dispuestos a defender y propagar el Estado judío de Israel con exclusiones y muros. De esa manera, su fundamentalismo se identifica, en el fondo, con otros tipos de exclusivismo político y nacional que se han venido dando y se dan en diversos lugares del mundo, aunque pocos de ellos tengan la radicalidad del fundamentalismo nacionalista del Estado de Israel. Hay también judíos que son fundamentalistas en ambos planos, en el plano religioso y político.

X. P.

M CRISTIANISMO

Hay un fundamentalismo cristiano muy positivo, propio de aquellas reformas que a lo largo de los siglos han buscado la purificación de la Iglesia, volviendo a las raíces del evangelio. En esa línea se puede afirmar que algunos movimientos monacales, como el de Francisco de Asís y el de otros reformadores, han sido y son fundamentalistas. Por otra parte, a veces se confunden los fundamentalistas con los defensores de doctrinas y prácticas religiosas tradicionales; pero debemos indicar que hay tradicionalistas que no son fundamentalistas y viceversa. En este campo es muy difícil separar líneas y conceptos. En sentido estricto, sobre todo en Estados Unidos, suele llamarse tradicionalistas a los defensores de una lectura literal de la Biblia, que va en contra algunos principios de la ciencia (como la

evolución de las especies...). De todas formas, el concepto resulta mucho más amplio y así quiero evocarlo:

1. *Puede haber un fundamentalismo jerárquico*, vinculado al poder doctrinal y ministerial de las autoridades, en especial de la Iglesia católica. Éste es un tipo de fundamentalismo que puede vincularse con el «integrista» de aquellos que quieren defender la doctrina «íntegra», en un sentido que se dice tradicional (aunque a veces va en contra de la verdadera ↗ tradición). De la impresión de que los fundamentalistas de tipo jerárquico tienen miedo de la democracia eclesial y del diálogo de la fe con la razón, de manera que defienden una visión cerrada de la Iglesia, propia de otros momentos de absolutismo político y de dominio de la Iglesia sobre la sociedad civil. Se dice que dentro de la Iglesia católica este tipo de fundamentalismo está ganando terreno tras el Concilio Vaticano II. Parece que hay grupos que tienden a cerrarse en sí mismos, buscando la seguridad doctrinal e institucional. En esta línea se suele insistir en la existencia de un fundamentalismo oficial, cuyas notas básicas serían: (a) La defensa de la Iglesia jerárquica como portadora de todos los poderes de Cristo. (b) La separación de la Iglesia católica respecto de las demás Iglesias y comunidades cristianas, pues sólo la Iglesia católica es la verdadera. (c) El rechazo de las demás religiones, poniendo de relieve que sólo en la Iglesia católica se puede dar y se da la salvación.

2. *Puede haber y hay un fundamentalismo imperial*, vinculado de hecho a la pretendida supremacía de Occidente y a la necesidad de mantener y aun de expandir los valores de un tipo de cristianismo occidental en todo el mundo, incluso por medio de las armas, volviendo al espíritu de cruzada, propio de algunos momentos de la Edad Media. Éste es el que domina en algunos sectores del cristianismo de Estados Unidos (y de otros países de Occidente) y tiene un gran influjo en la administración y en la política de esos pueblos. Puede manifestarse en tomas de postura impositivas en el campo de la moral sexual y en la lectura de la Biblia, que suele hacerse de tipo literal, sin verdadero diálogo y sin valoración de las posturas de los otros. Quiere asumir los valores de la modernidad ilustrada, pero en el fondo

los rechaza, buscando un nuevo tipo de imposición de Occidente sobre el mundo, como expresión de la misión cristiana; en esta línea fundamentalista se sitúa la defensa de la «guerra religiosa» o cultural contra los enemigos de la democracia, que serían, sobre todo, algunos países musulmanes o del Lejano Oriente. Este fundamentalismo va en contra de los valores centrales del Sermón de la Montaña, donde aparece la exigencia de no juzgar y la invitación al amor a los enemigos (es decir, a los distintos). En este sentido, la defensa de los pretendidos «valores cristianos» tiende a identificarse con una forma determinada de ver y defender los intereses de Occidente.

3. *Puede haber un fundamentalismo sectario*, propio de pequeños grupos que tienden a absolutizar sus posturas de un modo agresivo e impositivo, tanto dentro de las grandes iglesias (grupos católicos de tipo integristas) como, sobre todo, fuera de ellas: sectas y movimientos eclesiales que se presentan como depositarias únicas de la verdad. Suelen ser grupos con fondo religioso, pero a veces esconden otros fines, de tipo económico y político. Suelen tomar sus posturas al pie de la letra, como verdad inmediata de Dios, sin respetar la trascendencia divina y las diversas mediaciones de la revelación. Los miembros de estos grupos, que pueden terminar siendo violentos en la defensa de sus intereses y en el rechazo de las visiones religiosas y sociales de otros, pueden terminar acudiendo a medios fuertes de coacción, sobre todo psicológica. Allí donde la religión pierde su hondura, dejando de ser experiencia de gratuidad, y donde los pretendidos creyentes son incapaces de asumir los valores «racionales» de un tipo de democracia (de respeto a las posturas de los otros), pueden surgir y surgen movimientos fundamentalistas. En esa línea, el mejor antídoto contra el fundamentalismo es la experiencia radical (fundamental) de la religión propia y la capacidad de diálogo con los que piensan y viven de una forma distinta.

X. P.

R ISLAM

1. Terminología

La palabra «fundamentalismo» nació en el ámbito evangélico y la pala-

bra «integrista» en el católico. Ambas han pasado en el imaginario colectivo a aplicarse al islam, en ocasiones casi en exclusiva.

a) *Islamismo*. En árabe *islâmî* significa tanto «islámico» como «islamista». La palabra de uso corriente para «musulmán» es *muslim* (musulmán), y para «islamista», *islâmî*. Al fundamentalismo político se le conoce como «islam político» (*al-islâm as-siyâsî* en árabe).

b) *Fundamentalismo*. «Fundamentalismo» se ha traducido al árabe como *uṣūliyya* (de *uṣūl*, «fundamentos», en singular *aṣl*). *Uṣūliyya* es de la misma raíz que *aṣāla* (fundamento, autenticidad). A veces se contraponen los términos *aṣāla* y *ḥadāza* (modernidad). Los musulmanes *uṣūliyyūn* (fundamentalistas) serían aquellos musulmanes que dicen ir a los fundamentos de su religión, evitando la ganga acumulada a través de los siglos, que, en su opinión, habría deformado el mensaje original del islam. Lo contrario de *uṣūliyya* sería la *bid'a* (innovación) y lo contrario de los *uṣūliyyūn* serían los *mubdi'ūn* (innovadores).

c) *Términos peyorativos*. Los secularistas enemigos de los islamistas utilizan términos peyorativos como *muta'aslim* (que podría traducirse como «pseudomusulmán» o «pseudoislámico») o *islāmawî* («islamista» en sentido peyorativo, como «islamoide» o más bien «con pretensiones de islam»).

2. Ideario fundamentalista

Los fundamentalistas rechazan todas las ideas distintas de las suyas con el calificativo de *afkâr mustawrada* (ideas importadas). En ese saco de descalificación incluyen el socialismo, la democracia, los derechos humanos, el feminismo, el secularismo, etcétera. Sin embargo, no todos los fundamentalistas son hostiles a estas ideologías nuevas, aunque cuando las aceptan, en todo o en parte, alegan que en su estado prístino se encontraban presentes en el islam rectamente entendido. El «islam político» abomina de lo que denomina *ash-shirk as-siyâsî*, o sea, «idolatría o asociaciónismo político», «asociacionismo» en el sentido de asociar a Dios algo que no es de Dios, gobernar de manera opuesta a lo dispuesto por la revelación divina. En esta categoría estarían las ideologías contemporáneas como la democracia, el socialismo e incluso los derechos humanos. Todas estas ideolo-

gías estarían dentro del concepto de innovaciones impías antiislámicas en la opinión de los fundamentalistas.

Los fundamentalistas islámicos sostienen que existe una oposición fundamental entre la concepción cristiana y musulmana de la religión y la política, lo que explicaría la secularización de la cristiandad occidental, mientras que el islam sería un todo indisoluble de religión, política, economía, etcétera. Los fundamentalistas opinan que *al-islâm dîn wa-dawla wa-dunyâ* (el islam es religión, Estado y vida mundanal), por lo que en el islam no existe nada similar a «dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César», lo que según los fundamentalistas islámicos y los culturalistas occidentales sería la piedra angular de la separación entre religión y Estado. El líder e ideólogo de los Hermanos Musulmanes, Hasan al-Bannâ', afirmaba categóricamente que «lo que es del César es para Dios todopoderoso». Curiosamente ésta es también la opinión de los culturalistas occidentales (en su mayoría islamófobos), que creen que la secularización y la separación entre lo profano y lo religioso estarían implícitas en el cristianismo, mientras que el islam sería intrínsecamente enemigo de la separación entre los mandatos de Dios y los del poder terrenal establecido.

Es falso que en el islam, especialmente en el sunní, no haya habido componendas entre el poder establecido y la religión prácticamente idénticas a las que se han dado en la cristiandad. En la práctica, con tal que el gobernante fuera musulmán y respetara formalmente el islam, los ulemas estaban dispuestos a tolerar cualquier abuso de su parte, con el pretexto de que la tiranía era preferible a la discordia que pudiera llevar a la guerra civil entre musulmanes.

Los fundamentalistas, sobre todo sunníes, se encuentran con un serio problema cuando hablan del «Estado islámico», porque si son coherentes tienen que reconocer que la gran mayoría de los regímenes políticos del mundo islámico durante más de mil años no han sido islámicos. Y efectivamente, los partidarios más coherentes del «islam político» opinan que la mayor parte de los regímenes que han gobernado el mundo musulmán a lo largo de la historia han sido «estados de musulmanes» pero en modo alguno «estados islámicos».

En el caso chií, la revolución iraní derrocó a la monarquía y acabó con el último *shâh*. Pero el régimen que sucedió a la monarquía, la república islámica (en persa, *yomhuri-ye eslâmî*), no tenía precedentes en la historia islámica iraní.

Por otra parte, una de las mayores dificultades que tiene el fundamentalismo político sunní es que el \nearrow sunnismo ha sido tradicionalmente conformista en asuntos de política y ha predicado la sumisión a los poderes establecidos, dando un margen muy amplio a la arbitrariedad de los gobernantes. La deslegitimación de un poder nominal y formalmente musulmán se salía de lo habitual entre los ulemas sunníes; por ello, el «islam político» sunní se remite para buscar legitimidad tradicional a la rebelión (inclusive armada) al prestigioso ulema Ibn Taymiyya (m. 1328), que se enfrentó abiertamente al régimen de los sultanes mameucos. Ibn Taymiyya es autor de *As-siyâsa ash-shar'îyya* («La política de acuerdo con la *shar'î'a*»). Ibn Taymiyya declaró no musulmanes a los mongoles recién convertidos al islam, lo que suponía deslegitimarlos y llamar a la rebelión contra ellos. Los fundamentalistas sunníes que apelan a la autoridad de Ibn Taymiyya arguyen que los gobiernos musulmanes actuales están aún más lejos de la *shar'î'a* que los iljaníes mongoles, de lo que se deduce que si éstos eran infieles, ilegítimos y era lícita la rebelión contra ellos, más debe serlo la rebelión contra los regímenes actuales.

En la práctica, la mayoría de los fundamentalistas sunníes no son tan exigentes. Su obsesión es el cumplimiento a rajatabla de una interpretación conservadora de la *shar'î'a* en lo concerniente al estatuto personal (matrimonio, herencia y cosas así), incluyendo tal vez la aplicación de ciertos castigos draconianos a ladrones de poca monta, fornicadores y bebedores. Otra de sus obsesiones es la vestimenta de las mujeres (no tanto la de los varones) y una rígida segregación de sexos. De ahí que la condición de la mujer se haya convertido en su caballo de batalla y el velo en su bandera.

3. *El yihâd de los fundamentalistas*

Se entiende, pues, que un fundamentalismo tan estricto sea del gusto de las clases dominantes conservadoras, indígenas y foráneas. Aunque estas últimas, por un lado utilizan para sus propósitos

el fundamentalismo conservador y por otro usan el pretexto de la lucha contra el fundamentalismo para combatir movimientos y regímenes poco favorables a sus intereses.

Durante la guerra fría, Estados Unidos encontró en el fundamentalismo islámico uno de sus mejores aliados contra el nacionalismo anticolonialista y el comunismo. En 1965, en Indonesia, cuando se produjo el golpe de Estado del general Suharto, los fundamentalistas islámicos se encargaron de organizar los escuadrones de la muerte que asesinaron a más de medio millón de comunistas y filocomunistas. Un papel similar, aunque a una escala menor, tuvieron la mayoría de los fundamentalistas islámicos en el resto de los países. En Turquía incluso llegaron a cooperar con los militares turcos laicos en la represión de la revuelta kurda dirigida por el PKK. En la represión de la resistencia palestina en septiembre de 1970, del lado del ejército jordano participaron tropas pakistaniés, uno de cuyos jefes era el que luego sería general y dictador del islamista pakistaní Zia-Ul Haqq. Los Hermanos Musulmanes egipcios fueron enemigos de Náser. Los Hermanos Musulmanes sirios han sido los enemigos más temibles del régimen ba'zista sirio. En los años ochenta, Arabia Saudí, Pakistán y Estados Unidos utilizaron a los islamistas afganos y extranjeros para hacer la guerra a la Unión Soviética y los comunistas afganos; buena parte de ese *yihâd* anticomunista se financiaba con la heroína, pues Afganistán era la mayor cantera de materia prima de la heroína en el mundo. En aquel tiempo el presidente estadounidense Ronald Reagan aclamaba a los islamistas anti-comunistas de Afganistán como «luchadores por la libertad».

Si la revolución islámica de Irán encontró tan desprevenidos al régimen del Shah y a los Estados Unidos fue precisamente porque rompía sus esquemas: nadie esperaba que bajo la bandera de la religión fuera a derrocar-se régimen conservador alguno. Al contrario, la religión se consideraba el mejor freno antirrevolucionario. La CIA se había habituado a considerar un peligro serio la teología de la liberación latinoamericana, pero no esperaba nada remotamente similar de los musulmanes. En los años setenta, muchos no veían imposible el derrocamiento del

Shah por una revolución de izquierda, pero nadie esperaba que le sustituyera un régimen «islámico» dirigido por un ulema de Qom. El Shah temía mucho a los comunistas iraníes, pero no tenía ningún miedo a los «clérigos», a los que consideraba inofensivos. En cualquier caso, muy pronto el jomeinismo aniquiló todo lo que se encontraba a su izquierda, tanto marxista como islamista. Incluso las tendencias igualitaristas y radicales del jomeinismo se abandonaron hasta el punto de que, a día de hoy, están prohibidas en Irán las cintas con los discursos de Jomeini antes de la revolución y los primeros momentos de ésta. La explicación oficial de esta prohibición es que la gente podría malinterpretar esos discursos. La realidad es que esos discursos denunciando la dictadura del Shah y prometiendo justicia social casan mal con la realidad política y social del régimen: la contradicción entre los ideales primeros y la realidad posterior resulta demasiado evidente.

4. Una «fuerza ciega»

Los movimientos islamistas han sido calificados de «fuerza ciega». Muchos son ambiguos: su orientación es conservadora, retrógrada, y su dirección puede estar en la órbita saudí, pero sus bases son potencialmente revolucionarias. Así, puede darse el caso de que un movimiento fundamentalista—cuya dirección tenga estrechos vínculos con los conservadores saudíes— sea desbordado por las masas pobres que buscan una alternativa contestataria. Así, cuando se produjo la guerra del Golfo, la dirección del FIS argelino se puso a favor de Kuwait, pero hubo de cambiar su postura y ponerse de parte de Iraq por la presión de sus bases inconformistas. El presidente egipcio Sadat favoreció a los fundamentalistas (perseguidos bajo Náser) para contrarrestar a los naseristas y comunistas, pero terminó asesinado por fundamentalistas, a los que había creído menos peligrosos que a los panarabistas y marxistas. Israel jugó a aprendiz de brujo favoreciendo en sus orígenes a Hamâs para debilitar a la OLP, hasta que Hamâs adquirió mucha fuerza y se mostró incorruptible, por lo que ahora el gobierno israelí trata de pactar contra Hamâs con antiguos jefes de la OLP a los que quiere reconvertir en colaboracionistas.

Actualmente, el término «fundamentalismo» es un cajón de sastre que a fuerza de aplicarse a cosas distintas significa muy poco. Es un término que en Occidente se utiliza para descalificar todo movimiento del mundo musulmán que vaya contra los intereses de Estados Unidos.

El «fundamentalismo islámico» chií del jomeinismo de la República Islámica de Irán y el Ḥiçbullâh libanés tienen poco o nada que ver con el «fundamentalismo islámico» (sunní) del wahnâbismo saudí o los talibanes afganos. Estos últimos cometieron un auténtico genocidio de chiíes en Afganistán cuando tuvieron el control de la mayor parte del país. «El islam político» de Ḥamâs, anclado en la realidad social palestina de su resistencia, tampoco tiene gran cosa que ver con «el islam político» de una monarquía teocrática como Arabia Saudí. Tanto Ḥasan al-Bannâ' como Mawdûdî, ideólogos clave del fundamentalismo sunnî no wahnâbî, tenían orígenes muy relacionados con el sufismo, mientras que el wahnâbismo exportado por los saudíes es virulentamente antisufí.

5. *Centros históricos del fundamentalismo sunnî*

El fundamentalismo islámico sunnî ha tenido tres centros: India-Pakistán, Egipto y Arabia Saudí.

Los grandes ideólogos del fundamentalismo sunnî del siglo XX han sido el

indio-pakistaní Abû-l-'Alâ' Mawdûdî (m. 1979) y los egipcios Ḥasan al-Bannâ' (1906-1945) y Sayyid Quṭb (1908-1966), ejecutado en la horca por el régimen de Nâser.

El fundamentalismo saudí tiene su origen en el wahnâbismo, doctrina que debe su nombre a su fundador, Muḥammad 'Abd al-Wahnâb (1703-1792), cuya doctrina pronto fue utilizada por los Banû Sa'ûd para sus fines políticos de hacerse un reino: Arabia Saudí. El wahnâbismo, que pretende ser «el pensamiento único» en el islam, es un ultrahanbalismo que rechaza como *bid'a* (innovación herética) todo lo que no encaja con su cerrada idea del islam, incluyendo el sufismo y por supuesto el chiísmo. Esta versión del islam se ha difundido fuera de Arabia gracias a la financiación de los petrodólares saudíes. No hay en el mundo islámico una forma de islam más fanática e intolerante que la saudí, pero eso no impide que Arabia Saudí figure en «el eje de los moderados» de Estados Unidos. Existe una alianza fáctica entre fundamentalistas «neocons» protestantes y wahnâbîes, a despecho del odio teológico que los fundamentalistas protestantes profesan a los musulmanes y el que los fundamentalistas wahnâbîes profesan a los cristianos. Tras esa alianza teológicamente incomprensible no es difícil percibir una colaboración plutocrática de intereses creados.

J. F. D. V.

G

GABRIEL

Q MR

➤ Ángel, Daniel, Dios, Encarnación, Henoc, María, Miguel, Navidad, Palabra.

Q JUDAÍSMO

Gabriel significa «fuerza de Dios» o «Dios fuerte» y su nombre está vinculado al poder de los grandes guerreros (los *gibbor* o *gibborim*), que vencen en las batallas de Dios, poseedores de la gebira o gebura, atributo especial de Dios, que es el gran Gibbor, Señor con poder. En este contexto debemos recordar que, en Israel, la madre de un rey es Gebira, mujer fuerte y poderosa, y parece que ese título ha sido concedido por algunos judeocristianos a la madre de Jesús, a quien conciben como Señor mesiánico (cf. Lc 1,43). En algunos momentos, esa «gebura» de Dios (desarrollada en tiempos posteriores por la ➤ Cábala medieval) puede tener connotaciones de tipo sexual y genético: es el poder engendrador y salvador de vida. En este contexto se sitúan los textos en los que aparece Gabriel (Fuerza de Dios), como ángel importante, en Israel.

1. Tradición de Henoc

El lamento de los oprimidos bajo el poder de los espíritus perversos despierta o pone en pie a los *arcángeles*, es decir, a los seres celestes que, siendo fieles a Dios, implantan su justicia sobre el mundo. Se retoma así el motivo de Ex 2,24-25 donde se dice que Dios mismo escuchó el gemido de los hebreos que lloraban en Egipto. En *1 Hen* 9,1 Dios escucha a través de sus cuatro arcángeles (Miguel, Uriel, Rafael y Gabriel), que son signo de totalidad angélica (en *1 Hen* 20 se citan seis o siete, pero el simbolismo es semejante). Los arcángeles escuchan el lamento de los oprimidos y lo elevan ante Dios en forma de plegaria, realizando así una función de *intérpretes* (conocen lo que pasa) e *intercesores* ante Dios. Aquí se evoca la función de los *cuatro arcángeles*.

a) *Uriel* (Arsyalalyur en el texto etíope) instruye a *Noé*, para que la humanidad pueda salvarse del diluvio, en la línea de una tradición que conocemos por Gn 6-9 (*1 Hen* 10,2-3).

b) *Gabriel* instiga a los *gigantes* (híbridos: diablo-humanidad), destructores de los hombres, para que se enfrenten y destruyan entre sí, hasta que unos maten a otros, en espiral de violencia donde todos acaban por matarse; de esa forma aparece como el ángel de la venganza de Dios (*1 Hen* 10,9-10).

c) *Rafael* está encargado de prender, enterrar y juzgar a *Azazel* (culpable de todo mal), para que la tierra pueda ser vivificada o restaurada (*1 Hen* 10,4-8).

d) *Miguel* debe anunciar y realizar el juicio contra *Semyaza* y sus seguidores hasta aniquilarlos, de manera que pueda brotar la paz y bendición sobre la tierra (*1 Hen* 10,11-22).

Los cuatro momentos y gestos de los ángeles de Dios se encuentran vinculados y expresan el sentido y la crisis actual de la historia. Esos ángeles no son personajes del pasado, sino expresión de una presencia providente de Dios, que nos permite superar el estado de opresión en que nos hallamos. En ese contexto se sitúa la función *Gabriel* que instiga a los híbridos bestiales, los gigantes de la guerra y de la sangre, poderes satánicos, para que se combatan y devoren, hasta matarse unos a otros. La guerra se decide por encima de nosotros: no tiene sentido pensar que podemos resolverla a través de nuestras fuerzas; necesitamos la ayuda de los grandes ángeles y Gabriel es uno de ellos.

2. Tradición de Daniel

Gabriel aparece en ella como el ángel de la revelación escatológica, el ángel que ilumina la mente de los profetas y videntes, para que conozcan aquello que Dios ha decidido y puedan vivir de esa manera en esperanza. Gabriel es el poder de Dios, pero es poder en forma de conocimiento de aquello que está ocul-

to. Los «potentados» de este mundo tienen la fuerza bruta: dominan, se imponen y matan. Pero Gabriel, el ángel del verdadero poder, conoce la realidad desde el otro lado y así pone en marcha la historia verdadera de la salvación. Él se aparece dos veces a Daniel, el profeta del fin de los tiempos.

a) *La primera vez le revela el sentido de las últimas luchas de la historia:* «Vino cerca de donde yo estaba. Y cuando llegó, me atemoriqué y me postré sobre mi rostro. Pero él me dijo: Comprende, hijo de hombre, porque la visión se relaciona con el tiempo del fin. Mientras él hablaba conmigo, caí adormecido en tierra, sobre mi rostro. Pero él me tocó y me puso en pie, y me dijo: He aquí que yo te mostraré lo que ha de venir al final de la indignación, porque el final será en el tiempo señalado» (Dn 8,16-19).

Gabriel es el poder de Dios que guía la historia; Daniel es un pobre «hijo de hombre», pero un hombre iluminado, a quien el mismo ángel le hace ver el sentido de las últimas luchas entre los grandes príncipes de Persia y Grecia.

b) *La segunda vez le muestra el fin de la historia:* «Aún estaba en oración, cuando Gabriel... voló rápidamente y me tocó, como a la hora del sacrificio del atardecer. Vino y habló conmigo diciendo: "Daniel, ahora he venido para iluminar tu entendimiento... Entiende, pues, la palabra y comprende la visión: Setenta semanas..."» (Dn 9,21-24).

Ese es uno de los textos más enigmáticos y fecundos no sólo de la Biblia judía, sino de la literatura universal. Se supone que el ángel está vinculado al templo de Dios, pues viene en el tiempo del sacrificio de la tarde (el momento culminante de la liturgia israelita); viene «volando», pues el profeta está lejos (en tierras de Babilonia). Ya no anuncia las luchas finales de los grandes imperios, sino el «final del final», el cumplimiento de las «setenta semanas» (vinculadas a los setenta años de Jr 25,11-12) que ha de durar la historia de la opresión. Así actúa como ángel de la «libertad última», mensajero del fin de los tiempos, portador del anuncio de la salvación.

X. P.

M CRISTIANISMO

En el Nuevo Testamento, el ángel Gabriel aparece también dos veces, que probablemente están vinculadas a las dos del libro de Daniel: una vez en

el templo de Jerusalén, otra vez en Nazaret de Galilea; una vez a un sacerdote, otra a una mujer... Los dos textos se encuentran en el evangelio de san Lucas, que se ha esforzado por mostrar el nacimiento de Jesús como cumplimiento de las profecías anteriores. Lucas utiliza, probablemente, tradiciones de los grupos judeocristianos, que han especulado sobre el sentido y presencia del ángel Gabriel, para indicar así la llegada del fin de los tiempos.

1. Gabriel y Zacarías en el templo

Significativamente, Zacarías, sacerdote del turno de Abías (Lc 1,5), está realizando el sacrificio de la tarde, al que asiste Gabriel (lo mismo que se supone en Dn 9,21-24).

«Entonces el Ángel del Señor se le apareció, puesto de pie a la derecha del altar del incienso... El ángel le dijo: ¡No temas, Zacarías! Porque tu oración ha sido atendida. Tu esposa Isabel te dará a luz un hijo, y le llamarás Juan... Será grande delante del Señor... Y Zacarías dijo al ángel: Cómo podré estar seguro de esto? Pues yo soy viejo, y mi esposa es de edad avanzada. Respondió el ángel y le dijo: Yo soy Gabriel, que estoy delante de Dios, y he sido enviado para hablarte y anunciarte estas buenas noticias» (cf. Lc 1,11-19).

Este ángel de la hora del sacrificio no es un ángel cualquiera, sino el *Ángelos Kyriou* (Malak Yahvé), es decir, el mismo Dios que aparece como «mensajero», revelando a los hombres su palabra y encargándoles su tarea. Este Ángel no se limita a decir lo que ha de pasar, sino que dice a Zacarías lo que él ha de hacer, como padre del enviado mesiánico. Es un Ángel vinculado al nacimiento, no a la «palabra del final» (como en Dn 8-9), sino a la voz de un nuevo comienzo, pues los tiempos finales llegan a través del nacimiento de los profetas. Dejo aquí a un lado otros aspectos de la visión de Gabriel (la poca fe de Zacarías, la mudez del sacerdote, la misión de Isabel...), para destacar sólo la función del Ángel de Dios, que se especializa como portador de una palabra de nacimiento.

2. Gabriel y María en Nazaret

Éste es quizá el texto más famoso y conocido de toda la Biblia cristiana, la anunciación del Ángel a la madre de

Jesús, que aquí citamos de forma resumida.

«En el sexto mes, el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la casa de David. El nombre de la virgen era María. Cuando entró a donde ella estaba, dijo: ¡Salve, favorecida de Dios! El Señor está contigo. Pero ella se turbó por sus palabras y se preguntaba qué clase de saludo era aquél. Entonces el ángel le dijo: ¡No temas, María! Porque has hallado gracia ante Dios. He aquí que concebirás en tu vientre y darás a luz un hijo y le podrás por nombre Jesús... Entonces María dijo al ángel: ¿Cómo será esto? Porque yo no conozco varón. Respondió el ángel y le dijo: ¡El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra, por lo cual también el santo Ser que nacerá será llamado Hijo de Dios... Entonces María dijo: He aquí la sierva del Señor; hágase conmigo conforme a tu palabra. Y el ángel se fue de ella» (Lc 1,26-38).

Es un texto enigmático y poderoso: viene el Ángel de Dios (¡el mismo Dios!), como signo de poder (¡poder de victoria, poder de engendramiento!). No viene para anunciar un final de guerras (como en Dn 8), sino para testificar el cumplimiento de las setenta semanas (Dn 9). Se ha cumplido el tiempo. El anuncio a Zacarías era una introducción, en línea israelita. El anuncio a María es el cumplimiento de todas las esperanzas. El Ángel explica (¡El Espíritu Santo vendrá sobre ti...!), la mujer asiente (¡He aquí la Sierva del Señor!). Todo ha comenzado ya, todo se ha hecho y el ángel puede irse, dejando que su palabra germine en la historia humana, a través de María. Estamos ante un texto fundante, que los teólogos posteriores han debido interpretar con mucha erudición, complicando a veces su sentido. Pero sus símbolos fundamentales resultan transparentes: el Ángel de Dios (Gabriel: Dios poderoso) y su Espíritu Santo pueden identificarse y probablemente se identifican (el mismo Gabriel es el Espíritu Santo, como han visto algunos Padres de la Iglesia). Este Gabriel/Espíritu Santo puede aparecer como «Esposo divino» de María (tema de la espiritualidad trinitaria y mariana de la Iglesia posterior). Todo se realiza, en fin, a través de la Palabra que vincula a Dios con los hombres. No es

extraño que a Muḥammad y a la tradición musulmana le haya impresionado esta escena.

X. P.

R ISLAM

↗ Revelación.

1. *Los nombres de Gabriel en árabe*

Gabriel (en árabe, Ğibrīl) es el ángel que transmite la inspiración de Dios. Sólo en tres ocasiones el Corán nombra a Ğibrīl por su nombre; las otras veces usa alusiones y circunloquios, como por ejemplo *Shadīd al-Quwwā* («El de las Ingentes Fuerzas», 53:5). En la tradición se le conoce por muchos nombres, como «el espíritu fiel» (*ar-rūḥ al-amīn*), «el espíritu de lo insondable» (*rūḥ al-quds*), «el confidente máximo» (*an-nāmūs al-akbar*) y «el pavo real de los ángeles» (*tāwūs al-malâ'ika*).

2. *La violencia de los ángeles*

Si partimos del punto de vista católico, tanto del judaísmo como del islam, nos extrañará la violencia de los mensajeros angélicos, estos terribles intermediarios entre lo celeste y lo humano. En hebreo, *Gabri-el* significa «fuerza de Dios». El árabe debe haber tomado el nombre de Ğibrīl del hebreo, y construido a partir de dicho nombre propio el verbo correspondiente *-ḡabara*, «forzar a hacer algo»-. En árabe la raíz semántica Ğ-B-R (que pertenece a la misma familia léxica hebrea de «G-B-R») va a tener sin excepción el sentido de «Potencia, Poder, Fuerza». De la misma familia árabe es, por ejemplo, el término que se usa para designar esa tablilla con la que se restituían los huesos rotos, *ḡabira*; otras palabras de la familia son *ḡabbār* (persona con poder, héroe). [También en hebreo los *gibborim* son los valientes guerreros. Hay un sentido latente en la palabra *gibbor*, que alude a la potencia sexual.] «Algebra» en árabe se dice *al-ḡabr*, que es esa ciencia por la que las operaciones matemáticas son *reducidas* a números, letras y signos. En árabe, el adverbio *ḡabran* significa «por fuerza, obligatoriamente», el adjetivo *ḡabrī*, «compulsivo», y el sustantivo *ḡabriyya*, «determinismo, obligación, compulsión». La narración que Muḥammad hace de su encuentro en ningún momento esconde la violencia de Ğibrīl:

Me había dormido en la gruta de Hīrā' cuando el *malak* ʿYibrīl se me apareció y, desplegando ante mis ojos una larga tela de seda con letras doradas, me dijo: «¡Lee!». «No sé leer», respondí. Inmediatamente me cogió y me estrujó mis miembros, mi boca, mi nariz contra los pliegues de esa tela con tal violencia que mi respiración quedó suspendida y creí llegar al instante de mi muerte. Luego, después de relajarme, me repitió «¡Lee!». «No sé leer», volví a repetir. Me estrujó de nuevo y sentí mi último aliento listo para escapar de mi pecho. A continuación, aflojó su atadura y, por tercera vez, me repitió «¡Lee!». «¿Y qué debo leer?», le pregunté por temor a un tercer apretón al cual mi aliento no habría resistido. Entonces me dijo:

«¡Lee! Con el nombre de tu Señor que lo creó todo. Que creó al hombre de un coágulo. Proclama que tu Señor es el más generoso, que enseñó mediante el *qalam* (cálamo), que enseñó al hombre lo que no sabía» (Corán, 96:1-5).

La principal de las palabras de la familia es, por supuesto, *yābarūt*, el universo del Poder de Dios. Según esta etimología, ʿYibrīl es aquello que lleva, que fuerza, que obliga a Muḥammad a ser Muḥammad. Y esto es extensivo a todo el género humano: el ser humano sólo es hombre cuando encuentra el modo de retornar a su Señor, y este encuentro es la Revelación. El ser humano previo a recibir la Revelación es un «hueso roto» que necesita de un *muḥabbir* para volver a la *fiṭra*, a su naturaleza original.

3. La experiencia de la Revelación

Muḥammad siente la aparición de ʿYibrīl de un modo tan traumático, a pesar de que el primer encuentro en la Cueva de Hīrā' –según consenso en las fuentes– había sido dormido, que sube a la cima de la montaña con intención de despeñarse. Es entonces, ya despierto, cuando ʿYibrīl se le muestra por segunda vez:

Salí de la gruta para volver en mí, cuando –al hallarme en la mitad de la pendiente de la montaña– oí una voz proveniente del Cielo que gritaba: «¡Muḥammad, eres el Profeta de Allāh y yo soy ʿYibrīl!». Elevé la vista hacia el Cielo: ʿYibrīl lo llenaba por completo y tuve que apartar mi vista –que se había cegado– a otras partes del horizonte; en todas partes encontraba su ima-

gen deslumbradora. No podía moverme, ni dar un paso hacia delante ni hacia atrás. Resulta que Jadīya había enviado a alguien a buscarme y me encontró inmobilizado en ese estado. No pude acompañarlo y tuvo que regresar a Meca sin mí. Más tarde, dejé de sentir eso y entonces volví a mi casa.

Hasta el presente no se ha insistido bastante en este interesante aspecto de la parálisis que produjo la Revelación a Muḥammad. La versión que hemos copiado es la de 'Abdu'llāh ibn aṣ-Ḥubayr recogida por at-Tabarī.

Cuando, por fin, vuelve a su casa, piensa que se ha vuelto loco. En un relato cuya transmisión se remonta a 'Ā'isha (lo recoge Bujārī en su *Ṣaḥīḥ*, 1, 1), leemos:

(Tras el primer encuentro con ʿYibrīl) «el Mensajero de Allāh volvió con estas palabras –el corazón temblando– al lado de Jadīya, hija de Juwaylid, diciendo: “¡Arropadme! ¡Arropadme!”. Y lo arroparon hasta que se tranquilizó. Entonces le hizo saber la noticia a Jadīya: “¡Temo por la salud de mi mente!”».

4. ʿYibrīl desde una perspectiva sufi

ʿYibrīl por una parte pertenece al mundo del «mandato» de Dios (*amr*), como acto divino de fuerza con que dar hechura a las cosas (y de ahí su nombre), y, por otro lado, es un *malak* (ángel). Entonces, ¿pertenece al universo exclusivo de Dios o al mundo angélico, al *yābarūt* o al *malakūt*? Desde «el lado de Dios», ʿYibrīl es una concreción del *yābarūt*; desde el lado del ser humano, ʿYibrīl es una experiencia global del *malakūt*. ʿYibrīl es lo que ha destilado el *yābarūt* para obligar al hombre a que se interne en esas posibilidades interiores del universo a las que llamamos «mundo sutil», *malakūt*.

5. ʿYibrīl y Muḥammad

Cuenta la tradición que al principio ʿYibrīl se mostraba a Muḥammad con una forma aterradora que el Profeta no podía soportar. En una interpretación esotérica del islam, se le estaba manifestando el *malakūt* sin adaptarse a la forma que había de recibirlo. Y ello para que supiera que parte de la Revelación (*wahy*) es que existe para el ser humano un Poder cuyas dimensiones le son incalculables, y por eso mismo

insufribles. Así que –para que la transmisión fuera posible– fue necesario «personificar» el *malakût*. Personificamos a ʿĪbrīl para no perder la razón, para comprender, pero ʿĪbrīl es un mundo, es el *malakût* experimentado por el ser humano, es la forma que tenemos de denominar a nuestra vivencia del universo interior al universo.

6. ʿĪbrīl y Maryam

La fuerza terrible de ʿĪbrīl actúa implacable: entra en las entrañas de Maryam y se le insufla la Palabra divina encarnada en su hijo ʿĪsa (Jesús). Ella, a pesar de su negativa inicial, se entrega con abandono absoluto (*tawakkul*) a su destino como receptora del mensaje. Por esto hay muchas voces que se han alzado en el islam para reclamar la profecía de Maryam. Su caso es paralelo al de Muḥammad. Ambos reciben a ʿĪbrīl. Ambos se niegan en principio: una dice «¿Cómo va a ser eso, pues no conozco varón?», mientras el otro dice «¡Pero si no sé leer!». Maryam concibe a Jesús, que es *kalimat Allāh* (Palabra de Dios); Muḥammad concibe el Corán, que es asimismo *kalimat Allāh*.

7. Un guía en lo desconocido

↗ Ascensión. ʿĪbrīl no es sólo el que transmite a Muḥammad el Corán. Es también el guía de Muḥammad por las regiones de lo desconocido. Para llegar a su meta Muḥammad se sirvió de ʿĪbrīl. Todo viaje por lo desconocido necesita de un guía. En las más antiguas tradiciones del Viaje Nocturno, el modo de levantar a Muḥammad de su lecho para que lo acompañase en el Viaje Nocturno es «con el pie», gesto no exento de esa brusquedad de los mensajeros celestes de que ya hemos hablado. Citamos de Ibn Ishāq:

Mientras estaba durmiendo en el Hīyṛ, ʿĪbrīl vino a mí y me dio con su pie, por lo que me incorporé.

Durante este Viaje Nocturno ʿĪbrīl acompaña a Muḥammad y le explica lo que se va encontrando a su paso por las regiones que trascienden lo cotidiano. Le va presentando a los profetas y haciendo que se le abran las puertas de lo que Muḥammad tenía que conocer. Hasta un límite más allá del cual ʿĪbrīl dice que él no puede pasar. Desde ese lugar, Muḥammad deberá avanzar solo.

A. A. - Y. M.

GENEALOGÍA

M

↗ Jesús, José, Lucas, Mateo.

1. Un tema bíblico

El Antiguo Testamento está lleno de genealogías de los israelitas, en línea familiar y social. De un modo especial, destacan las genealogías de los libros del Génesis (cf. Gn 10), de Números (cf. Nm 1) y del conjunto de la obra del Cronista (1-2 Cr), con las precisiones de pureza genealógica de los registros de Esdras y Nehemías. Aquí no vamos a fijarnos en esas genealogías, que han sido especialmente importantes para las familias sacerdotales, sino en las que ofrece el Nuevo Testamento en los relatos de la infancia de Jesús.

Tanto el evangelio de Mateo como el de Lucas han desarrollado el tema del nacimiento virginal de Jesús, por obra del Espíritu. Sin embargo, los dos han recogido la genealogía de Jesús a través de José. Es evidente que eso puede fundarse en el hecho de que ambos buscan la ascendencia «jurídica» de Jesús, por línea de varón, de manera que José puede actuar como su padre legal. Pero quizá, en el fondo de las dos genealogías, se conserva el recuerdo de un tiempo en que los cristianos quisieron trazar la genealogía de Jesús por línea de José, un recuerdo que tanto Mateo como Lucas han reinterpretado de un modo muy significativo.

2. Genealogía de Mateo

Conforme a la tradición israelita, la identidad personal de un hombre o mujer no se define en clave de esencia (pertenencia a la especie humana) o en línea de existencia (conciencia particular como individuo), sino en perspectiva genealógica. Pues bien, según Mateo, Jesús nace del tronco israelita, como empieza diciendo el evangelio:

«Libro de la genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán. Abrahán engendró a Isaac; Isaac engendró a Jacob; Jacob engendró a Judá y a sus hermanos; Judá de Tamar a Fares y a Zéraj; Fares a Serón... Aquim a Eliud; Eliud a Eleazar; Eleazar a Matán; Matán a Jacob. Jacob engendró a José, esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado el Cristo. De manera que todas las generaciones desde Abrahán hasta David son catorce generaciones, y desde David hasta la de-

portación a Babilonia son catorce generaciones, y desde la deportación a Babilonia hasta el Cristo son catorce generaciones» (Mt 1,1-17).

Mateo ha recogido (y elaborado) esta tabla de los antepasados de Jesús, organizándola sistemáticamente en tres conjuntos dobles de catorce generaciones. Según la visión septenaria de la cronología judía, esto significa que se han cumplido ya seis septenarios o semanas de la humanidad (tres grupos de dos). Con Jesús empieza la séptima semana, el final de la historia. Desde esa base se entiende la paradoja de la genealogía. (1) *Jesús nace del mejor judaísmo*, de manera que puede llamarse Hijo de Abrahán (Mt 1,1-2: heredero de las promesas patriarcales) e Hijo de David (Mt 1,1.6: portador de la esperanza mesiánica). Por otra parte, su nacimiento se encuentra vinculado al retorno de los exilados de Babilonia (1,12), es decir, a la esperanza de restauración nacional, como ha destacado el mejor fariseísmo de su tiempo (Hilel es también un retornado de Babilonia). Jesús asume de esta forma la perspectiva israelita oficial, propia de varones. (2) Pero, al mismo tiempo, siendo hijo de Tamar, Rahab, Rut y la esposa de Urías (Mt 1,3-6), *Jesús nace de cuatro mujeres irregulares y sufrientes*, «poseídas» por hombres, en general, poco ejemplares. Por ellas se han insertado en el ancho espacio de la historia universal de exclusión y sufrimiento, pues han sido familiarmente rechazadas (Tamar), no integradas en el grupo (Rahab), exiladas (Rut) o adúlteras (mujer de Urías). Así puede presentarse como Mesías de todos los rechazados de la sociedad. En esa línea, la genealogía nos lleva hasta José, el esposo de una mujer también irregular, llamada María, la madre de Jesús.

3. Genealogía de Lucas

Mateo había comenzado el evangelio con la genealogía. Lucas, en cambio, ha comenzado con la anunciación y nacimiento (Lc 1-2), para hablar después del bautismo, donde el mismo Dios dice a Jesús: «tú eres mi Hijo querido» (Lc 3,22). Sólo entonces, después de afirmar que es Hijo de Dios, presenta Lucas su genealogía:

«Este Jesús... era (según se creía) hijo de José, de Elí, de Matat, de Le-

ví, de Melqui, de Jana, de José... de Sem, de Noé, de Lamec, de Matusalén, de Henoc, de Yared, de Mahalaleel, de Cainán, de Enós, de Set, de Adán, de Dios» (Lc 3,23-37).

A diferencia de Mateo, Lucas sigue un orden ascendente y universal, empezando en Jesús y terminando en Adán (en Dios), no en Abrahán. No cita a mujeres, ni siquiera a María, la madre de Jesús, sino que se limita a trazar una austera lista de varones, sin diferencias fuertes que permitan establecer comparaciones. Quizá podemos añadir que esta genealogía proviene de círculos donde se rechaza el mesianismo político y la historia de los reyes de Judá, en la línea de Esteban, que había condenado la construcción del templo (Hch 6-7). Todo nos permite suponer que ella ha dado una importancia particular a los patriarcas *prediluvianos*, como hacían muchos círculos apocalípticos y sacerdotales de aquel tiempo, que especulaban especialmente con las figuras de Noé, Lamec, Matusalén, Henoc, Yared, Enós y Set, que figuran al principio de la lista genealógica.

Esta genealogía, que consta de once períodos, cada uno con siete generaciones, ha sido cuidadosamente construida en un contexto de mesianismo davídico y apocalíptico, muy importante para algunos grupos judíos, entre los que podían encontrarse los parientes de Jesús, que la construyeron de un modo simbólico y especulativo, para integrar a su Mesías en la línea divisoria de los tiempos, en el principio de la era final, inaugurando el período decimosegundo, es decir, la culminación del tiempo. Entre los que culminan los períodos anteriores están Henoc, Abrahán y David, lo cual no puede ser casualidad, sino una indicación del sentido oculto de la historia. Esa genealogía davídica, abrahámica y henóquica, que situaba a Jesús en el culmen de las generaciones, venía a culminar humanamente por medio de José, de quien se dice que «según se creía» era padre de Jesús. Posiblemente se había dado una redacción previa del texto en la que José aparecía de hecho como padre de Jesús, pero ella ha sido «reescrita», para indicar, por un lado, que Jesús forma parte de las genealogías y para responder, por otro, que las supera, como ha indicado todo el evangelio de la infancia (Lc 1-2).

X. P.

GNOSIS

Q M

↗ Apocalíptica, cábala, Cristo, Dios, dualismo, filosofía, herejías, Iglesia, mujer, religión, sabiduría, teología.

Q JUDAÍSMO

Gnosticismo (o gnosis) se refiere a un sistema de conocimiento religioso que permite a los creyentes o iniciados descubrir su hondura espiritual y la historia interior de su caída en la materia, una caída que puede ser superada a través de un proceso de iluminación y retorno hacia el principio de la realidad buena y perfecta de la que han descendido. En general, los gnósticos piensan que los hombres se encuentran desterrados en este mundo: han perdido su patria, ha olvidado su origen y deben descubrirlo de nuevo.

Son muchos los sistemas gnósticos que han ido surgiendo a lo largo de la historia de las religiones, y de una forma extensa podemos afirmar que las religiones del oriente (hinduismo y budismo) son básicamente gnósticas. Pero aquí nos referimos de un modo especial a la gnosis del entorno bíblico (del judaísmo y cristianismo).

En principio, el judaísmo no puede llamarse gnóstico, porque habla de creación positiva de Dios (y no de caída del hombre en la materia) y porque añade que el hombre tiene una función o tarea que cumplir, dentro de la historia. Sin embargo, algunos de los movimientos más poderosos del judaísmo de los siglos anteriores a Jesús (↗ apocalíptica, literatura vinculada a la ↗ sabiduría de Dios) han mostrado tendencias cercanas a la gnosis. En esa línea pueden situarse también los libros de la tradición de ↗ Henoc, muchos de los escritos de los esenios de ↗ Qumrán, algunos de los desarrollos principales de la ↗ mística judía y, sobre todo, la ↗ Cábala. Más aún, cuando los rabinos de los siglos II-III d.C. critican a los *minim* (a quienes a veces se identifica con los cristianos) parecen estar refiriéndose más bien a un tipo de gnósticos judíos, que diluyen y destruyen (o reinterpretan) la historia anterior del judaísmo desde una perspectiva de caída y salvación universal.

Significativamente, apenas conocemos las tendencias gnósticas más desarrolladas del judaísmo del siglo II-III, porque han quedado superadas por el judaísmo rabínico triunfante (↗ Misná,

Talmud). Conocemos en cambio, bastante bien, los sistemas gnósticos que han surgido en torno al cristianismo, no sólo por las críticas de los Padres de la Iglesia, sino por el descubrimiento (año 1945) y la publicación de extensas colecciones gnósticas vinculadas al cristianismo, como la biblioteca de Nag Hammadi, con textos del siglo II al IV d.C. Muchos de esos textos están llenos no sólo de expresiones judías, sino que son reinterpretaciones del judaísmo (de los relatos de la creación o del diluvio). De todas formas, como conocemos mejor la gnosis de tradición cristiana, en lo que sigue nos centraremos en ella.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Origen y sentido básico*

El origen de la gnosis propiamente dicha, que se desarrolló en forma cristiana entre el siglo II y el III d.C., resulta bastante complejo. (a) *Influye el pensamiento griego*, abierto tras Platón hacia una especie de dualismo donde el espíritu aparece como bueno y la materia como mala; en esa línea, el alma, interpretada como fuerza y vida sagrada de los hombres, se hallaría de algún modo cautivada y caída en la caverna oscura de este mundo. (b) *También puede influir la apocalíptica judía*, con sus elementos sapienciales, especialmente por su forma de entender la historia del hombre como mala: estamos inmersos en un campo de batalla en el que triunfan, al menos en lo externo, las potencias destructoras, aunque está actuando también desde el fondo de este mundo la gracia positiva de Dios. En este contexto se puede hablar también de un dualismo oriental, vinculado quizá con la religión irania. (c) *Novedad cristiana*. Es posible que la gnosis del siglo II d.C. derive en algún sentido de ciertas formulaciones clásicas del cristianismo (de Pablo y Juan), pues en ellas se supone que antes nos hallábamos como aplastados bajo las fuerzas malas de este mundo, en tiempo de sometimiento y cautiverio; pero con su luz y su verdad más alta nos ha reconciliado (liberado) Jesucristo, llevándonos así de la violencia histórica al espacio primigenio de la gracia.

Sea cual fuera su origen, lo cierto es que la gnosis se encontraba preocupada

por el dualismo de lo bueno y de lo malo, tal como se expresa en los diversos tipos de lucha social y sexual del mundo, un dualismo que sólo ellos, los gnósticos, conocen e interpretan. En esa línea, los gnósticos tienden a suponer que los cristianos ordinarios o eclesiásticos (es decir, aquellos que se dejan guiar en todo por la Iglesia establecida) aceptan unas doctrinas valiosas, pero no saben entenderlas, las toman en sentido material; por eso necesitan una estructura eclesiástica y una jerarquía que los encamine y dirija. Por el contrario, ellos, los espirituales y gnósticos, conocen el misterio por dentro y pueden vivir en nivel de libertad, sin necesidad de someterse a estructuras de control y de dominio como las de la Iglesia oficial.

En ese sentido, los gnósticos rompen con la Iglesia, es decir, con la organización social. Ciertamente, pueden vincularse y se vinculan formando «comunidades de iniciados». Pero la comunidad no es para ellos esencial. Cada uno tiene su propia luz; cada uno ha de hacer su propio camino. Por eso, cada gnóstico es Dios para sí mismo: lleva dentro de sí todo el misterio y no necesita de nadie que lo ayude. Los gnósticos no quieren cambiar este mundo, no tienen un proyecto de transformación económica o social. Ellos sólo quieren salvarse, es decir, liberarse de este mundo malo, dominado por las fuerzas de la opresión interna: que cada uno encuentre su luz, se descubra divino (descubriendo y desplegando en sí todo lo que existe). Esta es la única verdad y salvación para los gnósticos consecuentes.

2. El mito de Sophia (→ Sabiduría)

Significativamente, la figura principal del mito gnóstico ha tomado forma de mujer: es la Sophia. En principio, el Espíritu invisible y absoluto está por encima de todas las divisiones. «Es incircunscriptible, porque nadie le precede para circunscribirle; indistinto, porque nadie lo precede para imponerle una distinción; inconmensurable, porque nadie lo precede para medirle; invisible, porque nadie lo ve; eterno, porque siempre es» (*Apoc. Juan*, NHL II, 1,2-3). Pues bien, dentro de ese absoluto divino mora ella, Sophia, la Sabiduría femenina, culminación de la realidad divina, pero ya en el borde de la nada. Ella no quiso permanecer en el

Todo, sino que se aventuró y salió, entrando en la nada:

«La Sabiduría deseaba hacer manifiesto a qué se parecía lo que ella pensaba, sin aguardar el beneplácito... de su pareja realizó su salida. Presa de la fuerza irresistible que hay en ella, su pensamiento no quedó improductivo y fue entonces cuando apareció viniendo de ella un producto incompleto y discordante, ya que lo había creado sin su pareja... Cuando ella (Sophia) se dio cuenta de que el objeto de su deseo había tomado la forma anómala de una serpiente, con cuello de león, de ojos crepitantes y brillantes de relámpago, lo rechazó lejos de ella y lejos de los lugares celestiales, para que no lo viera ninguno de los inmortales, ya que lo había creado por ignorancia. Y lo rodeó de una nube luminosa y puso un trono en medio de la nube, de manera que nadie lo viera más que el Espíritu Santo que se llama madre de los vivientes y le dio el nombre de Yaldabaot» (*Apócrifo de Juan*, NHL II, 1, 9-10).

La divinidad total era *Barbelo*, plenitud sagrada de los cuatro elementos (la doble pareja perfecta de lo masculino y femenino). Pero esa plenitud se rompió cuando ella, Sophia, miró y quiso que surgiera algo fuera de Dios (sin el concurso de su pareja). Y así surgió el mundo caótico. *En cuanto masculino* el Espíritu es perfecto: se basta a sí mismo, existe en armonía y expresa de manera siempre plena lo que lleva en su interior. Por el contrario, *el aspecto femenino* de la divinidad resulta peligroso y debería haberse mantenido siempre en unidad profunda con lo masculino, en gesto de obediencia y colaboración. Pero ese aspecto femenino ha querido «salir» y engendrar, fuera de la pareja que ella forma con el varón sagrado, de manera que la Sophia se ha vuelto adúltera. De ese deseo adúltero de la mala Sabiduría ha brotado el mundo malo, centrado en Yaldabaot o Yavaot, que alude, sin duda, al Dios Yahvé de Israel, entendido como divinidad imperfecta e incluso perversa.

3. Caída y redención

De manera consecuente, el gnosticismo tiende a distinguir *dos dioses*. Uno es *bueno*, espíritu perfecto, origen primigenio, más allá de la materia, Padre en el pléroma divino. Pero a través del mal

engendramiento de Sophia se ha expresado e impuesto sobre el mundo un *dios perverso* que los gnósticos presentan con rasgos y figura del *Yahvé (Yaldabaot, Yabaoth)* del Antiguo Testamento; es el Dios de la materia, príncipe y regente de este mundo de muerte, cabeza de los ángeles caídos o demonios que mantienen nuestra vida sometida a su violencia. Mientras estamos en el mundo nos hallamos sometidos a las leyes de egoísmo y prepotencia del Dios malo, que domina nuestra existencia por la fuerza y nos cautiva sin cesar en la materia: la religión normal es cultivo del sometimiento, un modo de tener a los humanos cautivados. Cuanto más nos vinculamos a ese plano de materia (religión de ley) menos perfectos seremos: no seguimos a Dios, sino a su antagonista, el Diablo, que nos esclaviza apareciendo revestido de rasgos falsamente luminosos.

Superando al Dios diabólico (caído) del Antiguo Testamento, Jesús nos habría invitado a desligarnos de la perversión del mundo creado y de la ley de Israel (esclavitud, violencia, muerte) para conducirnos nuevamente al Dios supramundano del pléroma primero: debemos desandar el camino de caída, abandonando al Dios perverso de la materia mala. No hay para la gnosis encarnación estricta, pues Dios no puede hacerse carne de materia mala, pervertida. La redención consiste en invertir el camino: en superar la encarnación, en lograr que las almas se desliguen de la mala carne en que se hallaban cautivas, volviendo así, en conocimiento salvador, supramundano, a lo divino. No hay encarnación pero hay descenso redentor: éramos hijos malos de Sophia, almas perdidas en el mundo; pero ha bajado hasta nosotros el otro Hijo de la misma Sophia (el Hijo Bueno, engendrado con Dios Padre, en el interior de la divinidad), para liberarnos de la esclavitud del mundo a través de su conocimiento superior. Ese Hijo bueno es el Cristo, el ser Humano verdadero. Él nos ha revelado nuestro origen más profundo (pertenecemos al Dios supramundano) y, de ese modo, sabiendo lo que somos, podemos liberarnos de la esclavitud y cautiverio de esta tierra mala.

4. Una antropología gnóstica

A partir de lo anterior se entiende la moral gnóstica, que ha influido de ma-

nera poderosa en algunas visiones de la misma Iglesia católica. La finalidad del hombre es superar ese mundo malo, dominado por la Sophia perversa, mundo de Yahvé, que se impone por la fuerza, manteniendo a los hombres bajo su dominio de violencia, en una Iglesia donde los hombres y mujeres se encuentran oprimidos por una religiosidad perversa. En ese sentido, el cristianismo oficial (exotérico) tiene un valor, pero sólo para la gran masa. Los verdaderos sabios, los gnósticos, los iluminados, que conocen la verdad, superan ese nivel de imposición religiosa, apareciendo así como creadores de una religiosidad más ↗ esotérica en la que destacan estos rasgos:

a) *Elitismo*. Cada uno se salva a sí mismo a través de un conocimiento interior, sin relacionarse de manera positiva con los otros. No hay Iglesia estrictamente dicha o comunión real entre personas. El proceso de la existencia divina se expresa a través de nuestra propia vida interna. La religión se identifica con la misma experiencia introspectiva del hombre: somos parte de un Dios que se busca a sí mismo y en nosotros debemos encontrarlo, para así encontrar nuestra realidad originaria, más allá de la lucha de este mundo. No se puede corregir la historia; no se puede introducir en ella el Reino de Dios. Para encontrar a Dios hay que dejar las instituciones exteriores y buscar la hondura y la verdad de su vida dentro de nosotros mismos. Es evidente que sólo unos pocos (una élite humana) pueden encontrarle.

b) *Desinterés social*. Sólo los gnósticos «saben», pues conocen su propia verdad y de esa forma pueden liberarse. Los otros, los que viven hundidos en las luchas de este mundo, los que buscan sólo los placeres y poderes de la tierra, se encuentran pervertidos. Desaparece o queda en un segundo plano la exigencia cristiana del amor a los pequeños y marginados; pierde su importancia todo lo que puede estar relacionado con la Iglesia como espacio de comunicación orgánica y social entre los hombres. Los gnósticos se juntan en grupitos de iniciados, de espíritus selectos que han sabido la verdad y que se saben liberar a sí mismos en camino de unidad interna. Normalmente, ellos no se sienten solidarios de los pobres de este mundo.

c) *Ambivalencia sexual*. A partir de los principios anteriores se pueden sacar dos conclusiones. Por un lado se puede decir que la materia es siempre mala y que por eso toda vinculación sexual es también negativa. Esa actitud puede conducir al puro y total *encretismo*, a la renuncia radical del sexo, pues la mujer se toma como inferior y pervertida: el verdadero gnóstico aparece como un hombre liberado (casi siempre varón) que ha renunciado a cultivar la dualidad sexual dentro de la tierra, para descubrir dentro de sí el principio de la verdadera dualidad divina: la unión de la Sophia buena con el Padre originario. Partiendo de esos mismos principios, otros gnósticos pudieron y quisieron volverse *liberados, libertinos*: ellos «conocen» la verdad, se reconocen ya alumbrados por la vida verdadera; son iluminados, viven desde ahora en unidad total con el Dios bueno; están reconciliados; han superado ya las leyes exteriores que limitan su verdad, que les oprimen al tratarles como seres inferiores; viven por encima de la vieja ley del mundo y pueden expresar sobre la tierra su experiencia superior en clave de unas experiencias y vinculaciones sexuales no controladas por ninguna antigua ley del mundo.

5. La diferencia gnóstica

Los gnósticos se extendieron en el II y III d.C., desde Siria y Egipto hasta Roma y la Galia e Hispania, formando grupos cristianos de perfectos, portadores de una sabiduría especial que no debe propagarse entre el vulgo de creyentes normales. Sus doctrinas, desarrolladas por Marción, Basílides o Valentín, fueron combatidas por los Padres de la Iglesia (especialmente Ireneo de Lyon, Hipólito, Epifanio). Más tarde, bajo el poder de la Iglesia triunfante, fueron perseguidos, de manera que algunos grupos escondieron sus libros ante el riesgo de ser descubiertos, como sucedió con la biblioteca de Nag Hammadi, Egipto (oculta desde el IV d.C.). En cuanto grupos separados y autónomos, los gnósticos desaparecieron. Pero ellos han pervivido a lo largo de los siglos y han aparecido, una y otra vez, en la historia del cristianismo (por ejemplo en los cátaros o albigenses de los siglos XI-XII), como una especie de corriente subterránea de la misma Iglesia.

a) *Comunidades secretas*. Los gnósticos conocen el gran secreto (*somos Dios, no formamos parte de este mundo malo*) y viven de una forma consecuen- te, formando comunidades de iniciados. En un nivel externo, suelen seguir vinculados a la gran Iglesia, unidos de algún modo a los cristianos de carácter material (*hýlico*) o animal (*psíquico*), que entienden la Biblia de una forma literal, mundana. Pero a nivel interno ellos se saben plenamente liberados y conocen a Jesús como gran revelador. La forma externa de su vida es secundaria, lo mismo que su mensaje social, con la muerte y resurrección histórica de Jesús. Esos rasgos siguen vinculados a la vieja tierra, a la materia que se acaba. La verdad de Jesús se expresa en sus más hondas enseñanzas secretas, recogidas y elaboradas progresivamente en los llamados *evangelios gnósticos*, centrados en la búsqueda de un conocimiento salvador.

Los cristianos más tradicionales siguen interpretando a Jesús en una línea de mesianismo histórico, dentro de una Iglesia estructurada en formas sociales, en claves de poder exterior y materia. Por el contrario, ellos, los auténticos cristianos, habrían descubierto y cultivado el aspecto espiritual de Jesús, maestro de sabiduría interior, que nos ha enseñado la verdad divina de nuestra existencia, más allá de las imposiciones o esclavitudes de este mundo viejo.

b) *Grupos esotéricos*. Estos gnósticos forman los primeros grupos conocidos de *cristianos esotéricos*: tienen conciencia de su sabiduría especial y así diluyen o interpretan el mensaje de Jesús en formas de conocimiento general de lo divino, dentro de una línea mítico-filosófica cercana a la que aparece en el hermetismo o en las religiones orientales. De esa forma niega la trascendencia real de Dios respecto al hombre (las almas aparecen como parcela divina) y el valor de la historia de Jesús y de la vida social de su Iglesia. No existe para ellos Trinidad estricta (amor de comunión entre personas), ni mensaje de la Cruz (entrega de la vida por los otros), ni libertad o autonomía del hombre ante el misterio, ni responsabilidad social, con la exigencia de un cambio de este mundo. En lugar de eso, los gnósticos elaboran una «más alta» especulación donde el ser (*pléroma*) y el proceso (genealogías) de Dios y de los humanos se

han mezclado. Los iniciados ya no tienen la tarea moral de modelar su vida y de someterse a la ley de Dios, en proceso de creatividad fundada en el amor y la justicia, cosa que queda para los creyentes ordinarios, miembros de la Iglesia externa. Ellos, sabios superiores, conocen y dominan el misterio: no tienen que hacer nada, son ya simplemente lo que deben ser, divinos. Como seres que han logrado despertar del sueño de ignorancia, descubriendo su propio ser divino, ellos viven desde ahora en libertad interior. No les preocupa el mundo; no deben esforzarse por cambiarlo. Que el mundo perezca; ellos han cambiado ya, se han descubierto divinos, en sabiduría interna.

X. P.

R ISLAM

1. Terminología

«Gnosis» en árabe habría que hacerlo corresponder con *ma'rifa* o *'irfân*. La raíz de ambos términos es 'R-F, de donde viene *'arif* (en plural, *'arifûn*): «hombre de Conocimiento, gnóstico, sabio».

Desde el punto de vista del \rhd sufismo (*taṣawwuf*), la *ma'rifa* es el más alto conocimiento del islam: el conocimiento de aquello que hemos olvidado en el proceso de constituirnos en seres particulares y que podemos recordar y reapropiárnoslo. El portador de la Revelación o sus herederos nos enseñan cómo hacerlo.

El *'irfân* dentro del chiísmo duodecimano no es algo muy distinto del sufismo del resto del mundo islámico, pero en Irán el *'irfân* tiene la «respetabilidad» de la religión establecida. *'Irfân* en Irán es el equivalente «oficial» chií duodecimano del sufismo. El chiísmo ismâ'îlî fue aún más allá en esoterismo (en árabe, *bâtiniyya*) que la chía duodecimana, hasta el punto de que, para sus enemigos, *bâtinî* era sinónimo de chií ismâ'îlî. La *ma'rifa* es una de las cuatro puertas o niveles de espiritualidad de los sufíes de la *ṭarîqa* bektâshî; sólo la *ḥaqîqa* (verdad), cuyo devoto es el amante de Dios, es superior a la *ma'rifa*, pero en todo caso la *ma'rifa* es un nivel superior al de la *shar'â* y el ascetismo. El *'arif* (gnóstico) está por debajo del *muhîbb* (amante), pero muy por encima del *çâhid* (asceta). El nivel más bajo del nivel espiritual es el que se corresponde al *'abd* (siervo),

que se mueve en el nivel de la \rhd *shar'â*, la mera ley exotérica. Muy relacionados con los bektâshîes están los alevíes de Turquía, cuya elevada concepción de la tolerancia y la gnosis ha llevado a la mayoría de los alevíes a abrazar la defensa del Estado laico y posiciones políticas revolucionarias, enfrentadas a los partidarios de un islam sunní totalitario y reaccionario.

2. Sin el aspecto gnóstico las religiones abrahámicas se vuelven exclusivistas

La gnosis es fundamental para evitar la degeneración de las religiones abrahámicas en fanatismos dogmáticos. Por su naturaleza monoteísta, las religiones judía, cristiana y musulmana, en su forma «a-gnóstica», pueden convertirse con facilidad en lo que el filósofo ar-Râçî (865-935) denunciaba con tanta razón: sectarismos exclusivistas que han ensangrentado con su fanatismo la historia de la humanidad. El corolario de esta situación es la posición de ar-Râçî respecto a las religiones reveladas: negarlas todas y considerarlas igualmente detestables; tenerlas por imposturas odiosas que cuanto antes desaparezcan tanto mejor: «la teoría de los tres impostores». La \rhd secularización occidental iniciada por la Ilustración ha sido en gran medida una respuesta de este tipo tras los horrores de las guerras de religión y una historia milenaria de «pensamiento único» impuesto a sangre y fuego, al que habría que añadir el contubernio entre trono y altar, lo que a la postre provocó en los europeos un decidido rechazo de la religión revelada similar al que sentía ar-Râçî.

Los frutos del árbol podrido de la cerrazón exoterista están a la vista de todos. Cuando al polvorín del fanatismo sectario se añade el fuego de los intereses creados, los resultados son devastadores. Además, los fanatismos se retroalimentan: un fanatismo estimula el otro. Ni los judíos (ni muchos cristianos) quieren aceptar que el holocausto cananeo a manos de los hebreos de Josué es tan execrable como el judío a manos de los nazis de Hitler. Como tampoco los cristianos quieren aceptar que las cruzadas y las reconquistas fueron abominables. Ni los musulmanes quieren reconocer que el *yihâd* agresivo sea tan execrable como el colonialismo

uropeo, el proyecto sionista o la reciente invasión de Iraq. Todos consideran sus guerras santas como «santas», pero rechazan que las de los otros sean otra cosa que agresiones infames.

3. *La visión gnóstica reconcilia a las religiones*

Sólo la visión gnóstica puede reconciliar a las religiones. Las alternativas para alguien que razone son: gnosís o anti-religiosidad. O gnóstico o dar la razón a ar-Râçî y aceptar que las religiones reveladas son imposturas que acaban siendo sangrientas. La única posibilidad de entendimiento y convivencia debe enraizarse en la idea india del *anekântavâda*, según la cual la percepción de la verdad es relativa. La comprensión y la valoración positiva del otro exigen ir más allá de la apariencia.

No han faltado en las religiones abrahámicas gloriosos representantes de la tendencia gnóstico-aperturista. El cabalista judío Abulafia (siglo XII) tenía un especial aprecio por los cristianos. El hijo de Maimónides consideraba a los sufíes musulmanes herederos más dignos de los profetas de Israel que los rabinos de su tiempo. El místico cristiano Nicolás de Cusa (1401-1464) abogó por la concordia entre todas las religiones, llegando incluso a reconocer la verdad inherente al politeísmo, pues los politeístas «adoran a la divinidad en todos los dioses». El musulmán Maḥmûd Shabistarî (1288-1320) también exhortó incluso a respetar a los ídólatras, incitando a sus correligionarios a ver más allá de las apariencias: «Si el musulmán entendiera lo que es el ídolo, sabría que hay religión hasta en la idolatría».

En este mismo sentido, es célebre la frase de Ibn 'Arabî: «Los ídólatras no se equivocan en su adoración. Se equivocan en que para ella no necesitan del ídolo». Aún hasta hoy no ha cesado el eco de ese célebre poema suyo que dice:

Mi corazón se ha hecho capaz de adoptar todas las formas.
Es pasto de gacelas y convento de monjes cristianos:
Templo de ídolos, Caaba de los peregrinos,
Tablas de la ley judía y el libro del Corán.
La mía es la religión del amor,
y dondequiera que se vuelvan sus calzaduras,
ahí está mi religión y mi fe.

Desde una perspectiva gnóstica, un musulmán puede apreciar la capacidad de sugerencia espiritual de la idea de la Trinidad cristiana y dejar de verla como una blasfemia y un absurdo. Puede pensarse que el Uno es *ÿabarût* (o sea, Padre), *mulk* (o sea, Hijo) y *malakût* (o sea, Espíritu Santo). Los tres mundos de la realidad son la Trinidad. El misterio de que Dios esté sobre nosotros, en nosotros y con nosotros fue formulado sencillamente en el cristianismo con la imagen de la Trinidad. De ese modo, la Trinidad serviría para desidolatrizar a Allâh.

Gracias al conocimiento gnóstico, más allá de las apariencias exotéricas, muchos musulmanes pudieron apreciar positivamente el hinduismo y muchos hindúes asimilar buena parte de la sabiduría del islam.

Los sufíes han sido grandes adalides de la gnosis, la tolerancia y el respeto al otro, yendo más allá de las meras apariencias. El gran mártir del sufismo y su verdad esotérica, al-Hallây, reflexionó sobre el arrepentimiento del impío faraón enemigo de Moisés. La misma figura de Iblîs (el Shaytân) fue reinterpretada por los sufíes, que fueron capaces de ver en las motivaciones de ↗ Satán algo más que el simple orgullo y creyeron encontrar en Iblîs el primer mártir del amor incondicional a Dios, que prefirió la rebelión y la condenación eterna antes que adorar a otro que no fuera Dios (recordemos que en el Corán se dice que se ordenó a todos los ángeles postrarse ante Adán e Iblîs fue el único que dijo que no lo merecía). Sólo un sufi como el poeta persa Jâqânî pudo expresar en uno de sus mejores poemas el apasionado amor de Iblîs por el Creador.

J. F. D. V. - A. A.

GUERRA

Q MR

↗ Apocalíptica, don/carisma, Espíritu, historia, Iglesia, Jesús, Josué, jueces, pacifismo, paz, política, profetas, violencia, ÿihâd.

Q JUDAÍSMO

En el principio de la Biblia israelita están los soldados carismáticos (cf. libros de Josué y Jueces), que nos sitúan todavía en el tiempo de la federación de tribus: no eran militares profesionales (de una monarquía), sino volunta-

rios de la guerra santa. Los soldados profesionales del Estado unitario serán «funcionarios de violencia», organizados y pagados por un poder central. Por el contrario, estos caudillos, que la Biblia llama «jueces» (liberadores), son portadores carismáticos del «espíritu» o fuerza de Yahvé y así aparecen como liberadores del pueblo (Gedeón, Jefe, Sansón, Barac...). Entre ellos pueden contarse todavía Josué, el Conquistador, y David, el Instaurador de la monarquía, con el que culminan ya las guerras santas (para convertirse en guerras de Estado).

1. *Ruah de Yahvé y trance militar: guerra santa*

El guerrero es un *poseído*: alguien que recibe el espíritu de Dios para ser valiente en la batalla. Muchas religiones antiguas y aun modernas (cierto islam, algunas formas de hinduismo y cristianismo) concebían al buen guerrero como un «santo». En esa línea se sitúa el Israel antiguo, como indica, de forma programática, el libro de los Jueces. (1) El pueblo peca y recibe el castigo de Dios, quedando en manos de sus opresores. La derrota y opresión social aparecen así como un castigo, consecuencia de una falta: Dios retira su Espíritu o fuerza protectora a los israelitas pervertidos. (2) Los oprimidos gritan y Dios los escucha, se apiada y envía un juez carismático (*sopphet*) para liberarlos; este juez es un guerrero liberador, un hombre que logra rechazar a los enemigos y salvar al pueblo oprimido. (3) El guerrero del espíritu es por tanto un (el) signo de Dios. Una y otra vez se dice que el Espíritu de Dios vino sobre el juez-liberador para «excitarle» y derrotar a los enemigos, liberando así al pueblo (cf. Jc 2,11-19; 3,10; 11,29; 13,25; etc.).

Este esquema de pecado-castigo-guerra liberadora constituye un «dogma» primordial de la historia teológica de Israel: el Espíritu de Dios no es aquí una voz interna, una palabra de comunión o unidad universal de los humanos, sino fuerza militar que transforma y dirige a los elegidos de Dios en el combate. Dios se desvela en la Guerra como Yahvé Sebaot, Señor de los ejércitos, comandante supremo (celeste y terrestre) de los soldados del ejército israelita a los que infunde su Espíritu,

haciéndoles sacramento de salvación para el pueblo. Los jueces son profetas de la guerra santa. De esta forma se vinculan excitación guerrera y éxtasis sacral, religión y violencia.

En esa línea, se ha dicho que la Biblia es el libro de las guerras de Yahvé y, en algún sentido, eso es cierto. Hubo además un «libro de las batallas de Yahvé», que se ha perdido, pero cuyas huellas quedan en varios lugares de la Biblia hebrea (cf. Nm 21,14; cf. Jos 10,13).

En este contexto podemos citar, de un modo general, cuatro ciclos de guerras santas. (a) Guerras de *conquista* (siglos XIII-X a.C.), recogidas y teologizadas en el Pentateuco (Ex 17,8-16; Nm 20-24), con Josué y Jueces. A ese estrato pertenecen gran parte de los textos guerreros de 1 y 2 Samuel en los que Dios lucha por y con su pueblo. (b) Guerras de *defensa del yahvismo* (siglos IX-VI a.C.), entre las que deben incluirse las diversas reformas religiosas, como la del rey Jehú (2 Re 9-10), que mató en nombre de Yahvé a los reyes anteriores y a profetas baalistas de Israel. (c) Guerras de los *macabeos* (año 177-143 a.C.), contadas en 1 y 2 Mac, que tuvieron un aspecto social, de alzamiento político, pero que volvieron a encender ideales e ilusiones sacrales que se encuentran vinculadas al más puro yahvismo. (d) Muchos entendieron también como santas las guerras de *celotas y sicarios contra Roma* (67-73 y 132-135 d.C.). Algunos no las aceptaron como santas, pues esperaban la victoria como don de Dios (apocalípticos) y otros preferían la paz con Roma (saduceos e incluso fariseos). Pero muchos las entendieron y promovieron como guerras santas.

2. *Israel, pueblo sin guerras*

A partir de los grandes profetas del siglo VIII a.C., por su misma visión de Dios, Israel ha superado la teología de la guerra santa, a través de un proceso en el que se va destacando el aspecto divino de la guerra. En ese contexto, para entender la guerra, pueden distinguirse dos líneas. (a) Hay una línea teológica que acentúa la *aportación humana*: ciertamente, Dios combate, pero los hombres deben prepararse y colaborar con armas y tácticas marciales. Esa visión culmina en la rebelión de los macabeos y en algunos grupos de la guerra del 67-70 d.C., para reaparecer de otra manera

sorprendente y durísima en el sionismo del Estado actual de Israel. (b) Pero ha surgido, y se ha mantenido por los siglos, otra línea, de tipo más profético, que acentúa de tal modo la presencia y *actuación de Dios* que el hombre tiende a concebirse como receptivo, de tal forma que acaba renunciando a la misma acción guerrera.

a) *De Jerusalén a la profecía de la paz.* Los mayores profetas de Israel (de Isaías a Ezequiel) descubrieron que sólo Dios (gratuidad amorosa) puede salvar a los hombres, de manera que la guerra ofensiva y la misma defensa armada acaban siendo inútiles y contra-productores (pues siguen dejando a los hombres en manos de su violencia). Así lo había formulado una posible tradición «jebusita» (jerolimitana), afirmando que Dios protegía a sus fieles desde el templo (cf. Sal 48; 110; Is 14,12-15; Ez 27,12-16), sin necesidad de que ellos tuvieran que defenderse:

«Grande es el Señor y muy digno de alabanza, en la ciudad de nuestro Dios, su monte santo... Mirad, los reyes se aliaron para atacar juntos, pero al verla quedaron aterrados, huyeron despa- voridos. El correr de las acequias alegra la ciudad de Dios..., los pueblos se amotinan, los reyes se rebelan, pero Dios lanza su trueno y se tambalea la tierra...» (Sal 48,2-5; cf. 46,5-7). Ese Dios no necesita que sus fieles acudan a las armas, porque él mismo les defiende. Pues bien, siguiendo en esa línea, los grandes profetas de Israel han desarrollado el tema de la no violencia activa. Para responder al Dios de paz, sus fieles tienen que renunciar a la guerra, es decir, des-armarse, respondiendo así a una nueva experiencia de Dios: «Ay de los que bajan a Egipto por auxilio, confiados en su caballería... Porque los egipcios son hombres y no dioses; sus caballos son carne y no espíritu» (Is 31,1-3).

Esta paz no se alcanza con pactos militares, que son una forma larvada de guerra, sino a través de una confianza superior en Dios, que cumple su palabra sin necesidad de guerra. En esa línea hay que invertir de un modo radical el tipo de educación. Existía entonces y sigue existiendo ahora una educación para la guerra, expresada en los ejercicios y pactos militares. En contra de eso, debe instaurarse una educación para la paz, expresada en el diálogo y comunicación entre todos los hombres.

El profeta supone aquí que la misma existencia de un ejército va en contra de Dios, pues está mostrando, físicamente, que los fieles de Israel no creen en la paz como don de Dios. En esa línea, el ejército en cuanto tal aparece como idolatría: una forma falsa de entender la realidad. El verdadero ídolo de un pueblo (el más peligroso) no es una estatua de piedra o madera, sino su armamento y soldados. Las mismas torres militares, los caballos y carros de combate, es decir, las armas de guerra, van en contra de la identidad de Dios y del don y promesa de vida, que se muestra en cada niño que nace (cf. Is 2,7-9). Por eso, cuando los reyes de Damasco y Samaría amenazan con su ejército a Sión, el profeta responde presentando a un niño:

«Ten cuidado, está tranquilo, no temas, ni desmaye tu corazón... He aquí que la doncella concebirá y dará a luz un hijo y le pondrán por nombre Emmanuel, Dios con nosotros» (cf. Is 7,13-14).

b) *Educar para la paz.* En otro tiempo, muchos israelitas habían pedido a Dios que les ayudara en la Guerra Santa y así luchaban, confiando en que el mismo Dios les daría la victoria. Pero ahora el profeta les pide que crean en Dios sin entablar batalla, siguiendo el modelo de Ex 14-15, cuando los fugitivos de Egipto habían confiado su defensa a Dios y Dios les había liberado. Pues bien, en otro tiempo, el signo de la liberación había sido el paso por el mar, a pie enjuto (mientras se ahogaban los enemigos). Ahora, en cambio, el signo de paz es un niño que aparece como portador de la promesa de Dios. Desde aquí se entiende la profecía del Emmanuel: Is 7,13-14: «Porque un niño nos ha nacido, un hijo nos ha sido dado... y se llamará Admirable Consejero, Dios Fuerte, Padre Eterno, Príncipe de Paz» (Is 9,6; cf. 7,13-14). El tema de la defensa de Jerusalén sin guerra aparece en el contexto de la invasión de Senaquerib. En un contexto semejante, Isaías había pedido a los judíos que confiaran en Dios, sin lucha militar (cf. Is 36-37). Armamento y guerra indican la falta de fe en Dios; la defensa armada es idolatría.

En este ambiente surge y se entiende la palabra más consoladora y exigente de la utopía pacificadora de los israelitas, que han renunciado a las ar-

mas para defenderse, pues saben que sólo Dios y su justicia pueden defenderles de verdad. En ese contexto de fe en Dios, no hay lugar para las armas, pues Dios lo ha creado todo a través de la Palabra (Gn 1), no por medio de algún tipo de guerra. La Palabra de amor crea (es Dios), la guerra destruye (no es divina). El Dios israelita no tuvo que luchar cuando creaba el mundo; tampoco los israelitas habrán de hacerlo:

«Al final de los tiempos estará firme el monte de la casa del Señor... hacia él confluirán naciones, caminarán pueblos numerosos. Dirán: venid, subamos al monte del Señor; él nos instruirá en sus caminos y marcharemos por sus sendas... Será el árbitro de las naciones, el juez de pueblos numerosos. De las espadas forjarán arados, de las lanzas, podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra» (Is 2,2-5; cf. Mq 4,1ss).

3. Guerra final.

Superación de toda guerra

Para superar la violencia de un sistema que para imponerse utiliza las armas, hace falta una enseñanza divina (*nos instruirá* en sus caminos...) y un compromiso humano, en una línea *personal* (no se adiestrarán para la guerra), que se expresa en el mismo cambio objetivo, incluso *material* (de las espadas forjarán arados...). Esa nueva praxis, definida aquí en forma negativa (¡no se adiestrarán...!) y positiva (¡de las espadas forjarán arados!), no puede ser el resultado de un pacto del sistema (pues los pactos necesitan armas, han de ser sancionados por la fuerza), sino que ha de entenderse como alianza de humanidad, gratuitamente.

En otro tiempo, la ley del monte Sinaí (cf. Ex 19-24), centrada en el decálogo y dirigida a los israelitas, seguía manteniendo un tipo de paz con medios de violencia y así justificaba la guerra y la pena de muerte. En contra de eso, la nueva ley del Dios de monte de Sión será enseñanza de paz completa, para todos los pueblos (pues es imposible la paz sin universalismo). El mismo Dios/Yahvé se revelará desde su monte, enseñando la paz, de manera que los hombres dejarán las tácticas de guerra, licenciarán los ejércitos y convertirán las armas en aperos de trabajo.

En esa línea se puede entender incluso un salmo que, en principio, parecía justificar la guerra santa, con la victoria final (militar) de Dios desde Sión:

«Venid a ver las obras del Yahvé, sus prodigios en la tierra: pone fin a la guerra hasta el extremo del orbe, rompe los arcos, quiebra las lanzas, prende fuego a los escudos. Yahvé es conocido en Judá; su fama es grande en Israel, su refugio está en Jerusalén; su morada, en Sión. Allí quebró los relámpagos del arco, el escudo, la espada, la guerra» (Sal 46,9-10; cf. Sal 76,2-4).

De esa manera, muchos judíos han renunciado a toda guerra santa de tipo militar, para hablar sólo de una «guerra simbólica» entre las fuerzas del bien (con los ángeles custodios) y las fuerzas del mal (con Satán y sus ángeles). Desde esa perspectiva, los últimos profetas habían entendido el fin de la historia como gran batalla, entre las fuerzas de bien (vinculadas a Israel) y las potencias enemigas, desembocando en la superación de toda guerra. Lógicamente, las instituciones militares reciben un carácter simbólico, como en *El Rollo de la Guerra* de Qumrán, que narra de forma imaginaria la gran lucha de Dios (ángeles buenos y buenos israelitas) contra los representantes de Satán (poderes demoníacos, romanos). En esa línea, siendo auténtico profeta, *Jesús* no ha sido caudillo militar, sino activista mesiánico, un auténtico judío pacifista, que lucha contra Satanás de un modo no guerrero.

X. P.

M CRISTIANISMO

Jesús pertenece a la historia del pacifismo radical judío, de forma que no sólo renuncia a la guerra en contra de los imperios opresores, sino que pide a sus discípulos que amen a los mismos enemigos, que pongan la otra mejilla cuando les ofenden, que no respondan a una ofensa con otra (↗ amor: cf. Mt 5,44; Lc 6,36). Jesús ha promovido un movimiento pacifista radical, de manera que los primeros cristianos han sido contrarios a toda guerra santa (como muestra uno de los textos más dramáticos del Nuevo Testamento, donde el Jesús pascual pide a los judeocristianos que no defiendan su «ciudad santa», que escapen, que se hagan desertores: cf. Mc 13,14).

Jesús había proclamado un mensaje de perdón (de amor al enemigo, de no violencia activa), dejándose matar por ello. Los primeros cristianos, durante varios siglos, fueron contrarios a toda violencia armada, teniendo que vivir en situación de clandestinidad, en medio de un Imperio romano que a menudo les ha perseguido. Sólo tras la paz constantiniana (año 313 d.C.), después que el cristianismo vino a convertirse en religión oficial del Imperio romano (380 d.C.), los cristianos hablarán de la licitud de la violencia y de la guerra en contra de herejes y enemigos de la fe, como se ha mostrado en las guerras de las cruzadas.

1. Cruzadas y defensa de la fe

Tras la reforma gregoriana y la lucha por las investiduras (siglo XI), que había enfrentado a eclesiásticos (defensores del poder del Papa) y civiles (defensores del poder del emperador), los países cristianos de Occidente (dejamos a un lado al imperio bizantino) desarrollarán su fuerza en claves de imposición militar y violencia. De esa forma, el siglo XII fue el tiempo de las cruzadas, desde la primera (1095-1099), que culmina con la conquista de Jerusalén (1099), hasta la reconquista de la ciudad santa por los musulmanes (1187). No había todavía estados nacionales propiamente dichos, ni una estructura social independiente de la religiosa. Había cristiandad: reinos, principados, territorios que giraban en torno al emperador y al Papa. En la frontera de la cristiandad occidental se alzaban los otros, es decir, los musulmanes, más allá de una línea que se inicia en el poniente (España), cruza por el centro del Mediterráneo y llega por oriente a Egipto, Palestina, Siria, Mesopotamia. El mundo parecía roto en dos mitades enfrentadas en una guerra que ahora empieza a concebirse como santa.

a) *Teología de la cruzada*. En sentido estricto, las cruzadas no fueron lucha generalizada de cristianos contra musulmanes, sino combates bien localizados en torno a Palestina, que tenían como meta la conquista cristiana de la pretendida tierra santa, centrada en Jerusalén. Los cristianos, bien conscientes de sí mismos, quisieron reencontrar su raíz en la frontera (o centro) de la tierra «santa», en Jerusalén, para demos-

trar así su propia elección y poderío por la guerra. Pero esa visión de la guerra se extendió y no se aplicó ya sólo a la conquista de Jerusalén, sino a la lucha en contra de los enemigos de la fe cristiana y de los que la habían abandonado. Así la formulaba el *Decreto* de Graciano (1160) y el mismo santo Tomás (1225-1274), cuando dice que es justo combatir contra un tipo de infieles:

«Hay infieles que nunca han recibido la fe, como son los gentiles y los judíos. Éstos no deben ser obligados de ninguna forma a creer, porque el acto de creer es propio de la voluntad. Deben ser, sin embargo, forzados por los fieles, si tienen poder para ello, a no impedir la fe con blasfemia, incitaciones torcidas o persecuciones manifiestas. Por esta razón, los cristianos suscitan con frecuencia la guerra contra los infieles, no para obligarles a aceptar la fe (pues si los vencen y hacen cautivos los dejan en su libertad para creer o no creer), sino para forzarles a no impedir la fe de Cristo. Hay, sin embargo, infieles que han recibido alguna vez la fe y la profesaron, como los herejes y los apóstatas. Éstos deben ser, aun por la fuerza física, compelidos a cumplir lo que han prometido y mantener lo que una vez han aceptado» (*Summa Theologica* 2, 2, q. 10, a. 8).

Esta guerra santa se dirige *contra los herejes*, para obligarles a cumplir su compromiso cristiano y *contra los infieles*, para que no opriman ni cautiven a los seguidores de Jesús, poniendo en peligro su vida de creyentes. Ciertamente, santo Tomás sabe, con la tradición cristiana, que no se puede usar la fuerza para imponer la fe, pero piensa que debe utilizarse para defenderla; por eso, siempre que haya cristianos oprimidos (perseguidos), le parece conveniente proclamar la guerra santa para liberarlos.

b) *Mística de la cruzada*. En ese contexto se entiende la visión mística y militar de autores anteriores como SAN BERNARDO DE CLARAVAL (1090-1153), con su teología de cruzada, en la que defiende a los soldados/religiosos de la nueva milicia de Jesús (caballeros templarios) que combaten dentro o fuera de Jerusalén, para defender «la causa del Señor» en contra de sus adversarios:

«Ha nacido una nueva Milicia, precisamente en la misma tierra que un día visitó *el sol que nace de lo alto*

(Jesús), haciéndose visible en la carne. En los mismos lugares donde él dispersó con brazo robusto a los Jefes que dominan en las Tinieblas, aspira esta milicia a exterminar ahora a los hijos de la infidelidad en sus satélites actuales, para dispersarlos con la violencia de su arrojo y liberar también a su pueblo, suscitándonos una fuerza de salvación en la casa de David, su siervo» (*De laude novae militiae. Ad milites Templi* 1).

San Bernardo remilitariza unas palabras simbólicas del Evangelio (Lc 1,67-79), situándolas de nuevo en un contexto que los profetas de Israel habían superado. En la tierra de Jesús, como ministros de su guerra santa, los nuevos caballeros del Temple están determinados a exterminar a los hijos de la ira o infieles (cf. Ef 2,2; 5,6), para liberar a los creyentes oprimidos, suscitando así el gran reino o cuerno de salvación de Dios sobre la tierra (cf. Lc 1,69). La guerra de la que aquí se habla es una guerra histórica y *escatológica* (del fin del mundo). Los caballeros militares luchan, a la vez, contra soldados enemigos de este mundo (musulmanes) y contra poderes diabólicos del mal. Estos nuevos cruzados, defensores del templo de Jerusalén, que Jesús había criticado (anunciando su ruina), se mantienen en el centro de un combate que, expresándose en el mundo, enfrenta a los príncipes del bien (Cristo) y los del mal (Diablo).

Por eso, esta guerra es sacramento de su vida: «Marchad, pues, soldados, seguros al combate y cargad valientes contra los enemigos de la cruz de Cristo (cf. Flp 3,18), ciertos de que ni la vida ni la muerte podrán privaros del amor de Dios que está en Cristo Jesús (cf. Rom 8,38), quien os acompaña en todo momento de peligro, diciéndonos: Si vivimos, vivimos para el Señor; si morimos, morimos para el Señor» (*De laude* 2). Unas palabras como éstas han marcado durante siglos un ideal de guerra santa, que se ha seguido manteniendo por un tiempo, pero que ha sido superado en la actualidad, a través de un mejor conocimiento de la Biblia y de Jesús. La mayoría de los cristianos actuales están descubriendo el carácter radicalmente pacifista del mensaje y movimiento de Jesús, volviendo así a las raíces del Nuevo Testamento y de la Iglesia primitiva.

2. Retorno al evangelio. Estrategia de Pedro y estrategia de Jesús

El evangelio distingue dos estrategias mesiánicas: una de violencia, que suele asumir formas militares; otra de gratuidad y amor no violento. Así lo ha mostrado Marcos al evocar las figuras de Jesús y Pedro, en Cesarea de Filipo, un lugar apropiado para grandes decisiones, bajo el monte Hermón, lejos de Jerusalén (cf. Mc 8,27-33). Pedro afirmó públicamente que Jesús era el Mesías, rey de Israel, y le propuso, al menos implícitamente, que subiera a Jerusalén, utilizando la fuerza de Dios e imponiendo su Reino. Jesús le contestó diciendo que el Hijo del Hombre tiene que amar, regalando su vida, lo que significa que subirá a Jerusalén, pero sin armas. Pedro define a Jesús como Mesías y supone que debe subir a Jerusalén, como David (2 Sm 5,6-9), para coronarse rey ante Dios y ante el pueblo. Jesús subirá, pero como Hijo de Hombre, no para conquistar la ciudad, sino para regalar su vida a favor de los demás (aunque no «para» que lo maten sin más). La propuesta de Pedro forma parte de la estrategia tradicional de un tipo de mesianismo israelita que busca la toma del poder. En contra de eso, Jesús no vendrá a Jerusalén para tomar el poder, sino para instaurar un Reino sin poder ni dominio militar. Por eso, más que Mesías davídico, al estilo clásico, será Hijo del Hombre, alguien que puede y quiere regalar la vida por los otros. Así quedará Jesús, bajo las autoridades de Jerusalén, apoyándose sólo en la Palabra de Dios que actúa por los pobres, a quienes él representa.

a) *La estrategia de Pedro* se funda en una interpretación política de la Escritura israelita y parece más viable que la de Jesús. Pedro refleja las promesas y esperanzas de gran parte del pueblo, pero Jesús replica que esa propuesta responde a una estrategia puramente humana («tus pensamientos no son de Dios, sino de los hombres»: Mc 8,33). Ésa había sido la lógica de los macabeos y de sus sucesores, retomada por los sacerdotes de Jerusalén, que habían asumido el poder (compartiéndolo luego con Roma), «en nombre de Dios». Ésta es la lógica de los buenos celotas de la guerra del 67-70 d.C. Ésta será la lógica de los zebedeos, que quieren sentarse a los lados del trono, aunque pretendan hacerlo para bien

del pueblo (cf. Mc 10,35-45). Ciertamente, los zebedeos podrían ser mejores políticos que otros, pero, al fin, se situarían en una línea de dominio impositivo y terminarían necesitando un ejército para mantenerse.

b) *La estrategia de Jesús* se funda también en la Escritura, pero en la línea del Siervo de Yahvé y de las visiones antimilitaristas de los profetas de Israel (cf. Is 2,4; 52,23-53,12). Su misma opción de Hijo de Hombre, que sube a Jerusalén sin poder militar y que así promueve el Reino, queda desarmado en manos de las autoridades, aparece así como expresión de una voluntad salvadora de Dios, que se define en los evangelios por la palabra *dei*: es necesario (Mc 8,31). *Es necesario* que las Escrituras se cumplan, pero no a través de un Mesías militar, sino de un Mesías-Hombre que ama de manera más intensa y que por amor queda desarmado bajo el poder de las armas de Israel y de Roma, como destacará el segundo anuncio de la pasión (en Mc 9,31). Según eso, la misma Escritura de Israel ha ido marcando el camino de no violencia activa de Jesús, que será Mesías de Dios sin ejército humano.

3. *Hacer la paz, no simplemente las paces*

Jesús ha propuesto un mesianismo des-armado, que culmina y se expresa en su poderosa subida y en su amor hasta la muerte en Jerusalén. De esa forma ha rechazado la violencia militar, con la toma de poder, y así ha subido a Jerusalén sin armas, ni de Dios ni de los hombres. Pues bien, en contra de la dinámica central del evangelio, las sociedades cristianas de la Edad Media y Moderna han vuelto a sacralizar de alguna forma el ejército, poniéndolo al servicio de la fe (cruzadas) o de la seguridad nacional (estados absolutos del siglo XVI-XX), en un proceso que ha llevado al surgimiento del *ejército imperial* (de Estados Unidos y sus aliados), que dice estar dispuesto a defender la democracia y la libertad en todo el mundo. En ese contexto, los soldados han podido aparecer como ministros de Dios, al servicio de su justicia, y la Iglesia ha creado para ellos obispados (jerarquías) castrenses especiales. Pero ha llegado el momento de cambiar, si queremos que llegue el Rei-

no (y que se cumpla el evangelio). Ha llegado la hora en que los hombres aprendan a convivir sin luchar entre ellos, sin defenderse y defender por armas lo que tiene cada uno, la hora de huelga militar completa.

Ciertamente, la Iglesia no puede imponer su solución no militar, pero puede y debe proclamarla y testimoniarla, no sólo con sus escritos, sino con el ejemplo de ministros y creyentes. En esa línea, ella debe empezar recomendando a los estados que renuncien no sólo a toda agresión violenta, sino a toda defensa militar, para que los hombres y mujeres puedan vincularse de forma pacífica y dialogal (desmilitarizando), en estrategia de alianza (y al servicio de la paz), conforme al evangelio. Para eso, hay que empezar creando una cultura de paz, donde el ejército no sea necesario.

Externamente, la solución no sería muy difícil, como supo ya Kant, hace más de dos siglos, al anunciar el surgimiento de un Estado Mundial, al servicio de un mercado de paz universal. En esa línea, los ejércitos nacionales quedarían asumidos en el ejército mundial que, al fin, debería también licenciarse, por falta de enemigos exteriores. Se necesitaría sólo un cuerpo de policía al servicio de la seguridad en todo el mundo. Ciertamente, éste será un cambio y proceso arriesgado, pues si no se realiza con sabiduría (con el surgimiento de una cultura ciudadana de paz), la misma policía podría convertirse en principio y signo de nueva dictadura. Por eso, el cambio verdadero no puede venir de los estados (o de un posible Estado mundial), sino de los ciudadanos (y de un modo especial de los cristianos), que deben asumir una estrategia de no violencia activa y universal.

En esa línea, los cristianos deben declararse insumisos, desertores de las instituciones militares, no por miedo, ni para abandonar su defensa en manos de soldados profesionales (¡que lucharían en su lugar!), sino porque quieren renunciar a la seguridad armada, con sus tácticas y medios de violencia. Se trata de volver a la estrategia de los grandes profetas de Israel, que, desde el siglo VIII a.C., exigieron la ruptura de los pactos militares y el abandono de la defensa armada de Jerusalén, poniéndose en manos de Dios, es decir, pro-

moviendo un tipo de creatividad más alta, en línea de paz. Ésta es una decisión que las Iglesias deben re-tomar inmediatamente, hoy mismo, renunciando no sólo a la defensa armada, sino a las tácticas de guerra, vinculadas al ejército (capellanías militares, etc.), para asumir el compromiso de Jesús y sus primeros seguidores (que eran, sin duda, insumisos). Sólo así podremos pasar de una paz impositiva (hacer las paces..., con garantías militares) a la paz que brota de la creatividad de Dios, es decir, a la alianza positiva de amor entre los hombres.

Las paces se pueden hacer y se han hecho con frecuencia con fines militares, como aparece en los grandes tratados militares (OTAN). Son paces armadas, al servicio de la defensa propia y del mejor ataque contra los enemigos, como los pactos antiguos de Israel con Asiria o Egipto que condenaron los profetas. Pues bien, los grandes profetas de Israel y luego Jesús no quisieron hacer las paces (por tratados militares) sino *hacer la paz*, por medio de una transformación radical del ser humano. No buscaron, por tanto, una paz entre soldados, sino una paz de hombres y mujeres, sin soldados, sin armas, sin guerras ofensivas ni defensivas. No se trata de condenar a los soldados como tales, pues ellos son representantes del conjunto social y, en principio, no son más violentos que otros ciudadanos, sino de rechazar toda política de conquista y defensa militar, iniciando en contra de ella un compromiso activo de solidaridad creadora, humanizadora, extendida desde el cristianismo hacia otras religiones y culturas, renunciando a toda guerra, como supone de algún modo el Concilio VATICANO II, *Gaudium et Spes* 77-90, trazando un ideario de paz, desde la situación política y social de su tiempo.

4. *Educación para la paz.* *Mutación cristiana*

La Iglesia está comprometida a ofrecer y enseñar el camino de paz de Jesús, desde los pobres y excluidos, no con pactos de Estado, ni con grandes palabras, sino con el testimonio de su vida. Educar en la paz mesiánica no es para ella algo secundario, una asignatura más, sino su propia esencia. Es importante la doctrina, pero mucho más im-

portante es el testimonio de la Iglesia, que puede y debe presentarse como *educadora de paz*, no en teoría, sino en la misma la vida, desde los más pobres, como hizo Jesús, iniciando con ellos un camino que lleva a Jerusalén (paz mesiánica). De esta educación para la paz, propia de la Iglesia y de otros grupos religiosos y sociales, depende el futuro de la humanidad. O aprendemos a vivir en (para) la paz, optando por ella y amándola, o acabamos matándonos todos.

Aquí no se puede ser «realistas», buscando un pacto entre los poderes fácticos (capital, ejército, medios de comunicación...), como se ha venido haciendo, con resultados siempre negativos. Hay que pasar de la política de los pactos a la «ruptura mesiánica», en la línea de la *mutación* de Jesús. No se trata de aceptar lo que hay y decir que, por encima de eso, hay Dios. Se trata de introducir a Dios en lo que hay (este mundo de violencia organizada), para que cambie, para que surja una humanidad reunida en torno al pan y al perdón, en alianza de amor, también organizada según la razón del amor, sin pactos militares. En este contexto hay que hablar de una *huelga militar*, en contra de las instituciones de violencia armada, defendiendo la insumisión total de la Iglesia, que ha de ser una *insumisión provocadora*, como la de Jesús, cuando subió a la Jerusalén armada montado en un asno de paz y entró de esa manera (¡sobre el asno de paz!) hasta las puertas del templo, defendido por la guardia militar de los sacerdotes (cf. Mc 11,1-11). Sólo si la Iglesia opta de esa forma por una «insumisión provocadora y amorosa», al servicio de los pobres, en gesto de paz, podrá decirse que ella cree de verdad en su evangelio.

Esa insumisión de conjunto de las iglesias no se puede tomar como un «insulto» a los estados (que, por ahora, seguirán utilizando las armas), sino como el mayor de todos los favores que los cristianos pueden hacerles: enseñarles a que no sean absolutos, abriendo ante ellos, ante todos los hombres, una experiencia nueva de paz, como signo y principio de la identidad cristiana. En esa línea se sitúa la «mutación evangélica», el surgimiento de un hombre nuevo que hace la paz, como indica de forma profética Ef 2,15, un tipo de hombre que ha empezado (de-

be empezar) a surgir en la Iglesia y en otros lugares donde se busca la paz.

Ésta es la fe cristiana, ésta la ortodoxia: creer que llega el Reino de Dios y comprometerse a recibirlo, aquí, desde el interior del mundo, iniciando de forma provocativa y amorosa un camino de concordia. No se trata de una actitud puramente testimonial y ciega, un gesto voluntarista sin ningún apoyo en la realidad. Al contrario, éste ha de ser ya, en la actualidad, el gesto más realista al servicio de la vida. Se trata de asumir la mutación de Jesús y de abrirla, en forma de Iglesia, para que otros muchos puedan descubrir su novedad (la paz de Jesús) y sus implicaciones, de manera que podamos «subir de nivel», pasando así de la barbarie (representada por el signo del chivo al que matan y divinizan los violentos) a la humanidad, representada por el hombre Jesús que regala su vida por la llegada del Reino, de tal forma que podemos decir que «él es nuestra paz» (cf. Ef 2,14), no en forma exclusiva sino abierta a todos los hombres «de buena voluntad» (es decir, amados por Dios: cf. Lc 2,14).

En esa línea, *la Iglesia debe renunciar desde ahora a la protección especial* que le han concedido los estados, en plano económico, social y militar..., declinando incluso (y sobre todo) al paraguas protector que pueden ofrecerle los ejércitos. No se puede ser pacifista (no ir a la guerra...), pero luego pedir que otros hagan el trabajo sucio por nosotros (defendiéndonos con armas). La Iglesia (¡no el Estado en cuanto tal!) ha de cumplir la palabra de Jesús: ¡No resistáis al mal! (Mt 5,39).

Eso significa que las Iglesias (los cristianos como tales) deben renunciar a la defensa armada y han de hacerlo de un modo que sea incluso provocador. Por eso, la Iglesia de Jesús es esencialmente «católica», es decir, universal, por encima de los estados y naciones particulares. Este gesto de renuncia a la defensa armada tiene que ser por esencia profético y universalista y sólo tiene sentido (y eficacia) en un contexto misionero, es decir, de diálogo con todos los grupos humanos. La Iglesia renuncia a su defensa armada porque sabe que otros pueden renunciar también y que lo harán, si ella empieza (si empezamos los cristianos).

Por otra parte, esa renuncia militar ha de ir unida a la «renuncia económi-

ca». Una Iglesia rica tendría que defender sus bienes y para ello debe contar con la ayuda de la policía y del ejército (entrando así en el círculo de la violencia establecida). Sólo si no tiene nada «para sí», si no debe andar guardando nada como tesoro propio, frente a los ladrones, ella puede ser constructora de paz. Una Iglesia que acumula para sí misma no puede ser «pacificadora», pues suscita inmediatamente el deseo de los «ladrones» (cf. Mt 6,19) y necesita «guardianes» para defender sus bienes. Por eso, si quiere ser fiel a Jesús, ella no puede acumular, sino que ha de poner todo lo que tiene (aquello que le van ofreciendo sus fieles) al servicio de los pobres (¡no de ella misma!), como sabe Mc 10,21.

X. P.

R ISLAM

↗ Violencia, *jihâd*.

1. Comparación con otras religiones

La jurisprudencia musulmana tradicional distingue entre guerras justas e injustas. El *jihâd* contra los infieles (*kuffâr*) es guerra justa. La institución islámica del *jihâd* no puede ignorarse, pero tampoco descontextualizarse, como se hace ahora muy tendenciosamente, olvidando que el concepto de guerra santa no ha estado ausente ni del judaísmo ni de la cristiandad. Recuerdense las guerras de exterminio de los israelitas contra los cananeos ordenadas por Yahvé a su pueblo elegido, las guerras macabeas o, en la actualidad, el comportamiento del Estado de Israel y del sionismo contra los palestinos (musulmanes y cristianos) y los árabes vecinos en general. En el caso cristiano habría que recordar las cruzadas, la inquisición, las persecuciones contra los judíos o las feroces guerras de religión, las persecuciones sectarias entre cristianos, eso sin contar el apoyo moral del cristianismo a las guerras de conquista y al colonialismo. El Corán no es un libro más violento que la Biblia y los musulmanes históricamente no han sido más violentos que los cristianos y los judíos (en el caso de los judíos, al menos cuando han tenido la posibilidad de serlo). En la Edad Media, los judíos, que podían comparar entre cristianos y musulmanes, solían preferir a estos últimos e identificaban la violencia más

con los cristianos que con los musulmanes.

2. *El papel del yihâd en la expansión islámica*

El papel del *yihâd* armado en la expansión islámica fue considerable pero tampoco puede exagerarse. La expansión armada del islam fue obra de los árabes durante los siglos VII y VIII y luego de los turcos. La mayor parte de la expansión islámica que no fue obra de esas conquistas, primero árabes y luego turcas, fue pacífica, a través de comerciantes y sufíes. Los turcos mismos fueron convertidos por sufíes.

La expansión árabe fue posible porque los árabes se encontraron con dos imperios exhaustos por la guerra ininterrumpida que habían sostenido durante treinta años. En el caso de Siria y Egipto, la población era hostil a los dominadores bizantinos (especialmente en Egipto) y acogió con satisfacción a los conquistadores árabes, que eran más respetuosos que los bizantinos con la religión cristiana monofisita de los egipcios y muchos sirios; por otra parte, las cargas económicas que impusieron los árabes eran más livianas que las que los pueblos conquistados pagaban antes a Bizancio. El imperio persa, por su parte, tras su derrota a manos de Bizancio, había sufrido el azote de las guerras civiles y no ofreció excesiva resistencia a los conquistadores. La conquista árabe-bereber de Hispania fue prácticamente un paseo militar entre la satisfacción o la indiferencia de la mayor parte de la población hispanorromana, que no tenía ningún motivo para preferir los godos a los árabes y bereberes, y que en el ca-

so de los judíos salía ganando con la tolerancia musulmana.

Las conquistas de los turcos musulmanes se pueden considerar más conquistadas de un pueblo marcial como los turcos que impulsadas por el islam, aunque el *yihâd* sirviese para sacralizarlas.

No parece que el *yihâd* por sí solo hiciera a los musulmanes más belicosos que a las personas de otras religiones. Los turcos fueron grandes guerreros y conquistadores, pero lo eran por igual los turcos musulmanes y los turcos no musulmanes (el imperio mongol, no musulmán, fue obra de hordas de las estepas en las que los turcos no musulmanes eran muchos más que los mongoles), todo lo más, el islam se benefició de su conversión y los turcos musulmanes con sus conquistas expandieron el mundo islámico, pero los turcos conquistaron grandes imperios tanto siendo musulmanes como profesando otras creencias. A la inversa, los musulmanes andalusíes eran mucho menos belicosos que los cristianos del norte, y una vez perdida la ventaja de la unidad político-militar, tras la desintegración del Estado omeya, fueron impotentes militarmente para hacer frente a los cristianos nortños. Sólo consiguieron retrasar el desastre que parecía inminente llamando en su ayuda a los bereberes, pero éstos no eran tan aguerridos como los turcos y no consiguieron salvar a al-Ándalus de la inevitable conquista a manos de cristianos mucho más marciales que los musulmanes de al-Ándalus. No parece que la noción islámica del *yihâd* fuera por sí sola capaz de convertir en grandes guerreros a aquellos que no lo eran por su modo de vida.

J. F. D. V.

H

HADICES

R

1. Significado de «hadiz»

La palabra «hadiz», en árabe *ḥadīz* (en plural, *ahādīz*), tiene el sentido general de «narración» o «noticia» (la raíz H-D-Z tiene el sentido originario de «novedad», en este caso de transmitir algo nuevo). Como término técnico islámico se refiere a los dichos, hechos y silencios del profeta Muḥammad. Los hadices constituyen el fundamento de la *ṣunna* o modo de obrar del Profeta, que junto con el Corán son el fundamento de la religión musulmana.

2. Un caso especial: el hadiz *qudsī*

Existe un tipo especial de hadiz conocido como *ḥadīz qudsī* (en plural, *ahādīz qudsiyya*), *ḥadīz rabbānī* (en plural, *ahādīz rabbāniyya*) o *ḥadīz ilāhī* (en plural, *ahādīz ilāhiyya*), en el que el propio Dios habla en primera persona. Consiste en una declaración de Dios hecha al Profeta –y por tanto con valor de Revelación– pero excluida del Corán.

3. Partes de un hadiz

Todos los hadices constan de dos partes:

1) *Isnād*: apoyo de su autenticidad mencionando una cadena de transmisores que se remonta al Profeta.

2) *Matn*: texto del hadiz propiamente dicho.

4. Grados de fiabilidad en los hadices

Según el *isnād* el hadiz puede ser:

1) *Ṣaḥīḥ* (verídico o auténtico): si la cadena de transmisión es absolutamente perfecta.

2) *Ḥasan* (bueno): si hay ligera discusión sobre la veracidad del *isnād*; en este caso el hadiz no es absolutamente fiable.

3) *Daʿīf* (débil): si hay críticas fundadas acerca de uno o varios de los transmisores o respecto a la fidelidad a la

tradición; en ese caso este hadiz es objeto de graves dudas.

En el lenguaje corriente se habla del hadiz llamado *mawḏūʿ* («colocado», se sobrentiende que fraudulentamente). Pero es un contrasentido, pues si es «falso» no es «hadiz».

Según las cadenas de transmisión, el hadiz puede ser:

1) *Mutawātir* (auténtico): si se ha transmitido por varias cadenas de transmisores; en ese caso es universalmente admitido.

2) *Mashḥūr* (conocido): si hay tres garantes fidedignos o un solo garante compañero del Profeta pero su texto es conocido por todos.

3) *ʿAḥīḥ* (precioso o escaso): si no era muy conocido aunque tuviera al menos dos garantes dignos de crédito.

4) *Aḥad* (único): si es poco conocido y tiene un solo garante.

5) *Garīb* (extraño): si es muy poco conocido, cuando sólo tiene un único garante de los musulmanes de la segunda generación.

Respecto a la continuidad, el *isnād* puede ser:

1) *Musnad* (fundado): si la cadena de transmisores se remonta sin interrupción a un compañero del Profeta.

2) *Munqatiʿ* (interrumpido): si falta la garantía del *tābiʿī* (musulmán de segunda generación), es decir, de la segunda generación de la cadena.

3) *Mursal* (transmitido): si tiene garantía sólo de la segunda generación sin la de un *ṣaḥābī* (compañero del Profeta).

4) *Mubḥaṣṣ* (vago, impreciso): si uno de los garantes es anónimo.

5. Los compiladores de hadices

Los hadices al principio se transmitían oralmente, pues el Profeta prohibió escribirlos para que no se confundieran sus palabras con las que le eran reveladas por el ángel Gabriel. Por ello la recopilación por escrito de los hadices se produjo unos cien años después de la revelación coránica.

Mâlik ibn Ânas (m. 795), el fundador de la escuela jurídica mâlikî, en su *al-Muwatta'*, obra fundamental del derecho mâlikî, recoge unos dos mil hadices.

Ahmad ibn Hanbal (m. 855), el fundador de la escuela jurídica hanbalî, fue también un notable recopilador de hadices. De todas sus obras que se han conservado, la más extensa es una colección de hadices conocida como *Musnad*, que comprende unas treinta mil tradiciones proféticas.

Las recopilaciones más importantes de hadices sunnîs son las obras, ambas llamadas *Ṣaḥîḥ* (verídico), de Muḥammad ibn Ismâ'îl al-Bujârî (m. 870) y Muslim (m. 875). Al-Bujârî examinó 60.000 hadices pero sólo incluyó 7.000 en su colección.

Existen otras cuatro recopilaciones de hadices llamadas *Sunan* (*sunan* es el plural de *sunna*) que recogen hadices verídicos (*ṣaḥîḥ*). Los autores de cada una de esas cuatro recopilaciones fueron Ibn Mâya al-Qaçwîni (m. 886), Abû Dâwûd as-Sîyistânî (m. 888), Muḥammad ibn 'Isâ at-Tirmidzî (m. 892) y Aḥmad ibn Shu'ayb an-Nasâ'î (m. 915).

Los *Ṣaḥîḥ* de al-Bujârî y Muslim y los *Sunan* de Ibn Mâya, Abû Dâwûd, at-Tirmidzî y an-Nasâ'î se conocen como «los seis libros» (*al-kutub as-sitta*) y constituyen el corpus de los hadices aceptados universalmente por los sunnîs.

Esto se refiere sólo a los hadices de los sunnîs.

6. Los hadices en el mundo chiíta

En la terminología chií, los hadices se llaman *ajbâr* («noticias»; en singular, *jabar*) y los chiíes sólo admiten *ajbâr* cimentados en el testimonio de 'Alî y de sus partidarios. El *isnâd* de un *jabar* chií puede diferir mucho de un hadiz sunnî, y una misma tradición puede ser común a chiíes y sunnîs pero con cadenas diferentes de garantes. Además los cuatro grandes recopiladores de *ajbâr* no recogen solamente noticias del Profeta sino de los imâmes duodecimanos. Los cuatro grandes recopiladores de *ajbâr* son:

1) Muḥammad ibn Ya'qûb al-Kulaynî (m. 939), autor de *Al-Kâfi fi 'ilm ad-dîn*, que es la colección más reputada de hadices chiíes.

2) Muḥammad ibn 'Alî al-Bâbûyya (m. 991), autor del *Kitâb man lâ yahḍur al-faqîh*.

3) Muḥammad ibn al-Ḥasan aṭ-Ṭûsî (m. 1067), autor de dos colecciones de *ajbâr*.

4) Abû Ya'far al-Qummî (m. 903).

A estas cuatro colecciones se añaden recopilaciones más tardías, menos fiables en cuanto a la autenticidad de las tradiciones reseñadas en ellos. Entre estas recopilaciones más tardías destaca la voluminosa obra de Muḥammad al-Bâqir al-Maḥlisî (m. 1699) *Biḥâr al-anwâr* (Los mares de las luces), obra muy criticada por los reformadores modernos, que la acusan de recargar la religión con toda clase de creencias secundarias.

J. F. D. V.

HAMBRIENTOS

M

→ Bienaventuranzas, comida, encarcelados, exclusión, Jesús, pobres, tentaciones.

1. El hambre, primer problema

El hambre física está al principio de todas las necesidades. Ciertamente, hay otras carencias dolorosas (de cariño, cultura, palabra...; cf. Mt 4,4). Pero la más honda, la primera de todas es la falta de comida, como sabe Mt 25,31-46, cuando identifica a Jesús resucitado, juez final, con todos los hambrientos: «tuve hambre y me disteis (o no me disteis) de comer». Según eso, como saben también las bienaventuranzas (Lc 6,20), los hambrientos son signos privilegiados de Dios, destinatarios de su Reino. En esa línea se sigue diciendo que Jesús ha venido a dar de comer a los hambrientos, no sólo en un sentido espiritual (como en un tipo de eucaristía sacral, donde la comida física está reducida a la mínima expresión), sino en un sentido alimenticio real, como en las multiplicaciones de los panes (Mc 6,30-44 y 8,1-9 par).

Conforme a la visión de Mt 25,31-46 («tuve hambre...»), la primera causa de violencia es económica y está vinculada a la carencia de comida. Sin duda, el hambre es un dato de la naturaleza: se relaciona con la escasez de bienes materiales y también con otros fenómenos del cosmos (tempestad o sequía, malas cosechas o incendios). Pero, dentro de un mundo en el que todos estamos ya relacionados, y, de un modo especial, en este tiempo de comunicaciones e intercambios mundiales, el

hambre tiene un carácter social: es signo de injusticia (el primero de los cauterios); por eso, el Mesías de los pobres puede acusar a los ricos diciendo «tuve hambre y no me disteis de comer», situándose así en el plano de la primera de todas las guerras.

El sistema liberal capitalista se ha comprometido a cumplir los *derechos humanos*, el primero de los cuales es la vida, que no se puede separar del alimento. Pero esos derechos, garantizados de palabra por las constituciones y leyes nacionales, acaban siendo formales y vacíos, porque el mismo sistema los niega después, impidiendo que muchos tengan alimento suficiente. En su forma actual, el sistema organiza y produce para tener (divinizando el capital), pero no comparte lo que tiene, iniciando así una guerra económica y condenando al hambre a millones de personas.

El sistema promete muchos bienes de consumo, pero sus mismas estructuras económico-sociales expulsan a muchísimos pobres de los cauces de la producción y, sobre todo, del consumo de bienes. De esa forma se ha extendido la más duradera y mortal de todas las guerras conocidas. Por eso, muchos pobres se encuentran condenados a morir, fuera de la ciudad del bienestar, sin más remedio que vagar al margen de la sociedad dominante, en situaciones de muerte. Ésta es la primera y más fuerte de las guerras legales, que matan por hambre, cada día, a más de 40.000 personas (según los cálculos más optimistas), en un mundo ya pequeño, donde muy cerca, en otros lugares y contextos, sobran alimentos y, sobre todo, objetos de consumo innecesario (lujo) y se siguen produciendo inmensos arsenales de armamento, en vez de medicinas y comida, para curar y alimentar a todos.

Lógicamente, esa guerra primera (unos mueren de hambre, otros derrochan: cf. Lc 16,19-31) puede suscitar otros tipos de violencia reactiva (que algunos llaman terrorista), aunque muchos de los condenados al hambre suelen ser pacíficos, en el sentido normal de la palabra: no tienen ni siquiera fuerzas, ni medios económicos (armas) para luchar contra el sistema. El evangelio se limita a constatar que donde hay «tesoros escondidos» (que se ocultan y no se ponen a disposición de todos) llegan

siempre los ladrones. Significativamente, Jesús no critica a los ladrones, sino a los ricos, suponiendo que la primera violencia es la que proviene de ellos (cf. Mt 6,19). Pues bien, ante la violencia de los ladrones (impulsados a veces por el hambre), el sistema responde reforzando su seguridad económica, social y militar (manteniéndose en guerra).

Siempre han existido pobres (cf. Dt 15,11), pero en este tiempo la pobreza se ha vuelto más escandalosa, pues responde sobre todo a una violencia estructural que los hombres podrían (podríamos) superar, con un poco de buena voluntad. Pues bien, en vez de trazar y desarrollar un programa real de superación del hambre, el sistema está desarrollando una economía *mundial de guerra*: en un sentido formal ofrece las mismas oportunidades para todos, pero de hecho condena a muerte a los más débiles, defendiendo con armas la riqueza de los ricos. En esa situación, resulta previsible que surjan respuestas violentas, pues donde hay tesoros abundan los ladrones.

Éste no es ya un asunto privado, al que se podría responder con gestos de caridad particular, como han querido los beneficiados de una estructura social jerárquica, básicamente estable, quienes han supuesto y siguen suponiendo que Dios (la naturaleza) hace a unos ricos y a otros pobres. Hoy sabemos que el hambre no es «natural», sino que nace de una injusticia social de conjunto, pues el hambre podría remediarse (y es injusto que ella siga existiendo en nuestro tiempo).

La división de ricos y pobres, con el hambre de muchos, no viene de Dios, sino de los hombres. Eso lo sabía ya Ap 17, cuando presentaba al capital/mercado como Prostituta que cabalga sobre la Bestia militar y bebe la vida de los pobres, aunque el capitalismo actual quiere ocultarlo, presentándose como sistema que sacia las necesidades de grandes masas de población. Por eso, hoy, la guerra de la Prostituta económica tiende a volverse invisible, de forma que ni siquiera podemos rebelarnos contra ella y combatirla, si no estamos muy atentos.

Ésta es la primera y más dura de todas las guerras: la del capitalismo mundial, que se presenta a sí mismo como salvador (divino) y condena como perversos (primitivos, violentos, fanáticos)

a quienes quieran oponerse a sus pretensiones. Esta situación depende del mismo sistema, que ha concentrado la producción industrial en algunos lugares privilegiados, creando una agroindustria, al servicio del capital, pero destruyendo muchos tejidos laborales y sociales, y produciendo grandes masas de cautivos, abandonados a su suerte, en los campos y suburbios de países «menos desarrollados» de África, América o Asia (y en las bolsas de pobreza del primer mundo). Ésta no es una guerra militar, pero es durísima, con millones de muertos y heridos.

2. *Signo de Jesús: dar de comer*

Su signo es la comida: Un hombre preparó una gran Cena, convidó a muchos invitados... (Lc 14,16-24). Así empieza la parábola del banquete de Jesús, que no habla sólo de algo que sucederá al final, sino de algo que debe empezar a realizarse desde ahora. Significativamente, los privilegiados del banquete deben ser los pobres y enfermos de la ciudad y los excluidos de la sociedad de consumo, aquellos que vagan por caminos y campos. Jesús no es predicador de pureza, un asceta consecuente, un contemplativo experto, sino un hombre de comidas: alguien que viene a invitar a los hombres a la Fiesta de vida, que el mismo Dios (*hombre del banquete*) ha preparado para ellos. En ese contexto hay que entender sus multiplicaciones.

a) *Primera multiplicación.* Se hacía tarde y los hombres y mujeres que seguían a Jesús tenían hambre. Los discípulos le insinúan que los despida, que vayan a comprar comida, cada uno la que pueda.

«Pero Jesús les responde: *Dadles vosotros de comer.* Ellos le contestaron: ¿Cómo podremos comprar nosotros pan, por valor de doscientos denarios, para darles de comer? Él les preguntó: *¿Cuántos panes tenéis?* *Id a ver.* Cuando lo averiguaron, le dijeron: Cinco panes y dos peces. Y les mandó que se reclinaran todos por grupos de comida sobre la hierba verde, y se sentaron en corros de cien y de cincuenta. Él tomó entonces los cinco panes y los dos peces, levantó los ojos al cielo, pronunció la bendición, partió los panes y se los fue dando a los discípulos para que los

distribuyeran. Y también repartió los dos peces para todos. Comieron todos hasta saciarse y recogieron doce canastos de pan y de sobras del pescado» (cf. Mc 6,30-46).

Los discípulos de Jesús no han opuesto ninguna objeción cuando «regala» abiertamente la palabra, pero la elevan y fuerte cuando Jesús les pide que alimenten a la muchedumbre con sus propios panes y peces. Ellos piensan que podemos y debemos ser hermanos en los grandes ideales, a nivel de teorías que no cuestan. Pero Jesús les pide más: que ofrezcan y comparan aquello que han traído y que ellos guardan para cubrir sus necesidades. Este pasaje recoge y relata un recuerdo de la historia de Jesús, que comparte lo que tienen (él y sus discípulos) con todos los que vienen a su lado, en gesto generoso de abundancia, de palabra y comida fraterna. El problema de la humanidad antigua y moderna no es la carencia (falta de producción), sino el reparto y comunión de bienes y vida. Los hombres actuales (siglo XXI) han aprendido a producir lo suficiente: la tierra ofrece bienes para todos. Pero no saben y/o no quieren compartir: se siguen encerrando en los bienes que poseen, cada uno, cada grupo; no saben multiplicarlos al servicio de todos los humanos.

b) *Segunda multiplicación.* Marcos incluye un segundo relato de multiplicación (asumido también por Mt 15,32-39) que ha de entenderse en sentido universal: comida para todos.

«Jesús llamó a los discípulos y les dijo: tengo compasión de esta gente: llevan tres días conmigo y no tienen qué comer. Y si los despidió en ayunas, desfallecerán por el camino, pues algunos han venido de lejos. Sus discípulos le replicaron: ¿Quién podrá saciar aquí a todos estos con panes en el desierto? Y les preguntó: ¿Cuántos panes tenéis? Ellos respondieron: Siete. Mandó entonces a la gente que se sentara en el suelo. Tomó luego los siete panes, dio gracias (*eukharistêsas*), los partió y se los iba dando a sus discípulos para que los repartieran. Y los repartieron a la gente. Tenían además unos pocos pececillos. Y habiéndolos bendecido (*eulogêsas*) mandó que repartieran también éstos a todos...» (Mc 8,1-10).

Es fácil organizar banquetes ajenos, diciendo a los demás que sean generosos (como a veces hacen algunas instituciones religiosas). Más difícil resulta financiar el banquete regalando a los demás lo que tenemos (panes y peces), volviéndonos así servidores de los otros. En la base del evangelio sigue estando la exigencia de alimentar a los hambrientos. Ésta es la primera tarea de la Iglesia.

Los cristianos no deben formar comunidades cerradas, en torno a un pan particular, en sentido nacionalista (para el grupo) o esenio (para los «santos»). Ciertamente, los cristianos se reúnen, en nombre del Jesús pascual, pero han de hacerlo a campo abierto, compartiendo sus panes y sus peces con todos los que se encuentran a su lado (sean o no cristianos). No forman sólo pequeñas comunidades establecidas en las *casas* (cf. Mc 2,1-12; 2,13-18; 3,20-35; 4,10-12), sino también muchedumbres de cuatro mil o cinco mil adultos, seguidores de Jesús. No necesitan edificios propios, no crean grupos de vida separada, sino que siguen habitando en sus aldeas y/o pueblos, pero se reúnen a veces por un tiempo (tres días...), para compartir la palabra y comer juntos, con todos aquellos que vienen y/o pasan, volviendo después a sus casas. Resulta aventurado precisar con más detalle el tipo y tiempo de reunión de estas *asambleas cristianas*, animadas por los enviados de Jesús, expresadas en forma de comida abierta a todos los que vienen, sobre el campo y no en casas cerradas (cf. Mc 6,39-40). Pero resulta indudable que esas comidas, con lo que ellas implican de comunicación de bienes y de encuentro de personas, constituyen el principio y centro de la vida de la Iglesia.

X. P.

HASIDIM

Q

↗ Asquenazíes, Cábala, Daniel, esenios, macabeos, misticismo, Qumrán, zimzum.

1. Historia antigua

La palabra *hasidim* (en griego *hasidaiotai*, *asideos*) significa básicamente los fieles y se utilizan con cierta frecuencia en los salmos. Ha tomado un significado propio en los libros de los ↗ macabeos, donde se aplica a un gru-

po especial de judíos preocupados por el cumplimiento de la Ley. En un primer momento, ellos se unieron a la rebelión de los macabeos (cf. 1 Mac 1,62-63; 2,9.42). Parece, sin embargo, que después de haber conseguido el restablecimiento de la pureza del culto judío de Jerusalén, se separaron de los macabeos y no aceptaron su política militar y religiosa posterior (cf. 1 Mac 9,7.9-25 y 2 Mac 14,5-10). De los *hasidim* provienen probablemente dos de los grupos judíos más significativos del tiempo de Jesús: los fariseos y los esenios. El judaísmo rabínico posterior, de tipo farisaico, siguió en la línea de los *hasidim* y no aceptó por tanto el valor canónico de los libros de los macabeos, por las implicaciones políticas que había en su fondo. Por el contrario, siguiendo la edición de Biblia griega (LXX), los cristianos han aceptado los libros de los macabeos, donde se encuentra la historia (y separación) de esos *hasidim*.

Quizá el mayor testimonio de la espiritualidad de los *hasidim* se encuentra en el libro de ↗ Daniel, donde se dice que los «santos» del Altísimo recibirán un Reino Eterno. Esos «santos» (los *qadishe*; cf. Dn 7,18-27) son probablemente los integrantes del grupo de Daniel, los *hasidim* escatológicos, es decir, los piadosos que, de alguna forma, se han separado de la masa de israelitas que han pactado con los gentiles (o de los que acuden a las armas). Ellos se mantienen firmes en la lucha interior, en el testimonio de fe, y se conciben a sí mismos como herederos del reino escatológico, vinculándose de esa forma con los «ángeles de Dios».

Estos *hasidim*-santos no forman parte del grupo de los macabeos guerreros (cuya lucha desemboca en los reyes asmoneos), pues no apelan a la guerra para defenderse. Ellos se encuentran más bien en la línea de los futuros esenios y de algunos profetarios. Los *hasidim*-santos, que presentan su visión de la historia y su compromiso israelita en el libro de Daniel, aparecen básicamente como «sabios»: tienen un conocimiento superior, que puede compararse al conocimiento de los iniciados de la escuela de Henoc, un conocimiento que los vincula con el mundo superior de los astros (que es mundo angélico: cf. Dn 12,3). Parecen rechazados, expulsados. Pero tienen un «poder» superior, una

sabiduría que les permite penetrar en el conocimiento de la historia, anticipando su futuro. Ellos saben que con el juicio del Anciano de Días, con la destrucción de los perversos, vendrá de Dios (desde las nubes del cielo: cf. Dn 7,13) la nueva humanidad, que descenderá del alto, no surgirá por la fuerza de las armas. Eso es lo que esperan los más fieles de entre los judíos, los hasidim que en tiempos de la gran tribulación, perseguidos por su entrega al Dios del pueblo, mantienen su fe, confiesan su alianza con Dios y fijan, en libros como el de Daniel, su más honda certeza humana y religiosa.

2. *Hasidismo moderno*

Es la forma privilegiada de mística judía después de la γ cábala. Nació en el entorno de Polonia en el siglo XVIII y sus fundadores fueron también judíos piadosos y pacifistas, como los del tiempo de Daniel. Estos hasidim representan la rama «ortodoxa» del judaísmo moderno. Vestidos con los atuendos tradicionales de aquel tiempo (del siglo XVIII), constituyen quizá el signo más visible del judaísmo actual, tanto en Jerusalén como en Nueva York, por poner dos ejemplos. Estos nuevos hasidim nacieron también en tiempos de profunda crisis, cuando las comunidades judías del norte de Europa se vieron amenazadas, sin medios económicos para cultivar el estudio de la Ley y para mantener su autonomía.

El más significativo de los nuevos hasidim fue Israel ben Eliezer (1700-1760), llamado el *Ba'al Shem* (Maestro del Nombre, es decir, de Dios) o *Ba'al Shem Tov*, Maestro del buen Nombre. Con él se inicia la serie de los nuevos maestros espirituales, que quizá empezaron formando parte de los «justos escondidos» (*tsaddiqim nistarim*), iniciados en un conocimiento secreto de la voluntad de Dios, que subyace en los libros sagrados. Pero muy pronto se expandieron, actuando como animadores y recreadores de las comunidades amenazadas, volviendo para ello a las fuentes de la piedad tradicional judía. Más que letrados eran místicos, hombres capaces de alcanzar un tipo de éxtasis, cercano al de la cábala (pero más abierto a lo social), que los vinculaba con Dios y que los hacía capaces de animar a las comunidades de pobres judíos e

incluso de curar a los enfermos. Más tarde, quizá por influjo de Dov Baer (1710-1772), el Gran Maggid (o Predicador), hombre de grandes capacidades carismáticas, el hasidismo se extendió por las comunidades de oriente de Europa. Surgió así un judaísmo que no estaba ya centrado en el estudio de la Ley como palabra escrita (para investigación de los sabios), sino de la Ley como principio de justicia interior y de experiencia vital. Las comunidades hasídicas solían estar dirigidas por *tsadiks*, es decir, por hombres justos (o por rebes, *rabinos espirituales*), que actuaban como líderes carismáticos.

Más que por sus escritos (no tienen un libro comparable al Zohar de la cábala clásica), los hasidim son conocidos por sus historias, transmitidas primero de forma oral y luego en colecciones que forman una especie de «nuevo evangelio del judaísmo carismático». Esas narraciones de experiencias y encuentros personales siguen manteniendo vivo el espíritu interior y social del judaísmo, por encima de todas las normas y leyes externas. Por otra parte, resulta muy importante la vinculación de hasidim con la γ Cábala clásica y en especial con la doctrina del γ zimzum:

«Los hasidim no desarrollaron la idea de una purgación de las fuerzas malas en Dios, ni aceptaron la idea de que Dios tuviera que abrir dentro de sí un espacio para la creación. Ellos interpretaron el proceso de la creación en primer lugar como una revelación de las luces divinas que tenían, sin embargo, tal intensidad que ellas resultaban imperceptibles o insoportables para los humanos. Con el fin de que estas luces se volvieran visibles para los hombres, Dios tuvo que velar radicalmente su intensidad, hasta que permaneciera sólo una luz mucho más débil. Para los hasidim, el zimzum significa que, al reducir y velar parte de sus luces, Dios lo ha hecho por puro amor hacia los hombres. Mitigando la intensidad de las luces, Dios capacita a los seres humanos para que perciban su presencia en la creación. En un proceso en el que las luces divinas se fueron velando de un modo creciente, nuestra creación vino a mostrarse como un mundo en el que ya no se puede percibir directamente lo divino. En esta transformación del concepto luriánico del zimzum, los hasidim se distancia-

ron igualmente de ideas como las de una batalla al interior de la divinidad o las de exilio voluntario de Dios. Para los hasidim, el mal aparecía en el fondo como un estado temporal del bien y había brotado como resultado del hecho de que la luz divina fue haciéndose cada vez más y más débil. Mientras que el interés de Luria se centraba en la liberación de las chispas divinas, que debían separarse del mal, en un proceso por el que el mismo mal quedaba aniquilado, los hasidim pensaron que el mal en su conjunto debía ser redimido, pues contenía también una chispa divina. Una vez redimido, el mal podía ser elevado de nuevo, transformado o reintegrado a su estado original, bueno y armonioso. Para los hasidim, lo que debía hacerse no era ignorar el mal —como pensaba Luria—, sino enfrentarse con él, de manera que pudiera ser refinado y reformado» (cf. J. H. LAENEN, *La mística judía*, Trotta, Madrid 2006, 250-251).

HEBREO

Q

↗ Biblia, Éxodo, Israel, Moisés.

Esta palabra puede entenderse básicamente en dos sentidos: alude a un determinado pueblo, al que suele llamarse también judío o israelita; y se refiere, sobre todo, a una lengua.

1. Pueblo

Es posible que la palabra «hebreo» esté relacionada con los *habiru* o *apiru*, emigrantes pobres, mercenarios inquietos y/o campesinos turbulentos que amenazan con romper el equilibrio feudal de Egipto y de las ciudades cananeas. Aparecen citados en numerosas fuentes orientales, pero sobre todo en los textos egipcios de Tell El-Amarna (siglo XIV a.C.), con el sentido de «gente de paso», seminómadas pobres, que constituyen una amenaza en las fronteras orientales. Todo nos permite suponer que los «hebreos», que están en el principio de la historia de Israel, forman parte de estos *habiru* y que ellos salieron de Egipto entre el siglo XIII y XII a.C. Quizá podemos presentarlos como un proletariado social y militar: grupos de personas dislocadas, que pueden venderse al mejor postor o que toman la justicia por su mano. Ellos debieron tener una experiencia especial de Dios (de lo sagrado) en un camino de ↗ éxodo

de Egipto. La palabra «hebreo» ha conservado en casi todos los textos antiguos un sentido despectivo.

Según la Biblia, etiológicamente, *híbrí* o *hebreo* parece relacionarse con *heber*, que significa «el que está o lo que está al otro lado» de una frontera; en ese sentido, los hebreos son los «extranjeros», que vienen de otra parte, que están fuera de su tierra. Por extensión, ellos aparecen casi siempre como «siervos» o sometidos. Según las genealogías bíblicas, Heber es un descendiente de Sem y antepasado de Abrahán (cf. Gn 10,21-24; 11,14-17). Por eso, es un nombre que puede aplicarse a muchos pueblos o grupos humanos.

2. Lengua

El hebreo es una lengua semítica, hablada en la tierra de Canaán en el primer milenio a.C. Forma parte del grupo semítico occidental, como el ugarítico y el arameo, y suele englobarse en el conjunto lingüístico «cananeo», que estaría formado por las variantes que siguen: fenicio, moabita, edomita, amonita, hebreo y púnico (que aún se hablaba en el norte de África en el siglo V d.C.). Está emparentada con las lenguas semíticas orientales (como el acadio, ya extinguido) y con las semíticas meridionales (como el árabe y el etíope). No fue la lengua original de los hebreos (ni de los israelitas), sino que ellos la tomaron de la tierra a la que entraron (o en la que empezaron a formarse como pueblo) en torno al siglo X a.C. Por eso, en principio, no se llamaba «hebreo», sino «lengua de Canaán» (cf. Is 19,18); también se le puede llamar «judío» o lengua de Judea (como aparece en 2 Re 18,26-28; Is 36,11-13).

Fue durante mucho tiempo la lengua usual de la tierra de Canaán (de los judíos y de sus vecinos) y no tenía carácter sagrado. En aquel momento apenas se distinguía de otras formas o dialectos semíticos de la zona (moabita, amonita, etc.). Sólo con la fijación de la Escritura (↗ Biblia), el hebreo vino a tomar un carácter sagrado, especialmente cuando (a partir del siglo IV a.C.) la mayoría de la población del entorno (desde Mesopotamia hasta Palestina) empezó a hablar en arameo, idioma originario de Siria, convertido (con el griego y frente al griego) en lengua franca del oriente (hasta la supre-

macía musulmana, por la que terminó imponiéndose el árabe).

En la actualidad, todas las lenguas semíticas occidentales han desaparecido de hecho, sustituidas por el árabe. Queda sólo medio millón de cristianos que hablan arameo o lo emplean en la liturgia (sobre todo en algunas zonas de Siria). Pero el hebreo no sólo ha pervivido, por la Biblia y por los estudios de la Biblia, que se han seguido haciendo a lo largo de los siglos, sino que ha vuelto a recuperarse, convirtiéndose en lengua viva del Estado de Israel. Los cristianos siguen editando y estudiando la Biblia (su Antiguo Testamento) en hebreo, pero ya no lo toman como única lengua normativa, pues realizan su liturgia en sus propias lenguas, a las que se ha traducido desde antiguo la Biblia (empezando por el arameo, el griego y el latín...). Los judíos, en cambio, siguen tomando el hebreo de su Biblia como lengua sagrada y así lo estudian y utilizan en su culto.

X. P.

HÉGIRA

R

1. Inicio del calendario islámico

La *hiyra* (Hégira), la emigración de los musulmanes de Meca a Medina, es el acontecimiento histórico que marca el inicio del calendario islámico el 28 de julio del 622 de la era cristiana, año 4.382 del calendario judío. Esta emigración sacó a los musulmanes de la clandestinidad y les permitió emanciparse y construir una sociedad islámica en Medina. Ésta era en realidad la segunda de las emigraciones que hacían los musulmanes para poner a salvo sus vidas. La primera fue a Abisinia, donde el rey cristiano de ese país los acogió y dio asilo a los más vulnerables, aquellos que no tenían algún pariente que los protegiera de los ataques que sufrieron los primeros musulmanes de parte de sus conciudadanos (embargos, torturas, muertes...) por el hecho de haberse hecho musulmanes.

2. La Hégira como paradigma de la intención

El Mensajero de Dios, según ha transmitido 'Umar ibn al-Jattâb, dijo: «Las acciones son según las intenciones y cada cual tiene conforme a su intención. Quien haya emigrado hacia

Allâh y hacia su Mensajero, su emigración ha sido hacia Allâh y hacia su Mensajero. Y quien haya emigrado por conquistar algo de este mundo o por una mujer con la que contraer matrimonio, su emigración habrá sido en pos del fin que se ha marcado». Efectivamente, se cuenta que un hombre hizo la *hiyra* entre los musulmanes, pero tenía una motivación bien distinta: deseaba a una musulmana que le había puesto como condición para casarse con él que la acompañara en la emigración. Él lo hizo, y ésa era la intención que le empujó a seguir al Profeta. Su nombre ha sido olvidado; se le llama tradicionalmente Muhâyir Umm Qays (el que emigró por Umm Qays, nombre de la mujer).

3. La *shahâda* como Hégira

Todo converso es un emigrante. Cuando alguien pronuncia la *shahâda* (↗ testimonio), cuando con ello se declara públicamente musulmán, es como si hiciera la *hiyra* hacia la ley islámica, dejando atrás el *kufir* que reina en la ciudad idólatra que está abandonando. Es así como se traslada de Meca a Medina, la «Ciudad del Profeta» (*Madînat an-Nabi*), la «Ciudad Iluminada» (*al-Madîna al-Munawwara*). Medina era la ciudad de la *shar'â*, la de la ↗ Ley, la de la disciplina espiritual que concreta el modo social del sometimiento del ser humano a su Señor, la que termina de hacerlo fluir con el secreto de Dios (*sirr*) superando la brutalidad de la *yâhiliya* (ignorancia anterior al islam).

4. La Cruz de Jesús y el Gobierno de Muḥammad

Xabier Pikaza ha establecido una inteligente comparación entre Jesús y Muḥammad, diciendo que la gran diferencia entre ellos fue que mientras que Jesús acaba en la Cruz, Muḥammad acepta gobernar la ciudad de Medina. Estamos hablando de símbolos, no necesariamente de hechos históricos (pues como se sabe los musulmanes no aceptan la crucifixión de Jesús). Aunque hay algo de verdad en la apreciación del eminente teólogo, no habría que olvidar que Muḥammad no fue a Medina buscando Poder sino huyendo de la muerte. La *hiyra* (la Emigración a Medina) no fue parte de una carrera

política sino una huida a vida o muerte, con todo lo que tiene una huida de gesto poderosamente simbólico, como parte del conocimiento que el musulmán tiene de su precariedad natural. La no aceptación del martirio en el caso de Muhammad no es una diferencia más que aparente entre Jesús y el profeta del islam. Tampoco Jesús habría aceptado una muerte anticipada que hubiera dejado inconclusa la Revelación de la que debía ser portador, como puede verse en el pasaje en que sus conciudadanos quieren lapidarlo y él se abre paso entre ellos «porque aún no había llegado su momento».

A. A.

HENOC

Q

→ Alma, ángeles, apocalíptica, cábala, Daniel, Ezequiel, fin del mundo, Gabriel, Hijo de hombre, Miguel, mística, Satán.

1. Introducción

Henoc aparece en diversos lugares como hombre justo, escriba sabio, signo de la humanidad. Su figura se encuentra en el centro de una extensa literatura, que ha sido publicada con su nombre, pero que no ha sido aceptada en el canon de la Biblia hebrea, ni en el canon cristiano (a no ser en la Iglesia etíope). Su figura aparece en varios libros de la Biblia.

a) *El Génesis* lo describe de manera enigmática: «Henoc vivió un total de 365 años. Trató con Dios y después desapareció, porque Dios se lo llevó» (Gn 5,21-24). Es evidente que el autor de este libro del Génesis conoce más cosas sobre Henoc, pero lo que dice es muy significativo. En un tiempo de gran longevidad (los patriarcas se acercan a los 1.000 años), Henoc murió «joven», después de vivir sólo un ciclo solar (365 años). Trató en el mundo con Dios, es decir, se mantuvo en una especie de perfecto paraíso, en comunicación con Dios. De esa forma culminó su vida en un encuentro celestial, pues Dios «se lo llevó». Eso significa que él ha sido el *Adán perfecto*, el hombre originario en quien nosotros podemos contemplarnos como espejo.

b) *El Eclesiástico* ha recogido esa tradición, para situarla al inicio de la historia humana: «Henoc caminó con Dios y fue trasladado, siendo ejemplo

de *conversión* (en hebreo de *ciencia*) para todas las edades» (Eclo 44,16; cf. 49,14). Así se distinguen ya las dos formas de entender su figura. (1) El texto hebreo del Eclesiástico (escrito hacia el 190 a.C.) lo presenta como *signo de ciencia* (*'ót da'at*), escriba sabio que conoce los secretos de los cielos y así los comunica a sus discípulos sabios del mundo, para que conozcan aquello que fue, es y será el proceso de la historia. (2) El traductor griego (los LXX) acentúa su figura de *predicador penitencial* (ejemplo de *metanoia* para el resto de los hombres) y así lo presenta como profeta apocalíptico que actúa en los tiempos del gran juicio (diluvio antiguo o actual) para dictar la condena de los ángeles culpables y ofrecer, al menos veladamente, un tiempo de conversión para los hombres.

c) *Libro de los Jubileos*. Las dos tradiciones anteriores han sido recogidas de forma unitaria en el libro de los *Jubileos*, que, habiendo sido escrito hacia el 130 a.C. (casi dos siglos después de *1 Hen* 3-36), asume y unifica gran parte de las visiones que aparecen en la literatura del grupo de Henoc, trazando una *figura ejemplar* de Henoc, a quien presenta de algún modo como signo originario de la humanidad:

«Henoc... fue el primero que aprendió la escritura, la doctrina y sabiduría, y escribió en un libro las señales del cielo, según el orden de sus meses... Vio en visión nocturna, en sueño, lo acontecido y lo que sucederá y lo que ocurrirá al género humano en sus generaciones hasta el día del juicio... Henoc estuvo con los ángeles... Ellos le mostraron cuanto hay en la tierra, en los cielos y el poder del sol y lo escribió todo. Exhortó a los "vigilantes" que habían prevaricado con las hijas de los hombres, pues habían comenzado a unirse con las hijas de la tierra, cometiendo abominación, y dio testimonio contra todos ellos. Fue elevado de entre los hijos del género humano y lo enviamos al jardín del edén para gloria y honor. Y allí está escribiendo sentencias y juicios eternos y toda la maldad de los hijos de los hombres» (*Jub* 4,17-19.20-24). De esa forma, *Jubileos* vincula los dos rasgos ya indicados: Henoc como sabio y como predicador de penitencia.

El libro de los *Jubileos* evoca algunos de los rasgos que la tradición de *1 Hen* ha recogido en sus diversos libros (As-

tronomía, Enseñanzas, Sueños y sobre todo *Vigilantes*), con la excepción de las *Parábolas*, que han sido, al parecer, fijadas algo más tarde. En este contexto, podemos decir que Henoc es *sabio* (conocedor de los secretos celestiales) y *predicador de penitencia*, «puesto como señal, para que diera testimonio en contra de todos los hijos de los hombres» (cf. *Jub* 4,24), que han pecado. En algún sentido podemos compararlo con \nearrow Ezequiel, a quien la tradición presentó como profeta/vidente, capaz de contemplar el carro del trono de Dios (cf. *Ez* 1-3), lleno de fuerte simbolismo cósmico/sacral. Pero Ezequiel entendía y proclamaba el misterio de Dios para aplicarlo dentro de la historia. *Henoc*, en cambio, no es profeta, sino un apocalíptico/vidente, a quien un ser celeste dicta para que escriba su libro escondido. De esa forma aparece como un personaje del pasado y del mundo superior: habita con los ángeles y observa las cosas desde arriba, para revelarlas a los hombres.

2. Los temas de la literatura de Henoc

La tradición de Henoc se ha desarrollado probablemente en el siglo IV a.C., cuando los sucesores de Alejandro Magno extienden su poder sobre Palestina, imponiendo un dominio de dura violencia y guerra permanente. Parece que algunos israelitas se sienten aplastados por el curso de los acontecimientos y no quedan satisfechos con la ortodoxia oficial del templo y de los escribas/sacerdotes de Jerusalén, de manera que elaboran una versión distinta del principio de la historia (del pecado «original») y del camino posterior de la revelación de Dios. Los libros de Henoc exponen, según eso, otra versión del origen y del sentido del judaísmo, abriendo de esa forma una especie de «alternativa» israelita, que ha seguido presente a lo largo de toda la historia judía. Éstos son temas básicos del ciclo de Henoc:

a) *Pecado angélico*. La tradición de Gn 1-11 conoce también el pecado y el riesgo de destrucción que supone; pero ese pecado es básicamente de los hombres (Gn 2-3) y el diluvio ya ha pasado (Gn 6-9), de manera que no existe riesgo de una destrucción completa de la humanidad, pues Dios la ha bendecido con su promesa de vida para siempre (cf. Gn 8,19-9,16). En contra de eso, la

tradicción de Henoc supone que el mismo Dios «bueno» ha dejado el curso de la historia (la vida de los hombres) bajo la custodia de unos ángeles guardianes (vigilantes) que no han querido ayudar a los hombres, sino que les han pervertido. De esa forma, en lugar de ser pecadores y culpables de su propia violencia, como supone la Biblia canónica, los hombres aparecen como *víctimas* de un pecado angélico/satánico más alto, que ellos no pueden superar por sí mismos.

b) *Lejanía divina*. La Biblia canónica ofrece el testimonio de la *cercanía* de Dios que dialoga con los hombres, pues el mismo Dios habita en medio de ellos y les habla a través de Noé (Gn 8-9), de Abrahán y de Moisés y, después, de los profetas. Pues bien, la nueva perspectiva apocalíptica de Henoc presenta a Dios desde el principio como separado y lejano. Éste es un Dios que no se ocupa ya de los hombres de un modo inmediato, ni les habla directamente, sino que los deja en manos de unos ángeles guardianes que se vuelven destructores. Esta lejanía de Dios se traduce en una visión satánica de la tierra y de la historia. Frente a la profecía que confiaba en el futuro de la historia como tiempo de Dios (de plenitud) para los hombres, la apocalíptica tiende a interpretar la historia humana como tiempo de pecado.

c) *Hacen falta intermediarios supra-humanos*. El Dios bíblico dialogaba de manera directa con Abrahán y Moisés o los profetas (cf. Isaías, Jeremías y Ezequiel...). Ahora no hay nadie que pueda hablar con Dios directamente: no hay un Sinaí donde pueda revelarse (\nearrow Moisés), ni un río Qebar donde descienda su fulgor en el exilio (como en tiempo de \nearrow Ezequiel). Por eso resultan necesarios unos intermediarios míticos, que tienen figura humana, pero que de alguna forma pertenecen al misterio de Dios o habitan en su cielo, como el Justo Henoc, quien ascenderá hasta la morada de Dios, para descubrir su rostro y escuchar su Decreto. Esos intermediarios piden a los hombres «fe» (han de aceptar la voz divina), pero no les hacen portadores de la salvación, pues la salvación viene de arriba, como resultado de la obra de unos seres superiores, es decir, de una intervención más alta de Dios.

d) *El diluvio o la gran crisis ha de darse en el futuro*. Conforme a la visión ca-

nónica del Pentateuco, el Diluvio ya había sucedido, lo mismo que el éxodo o salida de Egipto, de manera que los hombres (al menos los israelitas) podrían mantenerse en confianza hacia el futuro. En contra de eso, los apocalípticos suponen que la crisis principal (el diluvio) se encuentra todavía por delante, de manera que los hombres deben hallarse preparados para superarla. Ésta es la situación, éste el trasfondo del mensaje: estamos en los tiempos «apocalípticos», nos hallamos ante el momento de la gran decisión y debemos estar preparados para intervenir en ella.

3. La literatura del ciclo de Henoc

Los motivos anteriores se encuentran en el fondo del núcleo primero de *1 Henoc*, del llamado Libro de los Vigilantes (*1 Hen* 6–36), escrito en un tiempo relativamente antiguo, después de Ezequiel, quizá tras la conquista de Alejandro Magno (323 a.C.), pero antes de las guerras macabeas (en torno al 165 a.C.). Los escribas oficiales de Israel han empezado a codificar la historia del pueblo en los libros que forman la base de la Biblia canónica (Pentateuco, libros históricos, profetas...). En ese mismo tiempo, otros escribas (autores de *1 Henoc*) empiezan a fijar también para su propio grupo de iniciados una sabiduría escondida (apócrifa), vinculada a la figura de Henoc, en libros que no han sido incluidos en el canon. Dentro de la literatura de Henoc se pueden distinguir varios ciclos.

a) *Pentateuco de Henoc*. El primer gran ciclo lo forman los libros del llamado Pentateuco de Henoc, escritos en diversas épocas, desde el siglo IV a.C. hasta el I d.C. Ellos ofrecen los materiales más valiosos para el conocimiento del judaísmo del tiempo de Jesús. No han sido aceptados en la Biblia hebrea, quizá por sus visiones apocalípticas, quizá porque no dejan clara la libertad de los hombres. Pero el Pentateuco de *1 Henoc* es un libro canónico para la Iglesia etíope. Ha tenido un influjo inmenso en el cristianismo primitivo, donde el mismo Henoc aparece citado (cf. Heb 11,5; Jud 1,14).

Los libros de ese «Pentateuco» son: (1) El más antiguo es el *Libro de los Vigilantes* (*1 Hen* 1–36), escrito en el siglo IV a.C., donde se cuenta la historia de la caída de los hombres con la interce-

sión de Henoc, su \nearrow ascensión hasta el Trono de Dios y sus diversos viajes por el país de los muertos. Es el punto de partida y tema básico de todo lo que sigue, tal como venimos indicando. (2) El *Libro de las Luminarias celestes* (*1 Hen* 72–82), escrito en torno al año 100 a.C., ofrece una visión sorprendente del sentido y movimiento de los astros, que aparecen básicamente como una expresión positiva del orden de Dios, que debe conocerse y respetarse en las fiestas litúrgicas. (3) *El libro de las Visiones* (*1 Hen* 83–90), escrito probablemente antes de la muerte de Judas Macabeo (año 160 a.C.), presenta una reconstrucción simbólica de la historia de Israel, con la ayuda de símbolos animales; su tema es muy parecido al del libro de \nearrow Daniel. Se espera la liberación próxima de los israelitas. (4) *El libro de las Enseñanzas y Castigos* (*1 Hen* 91–105) retoma los motivos anteriores en perspectiva moralizante; refleja una situación de lucha entre diversos grupos de judíos e incluye un precioso «apocalipsis» de las semanas, que es quizá anterior al final de la rebelión de los macabeos y que puede compararse con la visión de las semanas de \nearrow Daniel. (5) *Libro de las Parábolas de Henoc* (*1 Hen* 37–71), con la visión de un Hijo de Hombre trascendente, que se identifica con el Elegido. Es el único libro del que no se conservan restos en la biblioteca de \nearrow Qumrán, lo que parece indicar que no se había terminado de redactar en tiempos de Jesús o que se sitúa muy cerca de los evangelios cristianos, sobre todo en la visión del Hijo de Hombre. Es muy posible que ambos textos (Evangelios y *1 Hen* 37–71) se hayan escrito al mismo tiempo.

b) *Henoc eslavo* (*2 Henoc*). Llamado también *Libro de los Secretos de Henoc*. De origen probablemente hebreo y de procedencia judía, debió surgir en un tiempo cercano al de Jesús y vincula elementos apocalípticos y sapienciales (de tipo casi gnóstico). Retoma el motivo de la caída de los Vigilantes y varios temas de la tradición anterior (del libro *1 Henoc*) y lo inscribe y reescribe dentro de un rico entorno cosmológico y angélico, con especulaciones de tipo filosófico. Fue leído y copiado por escribas cristianos y sólo se conserva entero en una traducción eslava. Ha tenido una importancia enorme en las tradiciones cristianas antiguas, especialmente en el

deseo de ver a Dios (un Dios no encarnado):

«Entonces me sacaron de allí los dos varones y me llevaron al sexto cielo. Y allí vi siete formaciones de ángeles (todos) muy brillantes y gloriosos en extremo... (Entonces) me levantaron de allí aquellos hombres y me llevaron al séptimo cielo. Allí (percibí) una gran luz y vi todas las grandes milicias de fuego (que forman) los arcángeles y los seres incorpóreos: las virtudes, las dominaciones, los principados, las potestades, los querubines, los serafines, los tronos y diez escuadrones de los ángeles de muchos ojos, así como el orden brillante de los otanim. Entonces cogí miedo y me puse a temblar, lleno de congoja... Así pues, me quedé solo en los confines del cielo y lleno de angustia caí sobre mi rostro y me dije a mí mismo: ¡Ay de mí! ¿Qué es lo que me acaba de suceder? Entonces envié el Señor uno de sus gloriosos arcángeles –Gabriel–, quien me dijo: Ten ánimo, Henoc, y no temas; levántate, vente conmigo para permanecer ante la faz del Señor para siempre. A lo que yo respondí: ¡Ay de mí!, Señor mío, que mi alma ha huido de mí (presa) del temor y la angustia; llama de nuevo a mi lado a los dos varones que me trajeron hasta aquí, pues en ellos tenía puesta mi confianza y en su compañía quiero marchar ante la faz del Señor. Entonces me agarró Gabriel como (si fuera) una hoja llevada por el viento, me levantó en vilo y me colocó ante la faz del Señor. Y vi al Señor cara a cara: su faz irradiaba poder y gloria, era admirable y terrible e inspiraba a la vez temor y pavor» (2 *Hen* 8,1; 9,1-2.6-8).

c) *Libro hebreo de Henoc* (3 *Hen* o *Sefer Hekalot de Henoc*). Es el más extenso de los *Sefer Hekalot*, o Libros del Ascenso Místico a los Atrios Divinos. Retoma el motivo central de la ↗ mística judía, en la que se narra el ascenso de Henoc hasta el trono de Dios (que aparece también en el texto anterior de 2 *Hen* y, sobre todo, en 1 *Hen* 14). Ha sido compuesto probablemente entre el siglo IV-VI d.C. y recoge las tradiciones sapienciales (místicas) y apocalípticas del judaísmo, centradas en la Merkabá o carro de Dios (de ↗ Ezequiel). El centro de la obra lo forman las revelaciones del ángel Metatron,

vinculado al Trono de Dios (¡el más elevado de sus ángeles!), que aquí se identifica con el mismo Henoc, que ya no se limita a subir a la altura de Dios, sino que está allí, manifestando su misterio (el misterio de Dios) a los creyentes. De esta forma, en el camino que va de las visiones más antiguas de la tradición de Henoc a la ↗ cábala, los judíos han ido traduciendo las experiencias apocalípticas (de tipo histórico y social) en visiones de interiorización mística.

En este contexto ocupan un lugar especial las revelaciones del Metatron, ser superior, casi divino, que tiende a identificarse con el mismo Trono de Dios. Es el ser más poderoso, como un lugarteniente de Dios, iniciado en todos los secretos divinos, los de la creación y la consumación del cosmos. En principio, ese Metatron había sido un ser humano (como Henoc), pero, a través de un proceso de transformación mística, él ha venido a convertirse en un tipo de ser superior, un Ángel más alto que todos los seres creados. Así se despliega la tradición de los judíos esotéricos, que de alguna forma quieren identificarse con Dios, a través de un ascenso místico. (Las obras de Henoc han sido traducidas y publicadas en A. Díez Macho [ed.], *Apócrifos del Antiguo Testamento*, I-V, Cristiandad, Madrid 1984; Para una visión de conjunto de 2 y 3 *Henoc* he seguido a J. A. Laenen, *Mística judía*, Trotta, Madrid 2006.)

X. P.

HEREJÍAS

M

↗ Apocalíptica, catolicismo, Credo, cristianismo, Cristo, dogma, encarnación, gnosís, Hijo de Dios, Iglesia, ortodoxia.

Unidad y diversidad

El cristianismo nació a partir del mensaje de Jesús crucificado y de la experiencia de su resurrección, como afirma Pablo en 1 Cor 15,3-9, pero sin una regla de fe ya fijada. En el espacio cristiano cabían tendencias distintas, desde los judeocristianos de Santiago hasta los grupos del mismo Pablo o del Discípulo amado (según el evangelio de Juan). Sólo más tarde, cuando se afirmó una «regla de fe», avalada por el canon de la Escritura (Nuevo Testamento) y por el ministerio de los obispos, pudo

hablarse de herejías, es decir, de movimientos desviados, en el plano de la fe (ortodoxia) y de la vida (ortopraxis).

Aquí presento las cuatro más importantes, en el tiempo antiguo: gnosis, montanismo, arrianismo y maniqueísmo, una de tipo espiritualista, otra de tipo apocalíptico, otra de tipo cristológico y otra de tipo dualista. Las desviaciones modernas (⤴ ortodoxia, protestantismo) no las consideramos aquí herejías sino formas distintas del mismo cristianismo.

1. Herejía espiritualista. Gnosticismo

Dedicamos una entrada específica al concepto «gnosis», por su importancia histórica y teológica. Pero aquí queremos evocar también el sentido básico de la gnosis, dentro de un cuadro general de herejías cristianas. Se extendió por el Imperio romano (especialmente en Siria, Egipto y Roma) y por el oriente (zonas bajo dominio persa, grupos árabes...). Se propagó de tal modo que algunos pensaron que podría convertirse en religión mayoritaria del Imperio romano, vinculando elementos de judaísmo y cristianismo con un tipo de religiosidad difusa de origen egipcio, griego e incluso persa. Pero después de fuertes cambios y crisis, el gnosticismo fracasó, vencido por el movimiento espiritual cristiano que se hallaba dirigido por la Iglesia oficial (y por el judaísmo oficial de los rabinos).

a) *Ideología básica.* La gnosis estaba preocupada por el dualismo (oposición de lo bueno y lo malo) tal como se expresa en la lucha social y personal de los hombres, una dualidad que se despliega también de una manera «sexual», a través de una serie de generaciones pervertidas. En general, los gnósticos han querido penetrar en el misterio de Dios, donde han descubierto una serie de oposiciones que definen lo divino. (a) Dentro del Pléroma o totalidad sagrada hay una *dualidad pre-generada* (eterna) de tipo bueno. En el mismo principio sin principio, en la raíz de la «mónada» fundante (del Uno supremo) existía la pareja, pues lo divino es Dios y Diosa, polaridad de elementos que se unen siendo diferentes y que, de esa manera, se fecundan, haciendo así posible el surgimiento de todo lo que existe, en un proceso o despliegue de vida. (b) Por eso hay una *dualidad de generación*, de

tipo bueno. La misma díada fundante (Padre-Madre), expresada como unión generadora, suscita al tercero (el Hijo) que es igualmente divino, de forma que el mismo despliegue o proceso de la realidad es divino. Dios existe, por tanto, como una dualidad de vinculación (Padre/Madre), que se expresa de forma generadora, haciendo surgir al tercero (Hijo).

La gnosis aparece como el intento más poderoso y consecuente de inmersión en Dios y de conocimiento de la interioridad divina, que viene a mostrarse como un círculo constante de relación y generación, una especie de identidad tensa, que corre siempre el riesgo de romperse. Si los diversos elementos de la realidad se hubieran mantenido vinculados (como polaridad engendradora) no habría existido caída ni necesidad de redención. Pero, en un momento dado, esos momentos han entrado en conflicto, rompiendo la armonía divina y produciendo «seres inferiores», perdidos en la materia (no hijos sino monstruos), de manera que el «tercero» en vez de ser fuente de unión de los anteriores aparece como principio de ruptura y muerte. Los hombres somos un resultado de esa «producción» y de esa caída. Somos portadores de una chispa de Dios, pero estamos como «dormidos», sumidos en olvido. Para descubrir de nuevo nuestro origen, volviendo a lo divino, tenemos que conocer lo que somos, despertarnos a nuestra realidad divina.

Desde ahí, los gnósticos se presentan como «portadores de una revelación especial». Ellos «saben», mientras que los demás creyentes, judíos o cristianos, viven en la superficie, dominados por la «apariencia» del mundo, amenazados bajo la mentira que todo lo destruye. Por eso ellos, los gnósticos o conocedores, afirman que se debe superar ese nivel de pura ley y de violencia externa (la letra de la Biblia), para encontrar la verdad espiritual de la Palabra de Dios. Sólo ellos, espirituales y gnósticos, conocen por dentro el misterio de Dios, la verdad oculta de su revelación. En un sentido externo, ellos pueden comportarse como el resto de los judíos y cristianos, asistiendo incluso a los cultos comunes. Pero, en un sentido interno, ellos se sienten liberados de todas las imposiciones: no tienen necesidad de someterse a es-

estructuras de control y de dominio como aquellas que (dicen) tiende a suscitar la Iglesia (o el judaísmo rabínico).

b) *La gnosis como herejía.* Los gnósticos rompen con la Iglesia, es decir, con la organización social. Ciertamente, pueden vincularse y se vinculan formando «comunidades de iniciados». Pero la comunidad es para ellos algo secundario. Cada uno tiene su propia luz; cada uno ha de hacer su propio camino. Por eso, cada gnóstico es un iluminado, es Dios para sí mismo: lleva dentro de sí todo el misterio y no necesita ya de nadie que lo ayude. Esta afirmación tiene grandes consecuencias en plano de organización social y de justicia humana. Los gnósticos no quieren cambiar la realidad, no tienen un proyecto de transformación económica o social. Lo que ellos quieren es «salvarse», es decir, liberarse de este mundo malo, dominado por las fuerzas de opresión de la materia. Que cada uno encuentre su luz (se descubra divino). De esa forma, ellos viven dentro de sí la discordia entre el Dios malo y el bueno, interpretados como signo del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Ellos son, *por una parte, ciudadanos de la tierra*; se hallan dominados por Yahvé, el arconte-demiurgo que ha engendrado la materia mala (que es el Dios de la materia). En este plano viven sometidos al deseo y la lucha de este mundo. *Pero, en el nivel interno, ya se saben liberados*: llevan en sí la luz de Dios, son hijos verdaderos, elemento radical del ser divino bueno, como ha repetido una y otra vez la parábola insistente de la perla perdida que nosotros mismos somos (¡llevamos una perla dentro de nosotros mismos, ensuciada u oculta en la materia mala!). De esa forma vivimos divididos entre *un Padre original y bueno* que está más allá de la materia, unido a la Sophia, madre buena, que se revela en Jesucristo. Pero, al mismo tiempo, seguimos sometidos al Dios de la materia, que los gnósticos identifican con el Yahvé del Antiguo Testamento o el Demiurgo de los griegos. La religión es para ellos el proceso en el que superan al Dios malo, para identificarse interiormente con el bueno.

De esa manera, la gnosis deja de ser religión de hombres creadores (capaces de transformar la historia humana) y viene a convertirse en religión de unos hombres que huyen de este mundo di-

vidido, para descubrir su realidad en el «otro Dios», el Dios separado y celeste, anterior a la caída. Los gnósticos se sitúan en el interior de una «escisión divina», vinculada a lo que la cábala posterior llamará la «ruptura de venas de Dios», la destrucción de los «canales» que debían conectar todo el ser de lo divino, en armonía. Esa ruptura de los «canales» o de las venas de la comunicación intradivina se expresa en una especie de «gran caída» cósmica. Los hombres actuales formamos parte de un despliegue divino deficiente y así hemos venido a caer al exterior de Dios, en un mundo que es engaño. Sólo descubriendo de nuevo su verdadera identidad, los gnósticos pueden «volver» al origen. Ellos (tanto los gnósticos judíos como los cristianos) pueden conservar la Biblia y muchos gestos exteriores de sus comunidades (judías y cristianas), pero en el fondo se sienten liberados de la letra externa de su Biblia y de la misma figura externa de Jesús. No necesitan de Iglesia, volviéndose de esa forma «herejes», un grupo separado.

Ellos, los gnósticos cristianos (e incluso los de origen judío), han creado una extensa literatura que ha quedado «apócrifa», por vocación (los gnósticos esconden su identidad) y por destino eclesial. En esa línea, ellos mismos se han separado de las comunidades estables de fe. Por su parte, tanto la comunidad rabínica judía como los cristianos de la Gran Iglesia han «expulsado» a los gnósticos, por considerarlos infieles a la revelación más profunda de la Biblia y contrarios a la identidad del Dios monoteísta. De todas formas, una semilla gnóstica ha seguido influyendo en el judaísmo (hasta la Cábala) y, de un modo especial, en el cristianismo. Aunque haya aceptado la «carne de Jesús» y la identidad social de la iglesia, parte de la experiencia cristiana posterior ha seguido siendo de tipo gnóstico.

2. *Herejía apocalíptica. Montano*

Quizá más que herejía, el montanismo es un movimiento apocalíptico radical, que se expandió al principio de la Iglesia (siglo II); pero su influjo ha sido y sigue siendo muy grande, de manera que se ha seguido dando de un modo casi cíclico en los siglos posteriores, rompiendo la unidad de la Iglesia y su encarnación social. Por eso

presentamos aquí sus rasgos principales. Los montanistas quieren ser cristianos y pertenecer a la Iglesia, pero ellos tienden a romper sus estructuras externas, volviéndose, de esa forma, «herejía» apocalíptica, centrada en la llegada del fin de los tiempos.

Montano surgió en Frigia (actual Asia Menor), en torno al 155-160 d.C., y muchos lo tomaron como encarnación o presencia personal del Paráclito que Cristo había prometido (Jn 14-16). Tras él (o con él) elevaron una pretensión semejante algunas profetisas (Priscila y Masimila), ampliando el movimiento hasta Roma y África, donde lo acogió Tertuliano. Ni Montano ni sus sucesores eran herejes en sentido dogmático: no quisieron inventar doctrinas, ni destruir lo que antes había, sino ser testigos proféticos de una experiencia de Dios que la Iglesia, jerarquizada como grupo honorable, parecía perder. Así elevaron una protesta carismática y apocalíptica, como adelantados de la Venida escatológica (fin de los tiempos), que ellos anticipaban con su rigorismo ascético (rechazo del mundo y sus placeres: riqueza, sexo), su entrega personal (disposición al martirio) y su espera emocionada de Jesús:

a) *Eran conservadores y renovadores.* No pretendían crear otra Iglesia, ajustada al pensamiento político-social del entorno, sino, al contrario, seguir a los profetas ambulantes más antiguos, del grupo de Jesús, cuya memoria conservan los Sinópticos y la Didajé, actualizando la experiencia de ruptura social y esperanza del Apocalipsis. Eso mismo los hacía renovadores, pues afirmaban que llegaba la revelación final del tiempo. Ellos aparecían así inmersos en la lucha entre el Espíritu de Cristo y el Perverso, de manera que aparecían y se presentaban como encarnación del Paráclito.

b) *Eran carismáticos.* Mantenían la experiencia de Pablo (cf. 1 Cor 12-14) y de la Iglesia de Jerusalén (cf. Hch 1-3), con el estilo de vida de las comunidades antiguas (que puede remontarse al mismo Jesús) y elevaban su protesta contra una Iglesia que tiende a introducir (apagar) el evangelio en cauces de orden establecido. En ese sentido, los podemos llamar pentecostales: acentúan la ruptura, la inspiración profética, el don de lenguas; conocen a Dios por experiencia, cultivan

una teodicea de entusiasmo. De esa forma, ellos se *sentían vinculados a la promesa del Paráclito* (Jn 14-16). El autor de Jn y los miembros de su Comunidad habrían sentido desconfianza ante estos nuevos profetas, pues ellos (los de Jn) estaban más cerca de una interioridad gnóstica, en búsqueda intimista de la verdad, y afirmaban, además, que el Paráclito venía guiando a su grupo desde el principio. Pero los nuevos carismáticos montanistas se creyeron autorizados para interpretar los textos de Jn como profecía que hablaba de ellos, sintiéndose portadores del Espíritu, presencia del Paráclito en el mundo.

Los montanistas defendían *una teodicea del fin de los tiempos*. Podemos llamarlos milenaristas (quiliastas), pero más que el reino de Mil Años de los mártires (como Ap 20,1-6) parece que esperaban el nuevo cielo y la nueva tierra de la Jerusalén gloriosa (cf. Ap 21-22). Estaban convencidos de que llega el fin (al que aludían 1 Tes, 1 Cor y 2 Tes) y en esa línea interpretaban las promesas de los evangelios: «No pasará esta generación sin que se cumplan todas estas cosas» (Mc 13,30 par; cf. Mc 9,1 par). Es más, ellos conocían el lugar donde vendría Jesús y se elevará la Nueva Jerusalén: Pepuza, en la región de Frigia. De esa forma, esperando la llegada de Cristo crearon una comunidad escatológica, dirigida por carismáticos o profetas, y expandieron desde Frigia una reforma que vincula entusiasmo espiritual y rigorismo ético. No querían una Iglesia nueva y duradera (no hay tiempo para ello), pero se rebelan y chocan con el orden instituido de la Gran Iglesia, que, en ese momento, está consolidando su estructura, en formas de tradición organizada y equilibrio o conformismo social.

En este contexto podemos presentar una breve *reflexión crítica*. El montanismo es protocristiano... pero ignora un elemento clave del evangelio: el cristianismo. Ciertamente, recoge elementos tradicionales: libertad interior, experiencia carismática y rigor ético... Por otra parte, la *encarnación* del Paráclito en Montano o en algunos de sus seguidores puede interpretarse como signo de una presencia del Espíritu en la vida de los creyentes y ofrece un correctivo carismático a los riesgos de sacralización de las estructuras. Pero el

montanismo puede destruir el cristianismo, si postula una revelación nueva del Espíritu (encarnado en Montano o en otros), y si los elegidos se separan de la historia concreta (carnal) del movimiento de Jesús y de las estructuras sociales de la comunidad, con el riesgo de ser traídos y llevados por revelaciones nuevas. Lo propio del Paráclito de Jn 14-16 era *recordar* la obra y persona de Jesús, centro y cumbre de toda revelación; además, la presencia del Espíritu cristiano se encuentra vinculada a la vida de los fieles en el mundo, de manera que la Iglesia es una realidad social en la historia (no fuera de ella). En contra de eso, los montanistas tienden a pasar por alto las mediaciones sociales del cristianismo y así corren el riesgo de identificar a Dios con la inspiración de cada momento.

3. Herejía cristológica. Arrianismo

Desde un punto de vista «dogmático», ha sido la herejía más importante de la Iglesia cristiana y, en algún sentido, la única. Ella se sitúa en el mismo centro de la confesión de la Iglesia, allí donde los seguidores de Jesús afirman que él es «hijo de Dios». El problema consiste en precisar el sentido de esa filiación, dentro de un contexto nuevo, de tipo helenista. De manera aproximada y un poco simplista quiero distinguir en la Iglesia antigua (siglo II-IV d.C.) dos tendencias, para entender así mejor a Jesús, Hijo divino.

a) Hay una *tendencia subordinacionista, de carácter jerárquico y piadoso*, resumida en clave más ontológica por Arrio, que afirmará que Jesús es Hijo de Dios por hallarse subordinado a su poder y a su grandeza, de manera que se debe afirmar que Jesús se distingue de Dios Padre por esencia. Es inferior al Padre, en sumisión religiosa y obediencia. Sólo de esa forma, en cuanto ontológicamente menor y religiosamente sometido a la voluntad del Padre, el Hijo se hace ejemplo para todos los humanos. Esta postura ha destacado los valores jerárquicos de la dependencia y sumisión, pensando que la grandeza del Hijo consiste en depender del Padre. En esa línea Arrio (256-226), que era presbítero de la iglesia, propuso una visión helenista consecuente del cristianismo, que pudiera compaginarse, por otra parte, con el judaísmo.

Conforme a su visión, Jesús era «la primera criatura», de forma que «hubo un tiempo en que no era». Ciertamente, se le podía llamar «Dios», pero era un Dios inferior, sometido al Padre. De modo consecuente, la virtud fundamental de Cristo y de los hombres debía ser la «sumisión»: los cristianos son los sometidos a Dios, como lo fue Cristo. La virtud suprema era, por tanto, la obediencia.

b) *La tendencia «ortodoxa»* ha rechazado esa piedad jerárquica, sacralizadora de la sumisión, defendiendo la igualdad más honda del Hijo con Padre. Ciertamente, el Hijo Jesús vive y despliega su filiación en forma humana (en los límites del tiempo, en las formas de una historia personal mundana culminada por la pascua). Pero no se encuentra sometido al Padre en inferioridad jerárquica, sino unido a él en comunión de amor perfecto, total, en unidad de esencia. Como hombre y redentor de los hombres, en su sentido más hondo, siendo Hijo de Dios, Jesús no está «sometido al Padre», sino que forma parte de su misma esencia. Por eso dice el Credo conciliar, proveniente del Concilio de Nicea (325) y adaptado en el Concilio de Constantinopla (381), que el Hijo es Dios de Dios, consustancial al Padre, de su misma naturaleza. Según eso, en contra del arrianismo, el cristianismo no es una religión de sometimiento a Dios, sino de comunión con Dios. Esa tendencia ortodoxa, que se expresa en la «gran Iglesia», ha podido volverse después y se ha vuelto muy «jerárquica» en la forma de configurar las instituciones eclesiales; pero ella, en sí misma, en su visión de Dios, resulta igualitaria, pues no introduce en Dios ninguna jerarquía.

El arrianismo es la doctrina de la inferioridad del Hijo respecto al Padre y constituye un gran esfuerzo por fusionar la herencia cristiana (de comunión en el amor, de revelación total de Dios en Cristo) con la ideología dominante del momento, es decir, con un platonismo en que los seres se estructuran jerárquicamente (y Dios está encima de los hombres) y con un judaísmo radical (que pone a Dios por encima de todos los hombres). Según esa ideología platónica (y judía), lo divino tiende a verse separado de la historia de los seres humanos en la tierra. Dios y los hombres están separados. Por eso, entre Dios y

los hombres tiene que situarse un *Logos* (o un hombre) intermedio, inferior a Dios y superior a los restantes hombres (pero sin dejar de ser hombre). Pues bien, ese *Logos* se ha encarnado en Jesús, de manera que él puede y debe unir los dos extremos: siendo en sí menos que Dios (Hijo) y más que humanos (Señor), se sitúa en el vacío que se abre entre ambos para unirlos.

Esta postura de Arrio supuso una inmensa conmoción en el antiguo cristianismo. Una parte considerable de los obispos y creyentes pensaron que se había descubierto el nexo entre evangelio y cultura griega (permitiendo conservar, al mismo tiempo, los vínculos del cristianismo con el judaísmo). Quedaba de esa forma consagrado el principio de obediencia (el Hijo es inferior al Padre) y poderío (el cuanto Señor, el Hijo es superior a los humanos); de esa manera, el cristianismo seguía siendo religión del temor de Dios (el inferior teme al superior) y de sumisión originaria (el inferior acepta su realidad y se somete al superior).

Pues bien, en contra de ésta, para ser fiel a su herencia de evangelio, la Iglesia tuvo que reaccionar proclamando lo más difícil, es decir, la igualdad en el amor entre el Padre y el Hijo. Ciertamente, Jesucristo es ser humano y así forma parte de nuestra historia mesiánica. Pero, al mismo tiempo, es Hijo de Dios y posee su misma realidad, su esencia infinita y eterna. No es Hijo como subordinado, sino como amigo, en la igualdad de un encuentro de amor. Eso significa que la experiencia cristiana no puede integrarse (interpretarse) en claves de sumisión jerárquica, sino de comunión personal. La piedad no consiste en obedecer y someterse desde abajo, por miedo ante el misterio, sino en compartir en libertad la misma vida de Dios.

Se ha dicho que gran parte de la Iglesia posterior ha seguido siendo arriana (sigue haciendo a Jesús inferior a Dios Padre). Se dice también que el islam ha asumido, desde otra perspectiva, la herencia de Arrio, volviendo a presentar al hombre como un ser inferior, sometido a Dios. Sin embargo, para la Gran Iglesia, el arrianismo es una «herejía», porque ha roto la unidad íntima entre Dios y el Padre y ha convertido el evangelio (religión y experiencia de comunión) en religión de sometimiento a Dios.

4. *Herejía dualista y sincretista. Maniqueísmo*

Mani era persa, hijo de un cristiano bautista (interesado en purificaciones), y vivió a mediados de III d.C., fundando una Iglesia mundial, con elementos cristianos, budistas y zoroastristas. Entendió la religión en clave intimista, uniendo el cristianismo con la lucha escatológica de Zoroastro y la superación del deseo del budismo, destacando de esa forma el drama (caída y ascenso) del espíritu divino.

Hacia el 240 d.C., se sintió inspirado y pensó que Dios lo había convertido en el Paráclito de Jn 14-16: «El Dios supremo, Rey del Paraíso de las luces, dijo a Mani: Es el momento de que te manifiestes públicamente y proclames muy alto tu doctrina». La versión del *Kephalaion* copto dice: «El Espíritu santo, el Paráclito prometido por Jesús, reveló al niño (Mani) la Verdad total, el Pasado, el Presente y el Porvenir». Éstos son los rasgos básicos del maniqueísmo:

a) *Religión del revelador final*. Habitado así por el Espíritu, Mani se sintió Revelador definitivo, último de los enviados de Dios, mensajero de la gnosis, portador de la Verdad completa, manifestación corporal del Paráclito anunciado por Jesús en Juan. De esa forma se insertó en una línea de reveladores (Adán, Set, Henoc, Noé, Sem, Abrahán, Jesús), estructurados por la tradición gnóstica (judeocristiana), introduciendo en ella algunos personajes nuevos (Buda o Zoroastro). A su juicio, la historia es reiteración: los enviados de Dios han repetido un único misterio, pero no lo han hecho de un modo perfecto; por eso, sus religiones sólo fueron valiosas por un tiempo y deben superarse.

El último profeta fue Jesús, que anunció su venida final, pues Mani no se tomó a sí mismo como profeta, sino como Paráclito de Dios, presencia del Espíritu Santo. En esa línea, Mani no pudo presentarse como encarnación de Dios, ya que, estrictamente hablando, no existe encarnación, pues conforme al dualismo gnóstico lo divino resulta incapaz de expresarse en un cuerpo de carne (hecho de materia, apariencia). El Dios de Jn 4,24 era Espíritu, pero no como opuesto a una materia, sino a los cultos particulares de Garicím o Jerusalén. Por el contrario, el Dios de Mani es

puro Espíritu, de forma que en su mensaje no puede haber encarnación (en contra de Jn 1,14), sino superación de la carne, des-materialización religiosa.

b) *Religión universal*. Mani actuó como Apóstol de Dios, afirmando que el mismo Jesús había anunciado y preparado su venida. Era ciudadano persa y pensó que su tierra era centro del mundo, entre Oriente (India, China) y Occidente (cristianismo, helenismo). Por eso quiso unir las religiones de un extremo y otro: la divinidad lo había llamado para liberar de la materia a los humanos y conducirlos a la plenitud sobre la historia. No se limitó a recibir una revelación interior y a cultivarla en un pequeño grupo de iniciados, como hicieron otros, sino que vinculó su experiencia gnóstica (cercana a la budista) con un tipo de estructura y proselitismo cercano al de los cristianos, organizando un movimiento universal de salvación:

«Los que tienen su Iglesia en occidente (cristianos) no han alcanzado el oriente; los que han elegido su iglesia el oriente (budistas) no han llegado hasta occidente... En cambio, mi esperanza irá hacia occidente, e irá también hacia oriente. Y se oirá la voz de mi mensaje en todas las lenguas, y se anunciará en todas las ciudades. Mi iglesia es superior en este punto a las iglesias anteriores, porque ellas fueron elegidas en países determinados y en ciudades determinadas; la mía, en cambio, se difundirá por todas las ciudades y mi evangelio llegará a todos los países» (*Kephalaion* CLIV).

Quiso que su religión fuera cumplimiento de las anteriores. Tuvo la certeza de que la historia ha de acabar y sólo queda tiempo para que los hombres se conviertan y liberen de este mundo material, retornando a lo divino. Con ese fin organizó un movimiento consistente, con una Escritura sagrada, que se extendió por más de diez siglos, desde China hasta el extremo occidental de Europa, expresándose en grupos como los cátaros y albigenses. Quiso vincular las religiones, pero no fue hombre de diálogo positivo, sino de silencio y mística negativa. Su religión no ha pervivido, pero algunos elementos de ella retornan con regularidad, presentando a Dios como lo opuesto a la materia, con una *teodicea de juicio y separación* (de rechazo del mundo, de puro

espiritualismo). De diversas formas, el maniqueísmo ha seguido influyendo en parte de la piedad y vida religiosa de occidente, no sólo a través de ciertas visiones de san Agustín, que fue por un tiempo maniqueo, sino a través de las diversas formas y actualizaciones del movimiento cátaro, con su visión del pecado, su condena del mundo externo y su dualismo moral.

c) *Dualismo*. A pesar de llamarlo Paráclito de Cristo, sus seguidores no divinizaron de un modo personal a Mani, pues no se presentaba como portador personal de salvación, sino como mensajero de la negación del mundo. Además, él había anunciado el fin de la individualidad egoísta y la superación del tiempo de maldad y ruina de la historia, a fin de que las almas volvieran a su origen divino, superando la situación actual de caída. El mundo no es creación de Dios, sino efecto de un pecado, realidad perversa. Por eso, el verdadero Dios (espíritu, no mundo) se distingue del «dios de la materia» (que es el mal, deseo pervertido). Siendo portador de una revelación supramundana, Mani no quiso salvar la historia, sino librarnos de ella, elaborando una *teodicea dualista*, no en línea apocalíptica, como Montano, sino gnóstica (rechazando materia y carne, deseo y vida, en aras de la interioridad sagrada). Su Dios es espíritu puro. Su teodicea es antimaterial y antihistórica.

1) *Antimaterial*. Mani y sus discípulos (iluminados, pneumáticos) se sienten caídos en un mundo de perversión, enfrentamiento y muerte, pero descubren en sí mismos un germen de divinidad, que les permite superar este mundo de materia y mal deseo. Cada uno ha de salvarse a solas, cultivando su interior divino, sin mediaciones ajenas (de Cristos). De esa forma, los iluminados liberan su chispa de divinidad, que estaba caída y perdida, superando la materia y retornando a su verdad en el Espíritu.

2) *Antihistórica*. La historia no es revelación de Dios, ni producto de una acción positiva de los hombres, sino olvido y exilio. *El alma* es parcela *divina*, caída del alto, que sufre en el mundo y desea liberarse de su encierro histórico, donde la dominan dos grandes deseos perversos: placer sexual y violencia asesina. La religión no quiere transformar la historia, de manera que los hombres puedan descubrir su vida en ella, sino ayudarles

a dejarla: el verdadero Dios no enseña a vivir y crear, sino a morir y des-vivirnos.

En esa perspectiva se sitúa su visión de Dios y el Diablo. *El verdadero Dios* habita más allá de los deseos y contiendas de la historia: no podemos descubrirlo en el Antiguo Testamento, religión de violencia, sino en la ascesis consecuente, renunciando a los deseos materiales (procrear, poseer, luchar). *El Dios de este mundo es el Diablo*, vinculado al deseo sexual, que puede concretarse en el mito de la Mujer perversa (que cautiva y encierra al alma en la materia) y en el deseo de violencia interhumana (guerra). Por eso, el hombre religioso no debe transformar y salvar este mundo sino terminarlo.

En esa línea, la *teodicea maniquea* parece más cercana a Zoroastro y Buda que a Jesús: El Dios-Espíritu se opone al Dios-Materia o Diablo; la salvación consiste en superar el deseo y violencia del Dios de este mundo, negando una forma de historia que se identifica en el fondo con la muerte. Mala es la procreación (por su placer perverso) y toda forma de creatividad mundana (que nos sigue vinculando a la materia). No hay libertad, ni gratuidad, ni comunión positiva en esta tierra de materia antidivina a la que hemos caído por pecado y de la que debemos liberarnos.

Entendido así, el maniqueísmo (como los sistemas gnósticos radicales) es contrario al cristianismo. A pesar de ello, ha influido y sigue influyendo en muchos cristianos, que identifican a Dios con los valores espirituales y olvidan el dolor de los excluidos del sistema: Muchos acentúan la bondad de Dios, pero la identifican con su propia interioridad y en función de ella, rechazan o niegan a quienes no forman parte de su grupo o no piensan como ellos. Esa teodicea o defensa de Dios se opone en el fondo al Dios de Jesús y al mismo ser humano. En ese contexto, debemos añadir, sin embargo, que la oposición medieval frente a ciertas formas de neomaniqueísmo (guerra contra los albigenses) tuvo también rasgos intensamente anticristianos.

X. P.

HERMENÉUTICA

Q MR

↗ Biblia, filosofía, libro, Misná, Nuevo Testamento, palabra, razón, Talmud, teología.

Q JUDAÍSMO

La Biblia judía quedó fijada en tiempos de Jesús (o un poco más tarde), cuando se cerró definitivamente el canon hebreo (aceptado por los judíos) y el canon griego de los LXX, aceptado en general por los cristianos, donde, además de los libros hebreos (y arameos), se añaden otros libros judíos importantes, escritos o transmitidos básicamente en griego (1 y 2 Macabeos, Eclesiástico, Sabiduría, Tobías, Ester, Baruc, con algunos añadidos de otros libros). Desde entonces no ha cambiado el texto, pero han ido cambiando algunas interpretaciones, de manera que la historia judía puede entenderse como historia de las interpretaciones de la Escritura.

Actualmente, judíos y cristianos leen juntos el Antiguo Testamento (la Biblia israelita) y concuerdan en gran parte de sus interpretaciones, pero los judíos lo hacen desde la vida y ley de su pueblo (con la ayuda de la ↗ Misná y el Talmud) y los cristianos lo hacen desde Jesús (con la ayuda del ↗ Evangelio y de todo el Nuevo Testamento).

1. Principios

El fundamento de la hermenéutica judía ha sido la concordancia interior del texto (lectura de conjunto) y la vida de la misma comunidad israelita, con sus normas legales (dejando a un lado la interpretación más vinculada a la ↗ filosofía de los helenitas como Filón de Alejandría). La clave de todo es la Torah o Pentateuco, y a ella se subordinan los profetas y los libros sapienciales.

La Torah o Palabra divina tiene dos aspectos. (a) *Por un lado, está fijada* (canonizada), de tal manera que no puede cambiarse. En ese sentido, los rabinos judíos han realizado una de las tareas filológicas más importantes de la historia de Occidente, manteniendo intacto el texto base (consonántico) y fijando su lectura (introduciendo anotaciones vocálicas, fijadas por los masoretas), en un proceso que ha durado casi mil años (hasta el 1000 d.C.) y que ha desembocado en las ediciones modernas, totalmente impecables en el sentido textual (especialmente la *Biblia Stuttgartensia*, 1977). (b) *Por otra parte, los judíos han sabido siempre que la Biblia es palabra que debe actualizarse*, conforme a la opiniones de los rabinos, que se recogen y sistematizan en los *midrashim*, a partir

del mismo siglo I-II d.C. En ese sentido, la *Torah she be al pe* (Biblia escrita) resulta inseparable de la Torah oral, de manera que podemos hablar de una «Biblia Dual», hecha de texto y de interpretaciones.

2. Métodos exegéticos

En el contexto anterior se inscriben los diversos métodos de la exégesis rabínica, que pueden resumirse en las siete reglas de Hilel, en las trece de R. Ismael o en las treinta y dos de R. Jose ha-Galili (en los siglos I y II d.C.). Son «reglas intratextuales», centradas en la misma dinámica literal del texto, leído e interpretado desde sí mismo, dentro de una comunidad que quiere mantenerse fiel a la tradición. En esa línea se oponen a los métodos helenistas (centrados en el sentido simbólico o alegórico-dogmático del texto) y a los métodos de las ciencias modernas.

Así podemos citar varias reglas: (a) *Qal wahomer*, que va de lo ligero a lo pesado, de lo menor a lo mayor. (b) *Gezerah shawah* o búsqueda de lugares paralelos, en los que se ponen de relieve las semejanzas internas de varios textos. (c) *Al tiqrey*: el sentido del texto cambia si cambia la vocalización o la puntuación. Como se sabe, el texto canónico es sólo el consonántico, que puede leerse de diversas maneras. En esa línea, el sentido puede quedar sometido a una investigación casi infinita, según las variantes vocálicas posibles. (d) *Tartey misma'* o búsqueda de un segundo sentido: no existe para los judíos un principio de identidad estricto, en la línea griega; por eso, los textos pueden leerse y entenderse de diversas maneras, según el contexto en el que se sitúen. (e) *Binian*: se llama así a una «ley común» que puede obtenerse a partir de la lectura de tres o cuatro textos, una ley que después puede aplicarse, por semejanza, en otros lugares y textos semejantes. (f) *Gematría*. Se funda en la equivalencia numérica de las letras de una palabra, que puede compararse con otras palabras que tengan la misma equivalencia numérica, para deducir así semejanzas o equivalencias entre los textos. Esta norma, aplicada de un modo sistemático por algunos cabalistas, ha convertido la Biblia en un campo apasionante de investigación numérica. (g) *Notaricon*: consiste en descomponer una palabra en sus letras, a

modo de acróstico, de manera que cada letra aparezca como inicio de una nueva palabra, para componer de esa manera frases nuevas, conforme al posible contexto.

Además de esas reglas, pueden citarse algunos métodos básicos de interpretación de la Biblia. Los más conocidos son éstos: (a) *El Pesher*, empleado de un modo especial en Qumrán, es el intento de actualizar y aplicar un texto antiguo, adaptándolo a la nueva situación en la que vive la comunidad. Se lee así un pasaje del pasado, como si estuviera aludiendo a unos acontecimientos actuales, aplicando cada uno de los personajes antiguos a la nueva situación histórica. Un método de este tipo ha sido empleado también por muchos cristianos, por ejemplo, en la lectura del Apocalipsis. (b) *Los Targumim*. Son las traducciones y adaptaciones de la Biblia para el servicio sinagogal, en comunidades donde el hebreo ha dejado de ser lengua viva. En ese sentido, podemos decir que la Biblia de los LXX es un Targum griego. Pero los más importantes son los targumim arameos o sirios, donde se recoge la interpretación bíblica de varios siglos (del II al VI d.C.). (c) *Los Midrashim* son ya comentarios exegéticos que adaptan y aplican el texto bíblico. Hay unos de tendencia más «legal» (halákicos) y otros de tendencia más «histórica» y edificante (hagádicos), que se extienden desde el siglo III al XII d.C., constituyendo el cuerpo más extenso de interpretación bíblica que conocemos. (d) *Lectura cabalista*. Podemos citar finalmente las interpretaciones de la Cábala de los siglos XI-XIII d.C., fijadas sobre todo en el libro del Zohar (↗ Cábala).

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Hermenéutica tradicional

Los cristianos toman su Biblia como expresión de la Palabra de Dios, que se ha expresado de forma privilegiada en el camino que va de Israel a Cristo. No niegan el valor sagrado de otros libros, de oriente y occidente, y en especial del Corán, al que pueden tomar y toman también como sagrado. Pero, para ellos, la revelación básica de Dios se da en la Biblia judía y de un modo especial en los evangelios del Nuevo Testamento, que transmiten el testimonio de Jesús,

para ser acogido y actualizado. Ellos confiesan en su Credo que el Espíritu Santo «habló por los profetas» y por eso ellos quieren entender la Escritura con la ayuda de ese Espíritu. A lo largo de la historia se han dado varias formas de lectura cristiana de la Biblia, que no se oponen, sino que pueden y deben completarse.

a) *Modelo patrístico y medieval antiguo*. Algunos Padres y teólogos (Orígenes o san Agustín) elaboraron tratados sistemáticos (*De los Principios, La Ciudad de Dios...*). Pero en su conjunto, la teología consistía en el estudio de la Biblia, desde sus diversas perspectivas: la *exégesis literal* fijaba la «historia» o argumento básico de los textos; la *exégesis alegórica* buscaba un sentido más profundo, de tipo dogmático, desde la unidad de la historia de la salvación; la *exégesis moral o tropológica* aplicaba los textos a la vida de los creyentes; la *exégesis anagógica* ofrecía una interpretación más mística y escatológica de los textos. La *Iglesia oriental* ha seguido en la línea anterior, destacando la importancia de la liturgia y de la meditación interior para comprender la Escritura.

b) *Método escolástico*. A partir del siglo XIII se inició una elaboración general de la teología, separada de la Biblia. De esa forma se organizaron los grandes tratados sistemáticos... que han seguido hasta la actualidad. La exégesis se independizó de la teología sistemática y viceversa. Los teólogos acudían a la Biblia sólo para buscar un «apoyo» a sus afirmaciones dogmáticas; por su parte, los biblistas tendían a separarse de los teólogos, haciendo un estudio puramente filológico de Sagrada Escritura.

c) *Modelo protestante*. Rechazando el esquema escolástico y una interpretación normativa, hecha sobre todo por la jerarquía, Lutero y los protestantes, a partir del siglo XVI, pusieron de relieve la lectura e interpretación personal del texto. Esa lectura protestante ha sido ejemplar y ha hecho posible el estudio científico de la Biblia, tal como se ha desarrollado sobre todo en el siglo XIX y XX, pero corre a veces el riesgo del subjetivismo y puede perderse en detalles accesorios.

d) *Modelo católico, modelo abarcador*. El Vaticano II (*Dei Verbum*) ha buscado un modelo teológico integrador, que vincule otra vez la exégesis bíblica con la teología y la espiritualidad,

recogiendo los más valiosos elementos de la tradición antigua, de la exégesis oriental y de la interpretación protestante, pero desde la propia perspectiva católica.

2. *Hermenéutica científica*

Los investigadores occidentales, a partir de la Ilustración (siglo XVI), han estudiado la Biblia de un modo científico, empleando para ello los modelos de la crítica literaria e histórica, cultural y filosófica.

a) *Crítica textual*. Se han fijado con toda precisión los textos (hebreo, arameo, griego), de tal manera que podemos afirmar que nos hallamos muy cerca de los originales.

b) *Crítica histórico-literaria*. Se ha analizado con rigor el origen y desarrollo histórico de los textos, distinguiendo documentos y tradiciones literarias, tanto en el Antiguo Testamento (sobre todo en el Pentateuco) como en el Nuevo Testamento (en especial en los evangelios). Ciertamente, no todas las conclusiones son igualmente fiables, pero en conjunto podemos afirmar que conocemos el origen, despliegue y sentido básico de los textos.

c) *Crítica racional*. A partir del siglo XVIII, los investigadores de Occidente han estudiado la Biblia como un texto cultural, es decir, de un modo científico (sin presupuestos religiosos), dejando a un lado su posible verdad como «Palabra de Dios». Gran parte de los lectores cristianos y judíos han aceptado metodológicamente ese tipo de lectura racional (sin perder por ello su fe).

d) *Escuela de la historia de las religiones*. Los grandes exegetas judíos y cristianos han situado su Biblia en el trasfondo de las religiones antiguas, viendo así en ella un espacio de encuentro o crisol (algunos darían matriz) de las culturas tradicionales del Oriente y Occidente. Es evidente que han existido exageraciones: así se habla de un panbabilonismo, que pretende derivar todos los temas importantes de la religión israelita de los temas o motivos paralelos de Mesopotamia; otros han defendido un tipo de panegitismo o paniranismo, un panhelenismo o pangnosticismo, con los riesgos y exageraciones que ello implica. De todas formas, los investigadores saben que no se puede estudiar y

entender la Biblia si no se tienen en cuenta sus conexiones con la cultura de Babilonia y Egipto, de Irán o de Grecia (y de la gnosis), por no citar la religión de los antiguos cananeos (conocida ahora por los textos de Ugarit).

e) *Lectura literaria y narrativa*. La Biblia es un texto literario y así debe entenderse. En esa línea se habla de lecturas hermenéuticas y sincrónicas.

3. *Líneas hermenéuticas*

Pero la investigación científica no basta, pues la Biblia es un texto de contenido y mensaje religioso. Por eso, a fin de entenderla, hay que emplear unos métodos que nos permitan acceder a su contenido. Sólo podemos citar algunos de esos métodos más significativos.

a) *Historia de las formas*. Iniciada a principios del siglo XX, por autores como H. Gunkel, M. Dibelius y R. Bultmann. Su presupuesto general es sencillo: en el fondo de los grandes complejos redaccionales (Pentateuco, evangelios) pueden descubrirse breves unidades o formas literarias que han tenido su propia historia o evolución en la vida social del pueblo hebreo o de la comunidad cristiana antes de ser introducidas en su contexto en su contexto actual. El estudio de esas formas o géneros literarios es fundamental para conocer el origen y sentido de los textos y para aplicarlos a la actualidad.

b) *Hermenéutica teológica*. Ciertamente, la Biblia se puede estudiar de un modo puramente «cultural», pero en el fondo de ella hay un mensaje religioso, que se ha ido desarrollando a través de los siglos. Así lo han puesto de relieve numerosos exegetas, que han investigado las diversas teologías de fondo del Antiguo y del Nuevo Testamento, trazando de esa forma unos «mapas» religiosos, donde se destaca tanto la diversidad como la unidad del mensaje bíblico (en perspectiva judía o cristiana).

c) *Hermenéutica existencial*. Son numerosos los lectores (judíos y cristianos) que han interpretado la Biblia como mensaje o palabra dirigida a cada creyente. La Biblia se entiende y aplica así como «voz de Dios» que resuena en el interior de los lectores, de manera que ella (la Biblia) sólo es verdadera en la medida en que suscita una respuesta personal en los lectores.

d) *Hermenéutica social y liberadora*. Implica un cambio de paradigma y supone que la Biblia ha de entenderse como texto clave de una revolución social. En esta línea se ha llegado a hablar de una lectura materialista de la Biblia (sabiendo que el materialismo y el espiritualismo no se oponen en ella). Es materialista aquella lectura que da valor prioritario a los aspectos económicos y a las prácticas sociales que están al fondo del texto. Esta lectura es activa o comprometida: la misma práctica que brota de la Biblia, tal como ella se centra en Jesucristo, se halla orientada a la igualdad económica con la supresión del capitalismo.

e) *Hermenéutica confesional*. Finalmente, la Biblia es un texto «confesional», empleado por diversas iglesias y comunidades (judías y cristianas), que encuentran en ella la base de su fe. Lógicamente, ha de existir y existe una lectura creyente, que no va en contra de las anteriores, pero que las sitúa dentro de una determinada comunidad de fe. En ese sentido se puede y debe hablar de una hermenéutica católica, que se mantiene dentro de las directrices del magisterio de la Iglesia. En todas estas líneas la Biblia se sigue tomando como un texto literario.

X. P.

R ISLAM

1. *La hermenéutica dentro de las ciencias islámicas*

Los estudios islámicos tratan principalmente de:

1) Las ciencias del Corán, o sea, sus lecturas y comentarios (*tafâsîr*; en singular, *tafsîr*). Un «comentarista del Corán» es un *mufassîr*.

2) Las ciencias del \rhd hadiz.

3) El *fiqh* o \rhd Derecho islámico. El *fiqh* comenzó a elaborarse en la época omeya y se terminó de elaborar en la época 'abbâsî. Los especialistas en *fiqh* son los alfaquíes (en árabe *fuqahâ*, en singular *faqîh*).

4) *‘ilm al-kalâm* o \rhd teología. El *‘ilm al-kalâm* sería la «teología» del islam, que no ha adquirido tanta importancia en el islam como en el cristianismo, pues incluso la escuela jurídica *hanbalî* la rechaza por inútil e incluso pernicioso.

Además, dada la importancia de la filología en la interpretación del Corán

y los hadices, también el conocimiento de la lengua árabe y de las tradiciones árabes se puede considerar parte de las ciencias del islam.

2. La ciencia del *tafsîr*

Por lo que se refiere a estos comentarios (*tafâsîr*) del Corán, pueden ser de dos tipos: un tipo de *tafsîr* que pudiera llamarse «exotérico» y un tipo de *tafsîr* que pudiera considerarse «esotérico».

El *tafsîr* «exotérico» se limita a explicar el texto desde criterios lingüísticos e históricos. El *tafsîr* «esotérico» pretende llegar al sentido «primario» del texto, a través de una interpretación «esotérica». Esta última exégesis se conoce en árabe como *ta'wîl*.

3. Cómo se hace el *tafsîr* «esotérico» o *ta'wîl*

El *ta'wîl* es una interpretación que es resultado de experiencias espirituales y no de elucubraciones mentales. Cada explicación del texto viene precedida de un «saboreo» (*dawq*). La etimología del término *ta'wîl* hace referencia a que la intención del autor es «volver a lo primordial», a lo primero (que en árabe se dice *awwal*). Ahora bien, la interpretación de los sufíes nunca contradice la significación literal de la exposición de la *'aqîda* en el Corán y en la *sunna*. A pesar de la intención de «ir a los significados primeros», este tipo de comentarios arrojan sentidos distintos a los comúnmente admitidos en el otro tipo de *tafsîr*. Y no es de extrañar viendo cómo, por ejemplo, el *ta'wîl* no excluye hacer uso de los valores numerológicos de las letras árabes y su simbolismo. Existe una ciencia del *ta'wîl* que se llama precisamente *'ilm al-hurûf* (ciencia de las letras), sobre los valores de las letras del alfabeto árabe y la interpretación de los textos sagrados a partir de ellas. El místico andalusí Ibn 'Arabî destacó especialmente en el *'ilm al-hurûf*.

4. La invención de la exégesis

Normalmente los comentaristas se han basado en el Corán para explicar el Corán, refiriéndose a menudo a los relatos del Profeta y sus compañeros (*ṣahâba*). Han hecho un inteligente uso de consideraciones lingüísticas y han tratado de evitar en lo posible el

uso de tradiciones judaicas y las interpretaciones personales.

Los comentaristas eran conscientes de la dificultad de la tarea y a la vez de que el conocimiento del Corán es «un mar sin orillas». Distinguieron no sólo las azoras reveladas en Meca de las reveladas en Medina, sino también si un determinado versículo era de una de las dos etapas, porque podía darse el caso de que un versículo de una etapa se intercalase en una azora de otra etapa. Llegaban a analizar si la revelación de tal o cual versículo se produjo por el día o por la noche o en qué estación del año descendió. Era importante saber qué versículos se habían revelado con otros y cuáles aisladamente, a fin de precisar su sentido en el contexto en el que fueron revelados. Jurídicamente era muy importante saber, en el caso de normas jurídicas distintas, cuál era la vigente y cual la abrogada. La ciencia del *'ilm an-nâsij wa-l-mansûj* (la ciencia de lo abrogante y lo abrogado) precisa, por tanto, de la exégesis que ubique cronológicamente cada azora y cada aleya dentro de ella. Los comentaristas no sólo han estudiado los versículos, sino también las palabras y hasta las letras.

Se buscaba qué estaba presente en los mensajes de los profetas anteriores, pero investigando exclusivamente dentro del Corán, porque los textos sagrados de otras religiones se consideran deformados en su totalidad o parcialmente y por ello de dudosa fiabilidad.

Algunos comentaristas reconocían sin problemas la presencia de palabras de origen no árabe en el Corán, mientras que otros, negándose a aceptar la presencia de vocablos extranjeros, cosa que según ellos iría en contradicción con el árabe puro del Corán, hicieron toda clase de retorcidas interpretaciones para demostrar que eran de origen puramente árabe.

5. Comentaristas clásicos del Corán

El primer comentarista del Corán fue 'Abd Allâh Ibn 'Abbâs (m. 688), un sobrino del Profeta que había vivido mucho tiempo en Medina y allí recogió las noticias acerca de las circunstancias de la Revelación, además de los elementos de origen judaico a los que remitían las alusiones coránicas. Tengamos en cuenta que el Corán alude frecuentemente a

personajes e historias que se suponen conocidas por los oyentes, familiarizados por tanto con su contexto, pero no por musulmanes posteriores ajenos a este medio en el que se había producido la revelación.

La utilización en exceso de las narraciones de origen judeocristiano, especialmente judío, fue condenada desde el principio. El califa 'Umar ordenó castigar al converso de origen judío Ka'b al-Ahbâr por «judaizar» el islam. Otros comentaristas como Muqâtil ibn Sulaymân (m. 767) fueron rechazados por ser demasiado aficionados a basarse en los relatos judaicos.

El *mufasssîr* al-Kisâ'î (m. 804) se ocupó sobre todo del léxico. Mientras que el gramático de Basora Yahyâ ibn Çiyâd al-Farrâ (m. 822) se preocupó de cuestiones lingüísticas, lo mismo que su contemporáneo Ma'mar ibn al-Muzannâ (m. 822).

Abû 'Ubayda (m. 824) y el polígrafo Ibn Qutayba (m. 889) se interesaron por las cuestiones retóricas del Corán.

El ulema e historiador Muḥammad ibn Yarîr aṭ-Ṭabarî (838-923) reunió una gran cantidad de material tradicional en treinta volúmenes.

Otros grandes comentaristas del Corán fueron al-Mâtûrîdî (m. 944), as-Samarqandî (m. 983), az-Za'labî (m. 1035) y al-Wâḥidî (m. 1075).

El literalista cordobés Ibn Haçm (m. 1044) influyó mucho en la exégesis coránica con su argumento de que ninguna interpretación que no estuviese unida al sentido manifiesto del texto podía darse por válida. «Paradójicamente» estas ideas influirían decisivamente en el místico Ibn 'Arabî, perteneciente al mismo *madzhab zâhirî* que Ibn Haçm, cuya exégesis mística estaba fundamentada en llevar hasta las últimas consecuencias el literalismo.

Un tipo de *tafsîr* de tendencia racionalista fue el del mu'taçilî aṭ-Çamajsharî (m. 1144), autor de uno de los *tafâsîr* más importantes de la historia del islam: *Al-kashshâf 'an haqâ'iq at-ta'nçîl* («El descubridor de las verdades de la Revelación»). Aunque su mu'taçilismo disgustara a muchos ulemas, incluso ellos reconocían los méritos del comentario de aṭ-Çamajsharî, pese a considerarlo peligroso. Aṭ-Çamajsharî destacó principalmente por su análisis semántico y en general lingüístico para tratar de demostrar la excelencia y

la inimitabilidad del Corán debido a su perfección retórica.

Ar-Râçî (m. 1209 o 1210) fue autor de un inmenso comentario coránico de orientación lingüística, alejándose del interés por lo legalista y anecdótico de otros comentaristas. Este comentario se titula *Mafâtîḥ al-gayb* («Las llaves de lo oculto») y en él intentó una elaboración racionalista conciliando la filosofía y la religión. Se trata de una refutación desde el punto de vista ash'arî del comentario de aṭ-Çamajsharî.

Al-Qurtubî (m. 1272) escribió un comentario monumental que resumía todo lo producido antes en lo que a exégesis coránica se refería.

Al-Baydawî (m. 1286) compuso un *tafsîr* que era un compendio crítico de los comentarios de aṭ-Çamajsharî y de ar-Râçî. Siguió el comentario de aṭ-Çamajsharî, pero tratando de eliminar sus elementos mu'taçilíes.

Abû Ḥayyân al-Andalusî (m. 1344) escribió el comentario *Al-baḥr al-muḥîṭ* («El mar océano»), cuyo mayor mérito es citar sus fuentes e incluir todas las lecturas del texto, incluso las «sospechosas».

El historiador y alfaquí Ibn Kazîr (m. 1377) escribió un comentario menos extenso que el de al-Qurtubî, pero muy difundido y apreciado por la posteridad.

ÿalâl ad-Dîn al-Maḥallî (m. 1459) y su discípulo ÿalâl ad-Dîn as-Suyûtî (m. 1505) compusieron el *Tafsîr al-ÿalâlayn* («El comentario de los dos ÿalâl»).

6. Comentarios esotéricos del Corán

Comentarios de tendencia mística son los de los sufíes at-Tustarî (m. 896), as-Sulâmî (m. 1021), al-Qushayrî (m. 1072) y el atribuido a Ibn 'Arabî (m. 1240), aunque compuesto por su discípulo al-Qâshânî (m. 1329).

Los comentaristas chiíes cultivaron mucho más las interpretaciones alegóricas y trataron de demostrar los derechos de 'Alî y sus descendientes. También hicieron uso de la hermenéutica más audaz para buscar una lectura más teológica que legalista. El *imâm* chií ÿa'far aṣ-Şâdiq (m. 765) fue autor de comentarios de tendencia mística. Comentaristas chiíes importantes fueron: Al-Qummî (s. X), aṭ-Tûsî (m. 1067) y at-Tabarsî (m. 1140).

7. *La exégesis contemporánea del Corán*

Los exégetas modernos han continuado la labor de sus antecesores, tratando de comentar el Corán a la luz de los hallazgos científicos modernos. La idea no era interpretar el Corán de acuerdo con la ciencia moderna, sino encontrar en el Corán la prefiguración de los descubrimientos científicos modernos. En esta tarea destacaron Tan-tâwî al-ÿawharî (1862-1940), Muḥammad Farîd Waÿdî (1875-1954), Mustafâ Maḥmûd (n. 1921), Bashîr Turkî y el musulmán francés Maurice Bucaille. Tan-tâwî al-ÿawharî pretendía haber encontrado en el Corán todos los descubrimientos modernos en biología, física, matemáticas, etcétera. Según este autor, el Corán exhorta al estudio de la Naturaleza en 750 versículos y sólo en 150 versículos a estudiar el *fiqh* y la teología.

El gran reformador egipcio Muḥammad 'Abduh (m. 1905), en su comentario incompleto del Corán, recoge elementos mu'taċilés sin mencionar su fuente, evidentemente por lo conflictivo que resultaría citarlas.

Abû-l-Kalâm Aċâd (1888-1958), consejero de Gandhi, enemigo de la partición de la India y ministro de Educación de la India desde la independencia hasta su muerte, escribió un comentario al Corán, *Tarÿumân al-Qur'ân*, de inspiración universalista.

El pakistaní Aḥmad Parwîċ (1903-1986) es autor de un comentario muy controvertido, basado en aproximarse al texto coránico en sí mismo prescindiendo de la *sunna*.

El tunecino Tâhir al-Ḥaddâd (1899-1935) trató de distinguir el espíritu y las intenciones (*maqâsid*) del Corán de las disposiciones debidas a circunstancias concretas. La exégesis modernista de Tâhir al-Ḥaddâd propició las reformas existentes en Túnez que incluyen la supresión del repudio unilateral y de la poliginia.

Exégetas fundamentalistas del Corán son el egipcio Sayyid Quṭb (1906-1966) y el indo-pakistaní Mawdûdî (1903-1979), dos de los grandes padres del fundamentalismo islámico contemporáneo.

Existe una hermenéutica «moder-nista» que ha intentado introducir elementos de hermenéutica occidental en la exégesis coránica. Por ejemplo, el

profesor egipcio Amîn al-Jûlî empleaba en el estudio del Corán métodos modernos de exégesis crítica.

Un discípulo de Amîn al-Jûlî, Muḥammad Aḥmad Jalaf Allâh, en 1947 afirmó que el Corán, como cualquier otro texto, sigue las leyes que regulan la comunicación entre narrador y oyentes, y se ha dejado influir por las relaciones que había cuando fue revelado entre el Profeta y su auditorio. Este libro resultó tan escandaloso que el gobierno, bajo la presión de la universidad religiosa cairota del Aċhar, impidió su lectura como tesis y sólo pudo publicarse como un libro cualquiera en 1951.

El sudanés Maḥmûd Tâhâ (1908-1985), líder de los «hermanos republicanos», distinguía entre una revelación intemporal y otra válida sólo para los tiempos del Profeta. La primera estaría sobre todo en la revelación mequî, mientras que la válida para los tiempos del Profeta sería aquella en la que Muḥammad era a la vez profeta y líder político. Estas opiniones costaron la vida a Maḥmûd Tâhâ, que fue condenado a muerte y ejecutado.

En Irán en los años setenta del siglo XX se llegó a elaborar una verdadera teología de la revolución. En este campo destacó el teólogo laico Alî Shariati. El jomeinismo también participó en parte de esa corriente, aunque clericalizando y moderando sus planteamientos, y siempre rechazando cualquier influencia marxista.

Por su parte, los Muÿâhidîn del Pueblo de Irán no dudaron en desarrollar una hermenéutica islamo-marxista del estudio del Corán en clave de una teología islámica chií de la liberación, despreciando las interpretaciones tradicionales y las pretensiones de quienes creen encontrar en el Corán la prefiguración de los inventos y descubrimientos modernos. En *Cómo aprender el Corán* exponían así sus principios para una hermenéutica islámica revolucionaria y «científica»:

El método utilizado por nuestra Organización para practicar la exégesis (*tafsîr*), en particular del Corán y del *Nahÿ al-balâga*, es cualitativamente distinto del de los musulmanes tradicionales. Hemos desarrollado un método realista-científico que nos permite captar la esencia real de estos textos [...] Para nosotros, estos textos no son

órdenes estáticas y dogmáticas, sino más bien unas guías y una inspiración para un cambio dinámico y una acción revolucionaria. Por desgracia, los musulmanes tradicionales han tratado estos textos como dogmas secos, tranquilizantes para la opinión o revelaciones sobre la ciencia y la técnica. De este modo han rechazado a los intelectuales progresistas y abiertos a las ciencias. [...] En realidad, estos religiosos inmovilistas han hecho con el islam exactamente lo mismo que Lenin (en «El Estado y la revolución») dice que los revisionistas hacen con Marx: transformar sus ideas radicales en trivialidades inofensivas, coronarlo con una aureola, castrar la esencia real de su mensaje revolucionario.

Los Muýâhidín del Pueblo fueron exterminados a principios de los años ochenta por el régimen jomeinista, que abominaba de ellos y les negaba oficialmente hasta su nombre. En vez de Muýâhidín los llamaba Munâfiqîn (hipócritas).

El semiólogo egipcio Naşr Hâmid Abû Çayd, profesor de la Universidad de El Cairo, opina que el mensaje divino del Corán no es una revelación literal sino una inspiración traducida al lenguaje humano, que se debe estudiar utilizando las metodologías modernas de investigación lingüística. Estas opiniones le costaron al autor que fuera considerado apóstata por los ulemas de la Universidad de al-Açhar en junio de 1995, quienes pidieron al gobierno egipcio que le aplicara la pena de muerte. Aunque el gobierno no obedeció ese dictamen, el «apóstata» perdió el derecho a ser considerado musulmán y por consiguiente su matrimonio quedaba disuelto, por lo que él y su esposa emigraron de Egipto y se trasladaron a Holanda, donde ejerce de profesor de estudios islámicos en la Universidad de Leiden.

J. F. D. V.

HIJO DE DIOS

M

→ Concilios, credo, Cristo, Dios, dogma, encarnación, herejías, Iglesia, Jesús, Padre, Trinidad.

1. Hijos de Dios en las religiones

La figura del Hijo (hijos) de Dios constituye una constante en casi todos los esquemas religiosos del oriente pre-

cristiano. Hombres/mujeres y Dioses se encuentran incluidos en un mismo ritmo de vida universal. Entre cielo y tierra no existe un límite preciso. Por eso no es extraño que los *reyes* sean (aparezcan como) hijos del gran Dios de la ciudad o imperio, ni que los personajes religiosamente relevantes (*hombres divinos, theioi andres*) aparezcan como instrumento sagrado: comparten el ser de lo divino, disponiendo así de sus poderes. No existiendo distancia insalvable entre lo divino y lo mundano, es normal que algunos hombres significativos (políticos, poetas, extáticos o sabios) puedan ser calificados de divinos, hijos de Dios sobre la tierra. Sobre ese fondo se vuelve mayor la novedad del Antiguo Testamento y del judaísmo:

a) *La Biblia israelita (Antiguo Testamento)* conserva textos de carácter mítico con ángeles o humanos que aparecen como hijos divinos (cf. Gn 6,2; Job 1,6; 38,7; Sal 29,1; 89,7; etc.). Pero, en conjunto, ha destacado la trascendencia de Dios: no lo confunde con ninguna cosa de la tierra, ni lo llama padre de otros seres. En esa línea se suele decir que los textos donde el pueblo en su conjunto (cf. Ex 4,22ss; Os 11,1; Is 1,2; 30,1; Jr 3,22...) o el rey en particular (2 Sm 7,14; Sal 2,7; 89,27...), el *pueblo* por elección (no por naturaleza) y el *rey* por función (adopción), aparecen como hijos de Dios resultan tardíos y poco significativos dentro del judaísmo antiguo. Así podemos añadir que la Biblia israelita resulta en general contraria a la visión del hombre como hijo de Dios.

b) *El judaísmo precristiano es también parco en este plano.* Los textos que llaman a Dios *Padre* o al ser humano *Hijo de Dios* (1 Hen 105,2; 4 Esd 7,28; 13,32.37.52; 14,9) parecen tardíos o retocados. Algunos, sin embargo, resultan auténticos. Así Qumrán aplica la fórmula davídica («Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo»: 2 Sm 7,14) «al Renuevo de David que surgirá en Sión al final de los tiempos junto con el Maestro de la Ley» (4QFlor 10-12; cf. también 1QSa II, 11). El título de Hijo de Dios no está empleado de manera extensa y normativa, como harán los cristianos al hablar de Jesús, pero resulta conocido y puede aplicarse al Elegido de Dios (a su Mesías). Israel y el judaísmo conocen, pues, pero no han acentuado la visión paterna de

Dios y la experiencia filial de los humanos. La visión de Jesús y de la Iglesia cristiana implicará cierta novedad en este campo y no es fácil que derive de una tradición de tipo cúllico según la cual el Sumo Sacerdote (mesiánico) recibiría el nombre y/o función de Hijo de Dios (*Test. Lv.* 4,2; 18,6), pues ella parece imprecisa y poco atestiguada. Además, el Nuevo Testamento no ha entendido a Jesús con categorías cúllicas sino mesiánicas, en la línea de 2 Sm 7,14 y Sal 2,7.

2. Historia de Jesús y experiencia pascual

El cristianismo presenta a Dios normalmente como \nearrow Padre. En el origen de esta novedad está el mismo Jesús y su manera de relacionarse con Dios. En su centro está la Iglesia que ha interpretado la pascua de Jesús como triunfo (o surgimiento) del Hijo de Dios, apoyándose en salmos mesiánicos y textos de elección davídica: Sal 2,7; 89,27; cf. 2 Sm 7,14. Aquí se funda la visión de Jesús como Hijo de Dios.

a) *En el principio está la experiencia de Jesús, que ha llamado a Dios Padre* de un modo normal y constante. Sólo aquel que se encuentre totalmente abierto hacia los otros, aquel que perdona los pecados, ama a los perdidos, reanima a los enfermos y ofrece a todos una nueva existencia en el amor, sólo aquel cuya vida es victoria sobre el mal de los demonios y ofrenda del reino a los humildes de la tierra, puede acercarse hasta las puertas del misterio, llamando a Dios *¡Abba, Padre!* (cf. Mc 14,36 par; Mt 6,26.32; 11,26-26). Jesús no es Hijo de Dios por sometimiento servil, ni por extrañeza ante el mundo (como simple visitante que procede de un lejano más allá del cielo), sino por unión de amor y entrega fuerte a la obra salvadora de Dios Padre.

b) *Desde ahí han de entenderse los pasajes donde Jesús mismo aparece como Hijo.* Ellos han sido quizá recreados por la Iglesia, pero expresan la más honda experiencia de Jesús, la certeza de que vive en comunión de amor profundo con el Padre (cf. Mt 11,26-29). Existen otras conexiones personales muy honradas, bien atestiguadas por la Biblia y también ellas se aplican de algún modo a Jesús (comunión esponsal, fraternidad, amistad...); pero la más significati-

va es aquella que vincula a un hijo con su padre, en comunicación de vida y afecto. Ésta es una vinculación culturalmente determinada, tanto en el plano sexual (padre e hijo, no madre e hija) como social (hay un riesgo de patriarcalismo de poder). Jesús (y la Iglesia) ha empleado este símbolo para expresar sus relaciones personales de unidad y distinción con lo divino.

La realidad de Dios como *Padre* y de Jesús como *Hijo* se integran en el conjunto de la experiencia de \nearrow Jesús, tal como ha sido acogida y testimoniada por la Iglesia. Éste no es un tema de sabiduría general, ni una verdad teórica que pudiera desligarse del proceso entero de la vida de Jesús. Sólo en ella, en el contexto total del envío del Padre (¡que manda a su Hijo al mundo!) y del despliegue filial de Jesús y de la entrega/acogida de la pascua (¡el Padre Dios resucita a su Hijo Jesús!) cobran sentido ambos títulos: (a) *Dios es Padre* suscitando, acompañando y acogiendo a Jesús; (b) *Jesús es Hijo* recibiendo, realizando y entregando la vida, en respuesta personal de transparencia al Padre. Ni el Padre es más, ni el Hijo menos. Uno y otro se definen así como personas, en donación de igualdad mutua: Dios es Padre en la medida en que renuncia a su poder superior y se entrega al Hijo; Jesús es Hijo en la medida en que renuncia al aislamiento o al rechazo, realizándose en comunión de amor con el Padre. Ambos aparecen, de esa forma, vinculados e iguales, en amor, en entrega mutua, en su trascendencia (Padre) y en su historia (Hijo).

3. Niveles o momentos de la filiación divina de Jesús

Jesús aparece como Hijo de Dios en los varios momentos de su historia, que, de un modo mesiánico, pueden mirarse desde el final, es decir, desde la culminación escatológica. Aquí ofrecemos una breve introducción al tema, distinguiendo cuatro momentos fundamentales.

a) *Jesús, Hijo apocalíptico.* Algunos cristianos antiguos pensaban que Jesús no es todavía Hijo de Dios, sino que lo será al fin de los tiempos: cuando reciba el trono de David, su padre (Lc 1,32-33), cuando vuelva como Hijo del humano (Mc 14,61-62) y nos libere de la

ira que se acerca (1 Tes 1,9-10). Sólo entonces, realizando su función escatológica, se mostrará verdadero Hijo de Dios: nacerá de su misterio, triunfará del todo.

b) *Jesús, Hijo pascual*. Algunos cristianos pusieron de relieve el hecho de que Jesús ha sido adoptado (engendrado, constituido) Hijo de Dios en la pascua (cf. Rom 1,3-4), realizando desde ella su función liberadora (salvadora) en favor de los humanos. El nacimiento mesiánico/filial de Jesús no es algo simplemente futuro, sino ya sucedido en su resurrección salvadora.

c) *Jesús, Hijo en su vida*. Marcos ha contado la historia de Jesús como Hijo de Dios, desde el principio de su vocación (Mc 1,11) hasta el extremo de la muerte (Mc 15,39). En esa línea siguen Mt y Lc, destacando el hecho de que Jesús ha vivido en diálogo filial de amor con Dios (cf. Mt 11,25-27 par), como indica luego Juan; por eso, ellos sitúan el principio de la filiación divina de Jesús en su mismo nacimiento humano (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38).

d) *Jesús, Hijo eterno (preexistencia)*. Quizá desde el comienzo de la Iglesia, las comunidades judeohelenistas han concebido a Jesús como figura preexistente: es Hijo en el misterio original de Dios, haciéndose Hijo en el camino de la historia. Por eso se dice que Dios lo ha enviado sobre el mundo (Gal 4,4; Rom 8,3; 8,32; Jn 3,16-17). Jesús no se hace Hijo, sino que lo es desde Dios, en el principio de los tiempos.

Éstos son los niveles o momentos fundamentales de la filiación divina de Jesús. Como indica la condena de la Iglesia contra el arrianismo (→ herejías), la relación del Padre con el Hijo no puede expresarse en formas de dependencia jerárquica y/o patriarcalista, sino que se traduce y explicita en forma de igualdad comunicativa: ambos, Padre e Hijo, son y se mantienen en diálogo de igualdad, dando y recibiendo (compartiendo) mutuamente lo que son y/o tienen. El misterio cristiano no consiste en que Dios tenga un Hijo (de hijos de Dios están llenos los poemas y mitos de los pueblos), ni en el carácter eterno de su engendramiento (de la eternidad intradivina pueden hablar también los mitos), sino en confesar que el Hijo de Dios es el mismo Jesús de Galilea, de manera que contando la historia de Jesús penetramos en el misterio de la comunión

divina. La novedad sigue estando en el hecho de que ambos se unen por encima de todo jerarquismo sacral, de todo patriarcalismo social: Hijo y Padre comparten lo que son (lo divino) al entregarse mutuamente en comunicación de transparencia personal.

Entendido así, el misterio de la *filiación divina* de Jesús nos sitúa en el centro de la paradoja cristiana, como misterio que debemos re-situar cultural y teológicamente, superando así su posible patriarcalismo (Padre en cuanto varón) y jerarquicismo (Padre en cuanto superior), con el riesgo de sumisión que puede haber en esos símbolos. Todo pietismo ingenuo, todo intento de sacralizar las mediaciones culturales (el Padre en cuanto varón o superior, la mística del sometimiento) choca contra las definiciones conciliares de Nicea y Calcedonia: Hijo y Padre comparten su ser, en mutua donación y acogida, sin que uno sea más que el otro. (a) *Dios no es Padre (o quizá mejor Padre/Madre) en cuanto superior*, dominador poderoso, ser que exige sumisión y/o reverencia, sino en cuanto donación (donador) de vida: paradójicamente podríamos decir que es superior no siéndolo, que existe en sí dando al Otro todo lo que tiene, sin reservarse cosa alguna, sin jerarquicismo ni patriarcalismo. (b) *Dios no es Hijo en Cristo en cuanto inferior o sometido*, alguien que aprende a humillarse ante los otros, sino todo lo contrario, *en cuanto recibe en plenitud la vida*, teniéndola en sí mismo. Se la han regalado, pero es suya; la ha recibido, pero la posee y despliega como propia, ofreciéndola a los otros, en felicidad compartida. Así traduce y expresa en el mundo el amor y plenitud del Padre/Madre.

X. P.

HIJO DE HOMBRE

Q M

→ Adán, Apocalíptica, Daniel, encarnación, Henoc, Hijo de Dios, Hombre, Jesús.

Q JUDAÍSMO

1. *Textos básicos. Dn 7 y 1 Hen 37-71*

Hijo de Hombre no ha sido un título estrictamente dicho, ni en la Biblia hebrea ni en la literatura apócrifa. Ha sido más bien una forma de referirse al hombre, que aparece con frecuencia en muchos textos, sobre todo en el libro

de Ezequiel, donde el profeta se presenta como «hijo de hombre», es decir, como un ser humano (nacido de otro hombre), pues la humanidad se define no por esencia intemporal, sino por nacimiento histórico. De todas maneras, esa expresión ha tomado unos rasgos y matices especiales, que la hacen muy significativa.

Empecemos por el libro de \searrow Daniel y la referencia a las bestias-imperios que parecen destruir la historia de los hombres. Frente a las cuatro bestias que han brotado del abismo/mar y representan los imperios perversos de la tierra (Dn 7,1-8; cf. 2,31-45), el vidente muestra al Dios que viene (Dn 7,9-14): destruye a los poderes destructores y concede su reino a una figura misteriosa que desciende de la nube y se presenta como *Hijo de Hombre* (7,13), para aparecer después como pueblo de los *Santos del Altísimo* (7,27). Quizá ese *Hijo de Hombre* era en principio un nuevo dios o figura divina a quien su padre, el Dios primero, Anciano, dará al final el reino. Por su parte, los *Santos del Altísimo* podían ser espíritus angélicos, hijos de Dios que asumirán su poder sobre el mundo. Pero en su forma israelita actual, el Hijo del Hombre ya no puede ser otra divinidad distinta sino la misma presencia judicial y salvadora de Dios; por su parte, los Santos son el pueblo israelita que al final tendrá la gloria.

En esa línea avanzan las parábolas de \searrow Henoc (*1 Hen* 37-71) donde se dice que el mismo Dios (Señor de los espíritus) quiso escoger en el principio al Hijo del humano, para salvar a los elegidos, pues ningún otro poder sobre el mundo puede hacerlo. Dios lo envía como juez de los perversos (*1 Hen* 46) y esperanza de los justos (*1 Hen* 48) que pueden sentirse seguros, pues aunque la violencia impere sobre el mundo, el Elegido está ante Dios, lleno del Espíritu, dispuesto a realizar su obra para así salvarlos (*1 Hen* 49). Por eso, cuando los poderes enemigos irrumpen con más fuerza y parezca que han triunfado (*1 Hen* 56,5-8), Dios asentará sobre su trono al Elegido (Hijo del Hombre). (1) *Pueblos y reyes* adversarios lo verán sobrecojidos (*1 Hen* 62,3-4). Gritarán pidiendo auxilio y será tarde (*1 Hen* 62,5-12). Tendrán que confesar que su castigo es justo (*1 Hen* 63,6-8) y sufrirán pena por siempre (*1 Hen* 53). (2) *Los justos* gozarán del triunfo que Dios

mismo les otorga a través de su Elegido (*1 Hen* 51): habitarán en luz eterna, en justicia para siempre (*1 Hen* 58), cuando Dios revele su misterio a través de su Elegido (Hijo del Hombre).

2. Sentido

Este Hijo del Hombre simboliza el poder, elección y juicio de Dios. En el tiempo actual está inactivo, pues la historia es mala y la dirigen los poderes de la tierra (del abismo), pero se encuentra preparado para realizar su obra y los fieles se encuentran seguros de su triunfo. ¿Quién es? ¿Cómo podemos definirlo?

1) *Hijo del Hombre, el Pueblo entero*. Algunos exegetas suponen que el Hijo del humano carece de existencia personal, es sólo signo del pueblo de Israel, elegido por Dios desde el principio. Por eso se dice que se encuentra ya en el cielo: el Dios excelso, que juzga y salva a los pequeños, lo hace su Elegido y lo mantiene preparado para el triunfo final del pueblo en su conjunto.

2) *Hijo del Hombre, Revelación de Dios*. Otros exegetas suponen que es una figura esencialmente mesiánica, portador escatológico de la salvación, en la línea de Ez 1,4-28, como la Gloria de Dios que aparece ante el vidente de Dn 7 y en *1 Hen* como «Hijo de humano». La apocalíptica sabe que Dios es trascendente, pero descubre su presencia a través de signos o figuras (Ángel de Dios, Sabiduría...), entre las cuales se encuentra el Hijo del Hombre. En esta última línea podemos afirmar que el Hijo del Hombre es, por un lado, presencia o personificación de Dios (por eso viene en las nubes y realiza el juicio) y, por otro, es cumplimiento de las viejas esperanzas mesiánicas (apareciendo como figura derivada de Dios, dentro de la historia). La apocalíptica vincula así aspectos trascendentes (revelación de Dios) y rasgos profético-escatológicos (culminación humana al final de los tiempos).

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Introducción. Jesús, Hijo de Hombre

La tradición más antigua ha llamado a Jesús *Hijo de (del) hombre*, indicando así su humanidad. Sin embargo, en el contexto de la esperanza israelita, esa expresión puede interpretarse no sólo como indicación de humanidad,

sino como un «título» o dignidad especial, en alguna de estas líneas.

a) *Jesús es Hijo del primer Humano (Adán-Eva)*, desbordando las referencias particulares de David y Abrahán (cf. Mt 1,1-16), como ha mostrado Lc 3,38. En esa línea, partiendo de Gn 4,2 (Eva, madre de todos los vivientes), podría llamarse a Jesús hijo de mujer (cf. Gal 4,4), pues desde ella se define lo humano. Así lo suponen los relatos de la concepción virginal (de mujer) de Jesús en Lc 1-2 y Mt 1-2.

b) *Es Hijo (anticipo) del último humano, del Adán que vendrá*. No nace sólo del pasado, sino del futuro, como principio de la nueva humanidad, del último Adán, que es la humanidad reconciliada. Por eso, invirtiendo el sentido normal de la palabra, Jesús es Hijo de la humanidad haciéndose promesa (germen y principio) de futuro para ella.

c) *Finalmente, Jesús es Hijo del verdadero humano*, es decir, de la humanidad poderosa y fundante que desborda todas las sacralidades posteriores (sábado, templo), pues surge en plenitud como imagen y representante de Dios, conforme al tema clave de Gn 1,27-28 (el hombre es imagen de Dios), recreado por la tradición rabínica, sapiencial y apocalíptica.

El hecho de que Jesús sea *Hijo de Hombre* pertenece al principio de la fe cristiana. Esta afirmación no es un dogma, sino algo previo: expresión de su humanidad concreta y compleja, rica y fuerte, creadora y enigmática. Sólo allí donde Jesús se expresa y actúa como verdaderamente humano (un hombre concreto y signo de toda la humanidad) los cristianos han podido llamarlo Redentor e Hijo de Dios. (a) *El pensamiento griego* tiende a dividir el mundo en un plano inferior de corrupción o cárcel donde las almas quedan atadas a lo sensible y otro superior, propio de Dios, patria y descanso para el alma inteligible: los hombres y mujeres deben superar el plano mundano de caída, alcanzando su verdad divina. (b) *El pensamiento israelita* distingue entre *humanidad actual* (imperfecta, dominada por las fuerzas malas de la tierra) y *humanidad futura*, abierta a un final de reconciliación (mesianismo): acabará lo malo (oposición intracósmica) y Dios suscitará para los justos una tierra nueva, sin violencias ni divisiones. En ese contexto de «reconciliación de lo presente y lo futuro» y de

culminación escatológica de la humanidad puede hablarse de un «Hijo de Hombre» que pertenece a la historia humana (en debilidad y plenitud) y que anticipa el futuro de la plenitud completa. En el camino que va de la humanidad dividida de la actualidad a la humanidad reconciliada (en línea mesiánica) se sitúa el símbolo del Hijo del Hombre, concretado en la figura de Jesús para los cristianos.

El judaísmo apocalíptico del tiempo de Jesús no conoce un desarrollo gradual de la humanidad que lleve de forma progresiva desde el mundo actual de corrupción hasta la reconciliación futura, ni conoce un progreso positivo de la historia en línea de «evolución» y mejora (aunque puede conocer un deterioro: la humanidad se va destruyendo a sí misma, como parecen indicar las bestias de bestias de Dn 7). Entre la situación actual de ruptura interhumana y lucha mutua y la reconciliación futura debe darse un «salto» cualitativo, es decir, una intervención especial de Dios, como ha venido suponiendo todo el mensaje de Jesús: su anuncio de Reino, sus milagros, su gesto de subida a Jerusalén.

Eso significa que Jesús no puede planificar y preparar el Reino de Dios de un modo «racional» (con los medios normales de la política: transformación económica, militar, social...). La llegada del Reino de Dios (de la Nueva humanidad) implica una transformación radical de la vida humana, una nueva «creación», algo que en lenguaje de ciencia podría llamarse «mutación». Por eso los enfermos y oprimidos deben esperar también (sobre todo) una presencia activa y gratuita de Dios, iniciando un camino de reconciliación. En ese contexto se plantea la gran paradoja que habían formulado ya los profetas. Precisamente cuando todo parezca insostenible vendrá a sostenerlo y transformarlo el Señor y llegará la solución definitiva: «Cuando estas cosas comiencen a suceder, mirad y levantad vuestras cabezas; porque vuestra redención está cerca» (Lc 21,28).

2. Jesús, Hijo del Hombre.

Textos básicos

Las palabras sobre el Hijo del Hombre aparecen en todos los estratos de los evangelios, siempre en labios de Jesús

(menos en Hch 7,56): (a) *Jesús alude por ellas a su actividad humana y mesiánica*: come y bebe (Mt 11,19; Lc 7,34), perdona pecados (Mc 2,10), es dueño del sábado (Mc 2,28), pero no tiene donde reclinar la cabeza (Mt 8,20; Lc 9,58). (b) *Con el signo del Hijo del Hombre, Jesús evoca su pasión*: el Hijo del Hombre debe recorrer un camino de entrega, definido por la muerte, pero abierto a la vida de Dios (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,33 par). (c) *Con el Hijo del Hombre, Jesús anuncia su función escatológica*: quien le niegue en el mundo será negado por el Hijo del humano cuando venga en la gloria del Padre para el juicio (Mc 8,38 y Mt 10,32-33; cf. Mc 13,26 par; Mc 14,62 par; Mt 25,31).

Muchos han pensado que los textos más antiguos de la tradición evangélica son los que anuncian la venida y obra final del Hijo del Hombre en el juicio (grupo c). Los que describen su pasión (grupo b) serían profecías *ex evento* (habrían sido creados por la Iglesia para indicar el carácter salvador de la muerte de Jesús). Los que invocan su poder (grupo a) aplicarían a la vida humana de Jesús su función escatológica, siendo así los más recientes. Pensamos que esa visión puede invertirse, de manera que podemos empezar por los textos que hablan de la acción histórica de Jesús, para evocar desde esa base su venida escatológica y su muerte histórica.

De todas formas, en este campo no tenemos, por ahora, seguridades absolutas. Lo cierto es que *la Iglesia primitiva* empezó viendo a Jesús, muy pronto, como Hijo del Hombre en la totalidad de su acción, pasada, presente y futura. (a) *Jesús fue un profeta que anunciaba la llegada del reino*, actuando con poder sobre la tierra. Dios mismo ha influido en su origen y vida, externamente semejante a la de otros hombres y mujeres de la tierra. (b) *Jesús ha muerto*, como mueren los hombres; pero su muerte ha tenido un valor especial, como signo de solidaridad con los pobres y como expresión de la violencia de los poderosos, que lo matan. (c) *Jesús ha de re-nacer (venir) desde las nubes del cielo*, como el Hombre pleno que realiza el juicio y salvación de Dios al fin de la historia, culminando así su tarea de profeta asesinado. El mismo Jesús anterior, profeta del reino, sin perder su identidad humana, vendrá de forma nueva (como juez futuro). Según eso el Hijo del Hombre no es

un personaje de mito o leyenda, sino el mismo Jesús de Galilea, juzgado por los sacerdotes y ajusticiado por Pilatos.

El dato distintivo del cristianismo está en vincular el Reino de Dios y el Hijo del Hombre con Jesús. *La apocalíptica judía* tendía a diluir al Hijo del hombre en unos rasgos de tipo funcional (protológico y escatológico): no tenía realidad, era puro símbolo del juicio de Dios y de la utopía de lo humano. En contra de eso, *la experiencia cristiana* lo identifica con Jesús de Galilea, que aparece así como verdad y realidad del juicio de Dios sobre la historia (nace de Dios y expresa su exigencia): vendrá del cielo para hacer que llegue el Reino de Dios, pero puede hacerlo y lo hace porque ha sido y sigue siendo un profeta concreto asesinado. En esa nueva línea, la figura del Hijo del Hombre remite siempre a Jesús de Galilea. Ésta es la novedad y/o paradoja cristiana: Dios no se revela por algún tipo de idea o ley, símbolo o nación (como podía suceder en el judaísmo), sino en la vida y mensaje de un hombre, para cambiar y transformar la historia desde dentro de la misma historia. Cuando Dios se expresa totalmente para que llegue su Reino no surge un ángel o monstruo, un héroe mitológico o un tipo de batalla sangrienta, sino una persona: Jesús de Galilea.

Lógicamente, dentro de la Iglesia, el signo apocalíptico del Hijo del Hombre se aplica pronto a los momentos principales de Jesús: a su muerte/resurrección (texto grupo b) y a su función histórica y liberadora (textos grupo a); desde esa base se recuperan y reinterpretan los textos en los que Jesús se ha presentado a sí mismo como Hijo de Hombre: el mismo que entrega la vida por los demás (siendo así Mesías: cf. Mc 8,27-38) puede ser y será el que viene como Juez definitivo de la historia (cf. Mc 14,62; Mt 25,31-46). De esa manera, habiendo dado su vida por los otros, Jesús puede aparecer en un estrato posterior de la tradición cristiana no sólo como el Juez futuro, sino también como el redentor preexistente, vinculando así principio y meta de la creación de Dios. De esa manera lo ha visto ya san Pablo, cuando interpreta a Jesús como *El Hombre*, relacionándolo con el Adam primero y el Adam último (cf. 1 Cor 15,42-48; Rom 5), en una línea que Filón Alejandrino había explorado en perspectiva helenista.

El símbolo del Hijo del Hombre (hombre primero y final) ha ofrecido el primer esquema o modelo completo para interpretar a Jesús como aquel que viene de Dios y culmina en apertura a Dios su camino mesiánico. Pero estas afirmaciones nos sitúan ya en un momento más tardío de la experiencia de la Iglesia. Para centrar el tema en la historia de Jesús debemos volver hacia atrás, evocando algunas interpretaciones de la exégesis de los últimos decenios.

3. *El sufrimiento del Hijo del Hombre*

Como profeta final, Jesús ha vinculado su anuncio del Reino con la expresión y figura del Hijo de hombre en cuanto tal, es decir, con un hombre histórico en su realidad concreta de ser limitado, pero capaz de amar de un modo pleno, de tal forma que aparece así como *hombre escatológico* (es decir, como hombre en su plenitud). En esa línea decimos que Jesús se ha presentado a sí mismo como un hombre, simplemente, sin más títulos ni prerrogativas que su humanidad, al servicio de todos (empezando por los pobres y expulsados de Galilea). Sólo así, desde ahí, desde su conciencia de solidaridad no violenta con todos, Jesús ha podido apelar el Hijo del Hombre futuro, es decir, a la humanidad reconciliada en Dios (desde Dios), según la profecía y esperanza israelita. Más que la posible diferencia entre Jesús (hombre sin más) y el Hijo de hombre escatológico importa su vinculación paradójica: a través de su mensaje y vida (como hombre histórico), Jesús ha ido suscitando sobre el mundo un camino de Reino (expresado por el Hijo del Hombre escatológico).

Por eso, su palabra sobre el Hijo de Hombre ha podido actuar como un catalizador o punto de referencia donde se vinculan los diversos aspectos de su vida y mensaje: humanidad concreta, con poder mesiánico (cf. Mc 2,10.28), entrega hasta la muerte (cf. Mc 9,30-31; Lc 22,27), relación con sus discípulos (Mt 10,32-33; Lc 22,28-30). Ciertamente, Jesús no ha dicho *¡yo soy el Hijo del Hombre!*, pero su vida y obra suponen que él se ha identificado con esa figura paradójica, en camino de revelación de Dios y apertura al reino. Así va apareciendo como portador escatológico de la nueva y definitiva humanidad.

Jesús no ha sido victimista, no ha sacralizado el sufrimiento, ni ha visto a Dios como un Molok cananeo o un Uitchlipotchli mexicano, que necesita sangre expiatoria para vivir y aplacarse. Pero, dicho eso, debemos añadir que, en gesto paradójico, el mismo Jesús de la historia (¡el autor de las bienaventuranzas del reino!), precisamente para ponerse y estar al servicio de la vida, ha debido entregarse a sí mismo en manos de Dios, en gratuidad, sin violencia, para abrir entre los hombres un camino de Reino. En el centro de su acción y su mensaje han ido emergiendo así, de un modo natural, representaciones fundamentales de la tradición israelita (→ Siervo de Yahvé, → justo perseguido) que vinculan entrega personal y mesianismo. Parece que la «ortodoxia» judía ignoraba la figura explícita de un Mesías sufriente, pero ella había vinculado mesianismo y sufrimiento.

Pues bien, desde el mismo fondo israelita, Jesús ha encarnado de hecho, en su propia vida, la esperanza del triunfo mesiánico (es Hijo de David) y la experiencia de entrega de la vida (hasta la muerte a favor del Reino). En esa línea ha sido fundamental la figura simbólica del Hijo del Hombre, pues ella le capacita para relacionar los diversos rasgos de su anuncio del Reino y de su entrega personal. El → sufrimiento, entendido como un momento de su entrega por el Reino, no es algo que se añade al mensaje y vida de Jesús, sino un rasgo esencial de su propio camino mesiánico en favor de los oprimidos del pueblo. Jesús ha vinculado su proyecto (su tarea al servicio del Reino de Dios) y su entrega personal, de tal forma que ha venido a presentarse como alguien cuya vida está totalmente integrada en ese proyecto. Él aparece así como función o, mejor dicho, como portador personal del Reino, que se va expresando en su propia vida al servicio de los demás. En esa línea resulta esencial su forma de interpretar el mesianismo (Hijo de David) en línea de humanidad universal (Hijo de Hombre).

X. P.

HILEL

Q

→ Esenios, fariseos, Jesús, Misná, tradición.

Los fariseos nacen quizá de los → *hasidim*, lo mismo que los esenios, en

tiempo de la crisis macabea. Entre ellos queremos destacar a *Hilel el Viejo*, el más influyente de los sabios y escribas que están en la base de la transformación que desembocará en el triunfo del judaísmo rabínico, representado por la Misná (codificada hacia 200 d.C.). Fue algo anterior a Jesús (vivió entre el 30 a.C. y el 10 d.C.) y había venido de Babilonia a Judea, donde alcanzó gran fama como intérprete de la Ley. No era partidario de la guerra, como los celotas; no buscaba una separación radical (de grupo y vida), como muchos esenios, sino un judaísmo de pureza familiar y social, que pudiera vivirse en las familias y en las sinagogas, más que en el servicio del templo. Es posible que el fariseísmo anterior (del siglo I a.C.) se centrara más en la política, como recuerda F. Josefo. A partir de Hilel, será de tipo más familiar y espiritual.

Hilel suele aparecer como fundador de una de las dos escuelas rabínicas (el otro fundador es Samay) y a él se le atribuyen diversas normas económicas y sociales, que permitieron mejorar las relaciones familiares y sociales de los judíos de su tiempo. No se sabe el influjo que tenía en tiempos de Jesús, pero contribuyó al despliegue del rabinismo, que marcará la historia posterior del judaísmo, en su separación del cristianismo. El *Tratado de los Padres* (Pirque Abot) lo hace autor de sentencias muy importantes:

«Hilel solía decir: Sé un discípulo de Aarón, ama y busca la paz, ama a los otros hombres y acércalos a la Torah... (MISNÁ, *Abot* 1, 12). Hilel decía: No te separes de la comunidad, no confíes en ti mismo hasta el día de tu muerte, no juzgues a tu prójimo hasta que no estés en sus mismas circunstancias... Acostumbraba a decir: El inculto no teme al pecado, la gente ignorante no es piadosa, el tímido no aprende, el colérico no es adecuado para enseñar, quien se da excesivamente al comercio no se hace sabio y donde no hay hombre esfuézzate tú por ser hombre» (MISNÁ, *Abot*, 2, 4).

Hilel y otros maestros sentaron las bases del judaísmo que ha seguido existiendo hasta hoy (año 2008), como religión celosa de la Ley (¡no legalista!). A él se le atribuye un famoso dicho que el evangelio ha puesto en boca de Jesús: «No hagas a otro aquello que no quisieras que otro hiciera contigo. Ésta es to-

da la Ley, el resto es comentario» (cf. TALMUD DE B., *Schebiit* 31a). No es imposible que ambos, Hilel y Jesús, hayan tomado ese dicho de una fuente anterior, pues tenían elementos comunes. Como es normal, muchos maestros judíos actuales (a partir J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret*, Paidós, Buenos Aires 1971) valoran a Hilel sobre Jesús porque, a su juicio, era más realista y, por lo tanto, más humano, pues (a diferencia de Jesús) buscaba aquello que los judíos podían y debían cumplir, para mantenerse como pueblo, dentro de la tradición israelita. Jesús no ha combatido a Hilel, pero ha radicalizado algunos de sus presupuestos (propios del judaísmo nacional), anunciando la llegada del fin de los tiempos y ofreciendo el Reino de Dios a los excluidos y pecadores. Las relaciones de Jesús con Hilel siguen siendo un elemento clave para el diálogo entre judaísmo y cristianismo.

HISTORIA

Q MR

↗ Edén, Iglesia, judaísmo, paraíso original, pecado, reino, salvación, secularización, tribus.

Q JUDAÍSMO

1. Principios

Judaísmo y cristianismo son religiones de la historia: han surgido en un momento dado (que puede fijarse en el tiempo) y consideran al hombre como ser histórico. Así lo indica la Biblia hebrea cuando presenta ante el hombre los caminos de la vida y de la muerte, de la bendición y la maldición (cf. Dt 30,19). (a) *La historia no es tragedia en el sentido griego*. No estamos condenados a vivir eternamente bajo el dictado de un destino que se impone de forma inexorable por encima de hombres y dioses. La sentencia final no se encuentra escrita de antemano. Somos libres y libremente podemos realizarnos hasta el momento final (cf. Dn 7). (b) *La historia tampoco es comedia*, lugar de olvido y risa, espacio donde sólo podemos divertirnos sin pensar en la verdad y dureza, en el dolor y riesgo de nuestro futuro. Ella es lugar donde Dios se manifiesta y donde el hombre decide su destino, en relación con otros hombres.

Eso significa que la suerte de los hombres actuales se encuentra vinculada a la suerte y vida, a la acción po-

sitiva o a la perversión de los antepasados. En esa línea podemos distinguir dos esquemas.

a) *Cadena de almas: reencarnaciones.* Los orientales han acentuado la vinculación «espiritual» de los hombres a lo largo del proceso de la vida cósmica. Dentro de un mundo en el que todo gira en círculos de opresión giran también (cambian, se reencarnan) las almas hasta que puedan al fin liberarse, salir de la rueda angustiante, volver a lo divino. Por eso, lo que somos hoy depende de aquello que han sido las almas de nuestros predecesores vitales; quizá podamos decir que nosotros somos ellos en una forma nueva, hasta que todos, superando nuestra forma de individualidad actual, logremos retornar al mar sagrado donde ya no exista más historia (donde cesan las reencarnaciones).

b) *Historia social: pecado del pueblo.* En la visión del judaísmo, no existe reencarnación. Cada persona es de algún modo un absoluto: es responsable de sí misma. Sin embargo, el estado actual del conjunto de los hombres y de sus diferentes grupos depende de aquello que han hecho (que han sido) los predecesores. Al mismo tiempo, los judíos entienden la historia de una forma básicamente mesiánica: ella se dirige a la liberación final. Pues bien, los cristianos centran ese mesianismo en la resurrección de Jesús, entendida como centro de la historia.

2. *Judaísmo, religión como historia*

Los profetas de Israel han descubierto la presencia y acción de Dios en el mismo camino de la historia. La *epifanía* (manifestación de Dios) se identifica con el proceso dramático de surgimiento y despliegue del pueblo. Dios emerge y se expresa en la llamada (vocación) de Abrahán, en el camino de éxodo (liberación) del pueblo, en el pacto del Sinaí y la conquista de la tierra... El Dios judío queda abierto para el futuro; por eso la religión se interpreta como esperanza mesiánica: creer en Dios es esperar que llegue la plena realización del pueblo. Dios y el pueblo pueden dialogar y dialogan a lo largo de la historia. En ese contexto puede hablarse de hechos y sentido.

a) *Hechos.* Mirados desde un punto de vista científico (no religioso), los

acontecimientos de la historia de Israel pueden entenderse de un modo neutral: el éxodo forma parte de las migraciones y liberaciones políticas de aquel tiempo; desde perspectivas políticas se debe explicar el surgimiento de la monarquía israelita... En ese plano, la historia de Israel puede y debe interpretarse en el contexto social y cultural del tiempo.

b) *Sentido religioso.* Sin embargo, partiendo de la revelación profética, en perspectiva de fe, los acontecimientos fundamentales de la historia de Israel aparecen como lugar de manifestación de Dios, convirtiéndose en *fenómenos religiosos*: el éxodo no es puro dato accesorio de una simple historia israelita, sino que aparece como lugar de actuación del Dios que escoge al pueblo; la alianza del pueblo con Dios no es una forma más de alianza sacral, sino expresión del encuentro central y definitivo de Dios con los hombres...

A través de esa lectura religiosa de su historia, Israel ha conseguido algo absolutamente nuevo: ha superado la servidumbre cósmica, sin tener que buscar un refugio en la experiencia de interioridad mística. Esta experiencia israelita, fundada en motivos religiosos, ha venido a ser, para nosotros occidentales, y para gran parte de los hombres, un patrimonio común de la cultura. Queramos o no, en un sentido seguimos siendo israelitas, pues tenemos *conciencia de la historia*. Al superar la religiosidad cósmica en clave de creatividad humana, Israel ha desarrollado una *hermenéutica teísta de la historia*. El centro de gravedad de la experiencia humana se ha mudado. Siguen siendo importantes los viejos signos religiosos, invierno y verano, cosecha, nacimiento y muerte, astros y tierra... Pero los ojos del profeta han buscado en otro plano: han escrutado las señales de la historia, han intentado descubrir la mano del Dios en el camino de los hombres suscitando para ellos un lugar de realización, un camino de respuesta.

3. *Los elementos de la historia*

Dios actúa en la historia porque es persona y porque así puede revelarse en forma de ↗ palabra (dialogando con los hombres). No puede imponerse de forma brutal, no puede obligar a los hombres, sino que está vinculado a la respuesta que éstos, los humanos, le

ofrecen, en términos de alianza. Esto significa que Dios les espera y escucha, les responde y respeta, haciendo historia con ellos. Sólo de esa forma puede darse historia humana: desde la libertad de un Dios que actúa en los hombres y puede ofrecerles una esperanza escatológica. Su ser (el yo Soy el que Soy de Ex 3,14) puede y debe interpretarse como un estar viniendo: su misma realidad ha de entenderse desde la apertura hacia el futuro. En otras palabras, el Dios israelita está ligado a la esperanza del Mesías y a la culminación de la historia humana. Creer en Dios supone apostar por el futuro; conocerle es esperarle.

Trascendencia, libertad personal, apertura hacia el futuro... Estos rasgos configuran la experiencia teológica de Israel, que ha sentido sin cesar la tentación de volver a los ídolos o dioses de la naturaleza, que ofrecen el reposo en lo que ya existe, como ídolos muertos. Pero una vez que ha descubierto la trascendencia de Dios y ha entrevisto el valor de su acción en la historia, Israel no ha tenido posibilidad de retornar al mito de la naturaleza o de refugiarse en una interioridad segura, al abrigo de las contradicciones y angustias de su duro y gozoso camino en el tiempo. Dios se encuentra precisamente allí, en el descampado de la historia, y el hombre no puede ya retornar a la seguridad de un mundo concebido como eterno retorno. Dios y el ser humano se conciben de esa forma como amigos, compañeros, en camino de comunión abierta. Por eso, trascendencia de Dios y trascendencia del hombre van ligadas. *Dios* es trascendente porque actúa y se revela desde sí mismo, ofreciendo a los israelitas su palabra. *El hombre* es trascendente porque puede realizarse en libertad, escuchando a Dios y respondiendo. Ambos se encuentran y son al encontrarse.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *El cristianismo como historia*

Algunos, en la línea Nietzsche, han dicho que, durante siglos, el cristianismo había dejado a un lado la visión bíblica a la historia, para asumir un tipo de espiritualismo griego, que divide la realidad en dos zonas o planos: el pla-

no superior o eterno (que pertenece a Dios) y el plano temporal (que es puro devenir, pura sombra que pertenece a los hombres en el mundo). Según eso, el cristianismo sería un «platonismo para el pueblo» (NIETZSCHE, *Mas allá del bien y del mal*) y tendría como finalidad la de «liberar» a los hombres de la historia, sacándoles del tiempo, para alcanzar así la eternidad. En contra de esa visión protestó con toda fuerza O. CULLMANN, en una obra programática, titulada *Cristo y el tiempo* (*Christus und die Zeit*, EVZ, Zúrich 1946).

El platonismo y parte de la teología cristiana, influida por el pensamiento griego, había situado a Dios en la eternidad por encima del tiempo, de manera que la salvación de los hombres consistiría en abandonar la historia (despreocuparse de las cosas de este mundo), para alcanzar así la eternidad. En contra de eso, O. CULLMANN y los partidarios de la *historia salutis* (historia de la salvación), han mostrado que el Dios cristiano (lo mismo que el judío) es contrario al platonismo y se revela precisamente en la historia. En esa línea se sitúa otra obra programática de CULLMANN: *La historia de la salvación* (*Heil als Geschichte*, Mohr, Tubinga 1965). El *tiempo griego* (y de alguna forma el mismo tiempo oriental: hindú, budista o taoísta) está modelado sobre la visión de una naturaleza donde todo se repite, en ciclos siempre iguales, de manera que para alcanzar su verdad o salvación el alma o la hondura del ser humano debe liberarse de esos ciclos, salir de esa cárcel de tiempo que se enrosca en sí mismo y ascender a un nivel intemporal de eternidad (como partidario del eterno retorno, el mismo Nietzsche terminaría siendo un platónico, aunque sin trascendencia). Por el contrario, el *tiempo judío o cristiano* es lugar de salvación. Para alcanzar su verdad, el ser humano no debe salir de la historia, sino ser fiel a ella, para alcanzar así la plenitud escatológica (al final de la historia, no fuera de ella):

«Para el cristianismo primitivo, así como para el judaísmo bíblico..., la expresión simbólica del tiempo es *la línea ascendente*, mientras que para el helenismo es el círculo. Puesto que, según el pensamiento griego, el tiempo no es concebido como una línea ascendente, con un principio y un fi-

nal, sino como un círculo, la sumisión del hombre al tiempo será necesariamente sentida como una servidumbre y una maldición. El tiempo se extiende según un ciclo eterno en el que todas las cosas se reproducen. De aquí proviene el hecho de que el pensamiento filosófico griego sea incapaz de resolver el problema del tiempo. De aquí igualmente todos los esfuerzos que hace para liberarse, para escapar de este ciclo eterno, es decir, para liberarse del tiempo mismo. Los griegos no pueden concebir que la liberación pueda derivar de un acto divino llevado a cabo en la historia temporal. La liberación reside para ellos en el hecho de que pasamos de nuestra existencia aquí abajo, ligada al ciclo del tiempo, al más allá, sustraído al tiempo y siempre accesible para el ser humano en su hondura. La representación griega de la felicidad es pues espacial, está definida por la oposición entre el aquí abajo y el más allá; no es temporal, definida por la oposición entre el presente y el futuro. (La salvación...) no podría estar determinada por el tiempo, puesto que éste es concebido como un círculo» (*Cristo y el tiempo* 39-40).

Esto significa que el cristianismo debe ser antihelenista, tiene que superar la visión griega de un tiempo como opuesto a la eternidad, para descubrir y encontrar a Dios precisamente en el tiempo, entendido como tensión entre un *ya* (lo que somos) y un *todavía no*, es decir, como camino de eternidad.

2. Los momentos de la historia

Los filósofos modernos (Hegel, Nietzsche, Heidegger) habían interpretado el tiempo desde la perspectiva de la realización humana, en clave de dialéctica racional, voluntad de poder o autenticidad existencial. En ese contexto se pueden y deben exponer y entender, en toda su novedad, los datos cristianos. Así lo ha hecho Cullmann, superando la visión de la eternidad griega (con el eterno retorno mítico) y la dialéctica racional o existencial de los filósofos modernos, para poner de relieve una experiencia del tiempo como *encarnación de Dios*, como proceso de realización histórica del ser humano, desde la perspectiva de Jesús. En tensión entre el *ya* de la obra de Jesús y el *todavía*

no de su culminación, el ser humano se despliega y realiza como tiempo. Conforme a este esquema, podemos distinguir cinco momentos, teniendo buen cuidado en no tomarlos como etapas homogéneas de un proceso:

a) *Principio del tiempo. Dios antes de la creación.* En el principio no se encuentra la eternidad como algo supra- o extratemporal sino que está Dios como aquel que puede crear y revelarse a sí mismo (por el Cristo). Mirado así, Dios no es supra-tiempo (ser extraño o ajeno al proceso temporal) sino principio del tiempo. Más que esto no podemos decir, pero esto es necesario que lo digamos.

b) *Despliegue representativo. Antiguo Testamento: Israel.* Corresponde, simbólicamente a lo que los neoplatónicos y toda la tradición cristiana medieval llamaba el *exitus* o expansión (salida) divina. Dios mismo se despliega suscitando un tiempo que no se identifica consigo mismo, pero que explicita y revela el sentido más hondo de su ser. Dentro de este despliegue, se va expresando, según Cullmann, el principio de concentración y representación: el tiempo y la humanidad se condensan en un pueblo histórico (Israel), ese pueblo se condensa en un «resto» (algunos elegidos: figuras mesiánicas, profetas, etc.).

c) *Centro del tiempo: Cristo.* Los judíos piensan que el proceso anterior del tiempo se abre y culmina, de un modo directo, en la escatología, de forma que podemos pasar ya de Israel al fin del tiempo. Por el contrario, los cristianos confiesan que el tiempo se ha condensado y plenificado en Jesucristo (en su mensaje, vida y pascua). Por eso, Jesús es la expresión total y/o revelación completa de Dios, principio del proceso, siendo a la vez condensación de la historia de Israel y de la humanidad entera. Eso significa que el tiempo (el mismo ser de Dios y de la historia cómica y/o humana) se ha revelado y realizado ya en Jesús.

d) *Repliegue expansivo del tiempo. Nuevo Testamento: Iglesia.* Corresponde a lo que platónicos y medievales llamaron el *reditus* o retorno de todas las cosas a lo divino. Pero ese retorno no implica vuelta a la eternidad (que no existe en sí) sino cumplimiento del tiempo. Para los judíos, ese cumplimiento debería haberse identificado con el acontecimiento mesiánico, anulando así el tiempo «intermedio» entre la venida mesiá-

nica y la escatología (según pensaron también A. Schweitzer y sus discípulos). Pues bien, Cullmann afirma que la novedad del cristianismo consiste en haber descubierto y desplegado entre el centro (Jesús) y el final del tiempo (escatología) una historia misionera y sacral de salvación, que está personificada en la Iglesia. Este repliegue expansivo invierte el orden del despliegue representativo anterior (del judaísmo, del Antiguo Testamento): ya no se pasa de un modo vicario de los muchos al Único (Jesús) sino al contrario: ahora se pasa, en gesto sacramental y misionero, del Único que es Jesús a la humanidad completa.

e) *Fin del tiempo: el Dios escatológico*. Como he dicho, Dios no se encuentra fuera (sobre) el tiempo, sino en su principio, en su despliegue y en su meta. El mismo Dios del principio, que se ha revelado en un camino cuyo centro y plenitud es Cristo, se convertirá, culminada la obra cristiana, en Dios final donde Cristo queda incluido y con él todos los salvados en gesto de resurrección recreadora. Frente al ideal de la salvación intemporal de las almas, Cullmann ha desarrollado de forma esquemática la certeza esperanzada de la salvación (resurrección, culminación) y la introduce en el camino de la historia donde quedan incluidos los hombres que logran realizarse plenamente en Cristo. De esta forma, el mismo Dios del principio es Dios del final. Pero no lo es del mismo modo: Dios no vuelve a ser lo que era, como en los círculos del eterno retorno, sino que llega a hacerse y ser lo que no era, incluyendo dentro de sí el proceso temporal de la realidad, tal como ha venido a expresarse y culminar en Cristo. El principio y fin del mundo, culminado el despliegue sucesivo de nuestra historia, quedan incluidos en la plenitud del Dios de la historia. En esa línea definimos a Dios como aquel que puede revelarse y se ha revelado de hecho en el proceso o despliegue de un tiempo que está centrado en Cristo. En contra de la gnosis y de todo docetismo, ni Dios se encuentra fuera del tiempo (como pura trascendencia) ni el despliegue de la historia es pura vanidad, mentira o sombra. Paradójicamente, Dios se desvela (en algún sentido se despliega y realiza) en el tiempo, siendo, a la vez, más que las cosas del tiempo que nosotros conocemos.

X. P.

R ISLAM

1. Terminología

El término árabe para «historia» es *târîj* (en plural, *tawârîj*), que también significa «fecha» (primariamente «fecha» y luego «historia»). En realidad muchas obras historiográficas, como *Al-kâmil fî-t-târîj* («Lo completo sobre la historia») de Ibn al-Azîr son crónicas.

2. La importancia de la historicidad de los hechos en la transmisión profética

El islam es una religión histórica, no mítica, al contrario que otras religiones para las que el valor del mito es más importante que el hecho histórico. Los musulmanes se preocuparon mucho de la historicidad de las tradiciones atribuidas al profeta Muḥammad, por lo que los recopiladores de hadices destacaron por su minuciosidad en la cadena de transmisores para confirmar la veracidad del relato sobre el dicho, hecho o silencio del profeta Muḥammad. El islam se basa en el Corán y los hadices, ambas fuentes recopiladas por personas de confianza. No existe en el islam una Iglesia que dicte lo que el musulmán debe creer o que goce de infalibilidad. La credibilidad de los hadices depende exclusivamente de la fiabilidad de los transmisores, esto es, de su historicidad.

3. La época de la ignorancia anterior al islam

Los musulmanes premodernos tenían un buen conocimiento de la historia del mundo musulmán a partir del islam. Sin embargo, su conocimiento de la historia de los países no musulmanes era deficiente y más aún el de la historia de la mayoría de las naciones antes del islam, incluidos los árabes. Su conocimiento de la historia preislámica árabe a ciencia cierta no iba más allá del siglo IV, e incluso la de esa época en adelante estaba envuelta en leyendas. La historia de Saba era un tejido de recuerdos árabes y de tradiciones israelitas sobre Salomón y la reina de Saba. La reina Zenobia de Palmira se confundió en la personalidad legendaria de la reina aḡ-Ḥabbâ'.

4. Las fuentes disponibles

Las fuentes históricas no árabes y no islámicas de las que disponían los

musulmanes premodernos eran las tradiciones israelitas y persas. Respecto a estas últimas, el conocimiento de la historia iraní preislámica era notablemente bueno en lo referente al periodo sasánida (entre los siglos III a VII), mucho más deficiente en lo concerniente al periodo arsácida (del siglo III a.C. al siglo III d.C.) y casi completamente legendaro en lo relativo a los aqueménidas, transformados por la tradición en la mítica dinastía de los kayánies.

5. Conocimiento de la historiografía griega y romana

El conocimiento de la historia griega y romana era harto nebuloso, pues muy poca historiografía clásica se tradujo al árabe. Fue motivo de confusión el hecho de que los bizantinos se decían romanos y hablaban griego, y por eso muchos musulmanes no distinguían entre los romanos de lengua latina, los romanos orientales (bizantinos) e incluso los griegos antiguos. El término árabe para «griego» era *yûnânî* (en plural, *yûnâniyyûn*) y para «romano» *rûmî* (en plural, *rûm*). Pero muchos no tenían claro si los *yûnâniyyûn* y los *rûm* habían sido el mismo pueblo o dos pueblos distintos. Para colmo, también llamaban *rûm* a los cristianos occidentales. El geógrafo Ibn Hawqal (siglo X), para aclarar las cosas, distinguía entre los *rûm* en general y *ar-rûm al-mahd* (los romanos puros): los *rûm* en general eran los cristianos bizantinos y los occidentales, mientras que *ar-rûm al-mahd* eran los bizantinos. Incluso un historiador tan serio como al-Mas'ûdî (m. 956), excepcionalmente bien informado sobre la historia romana y bizantina, incurría en confusiones de bulto; por ejemplo, la persona de Cayo Julio César la convierte en tres personajes distintos: Gâyûs, Yûlyûs y Qaysar. Su conocimiento de la historia griega era todavía peor; en realidad, empezaba con Filipo, el padre de Alejandro, y con Alejandro. Pero las noticias que se tenían de Alejandro tampoco eran excesivamente fidedignas: muchos creían que Filipo había sido el abuelo y no el padre de Alejandro y que Alejandro era hijo de Darío y de una hija de Filipo. Las noticias sobre los reinos helenísticos eran nebulosas y a los que mejor conocían era a los Ptolomeos (en árabe, al-Baṭâliisa). Pero confundían a Pto-

lomeo, el astrónomo del siglo II, con alguno de los reyes Ptolomeos alejandrinos. Sin embargo, sabían que la última reina *yûnâniyya* (griega) de Egipto había sido Cleopatra.

El conocimiento de los filósofos griegos también era confuso a menudo. Lo concerniente a los presocráticos dejaba mucho que desear. Anécdotas de Diógenes de Sínope se atribuyeron a Sócrates, como la de que vivía dentro de un tonel. Se suponía que Empédocles había sido anterior a Pitágoras y que uno y otro habían sido discípulos de los profetas de Israel, de modo que los griegos habrían tomado su sabiduría de los reyes-profetas de Israel David y Salomón. Apolonio de Tiana pasó al mundo islámico como Balînâs, el fabricante de talismanes famosos.

Pocos libros griegos y romanos de Historia se tradujeron al árabe. Una excepción fue la *Historia contra los paganos* de Orosio, un ejemplar de la cual fue regalado por el emperador bizantino al califa andalusí Abderrahmán III (914-961) y se tradujo al árabe. Otra excepción fue el *Yosipón*, una versión peculiar de la obra de Flavio Josefo.

Aun así, la historiografía árabe aportó datos importantes sobre la antigüedad. A Agapios, un obispo cristiano de Yerablus, en el norte de Siria, que escribió en árabe una historia universal, se debe la conservación de lo que parece ser el texto no interpolado de Flavio Josefo sobre Jesús.

6. Comparación con la historiografía hindú

Así y todo, los musulmanes tenían un fuerte sentido de la historia que contrastaba con otras civilizaciones, por ejemplo, la India, donde ni hindúes ni budistas se preocuparon nunca gran cosa por la historicidad, y donde *itihâsa* en sánscrito significaba lo mismo «historia» que «epopeya». Precisamente la historia de la India, con exactitud cronológica y preocupación por los hechos, comienza con la presencia musulmana en la India. El musulmán joresmio al-Bîrûnî (973-1048), en su magnífica obra sobre la India, titulada *Tahqiq mâ li-l-Hind* («Verificación de lo que tiene la India»), dice que los indios se cuidaban muy poco de la historia y que cuando se les preguntaba sobre su historia contaban una ingente

cantidad de relatos míticos. La observación de al-Bîrûnî recuerda la que más de mil años antes hizo el embajador griego Megástenes (siglo III a.C.) en su *Indiká*, cuando menciona que los indios tenían más afición al mito que al *lógos*. El contraste entre el *târij* («historia» y «fecha») musulmán y la *itihâsa* india no puede ser más elocuente de la diferente cosmovisión entre musulmanes e indios: la cosmovisión histórica de los musulmanes frente a la cosmovisión ahistórica de los indios; la precisión histórica musulmana contrasta con la visión cíclica de innumerables kalpas de miríadas de millones de años.

7. Grandes hitos de la historiografía islámica

Un musulmán persa, Rashîd ad-Dîn (1247-1318), fue el autor de la primera historia realmente universal, *Yâmi' at-tawârîj* («La suma de las historias»).

En el siglo XIV, Ibn Jaldûn fue el primer historiador que elaboró una sociología de la historia en su *Muqaddima* (introducción a su historia universal), pero no tuvo continuadores.

J. F. D. V.

HOMBRE

Q MR

↗ Alma, corazón, creación, espíritu, hijo de Dios, Jesús, mujer, razón, sábado.

Q JUDAÍSMO

1. Introducción. Génesis: origen y sentido

El judaísmo, como primera de las religiones monoteístas, ofrece una visión del hombre que se ha hecho de algún modo normativa para cristianos y musulmanes, que aceptan y reinterpretan el símbolo fundante de Gn 2:

a) *El hombre (varón y mujer) es tierra* y por eso se le llama Adam, *el terroso, el arcilloso*. Del polvo del suelo lo ha sacado Dios. Al polvo pertenece, por su nacimiento y por su muerte. Eso significa que es un elemento de este mundo, no es materia de Dios (de la Madre tierra) como dicen muchos mitos, ni viene tampoco de la sangre de un monstruo malvado (como se decía en Babilonia).

b) *El ser humano es aliento de Dios* y por eso su historia está ligada a la his-

toria de la manifestación de Dios. Hay entre ambos, hombre y Dios, una profunda semejanza que se expresa en el diálogo que ellos fundan y mantienen; ambos comparten un aliento y pueden concurrir en un camino. Eso significa que el hombre es una paradoja: vive entre dos mundos: participa del misterio de Dios; al mismo tiempo es polvo de la tierra. Importante es, sobre todo, en esta perspectiva la visión de su libertad y espiritualidad.

El hombre es *libre* en el sentido radical (religioso) del término: no está determinado por los dioses, ni sometido sin más a la materia; no es producto del acaso, no es momento del eterno retorno de las cosas. Ha logrado trascender el sueño del mundo del que surge, tiene independencia personal, porque Dios mismo le ha dado la tarea de hacerse a sí mismo en libertad. Por eso se define por un lado como *individuo* y por otro como *grupo*, como pueblo. (a) *Es individuo*, y así cada uno (varón o mujer, anciano o joven, pobre o rico) es valioso en sí mismo. Cada ser humano es persona (es alma); tiene un valor único, insustituible, pues brota desde Dios de una manera independiente, como un absoluto. (b) Cada hombre es *grupo*, forma parte de un *pueblo* elegido (judíos), de una *iglesia* animada por el Espíritu Santo (cristianos). Eso significa que no puede realizarse como ser humano a solas, sino sólo en un contexto social en el que recibe su vida y su camino.

Por eso, el judaísmo se ha opuesto a la teoría de la *transmigración* de las almas que aparece en casi todas las religiones orientales, donde el ser humano carece de individualidad estricta, sino que es un momento en la gran cadena vital de las almas que nos han precedido y nos siguen. Conforme a esa visión, nadie nace desde sí (desde la nada), nadie muere totalmente, nadie juega o decide su destino en una sola muerte. Nacer y morir son momentos de un constante pasaje vital, de un camino en el que vamos pasando de un estado de existencia hacia otro estado, hasta que al final el alma del alma se libere de la gran cadena de reencarnaciones para integrarse de algún modo en lo divino (en lo *nirvana*).

Pues bien, en contra de eso, el judaísmo es *monoteísta* o *personalista*, pues cada individuo (varón o mujer), brotan-

do de este mundo, surgiendo de unos padres, en un determinado pueblo y momento de la historia, nace desde Dios, como ser distinto, único y autónomo. Cada uno es responsable de su propia vida dentro de la gran historia de la vida. Cada uno ha de trazar su propia existencia y asumir su única y definitiva muerte, no para renacer otra vez y seguir en la cadena de las existencias, sino para culminar (salvarse en forma personal, llegar al cielo de Dios) o destruirse.

2. Ser humano, imagen de Dios

El primer capítulo de la Biblia culmina en el relato de la creación con las palabras de Dios (Elohim) que dice: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»... (Gn 1,26). Estamos ante el Dios que habla consigo mismo, para así dialogar con los hombres, que son su imagen.

a) El hombre es imagen de Dios *porque habla*, lo mismo que el Dios, que ha creado hablando (diciendo) todo lo que existe. La grandeza del hombre es su palabra. Por eso decimos que es signo de Dios porque sabe decir y dice nuevamente lo que Dios ha pronunciado cuando crea el mundo.

b) El hombre es imagen de Dios *porque sabe mirar*, como el mismo Dios que ve y descubre que «las cosas eran (y son) buenas». Por esta admiración al descubrir las cosas y verlas como buenas (como fuente de gozo para aquel que las contempla), el hombre viene a presentarse como imagen de Dios. Dios ha querido hacer a los hombres de tal forma que él mismo (Dios) se parezca a los hombres.

c) El hombre es imagen de Dios *porque domina* sobre los animales, ejerciendo al mismo tiempo su reinado sobre el mundo. Dios domina en todo lo que existe, a través de su palabra y su mirada; el hombre domina en los vivientes de su entorno (que son los animales), expresando de esa forma su señorío sobre el mundo.

d) Finalmente, el hombre es imagen de Dios *porque descansa y guarda el sábado*, en contra de los animales, que no distinguen los días de los días. Dios ha organizado el ritmo de los tiempos para gozar de un modo festivo en el séptimo día ante su obra ya perfecta y concluida (cf. Gn 2,2-3). Pues bien, asumiendo ese ritmo, el hombre

puede descansar, cumpliendo así los sábados, distinguiendo los días de los días, los tiempos de los tiempos.

3. Ser humano, sacerdote universal, amigo de Dios

Como imagen de Dios, el hombre es sacerdote universal, de tal forma que a través de su vida se eleva como un himno de alabanza cósmica hacia el Dios creador. No hacen falta sacrificios especiales (de ofrendas comestibles o de sangre) porque todo lo que existe sobre el mundo es sagrado, siendo totalmente profano: es armonía de una vida que se expande por generaciones y se eleva sin cesar hacia el misterio de Dios, en gesto de alabanza. No hacen falta religiones especiales, ni ministros particulares del culto, pues la vida entera del hombre es culto y sacrificio.

a) El hombre *no es un súbdito de Dios*. Ciertamente, es un ser creado, pero no aparece en modo alguno como esclavo al servicio de dioses (de su culto o de sus templos). Es libre sobre el mundo: ha recibido la tarea de ser y realizarse, a imitación de Dios, como imagen de su vida y como creador, en contra de los mitos y textos religiosos de Mesopotamia que le hacían un esclavo al servicio de Dios (y de los reyes) sobre el mundo. Por eso, la religión no es sometimiento; el culto no es imposición. La religión se identifica con la misma vida, en la línea de aquello que Dios ha realizado al decir, mirar, dominar sobre los animales, etc.

b) El hombre *no es tampoco un siervo de otros hombres*. Por eso Gn 1 no concluye con la coronación de un rey, en contra de los textos normales de la creación del viejo oriente, que suelen culminar en la fundación de una ciudad dominadora o de una dinastía. Aquí no hay dinastías reales: todos los hombres y mujeres son libres. Tampoco hay una ciudad sagrada que refleje en su estructura de poder de lo divino. No hay Estado sagrado ni templo. Sagrado es el hombre en su libertad creadora, antes del establecimiento de cualquier ciudad, poder o reino, en su armonía primigenia con la naturaleza.

El hombre es sagrado como varón y mujer (Gn 1,27). Desde el primer momento, Dios crea al hombre como dualidad, pero no de un modo genérico,

como los otros vivientes y animales (cf. Gn 1,11.12.24-25), sino a través de una palabra específica: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y domine sobre... Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó» (Gn 1,26-27). No hay «hombre» en abstracto, sino varón y mujer, como seres relacionados, que brotan de una palabra especial de Dios que dice «hagamos», suscitando así la vida compartida de varones y mujeres. En el origen de toda antropología está el diálogo del que surge el ser humano, como varón y mujer, iguales y complementarios, brotando de un mismo y único «hagamos» de Dios. Ese «hagamos» se expande allí donde Dios dice a los hombres: «Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla» (Gn 1,28). No se lo dice a uno o al otro por aislado, ni al varón por su acción externa sobre el mundo, ni a la mujer por su maternidad, sino a los dos, para que llenen y humanicen la tierra, a través de la fecundidad y del trabajo.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Antropología filial

No hay una antropología cristiana distinta, sino que la misma judía, que acabamos de esbozar, es la cristiana. Sin embargo, partiendo de la experiencia re-creadora de Jesús, los cristianos han puesto de relieve una nueva experiencia antropológica: los hombres son «hijos de Dios», con Jesús, que es principio y signo de la nueva humanidad, como aparece en el relato del bautismo:

«Aconteció en aquellos días que Jesús vino de Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. Y en seguida, mientras subía del agua, vio que los cielos se abrían y que el Espíritu descendía sobre él como paloma. Y vino una voz desde el cielo: "Tú eres mi Hijo amado; en ti me he complacido"» (Mc 1,9-11).

La primera palabra no es *¡Yo soy!*, como en Ex 3,14, donde Dios podía parecer un egoísta. Un verdadero padre/madre nunca empieza diciendo «yo soy»; tampoco un amante se afirma de ese modo. Ambos comienzan diciendo *¡Tú eres!* Solamente allí donde se pone en el principio el «tú» se puede hablar

de humanidad cristiana. Hombre y mujer no son simplemente «una imagen de Dios» (porque pueden hablar, mirar, organizar el mundo), sino que son «hijos de Dios» y así forman parte de su mismo despliegue vital. Ciertamente, la Escritura judía conoce esta expresión del Dios que dice a su rey o profeta: *¡Tú eres!* (cf. Sal 2,7 e Is 41,8). Pero el judaísmo oficial no ha tomado esa palabra como base y principio de identidad de Dios y como sentido y esencia de la vida humana.

2. Del Yo soy al «tú eres»

Un tipo de religión judía (y cristiana) se funda en el *Yo Soy (Yahvé)* y define a Dios como misterio incognoscible, autosuficiente, que se defiende incluso con armas. En contra de eso, el judaísmo cristiano comienza allí donde Dios dice a su Hijo (a Jesús, a los hombres) *¡tú eres!* fundando en esa Palabra todo lo que existe. Esto lo ha puesto de relieve san Pablo cuando dice que un tipo de hombre judío está determinado por sus obras, de manera que cada uno se justifica por lo que hace (cf. Gal 3,12). Por el contrario, los cristianos, como judíos radicales, no viven por lo que hacen (no son hijos de sus obras), sino por lo que Dios hace en ellos (son hijos de Dios). Por eso, el texto del bautismo no dice simplemente *¡tú eres!*, sino *¡tú eres mi Hijo!* Es como si afirmara: eres mío (lo más íntimo de mí), siendo tú mismo.

Dios quiere que Jesús, el hombre, sea autónomo (existiendo en sí mismo), pero como una expansión y expresión del mismo ser divino. De esa manera lo hace ser, lo engendra, a través de la palabra. No le expulsa de sí, para negarle después, sino que le suscita en amor, con todo amor, como Palabra que se encarna, para de esa forma amarle. Éste es el Dios que sale fuera de sí, ama a los otros, quiere a los hombres. Éstos son los hombres: los amados de Dios.

En esa línea, la voz añade: Eres mi Hijo *el Querido (Ho Agapêtos)*. No eres uno cualquiera sino el único, escogido, preferido, como aquel a quien Abrahán estaba dispuesto a sacrificar (*Agapêtos*: Gn 22,2.12) o como el pueblo de Israel (*primogénito, elegido*: Ex 4,22-23), a quien Dios amaba intensamente, o como el Siervo Elegido (*Eklektos*) o Amado (*Jhjd*) de Is 42,1. Dios llama así a Jesús, del modo más íntimo y gozoso, y

en Jesús y por Jesús ama a todos los hombres y mujeres, a quienes añade *en ti me he complacido*, en la línea de Is 41,8 y 42,1, donde Dios se goza (complace) en su Siervo (Elegido). Estas palabras son nuevas, pero en ellas culmina una experiencia central de la tradición israelita (cf. Os 2,21; Is 62,5; Cant 2,10). Ellas constituyen la buena nueva del amor de Dios, el principio de la antropología cristiana, como culminación y plenitud de un tipo de antropología israelita.

X. P.

R ISLAM

1. *El ser humano, califa de Dios en la tierra*

↗ Adán.

2. *La dignidad del ser humano*

El Corán (17:70) dice: «Hemos hecho dignos a los hijos de Ádam». A menudo se malinterpreta el versículo coránico *La-qad jalaqnâ-l-insâna fi kabad* (90:4), haciendo decir al Corán: «Hemos creado al hombre en aflicción», o «Hemos creado al hombre en penalidad», o «En verdad, he creado al hombre ¡miserablemente débil!», o «Hemos creado al hombre en la miseria». Todas éstas son traducciones que están publicadas en castellano. En árabe, *kabad* no es aflicción, ni penalidad, ni miseria, ni debilidad, sino «tensión, sensibilidad en vilo». El hombre y la mujer han sido creados en el *kabad*. La traducción correcta sería: «Hemos creado al ser humano con nervio, inquieto, en tensión, en vilo». El *kabad* (del verbo *kâbadayukâbidu*: «estar tenso, ser afectable por las cosas») no es tormento ni angustia, no es sufrir una naturaleza humana miserable, sino la posibilidad del ser humano de búsqueda de su centro y el principal motivo de todo lo grandioso que el hombre ha llegado a generar.

Para encarar el auténtico significado de este término coránico, ante todo, conviene saber que *kabad* proviene del término árabe *kabid*, hígado. La relación entre *kabad* y *kabid* es la siguiente: lo que llamamos «corazón» –no la víscera, sino el órgano donde tienen su sede los sentimientos– era para los semitas el hígado. Todavía en Marruecos una madre le dice a su niño como expresión de cariño: «*yâ, kibdi*» («Ay, hí-

gado mío»). Sin duda, *qalb* es –como *fu'ad* (entrañas), *sadr* (pecho)– uno de los términos coránicos usados como sede de los sentimientos de la persona, pero es curiosa la casi total sustitución de todos ellos por el *qalb* (que respondía mejor al «coeur» que se conoció con la colonización napoleónica de Egipto), especialmente la de *kabid*, mientras que sin embargo han sobrevivido hasta nosotros en territorios otrora islámicos expresiones como –en portugués– *enemigo figadal*, enemigo «higadal» (derivado inexistente en castellano de hígado), como sinónimo de «enemigo mortal».

El sentido de esta digresión es comprender que el término *kabad* tiene una enorme trascendencia en lo que se refiere al sentimiento más constitutivo del ser humano. Literalmente, y una vez realizada la debida traducción cultural, el *kabad* es por lo que el corazón tiende a estar en vilo. *Kabad* será esa moción interior al hombre que lo hace estar intranquilo, insatisfecho, nervioso. En el islam no se considera en absoluto un sentimiento negativo, porque no es pasivo, no es la aflicción o la penalidad que te obliga a sufrir sin más, sino que es la fibra última de lo humano, lo que le permite al hombre ser lo que es: un animal que busca y pretende, ansía, lucha, puja, no se conforma, se revuelve... Es el *kabad* lo que está en el fondo de su grandeza y no de su miseria. El *kabad* es la causa de las ansiedades e inquietudes más profundas que empujan al hombre hacia lo infinito, pues no se sacia en nada. La inquietud, la sensación de vacío, el no sentirse colmado..., todas éstas son sensaciones que hablan de exigencias a las que damos un nombre en árabe. Ciertamente, el *kabad* es sentido a veces como desasosiego, como asfixia, como desazón, aunque también como ilusión, esperanza, afán, pasión, porque sin ello el ser humano carecería de naturaleza animal propia y no es eso de lo que se trata cuando hablamos de retornar a la *fitra* (naturaleza original). La *fitra* humana no es un hecho de nuestro pasado animal sino de nuestra posibilidad futura, y se logra con el *kabad*. Es esa tensión la que le hace despertar al universo de Dios. Para los musulmanes, el *kabad* es el secreto del disfrute de la vida, el secreto de la trascendentalidad de la vida, el secreto de la dignidad de la vida humana que sin

nervio se convierte en pura *gafla*, estado de distracción.

El ser humano ha sido creado por Dios en el *kabad*. Ya sea buscador de riquezas, de poder, de sabiduría, de perfección espiritual... es el mismo *kabad* el que lo mueve. La sensación de cercanía con Dios (*wilāya*) no es el estado amorfo del que ya nada pretende ni nada lo mueve, sino más bien la circunscripción en Allāh de todo lo que nos tensiona. Unos motivos de tensión son beneficiosos y otros nos llevan a la desgracia. Pero el solo hecho de estar estructurado por el *kabad* no es un mo-

tivo para identificar la vida humana con «la penalidad, la miseria, la aflicción». Porque la liberación de esta tensión supone perder la dimensión más específica y auténtica de lo humano. En conclusión, el *kabad* no puede ni debe eliminarse, porque ese nervio es la garantía de que se está produciendo en nosotros un encuentro con lo real. La novedad que nos sitúa en una tensión sin objeto es el síntoma inequívoco de nuestra apertura a Dios como existente en nuestra vida cotidiana y perceptible por nuestros sentidos.

A. A.



IDOLATRÍA

Q MR

↗ Credo, Dios, ética, ley, monoteísmo, pecado, religión, Sabiduría.

Q JUDAÍSMO

1. *Dios frente a los ídolos*

Los griegos clásicos no vieron pecado en las estatuas de los dioses, sino al contrario: las miraron y admiraron como irradiación positiva del misterio, como signo de equilibrio de la vida, como una forma de experimentar la belleza eterna de lo humano, que nos reconcilia con aquello que nosotros mismos somos, en nuestra más honda plenitud sagrada, pues en las formas del ídolo encontramos como en un espejo nuestras propias formas, en su eternidad nos vinculamos a lo eterno. Pues bien, mirando hacia esos dioses fascinantes, *los israelitas* han podido descubrir y han dicho que ellos son ídolos (falsos) y que su forma de evocar la eternidad es principio de muerte, pues no deja que busquemos y encontremos lo que somos, nuestra propia verdad de personas finitas y mortales, en diálogo con Dios y con los otros hombres en la historia.

Los ídolos expresan un deseo del hombre, que quiere superar la destrucción del tiempo y alcanzar por ellos su seguridad y su poder en lo divino. El hombre los fabrica y se proyecta por ellos, en sus diversas formas (una estatua, un imperio, un sistema sagrado), pensando que ellos (estatua, imperio, sistema) le pueden salvar para siempre, como la torre de Babel (Gn 11,1-9), ciudad y zigurat donde los hombres antiguos quisieron resguardarse y vivir para siempre, superando los terrores de la violencia exterior y de la muerte. Pero el verdadero Dios, que emerge y se expresa por encima de las eternidades falsas y engañosas de los hombres, mostró que aquella torre no era más que un ídolo, un signo de ceguera y de violencia donde los hombres se acaban confundiendo. De esa forma, Babel, la

estatua y torre fabricada sobre el ancho mundo, con afán de eternidad, acaba estrechando y destruyendo a los hombres, como sabe y dice, en otro lenguaje, el libro de Daniel, cuando habla de la gran estatua del imperio, que todos deben adorar, como si fuera el mismo Dios (cf. Dn 2-3).

Dios no es un ídolo que encierra a los hombres en su violencia y en su muerte, sino Aquel que alienta y actúa como divino, haciendo que los hombres sean humanos. Dios no está fuera, como una idea más alta, como una torre superior, sino que es divino en nuestra vida, si ella se abre al amor, en esperanza. La eternidad de los ídolos (estatuas de dioses o torres imperiales) es sólo una ilusión, un refugio imaginario y mentiroso. Dios, en cambio, se nos abre y revela como Vida en nuestra misma historia, ofreciéndonos su palabra y presencia en un camino donde no podemos buscar sustitutivos imaginarios. De esa forma, aquello que parecía y, en un sentido, era una gran limitación (¡no harás imágenes de Dios ni de los dioses!: cf. Ex 20,4; Dt 5,8) se vuelve principio de apertura superior: ¡no harás imágenes, busca a Dios!

2. *No hacer imágenes de Dios*

La prohibición de las imágenes implica una maduración intensa en la historia de la religión. El mundo de los dioses griegos, con sus imágenes y formas, resulta más claro y, en algún sentido, parece más humano, pero al final se convierte en guiñol de apariencias y engaños. Por el contrario, el camino de Israel cierra una ruta de apariencias y confusiones (¡eso significa Babel!), para que podamos mantenernos en diálogo con Dios, como recuerda Moisés: «Vosotros oíais la voz de las palabras, pero no veíais imagen alguna... Tened mucho cuidado, no os pervirtáis haciendo esculturas...» (cf. Dt 4,12-17).

En este contexto se entiende el pecado original del judaísmo: hacer imágenes

nes, representaciones de Dios, como el becerro de oro, para quedar prendidos en ellas. Aquel becerro-toro tenía gran valor: expresaba la potencia de la vida (toro), la riqueza de la tierra (oro) y el poder del sexo masculino (era el gran engendrador). Pues bien, cerrado en sí, ese toro se vuelve idolátrico y destruye la libertad de los hombres que lo adoran diciendo: *¡Éste es el Dios que te sacó de Egipto!* (cf. Ex 32,8). En contra de eso, los verdaderos israelitas saben que el Dios que les sacó de Egipto no es un toro sagrado, sino Aquel que los llama y dialoga con ellos cara a cara (como hizo con Moisés: Ex 33,11), para así hacerles caminar de una manera autónoma. Los israelitas, como pueblo elegido de Dios, tienen la tarea de romper el cerco cósmico de una vida que se cierra en sí misma (idolatría del mundo), en las cosas que los hombres hacen (idolatría de estatuas), para descubrir y realizar su vida en diálogo de fidelidad y amor con el principio del que brota toda vida.

3. Castigo por la idolatría

La tradición israelita ha recordado historias de pecados y castigos ejemplares: Dios mismo ha destruido a los que van en contra del sacerdocio de Aarón (Lv 10,1-7) o del liderato de Moisés (Nm 16,1-35) y a los que rompen el descanso del sábado (Nm 15,32-41). Sin embargo, los textos que recuerdan los castigos principales son Ex 32 y Nm 25.

a) *Ex 32* recoge la historia del *becerro de oro*, vinculada al tema de los toros sagrados del culto de Yahvé en Betel y Dan (cf. 1 Re 12,26-33) y a la perversión del sacerdocio de Aarón. Ese ídolo-toro va en contra de la trascendencia de Dios y de la unidad sacral del pueblo. Los adoradores de toros no pueden formar parte del pueblo de Israel. Por eso, los levitas, representantes del orden ortodoxo, han de diezmar el campamento, matando a los culpables.

b) *Nm 25* nos sitúa en un contexto semejante, pero mucho más claramente idolátrico, al decirnos que los israelitas acuden al santuario de *Baal Fegor* donde se prostituyen con las «mujeres sagradas» del lugar, entregándose a los cultos cananeos. Dejan a Yahvé y se entregan a los dioses de la tierra, que son una expresión de la sacralidad sexual, identificada con la idolatría. Para «de-

tener» ese pecado, Yahvé manda a Moisés: «toma a los responsables del pueblo y cuélgalos en honor del Señor... Que cada uno mate a sus parientes que se hayan emparentado con Baal Fegor» (Nm 25,4-5). La tradición israelita ha recordado así a Pinjás, hijo de Eleazar, nieto de Aarón, que *alanceó por el bajo vientre* a un israelita con su compañera idólatra. Aquí está el comienzo de lo que después se llamará celotismo: hay que matar a los enemigos de Yahvé y del pueblo (cf. Nm 25,6-13; Sal 106,30; 1 Mac 2,26).

c) En ese contexto se sitúa la *legislación contra la idolatría*, que es en el fondo una legislación contra los profetas «falsos»: «Si un profeta o vidente incita a los demás a la idolatría, aunque parezca respaldado por la fuerza de Dios ha de morir ajusticiado... por haber predicado la rebelión contra el Señor, vuestro Dios... y por haber intentado apartaros del camino que te mandó seguir el Señor, tu Dios» (Dt 13,6; cf. Dt 13,9-10.16-17). Es claro que en este contexto se llama idolatría a todo lo que van en contra de la identidad sagrada del pueblo.

4. Un tratado sobre la idolatría

El libro de la Sabiduría (Sab 13-15) ha desarrollado el primer gran tratado conocido sobre la idolatría, una especie de «descripción fenomenológica» construida cuidadosamente a partir de modelos anteriores (Is 44; Carta de Jeremías; Dn 14; etc.), para destacar la perversión de los ídolos.

a) Hay una *idolatría cosmolátrica* (Sab 13,1-9). «Eran naturalmente vanos todos los que ignoraban a Dios... y tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire leve, a las órbitas astrales, al agua impetuosa, a las lumbreras celestes, regidoras del mundo...». Esta idolatría del cosmos deja al hombre en manos de los poderes cósmicos, reflejados de un modo especial por los astros. El hombre es más que mundo; por eso, cerrarse en el mundo es pervertirse.

b) *Idolatría zoolátrica* (Sab 15,14-19). «También dan culto a los animales más odiosos, que comparados con los demás son los más brutos; no tienen ninguna belleza que los haga atractivos» (15,18-19). «Se extraviaron teniendo por dioses a los animales más viles y repugnantes..., por eso fueron castigados (pla-

gas del Éxodo) por aquellos mismos a los que tenían por dioses» (12,24.27). Estos cultos animales dejan al hombre en manos de su animalidad y de esa forma lo destruyen. Ciertamente, Gn 1-2 y después el relato del arca de Noé (Gn 6-8) saben que el hombre se encuentra vinculado con los animales, pero no para adorarlos, sino para dominarlos.

c) *Idolatría propiamente dicha* (Sab 13,10-15,13). Es la idolatría de las obras, que consiste en adorar las cosas que los mismos hombres fabrican, desde estatuas hasta templos, desde imperios hasta grandes sistemas económicos. Ésta es la peor de todas las idolatrías: aquella que pone al hombre en manos de sus propias creaciones. «Porque el hombre lo hizo (a los ídolos)... y ningún hombre puede modelar a un dios a su semejanza; siendo mortal, con manos pecadoras...» (cf. Sab 15,16-17). Por una especie de manía constructora, el hombre se convierte en inventor o constructor de dioses. Éste es su pecado, ésta su locura: «El principio de la prostitución (*porneia*, infidelidad a Dios) es la invención de los ídolos» (14,12). En el origen no existían, porque Dios hizo a los hombres abiertos a la vida (en situación de paraíso). Pero ellos pervirtieron su vida, encerrándose en sus propias obras, adorando sus mismas construcciones.

M CRISTIANISMO

El cristianismo puede aceptar y acepta la crítica judía contra la idolatría, vinculándola a la experiencia de Jesús, como ha puesto de relieve el más antiguo de los textos cristianos conservados: «Vosotros (tesalonicenses) os convertisteis de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero y para esperar de los cielos a su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos, a Jesús, quien nos libra de la ira venidera» (1 Tes 1,9-10). Ciertamente, puede haber otros caminos para convertirse y superar la idolatría; pero, para los cristianos, el camino principal es Jesucristo. En esa línea avanza el mismo Pablo, en su declaración más solemne de rechazo de la idolatría:

«Por eso, acerca de la comida de lo sacrificado a los ídolos, sabemos que el ídolo no es nada en el mundo y que no hay sino un solo Dios. Porque aunque sea verdad que algunos son llama-

dos dioses, sea en el cielo o en la tierra (como hay muchos dioses y muchos señores), sin embargo, para nosotros hay un solo Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas, y nosotros vivimos para él; y hay un solo Señor, Jesucristo, mediante el cual existen todas las cosas, y también nosotros vivimos por medio de él. Sin embargo, no todos tienen este conocimiento; porque algunos, por estar hasta ahora acostumbrados al ídolo, comen el alimento como algo sacrificado a los ídolos, y su conciencia se contamina por ser débil...» (1 Cor 8,4-7).

Pablo está argumentando sobre la comida de carne ofrecida a los dioses, carne que se acaba vendiendo en el mercado. Para no «contaminarse» con esa carne, los judíos tenían (y tienen) sus propias carnicerías (como también algunos musulmanes, sobre todo para no comer carne mal desangrada). Pues bien, Pablo sabe que no hay ídolos, que todo lo que existe (materialmente) en el mundo es bueno, que lo único malo es una mala conciencia y un tipo de conducta que destruye la conciencia y la vida de los otros. Entendido así, el cristianismo despliega una nueva concepción de la idolatría que, paradójicamente, nos permite volver a la raíz del judaísmo: ídolo es aquello que destruye la vida de los hombres.

En este contexto se sitúan algunos pasajes básicos sobre la idolatría en el Nuevo Testamento. El primero es la sentencia de Jesús cuando identifica al ídolo con el dinero absolutizado (> economía) y dice «no podéis servir a dos señores, a Dios y a Mamón» (cf. Mt 6,24; Lc 16,13). En esa línea, Col 3,5 identifica la idolatría con el culto al dinero (es decir, con el dinero que se diviniza a sí mismo). Desde esa base se entiende la gran batalla del Apocalipsis en contra de aquellos que comen «carne sacrificada a los ídolos» (cf. Ap 2,14.20). Ésa es la «carne» (el dinero, el poder) que se vincula a los poderes de la Bestia (al Estado que se diviniza a sí mismo).

X. P.

R ISLAM

1. *Antes de Muhammad: la idolatría en el judaísmo y el cristianismo*

En Éxodo 20,4 y Deuteronomio 5,8 se prescribe: «No te esculpirás estatua ni figura alguna de las cosas que hay

arriba del cielo, o acá abajo en la tierra, o se mantienen en las aguas más abajo de la tierra». La misma prohibición se encuentra en el Levítico 26,1: «Yo soy el Señor, Dios vuestro. No fabricaréis ídolos ni estatuas, ni erigiréis columnas o aras, ni pondréis en vuestra tierra piedra señalada, con el fin de adorarla: porque yo soy el Señor Dios vuestro».

Los judíos han respetado de distintas maneras estas prohibiciones bíblicas. En general han entendido que las estatuas estaban prohibidas y que debe haber fuertes restricciones en la representación de figuras humanas, sobre todo en un contexto religioso, y en cualquier caso, ninguna representación de Dios y ninguna veneración de imágenes. Por este motivo, en el templo de Jerusalén los cambistas se encargaban de cambiar las monedas gentiles que contuvieran imágenes por monedas aceptables para los judíos. La aversión judía a las imágenes causó un sinnúmero de conflictos entre judíos y romanos.

Aun así, en la antigüedad, las normas judías a veces fueron más laxas que en la Edad Media y en la Edad Moderna. En la sinagoga de Dura Europos, por ejemplo, se han conservado pinturas murales con representación de figuras humanas referentes a temas bíblicos; no es de creer que fuera el único caso en aquella época, sólo que se han conservado muy pocas paredes de sinagogas de aquel tiempo.

Los cristianos heredaron la tradición judía antiicónica y sobre todo iconoclasta, pero cuando el cristianismo dejó de ser una secta judía para desenvolverse en un medio gentil dentro de la civilización grecorromana, las tendencias antiicónicas se debilitaron mucho. Con la instauración del cristianismo como religión oficial del Imperio romano, muchas imágenes paganas, incluso estatuas de los dioses, se libraron de la furia antiidolátrica cristiana gracias a la devoción por la cultura precristiana que sentían los cristianos cultos que gobernaban. Esta actitud salvó muchos monumentos y estatuas paganas del fanatismo de los cristianos más incultos, que no tenían apego por la cultura clásica y estaban saturados de iconoclastia veterotestamentaria. En Egipto eran los monjes los que incitaban y dirigían a la multitud para la destrucción de las obras paganas. Los cristianos cultos amantes

de la cultura helénica evitaron que muchos templos fueran destruidos y los reconvirtieron en museos venerables.

La tradición pagana no tardó en impregnar a la cristiandad occidental, de modo que la cristiandad occidental católica no ha tenido reparos en rendir culto a imágenes e incluso a estatuas. En la cristiandad oriental la controversia iconoclasta se zanjó con la decisión de prohibir las estatuas pero permitir los iconos.

2. *Orígenes de la idolatría entre los árabes*

Al principio, los árabes no tenían ídolos con figuras humanas o zoomórficas sino betilos (casas del dios), que eran piedras consideradas morada de una deidad. Fueron las influencias tardías nabateas y sirias las que llevaron al centro de Arabia los ídolos, cuando, a mediados del siglo III, 'Amr ibn Luḥayy introdujo estatuas de deidades importadas del norte. Esta idolatrización de la religión árabe coincidió con la cristianización de Siria, con lo que se dio la paradoja de que los árabes del centro de Arabia adoptaron los ídolos de los sirios y los nabateos casi por la misma época en la que éstos se cristianizaron y dejaron de adorar a sus ídolos. Meca se convirtió en el baluarte del paganismo, mientras que el cristianismo se difundía en los árabes asentados en el Creciente Fértil y sus zonas próximas y en menor medida por el Yemen, donde también el judaísmo consiguió muchos adeptos. Meca se convirtió en la ciudad idólatra por excelencia, centro de peregrinaciones de los árabes paganos. Lógicamente la oposición más grande a la iconoclastia musulmana vino de las personas que vivían de los ídolos, de un modo parecido a como en Éfeso, muchos siglos antes, la mayor oposición a las predicaciones de san Pablo vino de los fabricantes de estatuillas de la Artemis de Éfeso. Los meques no tenían empacho en incluir en su panteón a cualquier dios, con la finalidad de atraer a sus adoradores como peregrinos.

3. *El islam retoma la tradición iconoclasta judía*

Mientras que los cristianos grecorromanos cultos podían ver un valor artístico respetable en las representaciones paganas al margen de su valor

idolátrico, motivo por el que podían salvarlas del furor iconoclasta de sus correligionarios más fanáticos, en Arabia era difícil que los musulmanes tuvieran un respeto similar por las estatuas de los dioses preislámicos y que fuesen capaces de ver en ellos obras con un valor artístico respetable aparte de su valor religioso.

El islam se mostró desde su inicio hostil a la representación de imágenes en general y de la figura humana en particular. Un hadiz relata que, cuando Muḥammad volvió de un viaje y vio que su esposa 'Ā'isha había puesto una cortina con dibujos, se le cambió el color de la cara y le dijo a 'Ā'isha que el peor castigo recaerá sobre los que copian la creación de Dios. Si la pintura provocaba rechazo, la escultura mucho más. Según hadices que gozan de crédito para todos los musulmanes sunníes, recogidos en las colecciones de al-Bujārī y Muslim, la gente que más sufrirá el Día del Juicio serán los *muṣawwirūn*, o sea, los que han hecho imágenes: los *muṣawwirūn* el Día del Juicio serán atormentados y se les exigirá que insuflen vida a lo pintado o esculpido, pero no podrán. Establecer la forma de las cosas es una prerrogativa de Dios, que es al-Muṣawwir. Los musulmanes creen, porque así se les ha enseñado, que los ángeles no entran en las casas en las que haya un perro o una imagen.

4. *Se dieron, sin embargo, un sinnúmero de excepciones*

Estos hadices no impidieron que la representación de la figura humana se siguiera practicando en el mundo islámico. En los palacios de los Omeyas en Siria existen representaciones de figuras humanas, incluso desnudas, en la línea de la tradición de la antigüedad tardía, y en algunas monedas de los Omeyas aparece la imagen del califa. Pero se trató de algo excepcional, en una época temprana en la que las tradiciones preislámicas eran todavía fuertes, bajo califas que no destacaron por su piedad islámica y a quienes sus enemigos veían más en la senda de los reyes árabes preislámicos que en la de califas ortodoxos. También es posible que los primeros árabes musulmanes distinguieran (a despecho de los hadices antes citados) entre las imágenes

(sobre todo estatuas) a las que se tributaba un culto religioso y los simples dibujos como adorno desprovistos de cualquier finalidad «idolátrica».

Las regiones islámicas donde se dio un mayor rechazo por la representación de las figuras animadas fueron las zonas arabizadas, posiblemente porque en esas regiones era donde ya antes había habido un mayor rechazo judeocristiano a las representaciones figurativas y donde las tradiciones iconográficas eran más vigorosas, lo que contribuyó a que fuera en esa zona donde la tradición legalista se impusiera con un mayor rigor. Allí donde triunfaron movimientos religiosos opuestos al sunnismo se observa la tendencia contraria, como se ve en el hecho de que el florecimiento de la figuración realista en Egipto coincidiera con la época del califato fatimí, cuando gobernaba el país un califato chií septimano. En los países islámicos de cultura persa, fueran sunníes o chiíes, la tradición iconográfica irania se mantuvo; los persas, los turcos y los musulmanes de la India, que estaban dentro de la órbita cultural persa, hicieron pintura figurativa sin problemas.

En Irán, donde la tradición persa se ha combinado con la «heterodoxia» chií, las restricciones iconoclastas han sido mucho menores que en los países árabes. Allí existen representaciones de los profetas y de los santos imânes, cosa bastante escandalosa y prácticamente idolátrica para la mayoría de los otros musulmanes y especialmente para los sunníes. Un pintor europeo, inspirándose en las descripciones de las fuentes musulmanas, hizo un retrato del profeta Muḥammad y el ayatollah Jomeini aceptó muy complacido esta pintura, algo que habría sido prácticamente inadmisible para un ulema sunní. Sin embargo, una de las cosas del derrocado saḥ que resultaban más detestables para muchos iraníes era la proliferación de estatuas suyas, sin duda porque la escultura sí que se identificaba con la idolatría, incluso en Irán.

5. *Y llegó la modernidad...*

En el mundo islámico moderno una serie de circunstancias han contribuido a atenuar esta aversión a la representación de imágenes. En primer lugar la influencia europea, pero también el invento de la fotografía, que sin ser una

representación en el sentido tradicional es una representación exacta, utilizable para los usos más variados. En árabe moderno, *muṣawwir* significa «fotógrafo». La difusión de la fotografía por fuerza ha contribuido a debilitar la oposición de la representación de la figura humana, al diluir las fronteras de lo condenado tradicionalmente.

En la época contemporánea la influencia occidental ha provocado que en los países musulmanes se hayan erigido estatuas en lugares públicos, algo inimaginable en una sociedad musulmana tradicional. Este fenómeno muchos musulmanes lo ven como un hábito idólatrico, por lo que derribar las estatuas de los gobernantes puede verse como destrucción de ídolos.

6. La diferencia entre religiones en materia de imágenes

Los musulmanes tenían una tendencia bastante fuerte a identificar cualquier representación humana religiosa con la idolatría. Esto les ocurrió tanto al encontrarse con el budismo como con el cristianismo, aunque –naturalmente– distinguían a los cristianos de los simples ídolos. ↗ Tolerancia.

Las religiones abrahámicas coinciden en su rechazo a la idolatría. Sin embargo las discrepancias entre ellas acerca de lo que es o no es idolatría son mayores que las que puedan tener con otras religiones en este aspecto.

Para muchos rabinos tradicionales, el islam no es idolatría, pero el cristianismo sí. Si en la actualidad, aparentemente, la actitud de muchos judíos es más hostil a los musulmanes que a los cristianos, esto se debe a cuestiones políticas y de oportunismo, no a razones esencialmente teológicas.

Para ciertas sectas islámicas marginales o desgajadas del islam, como puede ser la religión de los drusos, ciertas prácticas islámicas se consideran idolatría, como por ejemplo la veneración a la Piedra Negra de la Caaba.

Dentro del cristianismo hay importantes diferencias entre católicos, protestantes y ortodoxos. Los protestantes, en general, rechazan la veneración de todo tipo de imágenes, mientras que los ortodoxos veneran iconos pero no estatuas, y los católicos aceptan la veneración de cualquier tipo de imágenes, sean pintadas o esculpidas.

7. Idolatría más allá de las imágenes

«Idolatría» se dice en árabe *shirk*: adorar a otras cosas que no son Dios, asociar algo a Dios. *Mushrik* es quien comete *shirk* y la cosa asociada se llama *sharik*. El profeta Muḥammad, sin embargo, previno a los suyos de una idolatría que iba más allá del culto a las imágenes. Un reconocido hadiz recoge estas palabras suyas: «No temo porque volváis al *shirk* de las imágenes, sino por el *shirk* sutil (*ash-shirk al-jafī*)». Este *shirk* sutil puede adoptar un sinnúmero de formas.

Históricamente se ha dado el caso de que musulmanes partidarios de unas doctrinas determinadas acusaran a otros musulmanes de incurrir en *shirk*; por ejemplo, en los debates entre los mu'tačilés y sus oponentes, cada bando acusaba al otro de incurrir en *shirk* al tratar la cuestión del libre albedrío o si el Corán era creado o increado: los enemigos de los mu'tačilés acusaban a éstos de incurrir en el *shirk* al atribuir al ser humano un poder creador semejante al de Dios; los mu'tačilés, argüían, a su vez, que los *mushrikún* eran sus enemigos, ya que para éstos el acto humano voluntario resultaría de una asociación entre Dios que lo ha creado y la persona que lo ha «adquirido».

Otra de las formas del *shirk* que no se relaciona con la imagen se da en época contemporánea. Los islamistas, por ejemplo, hablan de *ash-shirk al-siyâsi* (*shirk* político), en el sentido de un gobierno que es *mushrik* porque no es teocrático siguiendo la *sharī'a* sino que se basa en opiniones humanas.

J. F. D. V.

IGLESIA

M

↗ Catolicismo, concilio, cristianismo, judaísmo, misión, ortodoxia, Papa, protestantismo, Roma, sinagoga.

1. Iglesia y sinagoga

Iglesia viene del griego *ekkleṣía* (derivado de *ek-kaleô*, llamar de) y significa el grupo o colectividad de los que han sido llamados, es decir, de los convocados. Originariamente es la asamblea de los hombres libres, con derecho a voto, que han sido convocados para decidir y dirigir los asuntos de una determinada colectividad o ciudad, como aparece en Hch 19,32-39. Se trata, por tanto, de

una denominación profana, bien conocida en el mundo político griego y helenista. Pero el Nuevo Testamento la utiliza en un sentido religioso y escatológico por referirse a la comunidad de aquellos a los que Dios ha convocado para formar su pueblo «escatológico», depositario de las promesas finales, el *Qahal* de Dios, término hebreo con el que se evocaba la comunidad religiosa y social de Israel en los tiempos antiguos de su historia (éxodo, camino por el desierto), una comunidad reunida en torno al tabernáculo sagrado, para entrar en la tierra prometida.

En esa línea, los primeros cristianos de Jerusalén se llamaron a sí mismos «el *Qahal*» de Dios (destinado a recibir la herencia del Reino de Dios, que Jesús había proclamado). Ese término podía traducirse también por *sinagôgê* o sinagoga; pero los primeros cristianos de lengua griega prefirieron llamarse a sí mismos Iglesia de Dios, no \nearrow «sinagoga de Dios», por razones que no han sido del todo aclaradas. Ello se ha debido quizá al hecho de que «sinagoga» es un término que puede emplearse más para las «varias» sinagogas, mientras que la palabra «Iglesia» evoca sobre todo «la única comunidad final de los convocados por Dios» (en este caso por Cristo), para heredar el reino mesiánico.

Sea como fuere, los primeros cristianos helenistas emplearon ese término, que no los separó de los «hebreos» (cf. Hch 6-7), sino que unos y otros se sintieron beneficiarios y herederos de la única *qahal-ekklesia* de Dios, la comunidad final, portadora de la salvación escatológica. Nació de esa forma la Iglesia, que había sido preparada por Jesús al anunciar el Reino de Dios y al convocar a unas personas (apóstoles, discípulos) para prepararlo y recibirlo. A través de la experiencia de la \nearrow resurrección, por las que «vieron a Jesús», que estaba vivo, de un modo distinto, tras su crucifixión, los discípulos de Jesús se descubrieron y se organizaron a sí mismos como Iglesia», es decir, como asamblea o comunidad de aquellos a los que Dios llamaba como portadores de su designio de salvación.

En ese sentido decimos que la Iglesia surgió tras la pascua, en la comunidad concreta de los creyentes de Jerusalén, que esperaban la próxima vuelta de Jesús, para cumplir su mensaje e instaurar el Reino de Dios. Pero esa

primera Iglesia se empezó a expandir y se dividió en muchas Iglesias o comunidades concretas que seguían formando la única *Ekklesia* o comunidad mesiánica de Dios, como seguiremos viendo. Empezaremos evocando los cien primeros años decisivos de la Iglesia. Trazaremos después su desarrollo posterior y culminaremos con una pequeña reflexión sobre el sentido de la Iglesia en la actualidad.

2. Principio de la Iglesia.

Los cien primeros años

La Iglesia no nació ya hecha, sino que surgió del mensaje de \nearrow Jesús y de la experiencia de su \nearrow resurrección, dentro del ámbito judío donde vivió Jesús y vivieron sus primeros seguidores. Ella se gestó y configuró a lo largo de cien (quizá mejor, de ciento cincuenta) años. Éstos son sus momentos determinantes.

a) Año 30-32. Galilea y Jerusalén. *Surge o se consolida el movimiento de Jesús.* Son los años fundamentales. Por un lado, el mensaje y movimiento de Jesús se consolida en Galilea, donde sus discípulos siguieron realizando sus gestos y pregonando su anuncio, centrado sobre todo en la unión de marginados (artesanos-mendigos) y de pequeños propietarios que les reciben en sus casas. Más que la figura de Jesús en sí, más que los momentos de su vida, importan sus gestos y su esperanza de Reino. No lo esperan a él, sino que esperan con él la llegada del Reino. En otra línea, algunos de los que vinieron de Galilea con Jesús siguieron en Jerusalén tras su muerte y pascua, con Pedro y los Doce, como galileos mesiánicos, para esperar a Jesús, a quien han visto tras la muerte como vivo. Ciertamente, ellos mantienen el ideal que Jesús había desarrollado en Galilea (el Reino como reconciliación de pobres y propietarios), pero lo hacen con una conciencia escatológica nueva, pues forman ya la comunidad final, que espera al Hijo del Hombre.

Ellos son los que se llaman a sí mismos el *Qahal* o Iglesia de Dios. Así identifican el Reino de Dios (y la misión del Hijo del Hombre) con la vida y persona de Jesús, presentándose a sí mismo como la Iglesia o comunidad mesiánica de Dios. Por eso, ellos siguen haciendo las cosas que hacía Jesús, esperando la

llegada del Reino de Dios. Pero descubren y tienen algo nuevo: ellos mismos son «ya» la Iglesia o comunidad de Dios, el pueblo mesiánico prometido desde antiguo y preparado finalmente por Jesús. Hay, por tanto, un Qahal, una Ekklesia, centrada en los discípulos de Jerusalén (en torno a Pedro y a los Doce). Pero además del grupo de Jerusalén se abren y expanden otros grupos, empezando por los de Galilea (como hemos indicado). En ese sentido, podemos hablar, desde el principio, de una tensión eclesial, de manera que junto al «ideal» de la Iglesia única (*Ekklesia tou Theou*), surgen diversos grupos o agrupaciones de judíos mesiánico-apocalípticos, vinculados por la memoria, presencia y esperanza de Jesús, a quien descubren y confiesan de maneras distintas, pero convergentes, como Mesías humano, revelación plena de Dios. No podemos empezar distinguiéndolos con precisión, pero ellos existieron desde el principio de la Iglesia, que es una y múltiple: la Iglesia de los Doce y de las mujeres, de los parientes de Jesús y de otros grupos de seguidores, oyentes y amigos de Jesús crucificado.

Muy pronto descubrimos también la presencia de unos «helenistas» judeo-cristianos (Hch 6-7), que empiezan a ver a Jesús como aquel que ha muerto para superar un tipo de Ley o judaísmo sagrado, de manera que de ahora en adelante vendrán a entenderlo como salvador universal, que ha de venir muy pronto, para culminar la historia de Israel, pero en línea universal. En ese tiempo se consolida también el grupo cristiano de los parientes de Jesús, que asumen y recrean su mensaje en Jerusalén, viéndolo como aquel que sostiene su experiencia y tarea, dentro de una comunidad sacral, donde se destaca quizá más la Nueva Ley de Jesús que su persona en cuanto tal, esperando siempre la llegada final del juicio de Dios, a través de Jesús. Tenemos, por tanto, una Iglesia y varios grupos eclesiales.

b) Año 32-41. *Misión de los helenistas y persecución de Pablo*. Las diversas tendencias, que definen el surgimiento de lo que será la Iglesia posterior, deben haber surgido a los pocos años de la Pascua (entre el 32-34 d.C.) y todas se mantienen dentro del judaísmo. En ese principio se inscribe la misión de los helenistas, que han criticado desde Jesús una visión cerrada (nacional) del ju-

daísmo, suscitando así el rechazo no sólo de la línea de los sacerdotes más tradicionales, sino del mismo Pablo, que se presenta a sí mismo como fariseo (cf. Hch 6-8). Pablo no persigue a Pedro, ni a Santiago, sino a los helenistas, no sólo en Jerusalén, sino también en otros lugares (Hch 9 supone que en Damasco). Esta persecución parece alentada por los Sumos Sacerdotes, que descubren el peligro que cierta interpretación de Jesús puede suponer para su propio judaísmo.

En este contexto se inscribe la conversión de Pablo, que termina aceptando a Jesús como «hijo de Dios», revelador escatológico de la salvación, abierta a los gentiles. Estos primeros portadores de la misión universal cristiana han desarrollado una visión mesiánico-apocalíptica de Jesús que puede resultar peligrosa (discutida) para un judaísmo nacional. Esa visión está en el fondo de gran parte de las interpretaciones posteriores de la vida de Jesús, tanto en línea más cristológica (de Pablo) como en línea más biográfica (en los evangelios). En ese sentido se puede afirmar que la historia más antigua de la Iglesia constituye un proceso de interpretación apocalíptica (y después helenista) de la figura de Jesús. Pues bien, esa interpretación no se ha realizado a través de un «proceso académico», sino vital, propio del conjunto de las comunidades que nacen y se consolidan como interpretaciones y recreaciones de la vida de Jesús, siempre dentro del judaísmo. Todos los seguidores son la Ekklesia de Dios y, sin embargo, forman Iglesias o comunidades distintas.

En ese tiempo, a los tres años de su «conversión» (cf. Gal 1,18), Pablo vino a Jerusalén, para hablar básicamente con Pedro, sin interesarse, al parecer, por el resto de los Doce (¿no están?, ¿no son significativos?). Pablo dice que, además de Pedro, vio sólo a Santiago, el hermano del Señor, a quien llama «apóstol». Este pasaje supone que Pedro y Santiago tienen algo en común con Pablo, que los visita y comparte con ellos su forma de entender al Cristo. Es evidente que los tres despliegan experiencias distintas (pero no excluyentes) de Jesús, al que cada uno conoce y entiende desde su propia perspectiva: como discípulo directo, que ha convivido con él durante el tiempo de su vida pública (Pedro), como hermano, que le ha conocido des-

de niño, compartiendo con él casa y familia (Santiago), como antiguo perseguidor de los cristianos (Pablo).

Jesús es el mismo, pero cada uno conoce y recrea su figura en líneas distintas, descubriéndolo como portador de una plenitud mesiánica esperada por Israel, y abierta, en algún sentido, a los hombres y mujeres de otros pueblos. Los tres son distintos, pero los tres aceptan y despliegan una misma visión «apocalíptica» del judaísmo de Jesús que, ciertamente, ha resucitado, pero que «vendrá» muy pronto, de inmediato, para culminar así su obra (tanto Pedro como Santiago podrían haber aceptado el mensaje básico de Pablo en 1 Tes 1,10, cuando dice que «esperamos a Jesús que nos liberará de la ira venidera»). Significativamente, en este contexto (Gal 1), Pablo sólo cita a Pedro y a Santiago; parece que los demás (mujeres, galileos) no le importan. Ciertamente, Pedro, Santiago y Pablo no han sido los únicos transmisores de la experiencia y vida de Jesús, pero han sido muy significativos. Ellos son los garantes principales (varones) de la Iglesia de Dios, pero lo hacen y lo son desde perspectivas eclesiales distintas; la única Iglesia mesiánica de Dios se expresa y realiza en varias Iglesias.

c) *Año 41-49: Del reinado de Agripa al Concilio de Jerusalén.* Agripa reinó sobre el conjunto de Israel (Judea, Samaría, Galilea) entre el 41-45, como lo había hecho medio siglo atrás su abuelo, Herodes el Grande. Esos años fueron muy importantes para la Iglesia. Quizá el dato más significativo fue la «persecución» que sufrió la comunidad de Jerusalén, con el martirio de Santiago el Zebedeo (Hch 12,2). Parece que fue en estos años cuando se consolidó la autoridad y tarea de los tres líderes citados:

1) *Pedro* tuvo que dejar Jerusalén, pues su forma de vivir el camino de Jesús resulta peligrosa para cierto judaísmo saduceo (cf. Hch 12,1-18). ¿Adónde va? El libro de los Hechos lo presenta en las ciudades de la costa de Palestina. Quizá llega a Antioquía, donde asume la misión de los helenistas. De todas maneras, es posible que tras la muerte de Agripa (el 45 d.C.) pueda volver a Jerusalén.

2) *Pablo.* Se vincula con la Iglesia helenista de Antioquía e inicia en este tiempo una misión abierta a los genti-

les, desligada de la Ley nacional del judaísmo, pero siempre dentro del gran judaísmo, que presenta a Jesús como salvador universal (cf. Hch 13).

3) *Santiago* ha podido quedar en Jerusalén como representante de un judaísmo cristiano que, por ahora, no parece peligroso para los sacerdotes del templo. Los tres (Pedro, Pablo y Santiago) siguen judíos «cristianos» (mesiánicos). Todos ellos esperan, de formas distintas, la llegada mesiánica plena de Jesús; forman su Iglesia, la Iglesia de Dios, desde perspectivas distintas, pero en comunión. Como culmen de esa etapa suele situarse el llamado «concilio de Jerusalén», concilio constituyente de la Iglesia, del que tenemos dos versiones: la de Pablo (Gal 2) y la del libro de los Hechos (Hch 15).

Las perspectivas son distintas, pero queda claro que la causa directa de la disputa entre las Iglesias representadas por los tres líderes no es la figura de Jesús en cuanto tal, sino la forma de relacionar su movimiento con las leyes nacionales del judaísmo. El problema no es Jesús, sino la forma en que su mensaje y el modo de vida de los partidarios de su movimiento se relaciona con la «ley» del judaísmo. Ciertamente, todos esperan la «parusía» de Jesús, su vuelta inmediata. Pero, mientras tanto, unos y otros van creando formas de convivencia que pueden distinguirse del judaísmo nacional. Los tres grupos quedan bien diferenciados: Pedro con Juan Zebedeo; Pablo con algunos colaboradores; Santiago con sus presbíteros. Unos y otros siguen apelando al mismo Jesús, que es punto de referencia y centro de vinculación de todos (un Jesús crucificado que vendrá muy pronto). Pero las formas de entender su presencia en la comunidad son diferentes. En ese contexto queremos destacar la «libertad» de estos primeros grupos cristianos, que no imponen a todos un tipo de unidad superior, sino que permiten que cada Iglesia vaya explorando un camino de evangelio, desde su propia situación, desde su forma de entender a Jesús.

d) *Años 50-100. De la muerte de los líderes a la fijación de los evangelios.* Los años que van del 49/50 (concilio de Jerusalén) al 63/64 (martirio de los tres líderes) marcan el período final de la primera generación cristiana. De manera telegráfica podemos distinguir dos fechas.

1) Año 58-59. *Pablo sube a Jerusalén*, donde sólo encuentra a Santiago como dirigente de la Iglesia (cf. Hch 20-26). No sabemos lo que ha pasado a Juan Zebedeo, si ha sido martirizado con su hermano Santiago (como puede suponer Mc 10,35-45) o si ejerce su función en otros lugares. Tampoco sabemos dónde se halla Pedro, aunque es probable que se encuentre vinculado con la Iglesia de Antioquía (de donde parece que ha viajado a Roma). Las relaciones con algunos miembros del grupo de Santiago y con otros dirigentes de la Iglesia de Jerusalén parecen tensas, aunque podemos afirmar que Pablo no ha sido rechazado por Santiago. Perseguido por algunos judíos (¿judeocristianos?) extremistas, él apela a Roma, adonde lo llevan prisionero.

2) Año 63-64. *Muerte de los tres líderes*: Santiago (en Jerusalén), Pablo y Pedro (en Roma). Con ellos acaba la etapa fundante de la Iglesia, tiempo de pactos básicos con el judaísmo (Santiago) y de apertura universal (Pablo), con un Pedro que parece haber actuado como mediador. Sólo a partir de aquí, una vez que han muerto los líderes, se puede hablar de una maduración o estabilización de las Iglesias. Únicamente ahora, cuando ya no viven los fundadores, se ha ido apagando (o reformulando) la esperanza apocalíptica y se han podido escribir los evangelios, que ocupan de algún modo su lugar (el lugar de los fundadores) y ofrecen una visión unitaria del sentido de la vida de Jesús, apareciendo como escritos básicos de las Iglesias que todavía siguen formando parte de las diversas ramas del judaísmo. Por otra parte, la muerte de los grandes líderes coincide básicamente con el final del viejo equilibrio político del judaísmo dentro del Imperio. Hasta entonces, podía pensarse que la llegada del Reino estaba vinculada a la suerte de los judíos en Palestina y en el mundo. El mensaje de Jesús seguía siendo inseparable de la identidad del judaísmo y de la identidad de Jerusalén, como lo indicaba de un modo ejemplar el grupo cristiano de Santiago.

Pues bien, a partir de ahora, las cosas van a cambiar de una forma radical, no sólo para el judaísmo sacerdotal (que pierde su templo: año 70), sino para los cristianos que, de hecho, empiezan a desligarse de un tipo de matriz judía (y apocalíptica), en el sentido

tradicional del término. Éste no ha sido un problema exclusivamente cristiano, sino también de los restantes grupos israelitas. La derrota y destrucción del judaísmo histórico-político, vinculado a la Comunidad del Templo, ha permitido poner de relieve los elementos distintivos de los grupos que van a terminar o apagarse pronto (celotas, algunos apocalípticos radicales) y de aquellos grupos nuevos que surgen del viejo Israel.

Han terminado básicamente los esenios y celotas y pierden su función los sacerdotes. Ha entrado en crisis una apocalíptica de tipo nacionalista intrajudío. De ahora en adelante destacan sólo dos grupos: (1) Los judíos rabínicos (de tendencia farisea) que van a codificar sus tradiciones en la Misná, en un proceso que culminará hacia el año 200 d.C. (2) Los diversos grupos cristianos que, conservando su identidad israelita (mantienen su base judía, su Escritura), van a fijar su identidad esencial en los evangelios, entendidos como biografías teológicas y sociales de Jesús. Esos evangelios son distintos, pero mantienen la misma historia y figura de Jesús y fundan la unidad de las Iglesias.

e) *Años 100-150. Consolidación. Nacimiento de la Gran Iglesia*. Tras el año 100 empiezan los tiempos menos conocidos de la Iglesia primitiva, que son, sin embargo, los años de la consolidación. Se mantiene la pluralidad de las Iglesias, pero se pone también de relieve un tipo de unidad más alta, que se concreta en formas organizativas (centradas en los obispos) y literarias (centradas en el canon de las Escrituras). Surge de esa forma lo que suele llamarse «Gran Iglesia», que es la expresión y concreción histórica de la primera *Ekklesia tou Theou* de Jerusalén, pero que ha sido muy influida por el contexto cultural y político del tiempo. Quedan fuera de la gran Iglesia dos grupos especiales de «seguidores de Jesús»: (a) *Algunos círculos judeocristianos*, que no aceptan la universalidad de Jesús, ni la institución episcopal, ni el conjunto de las Escrituras Canónicas; perduran por un tiempo, existen todavía hacia el siglo IV-V d.C., pero se diluyen en el proceso posterior de la historia. Ellos evocan una tarea pendiente de la Iglesia: su relación con el judaísmo. (b) *Grupos gnósticos*, que no aceptan la estructura social de la Iglesia, ni la historicidad concreta de Jesús; tienen evange-

lios y escritos propios (¿ apócrifos) y estructuras de tipo espiritualista. Dejando al margen a unos y otros, se consolidan las diversas Iglesias, formando la Gran Iglesia de Jesús, y así aparecen ya, poco después del año 150 d.C., como Iglesia independiente del judaísmo rabínico que durará al menos durante veinte siglos.

3. Momentos fundamentales de la Gran Iglesia. Siete círculos

El fundamento de la Iglesia sigue siendo Jesús. Si él desaparece o se olvida, todos los restantes pierden su sentido y mueren. Así queda Jesús, como entraña o meollo, en el centro de todos los procesos restantes del judaísmo mesiánico o cristiano. Él no fundó la Iglesia en el sentido posterior, sino un movimiento mesiánico y popular de pacificación israelita (con una estrategia de paz, de superación de la guerra), un movimiento no sacerdotal, a partir de un grupo de campesinos pobres, para preparar la llegada del Reino de Dios, en quien él creía, a quien él esperaba. Creyó en la transformación de Israel y así lo simbolizó eligiendo a Doce discípulos, como signo del nuevo Israel. No se preocupó demasiado en precisar la forma en que vendría ese Reino, pero estaba seguro de que vendría aquí, en este mundo renovado, transformado, desde Dios... un Mundo Nuevo de Paz y de perdón, abierto a todos los hombres y mujeres. Con ese fin trabajó, por hacer lo que hacía lo mataron.

Jesús no fundó la Iglesia, pero sus compañeros y amigos, los que participaron de su movimiento, tuvieron que fundarla, para que su movimiento siguiera en marcha, para que llegara el Reino de Dios, que ellos identificaron en el fondo con el triunfo del mismo Jesús, a quien vieron como Hijo de Dios y Señor de la nueva humanidad. Creyeron en la resurrección... desde diversas perspectivas. Unos estaban convencidos de que con la fuerza del impulso de Jesús vendría pronto el Reino de Dios, aquí abajo, desde un Israel transformado... Otros empezaron a expandir el movimiento a los gentiles... Como hemos ido destacando, nadie pensó en jerarquías estables, como las que vinieron luego, pero todos crearon formas de comunión y comunicación especial, con ministerios diversos, los que fue-

ran necesarios, para que siguiera el mensaje, para que se mantuviera la esperanza, para que Jesús volviera y para que culminara lo que había comenzado. Éstos son sus círculos básicos.

Primer círculo: Gran Iglesia, los obispos. Hacia el año 200 d.C., en plena persecución, por impulso del mismo mensaje de Jesús, los cristianos se vieron obligados a crear una Iglesia estable: se separaron (o fueron separados) del judaísmo rabínico, fijaron unas Escrituras (Nuevo Testamento) y crearon estructuras episcopales que se han mantenido hasta hoy. Los obispos y presbíteros, tal como los conocemos, surgieron entonces. El invento fue bueno, tan bueno que tuvo éxito y la Iglesia se mantuvo y se mantiene, a pesar de todas las dificultades. Evidentemente, ese cambio se hizo para mantener lo anterior y para conservar los valores de la Iglesia apostólica, y así seguimos hoy y decimos que «creemos en la Iglesia que es una, santa, católica y apostólica» (diciendo en el fondo que los obispos son de hecho representantes de los apóstoles... aunque el tema hoy ha de tratarse de un modo distinto). Ese cambio se hizo por fidelidad a Jesús, que seguía, sigue estando, en el centro. Ése fue el cambio decisivo; lo que vino un siglo después (el cambio constantiniano) fue secundario.

Segundo círculo: Iglesia de Estado, poder sacral. El «pacto constantiniano» (siglo IV d.C.) fue una consecuencia del surgimiento de una Iglesia Sagrada, centrada en obispos, asumiendo los principios filosófico-políticos del helenismo y de Roma. Ella, la Iglesia, ocupó de hecho el vacío de poder que siguió a la caída del Imperio romano, de manera que los obispos se convirtieron en gobernadores civiles (o en compañeros de los gobernadores y reyes, con variantes en Oriente y occidente). La Iglesia que Jesús fundó desde los pobres se hizo, por su jerarquía, Iglesia de ricos (aunque quizá al servicio de pobres), como refleja de un modo admirable la falsa donación de Constantino, inventada en el siglo VIII/IX para justificar el poder temporal de papas y obispos. Para realizar un mejor servicio al evangelio, en aquellos tiempos duros, ellos, obispos y papas, se hicieron poderosos. Realizaron y siguen realizando obras espléndidas, pero desde el poder. Por eso dialogan de un modo especial con reyes y nobles. Los palacios de los obis-

pos y sus catedrales han competido hasta hoy con los palacios y tronos de los reyes.

Tercer círculo: Iglesia papal, reforma gregoriana. La Iglesia anterior de los obispos (con su toma posterior de poder civil) se mantuvo unos setecientos años, en oriente y occidente. Algunos obispos se elevaron sobre otros, se crearon patriarcados y en occidente se fue elevando la función del Papa, obispo de Roma, que relacionó su función con la de Pedro, perpetuando de un modo institucional y jerárquico la palabra del Jesús pascual en Mt 16,17-19. De todas maneras, nada cambió en el fondo, la Iglesia había seguido siendo una federación de obispos y fieles (aunque con cierta autoridad de honor del Papa). Pero tras las crisis inmensas del siglo IX-X, en el siglo XI, comenzó en occidente un proceso nuevo de unificación y de jerarquización en torno al Papa, un proceso que se sigue llamando la reforma gregoriana (por Gregorio VII: 1020-1085). El Papa hizo algo muy bueno (impidió la toma de poder total del emperador), pero tomó muchísimo poder y se presentó como Vicario de un Cristo (¡que nunca había tenido ese poder!) y creó una primera «curia vaticana» (centrada en cardenales, separados ya de la función pastoral concreta de Roma y de las Iglesias del mundo). Cardenales y Papa se hicieron un estamento cerrado, autorregenerador, por encima del pueblo de Dios. Las Iglesias de oriente no aceptaron la reforma, siguieron como antes. La Iglesia papal, gregoriana, se extendió por Europa occidental, de una forma admirable, como Estado espiritual y como Estado temporal, de tipo pontificio. Fue un nuevo círculo en el árbol añoso de la Iglesia de Jesús.

Cuarto círculo: Iglesia absoluta, reforma tridentina. La figura antigua de la Iglesia gregoriana se mantuvo hasta principios del siglo XVI. Los nuevos tiempos exigían formas nuevas de organización y libertad (ambas cosas). Surgieron los movimientos de reforma protestantes, buscando otros tipos de fidelidad al evangelio. Para defender la tradición, la Iglesia católica reformó en Trento sus instituciones de unidad, en torno a un Papa que se fue convirtiendo en Monarca Absoluto, como es hoy. Esa reforma se hizo para mantener mejor la savia evangélica y dio bue-

nos frutos, cuando las monarquías absolutas eran la forma normal de gobierno. Y de esa forma, la Iglesia se hizo un Gobierno Absoluto (con Estados Pontificios), pensando que el Dios de Jesús y su mensaje de paz se extiende mejor desde la base de una autoridad sagrada. El Papa fue tomando todos los poderes cristianos, siempre en pacto con las autoridades civiles (allí donde ello fuera posible). En esa línea, la «evangelización de las Indias» fue una empresa cristiana pero confiada a los Estados «católicos», de obediencia papal. Pero, mientras el mundo avanzaba hacia formas democráticas (por impulso de la libertad cristiana), la Iglesia se fue haciendo cada vez más absolutista (por miedo, búsqueda de seguridad interna y, también, por un tipo de fidelidad al evangelio).

Quinto círculo: Iglesia de transición, siglo XX. Ha sido un tiempo de triunfo y de crisis del absolutismo papal, tiempo de encuentro y desencuentro con el mundo (¡todo el siglo XX, con el Vaticano II en medio). Suele decirse que cuando un sistema funciona perfectamente, deja de funcionar, pues se cierra en sí mismo y pierde contacto con la realidad... Esto es lo que parece haber pasado a lo largo del siglo XX. La Iglesia católica ha funcionado perfectamente, haciéndose más absoluta y más gregoriana que antes (tras la pérdida de los Estados Pontificios: año 1870). Ella ha sido y es una institución admirable, un «ejército de Dios», unificado, obediente, la Iglesia que quería el mejor jurista romano (Clemente, escriba de la Iglesia de Roma, en su carta a los Corintios). Marcha todo perfectamente, desde dentro... Pero se nota cada vez más el desajuste con el mundo externo y se alzan los problemas no resueltos del pasado. Queda pendiente la cuestión de las Iglesias orientales (que no aceptaron la reforma gregoriana); queda pendiente la cuestión de las Iglesias y comunidades protestantes (que no aceptaron el absolutismo papal); queda pendiente la cuestión de los judíos «rabínicos» (que no aceptaron el mesianismo de Jesús, entre el siglo II y III d.C.)... Queda el tema de la «misión universal» que quiso asumir y asumió la Iglesia apostólica, con Pedro y con Pablo, el encuentro con todos los pueblos y culturas de la tierra, tal como quería Mt 28,18-20... Nada se ha resuelto del todo con las soluciones anterior-

res. Siguen ahí los muñones y los gérmenes de los cinco círculos anteriores del tronco de la Iglesia.

Sexto círculo: Siglo XXI: volver al centro, retomar la savia. No hay que negar nada de lo anterior. Llevamos en nuestro tronco todos los círculos pasados: sigue vivo el germen, debemos rehacer lo que se hizo en otro tiempo (en el siglo II/III, en el IV/V, en el XI, en el XVI), asumiendo lo que hay, pero cambiándolo por dentro... Somos Iglesia tridentina y gregoriana, episcopal y constantiniana, somos Iglesia apostólica... Pero somos, sobre todo, Iglesia de Jesús. Nos sentimos de pronto con más fuerza que nunca, herederos de su movimiento mesiánico de pacificación del mundo, un movimiento de amor y de perdón, desde los pobres, un movimiento que anticipa y anuncia la llegada del Reino, un «movimiento de Dios». En el centro de los seis círculos está la savia, está la vida que nos sigue llegando y animando (¡Espíritu Santo!). Por eso decimos que «somos Iglesia»; no negamos nada del pasado, pero tenemos que recrearlo, si queremos conservarlo. Estamos donde estaba Jesús cuando decidió subir a Jerusalén, para culminar su mensaje de Reino. Estamos donde estaban María Magdalena y Pedro cuando «vieron a Jesús resucitado» y asumieron su movimiento, para continuarlo, con la certeza de que él estaba con ellos, como el Viviente; estamos allí donde en la segunda parte del siglo II hubo que fundar Iglesias episcopales... Llevamos sin resolver los problemas de la Iglesia gregoriana y tridentina, en unos tiempos nuevos, de diálogo universal. Éste es nuestro círculo: el de la hora sexta, que es la hora de la oscuridad que precede a la muerte de Jesús (cf. Mc 15 33 par), la hora del gran trabajo y de las reformas básicas, antes de que el tiempo acabe o, mejor dicho, para que este tiempo actual acabe.

Séptimo círculo. La Iglesia universal, Reino de Dios. Se ha dicho que Jesús anunció el Reino de Dios, pero que ha venido (y tenía que venir) la Iglesia, es decir, la comunidad de los que se descubren llamados al Reino, con las seis etapas o círculos que acabamos de indicar. Pero seguimos esperando la séptima morada o el séptimo círculo, que será el Reino de Dios, conforme a las visiones normales (cf. Jos 6,16; Judas 1,14; Ap 8,1; 10,7; etc.).

X. P.

IMÂM

R

↗ Autoridad.

1. Precisiones terminológicas

Imâm (en plural, *al-a'imma*) significa en árabe «el que va por delante». Otras palabras de la misma raíz árabe: *amâm* (parte delantera de algo), *amâma* (delante de...), *umm* (madre), *umma* (comunidad). El sentido de la raíz semántica no varía en estos últimos términos, ya que una *madre* precede a su descendencia y la *comunidad* es anterior al individuo (y sólo así puede albergarlo en su seno cuando nace).

No hay que confundir *imâm* con *imân*, palabra esta última que el arabismo clásico ha venido traduciendo como «fe», aunque conviene saber que esta traducción ha recibido una fuerte contestación con fecha reciente de parte de la comunidad islámica hispanoparlante (↗ Fe).

2. Primera acepción:

«El que dirige la oración»

Uno de los significados de *imâm* es el musulmán que encabeza la oración al frente de los demás musulmanes. En persa, *imâm* se dice *pish-namâc* («delante en la oración»). Más que «ser *imâm*» podríamos decir que «hace de *imâm*» quien dirige la oración de dos personas o más que deciden seguirle en el momento de la azalá. Se pueden establecer muy diversos criterios para ello. Por ejemplo, quien ejerce de *imâm* puede ser el dueño de la casa, o el de más edad, o el que merece más respeto. O el que tiene más Corán memorizado, o el que lo recite mejor, o el que tiene alguna otra cualidad que provoca esta decisión por parte del grupo. Esta decisión no compromete a nadie, ni a las personas que componen la *yamâ'a* (↗ comunidad) en esta oración concreta ni a quien ha hecho de *imâm* en esa ocasión, pues este acto cotidiano puede hacerse libremente donde se quiera y no necesita una organización previa ni fija.

3. Segunda acepción: «El que merece consideración por su conocimiento»

Por extensión, no de *imâm* como director de la oración sino de *imân* en el sentido de quien precede, en este caso en conocimiento y virtud, se llama *imâm* a quien tiene un rango de preeminencia en algún campo específico, en

cualquier materia, sea o no religiosa. En este sentido, entre los sunníes se conoce como imâmes a los fundadores de las cuatro grandes escuelas jurídicas del sunnismo: Abû Ḥanîfa, Mâlik ibn Anas, ash-Shâfi'î y Aḥmad ibn Ḥanbal. También se les llama imâmes a los grandes ulemas como el sabio al-Gaççâlî.

4. *Tercera acepción: «El que dirige la comunidad de los creyentes»*

Entre los chiíes, los imâmes por antonomasia son los sucesores del Profeta, con potestad califal y espiritual. El primero de ellos es 'Alî, primo y yerno del Profeta, casado con Fâtîma, la hija de Muḥammad. En el chiísmo, el *imâm* no es sólo quien debe dirigir la comunidad con justicia sino también el intérprete cualificado de la verdad esotérica, por lo que a los imâmes se los supone libres de error y de torpezas. A los chiíes duodecimanos se les conoce también como «imâmíes», por la importancia de los imâmes en su religión.

5. *El tema del sacerdocio en el islam*

a) *Cuando el imâm de la mezquita se convierte en un cargo.* Cuando la función de *imâm* se fija en una persona para una mezquita, ésta no tiene las atribuciones de, pongamos por caso, un párroco o un pastor. Es más bien un cargo administrativo. El *imâm* de una mezquita no tiene más función que la de ser el que encabeza la oración, pronunciar el sermón los viernes al mediodía, y estar a cargo de la limpieza de la mezquita. Cuando encabeza la oración a diario no hace ni más ni menos que los demás musulmanes que están tras él, y excepto el viernes no es preceptivo realizar las cinco oraciones diarias en la mezquita, por lo que la mayoría de los musulmanes las hacen en su casa o allá donde se encuentren. Lo único que se exige al *imâm* es que sea un musulmán respetable, con cualidades morales y que esté instruido en el islam, pero puede serlo cualquier musulmán corriente. Los musulmanes más formados en cuestiones religiosas, los ulemas, tienen funciones docentes y jurídicas, pero no tienen que ser necesariamente imâmes en la mezquita, y a menudo no lo son.

A veces se ha definido al islam como «una teocracia seglar», en el sentido de que la concepción islámica es teocrática pero no hierocrática.

b) *La idea de «laico» no tiene sentido en el islam.* Es significativo a este respecto que la palabra árabe contemporánea para «laico», «secular» o «secularista», *'almâni*, no fuera utilizada en época premoderna más que por los árabes cristianos para distinguir entre clero (*iklîrûs*, del griego *klêros*, igual que la palabra castellana) y seglares (*'almâniyyûn*, de *'âlam*, «mundo»). Entre los musulmanes esta distinción no tenía sentido, porque el clero era inexistente: los ulemas (*'ulamâ'*, palabra de la misma raíz de «mundo») eran los «sabios» en cuestiones islámicas y los alfaquíes los versados en Derecho islámico, pero los musulmanes no estaban divididos en dos categorías, una que «viviera en el siglo» y otra formada por «religiosos», ya que las obligaciones de los musulmanes eran las mismas independientemente de sus conocimientos religiosos (→ secularización).

c) *La existencia o no de un clero.* No existe en el islam un clero secular en el sentido cristiano. ¿Pero ha existido un clero regular? En principio tampoco, pues un hadiz afirma categóricamente que «no hay monaquismo en el islam» (*lâ rahbâniyya fî-l-islâm*). Los jeques (*shuyûj*, en plural *shayj*) sufíes podrían verse acaso como una especie de clero, pero las funciones de los jeques sufíes tienen poco que ver con las clericales. Ni siquiera puede hablarse de un orden clerical en el caso de los derviches vagabundos como los qalandaríes, porque su propia condición vagabunda y anárquica impedía que constituyeran un estamento clerical al modo cristiano.

No obstante, en el islam chií duodecimano, sobre todo iraní, sí que existe un clero sociológico, tradicionalmente autónomo del Estado (en la actualidad es el Estado iraní el que está sujeto a su autoridad). Por ello, en persa existe una palabra muy significativa para referirse a este clero, *rûhâniyyat* (del árabe, *rûhâniyya*: «espiritualidad»; un clérigo es un *rûhânî*, o sea, «espiritual»), que ya indica la idea de una categoría «espiritual» aparte de las personas «seglares». La idea implícita es que los «rûhâníes» no son meros sabios versados en las cuestiones islámicas, sino personas consagradas a cuestiones religiosas.

d) *El caso de Irán tras la revolución de Jomeini.* Con la revolución iraní y el

ascenso del clero a posiciones de poder, este estamento clerical, o más exactamente parte de él, esto es, los partidarios de las ideas políticas de Jomeini, consideraron que por su condición de superioridad espiritual debía tener una función política para guiar a Irán y a los musulmanes. Así, la idea de la *rûhaniyyat* dio paso a la del *velâyat-e faqîh* (la guía del hombre de Conocimiento), piedra angular de la concepción política jomeinista, esto es, una república bajo la supervisión de los clérigos capacitados para impedir que el pueblo se desvíe de la senda recta. En esta concepción está implícita la superioridad del estamento «*rûhânî*» sobre los «seglares».

No es de extrañar que en este contexto se haya dado en Irán un fenómeno de anticlericalismo que recuerda al existente en ciertos países católicos. Mientras que en el mundo sunní ciertos islamistas o reformistas podían sentir desprecio por los ulemas tradicionales contrarios a su ideario, aunque el rechazo radical a los alfaquíes y ulemas como tales sólo provenía de sectores antirreligiosos (kemalistas y sobre todo marxistas), en Irán se dio el caso de un movimiento anticlerical pero religioso (en clave islamo-marxista), como fue el de los Muýâhidín del Pueblo.

El título de *imâm* que Jomeini ostentaba no se suele otorgar en Irán a una persona viva y acostumbra a reservarse a los doce imâmes por antonomasia. Pero Jomeini, al frente de la *rûhaniyyat* supervisora del Estado, se arrogó atribuciones vice-califales y por tanto vice-imâmales. Teniendo en cuenta que en el chiísmo tradicional el califato estaba completamente vinculado al imâmato, pues los chiíes duodecimanos consideraban que sus doce imâmes eran los califas legítimos, el imâmato venía a ser la faceta espiritual y la califal la política de una misma dignidad político-religiosa. Esto significa que de facto «el *imâm* Jomeini» adquirió un rango de vicario en espera del retorno del «imâm oculto». Incluso algunos dignatarios, poco después de su retorno del exilio a Irán en 1979, pidieron a Jomeini que contestara si era o no el *imâm* oculto, «el señor del tiempo». Se dice que Jomeini no contestó a esta pregunta ni negándolo ni afirmándolo.

J. F. D. V.

INFIEL/PAGANO

Q MR

↗ Dogma, fe, Iglesia, judaísmo, nacionalismo, revelación, salvación, universalidad.

Q JUDAÍSMO

El judaísmo ha tenido en principio una actitud positiva hacia los pueblos no judíos, como indican varios textos y tradiciones muy significativas. (1) *Adán, humanidad*. La Biblia no empieza con la historia del pueblo judío, sino con todos los pueblos de la tierra, portadores de la misma bendición de Dios (Gn 2), invitados a cumplir la misma religión al servicio de la vida, tal como se expresa en los preceptos «noáquicos» de Gn 9,1-9. (2) *La multiplicación de la humanidad* y la división de pueblos responde a la voluntad de Dios: eso significa que los pueblos tienen derecho a la vida y son positivos según sus propias tradiciones. (3) *La llamada de ↗ Abrahán* está al servicio de la humanidad: en ti serán bendecidos todos los pueblos de la tierra (Gn 12,1-3). (4) Hay una *tradicón profética* conforme a la cual se espera la reconciliación de todos los pueblos en torno a Sión (Is 2,2-4). Pero en ciertos libros y tradiciones del judaísmo se ha cultivado también el particularismo, de manera que los otros pueblos (*goyim*) corren el riesgo de ser condenados. Esta línea resulta dominante en algunos libros como los de Esdras y Nehemías, los de Ester y Judit. Conforme a esta visión se supone que los gentiles no serán juzgados por sí mismos, por lo bueno o malo que hayan hecho, sino por su manera de relacionarse o comportarse con los judíos.

El judaísmo posbíblico ha sido también universalista y particularista. Por un lado, los judíos se han sentido siempre portadores de una alianza de Dios para el conjunto de la humanidad. Ellos no realizan un servicio sólo para sí, sino para el conjunto de la humanidad. Su elección particular tiene un sentido y fin universal; por eso, han renunciado a formar un «pueblo propio» (en sentido nacional, exclusivo), para ser pueblo al servicio de todos los pueblos. Pero, en otra línea, muchos judíos se han podido sentir y se han sentido también superiores a los otros, rechazando a los *goyim* como ídólatras o enemigos de Dios.

X. P.

M CRISTIANISMO

En principio, el cristianismo es un judaísmo universalizado por Jesús, como ha puesto de relieve Pablo. La novedad está en que la unión universal de todos los pueblos no es algo que se espera para el fin de los tiempos, sino que puede y debe realizarse ya por medio del mensaje de Jesús (Mt 28,16-20) y de la Iglesia (carta a los Efesios). Pero esa apertura ha podido venir contrapesada a veces por la afirmación exclusivista, según la cual «extra ecclesiam nulla est salus» (fuera de la Iglesia no existe salvación). Eso ha supuesto que se haya condenado de hecho a los pueblos que no formaban parte de la Iglesia, a las religiones distintas de la religión católica. En contra de esa visión «exclusivista» de la religión católica, que condenaba de hecho como «infiel» a todos los que no fueran católicos, se han venido elevando diversas voces, que se expresan en el Concilio Vaticano II:

«Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra, y todos tienen también un fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos, hasta que se unan los elegidos en la ciudad santa, que será iluminada por el resplandor de Dios y en la que los pueblos caminarán bajo su luz... Ya desde la antigüedad y hasta nuestros días se encuentra en los diversos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana y a veces también el reconocimiento de la Suma Divinidad e incluso del Padre... Así también los demás religiones que se encuentran en el mundo se esfuerzan por responder de varias maneras a la inquietud del corazón humano, proponiendo caminos, es decir, doctrinas, normas de vida y ritos sagrados. La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos

los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es «el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas» (Nostra Aetate, 1965, 1-2).

Todos los pueblos tienen, según esto, un mismo origen y un mismo fin, de manera que, de diversas formas, a través de sus diversas religiones, tienden hacia la ciudad santa del Reino de Dios. Por eso, la tarea fundamental de la Iglesia no es lograr que todos los hombres se conviertan a la fe cristiana, sino que puedan caminar mejor, por sus propios caminos, hacia la salvación universal.

X. P.

R ISLAM

1. Terminologías posibles para una traducción imposible

El Corán habla del *kâfir*, del *kanûd*, del *yâhil*, del *munâfiq*, del *tagût*, del *faÿûr*, del *muÿrim*..., todos son distintos niveles de embrutecimiento de la persona y cada uno debería recibir un nombre distinto en castellano. Y, sin embargo, ninguno de ellos va a poder ser traducido como «infiel». Puesto que ninguno alude a un posicionamiento espiritual, sino a un comportamiento. *Kâfir* es el término genérico que engloba todo lo que no es ser *mu'min* (sometido a lo sagrado): un *yâhil* es una persona sin serenidad, sin madurez, un bruto que se enfada y mata por nada. Un *faÿûr* es un destructor, alguien que rompe (de la misma raíz que *faÿr*, el alba que rompe la noche). Un *muÿrim* es un criminal. Un *tagût* es un tirano de carne y hueso, y también el ogro de los cuentos infantiles. Un *munâfiq* es un hipócrita, alguien que perjudica a aquellos que dice amar. *Kanûd* es un término más complejo.

2. Cómo es un *kanûd*

Kanûd viene de la raíz *kanada*: «cortar, zanjar; desconocer los bienes recibidos». Esta palabra se emplea sobre todo para la «tierra ingrata» que, después de haber sido arada y sembrada, no da fruto: «estéril». Un *kanûd* es un ingrato, un avaro que no invita nunca a su mesa, un jefe que maltrata a sus

trabajadores, alguien que no reacciona a la inmensa riqueza que ha sido depositada en su interior. El *kanûd*, a diferencia de otros tipos de *kuffâr* (plural de *kâfir*), sufre mucho. Está extraviado en el mundo: las desgracias lo ofuscan y olvida los favores por los que vive.

3. Definición de *kufir*

El *kufir* en general es insensibilidad, brutalidad, cerrazón. El verbo *kafara-yakfur* significa «disimular algo, cubrir (la semilla con la tierra)». El *kâfir* se encierra en sí, se empequeñece, se ve a sí mismo independiente del Todo, está desconectado de la vida. Dice el Corán que el *kâfir* es «el que rompe lo que Allâh ha ordenado mantener unido» (2:25). La realidad del *kâfir* está fragmentada, frente a la del *mu'min*, que tiene su unidad en Dios. Por eso es también *kufir* confiar en cosas que no tienen a su vez entidad propia. Al *kâfir* su confianza en cosas sin entidad lo convierte en idólatra. La conciencia de ser diferente del Todo mantiene al hombre en la angustia de la separación. Ése es el infierno en vida, que el que lo sufre lo hace sufrir a otros. La manifestación más clara del *kufir* para los musulmanes es la insensibilidad del yo predador. El *kufir* es apartarse de lo real, es insolencia con la vida. Existe una arrogancia en la actitud del que no se somete a lo que le sobrepasa que el islam denuncia y trata de evitar.

4. El *kâfir* se aparta de los signos de Dios

El *kâfir* según el Corán no es el que niega la existencia de Dios, cosa que en términos islámicos resulta difícil de comprender, sino el que se aparta de los signos de Dios. Dice el Corán: «Cuántas señales en los Cielos y la Tierra. Pasan junto a ellas y se apartan» (12:105). El islam invita al ser humano a acercarse a los signos, no a tener fe en ellos. Los «signos» (*âyat*) son absolutamente todo lo existente, todas las criaturas, todas las cosas. El significado literal de la palabra *kâfir* no debería ser, por tanto, «ateo» sino «ocultador», porque el *kâfir* al negarse a cumplir la plenitud de su naturaleza opaca la realidad. El único argumento que da el Corán de la existencia de Dios es: «¿Es que no tienen ojos? ¿Es que no tienen oídos?» (↗ aleya, ecología, mundo).

5. Ser *kâfir* o *mu'min* no son posicionamientos intelectuales

Como ha podido comprobarse con lo dicho, el *kufir* no es una entelequia ni un sistema de pensamiento. Observemos los vestigios de la palabra *kâfir* en el lenguaje de dos territorios que fueron islámicos: España y Malta. En castellano ha quedado la palabra «cafre» para designar alguien que es un salvaje, y *kiefer* en maltés aún hoy día sigue significando «cruel». El *kâfir* no es alguien que piense algo contrario al islam. El Profeta se refirió a los *kuffâr* como «aquellos que tenían el corazón enfermo», nunca como aquellos que pensaban de forma diferente a él. Si queremos ejemplificar lo que es el *kâfir* no podremos acudir a la imagen de ese médico ateo de *La peste* de Camus, que niega a Dios con la boca y sin embargo da su vida para ayudar a sus semejantes. Deberíamos pensar mejor en esos filisteos que ciegan los pozos de agua viva que fueron abiertos por Abraham echando tierra en ellos (Gn 26,12-22). La actitud del *kâfir* es ésta: tapar la *baraka*. La actitud del *mu'min*, como hombre pacífico y pacificador, está perfectamente ejemplificada en Isaac: cómo reabre los pozos que cegaron los filisteos y, como quiera que a cada pozo que abre los pastores de Guerar le discuten su propiedad, Isaac no lucha sino que se va más lejos a abrir otro nuevo pozo. Isaac abrió los pozos de Ezeq, Sitná, Rejobot y Berseba. El *mu'min* es un buscador de pozos en el desierto; el *kâfir* es un cegador de pozos. Es una actitud, no un sistema de creencias lo que te hace *mu'min* o *kâfir*.

A. A.

INFIERNO

Q MR

↗ Almas, apocalíptica, Daniel, encarcerados, excluidos, Henoc, juicio, pecado, salvación.

Q JUDAÍSMO

En el judaísmo más antiguo no se puede hablar del infierno, en el sentido posterior de la palabra. Los judíos más ortodoxos (valga esa palabra), los fieles a Yahvé, han sido muy sobrios respecto a este tema. El mismo descubrimiento de la divinidad de Dios (de Yahvé) los ha llevado a rechazar el culto de los muer-

tos que, a su juicio, son simplemente muertos, no héroes sagrados ni almas divinas que vuelven a la tierra, de la que pueden nacer nuevamente. En esa línea, lo que podríamos llamar «infierno», entendido como mundo inferior, no tiene carácter divino, ni está vinculado a la salvación o condena de los hombres, sino que es el «sheol» (como el hades de los griegos más antiguos), donde van los hombres y acaban, tras la muerte. Por eso se dice que «los muertos no alaban a Dios» (cf. Sal 88,5.10; 115,17). En ese sentido no se puede hablar de un «castigo» de Dios contra los hombres perversos; el castigo, si existe, sólo puede darse en esta vida, no hay recompensa (ni castigo) tras la muerte. Pues bien, a través de un largo proceso, en el que influye quizá la apocalíptica irania y el contacto con otras religiones (como la griega) y, sobre todo, el desarrollo de la conciencia moral y del sentido de la historia, los judíos han planteado el posible tema del infierno o castigo para los ángeles culpables y para los hombres.

1. *Henoc. Infierno de los ángeles culpables*

Estrictamente hablando, dentro de la cultura israelita, el primer infierno conocido es el de los ángeles violadores, que han invadido, pervertido y destruido a los hombres. El libro de Henoc sabe que las almas de los asesinados (de las que hablaremos después) han elevado su lamento, quejándose ante Dios, como la sangre de Abel, que clama desde la tierra (*1 Hen* 7,6; 8,4; cf. Gn 4,10-11). Pero en un primer momento son los mismos ángeles vencidos y apresados (los Vigilantes: Semyaza/Azazel y sus servidores) los que se quejan y lamentan, desde su infierno (cárcel), iniciando un proceso penitencial que acabará siendo inútil: Dios no perdona a los ángeles perversos, pues su pecado ha sido y sigue siendo imperdonable, de manera que jamás saldrán de su «infierno». Ellos se arrepienten y piden a Henoc que escriba un memorial de súplica, para que Dios los perdone. Henoc lo hace y sube hasta el cielo de Dios con esa comisión y memorial, pidiendo por «las almas de los ángeles caídos» (cf. *1 Hen* 13,3-6). Pues bien, Dios no los perdona.

La tradición israelita ha destacado la necesidad de la ↗ conversión de los pecadores y la posibilidad del perdón de

Dios (cf. Ex 32-34). Más aún, la teología del templo asegura que los hombres pueden conseguir el perdón de sus pecados, a través del arrepentimiento. Según el judaísmo no había pecado que no pudiera perdonarse. Pues bien, posiblemente, algunos del círculo de Henoc pensaron que el perdón de Dios podía aplicarse incluso a los mismos Vigilantes y a sus hijos monstruosos, los gigantes, condenados al infierno; ése parece haber sido el argumento de un libro titulado *Los Gigantes*, libro donde se narra la conversión y el perdón no sólo de ellos (los Gigantes), sino también de sus padres, los ángeles caídos (Vigilantes). Habría, por tanto, una *reconciliación integral*, una apocatástasis, de forma que los mismos ángeles caídos y sus «hijos» (los gigantes) saldrían al fin del infierno que dejaría así de existir.

Pues bien, en un momento dado, entre los siglos III-II a.C., los responsables de la escuela de Henoc habrían rechazado esa postura: no hay perdón para los ángeles caídos, ni reconciliación entre asesinos celestes y víctimas humanas. La misma seriedad del delito de los ángeles y sus hijos monstruos (gigantes) exigía una condena definitiva, el infierno eterno. Por eso, el libro de los *Gigantes* fue expurgado del ciclo de Henoc y en su lugar se introdujo el nuevo libro de *Las parábolas* (*1 Hen* 37-71) en las que el vidente actúa como Hijo de Hombre y Juez escatológico de Dios, no para salvación, sino para castigo sin fin de los culpables. En esa línea, el texto actual de *1 Hen* 12-16 ha rechazado expresamente la posibilidad de una conversión eficaz (efectiva) de los ángeles perversos, manteniendo para ellos la condena del infierno eterno. Ésta es la respuesta de Henoc, su delegado, que había subido para interceder por ellos:

«No os valdrá vuestra súplica por todos los días de la eternidad, pues firme es la sentencia contra vosotros: *no tendréis paz...* Ya no subiréis al cielo por toda la eternidad, pues se ha decretado ataros por todos los días de la eternidad. Pero antes habréis de ver la ruina de vuestros hijos predilectos, y no os servirá el haberlos tenido, pues caerán por la espada delante de vosotros. Ni valdrá vuestro ruego ni vuestras peticiones y súplicas por ellos, y vosotros mismos

no podréis pronunciar ninguna de las palabras del escrito que redacté» (1 Hen 14,4-7).

Cierto tipo de teología cristiana posterior (católica) suele distinguir dos tipos de «infierno» o castigo. (a) *Los ángeles culpables*, transformados en demonios, no pueden cambiar, ni recibir la gracia, de manera que tienen que permanecer en el infierno para siempre. (b) Por el contrario, *los hombres pueden arrepentirse* y salir del infierno (por la gracia de Cristo). Pero en 1 Hen 12-16 resulta más difícil distinguir esos niveles y separar a los *Vigilantes* (ángeles violadores) de sus hijos perversos, los *Gigantes* monstruosos (también aniquilados sin remedio) y del resto de los *pecadores* (que pueden ser los enemigos de Israel, hombres «perversos»). Da la impresión de que el autor de que Henoc está condenando irremediabilmente (sin posible gracia) no sólo a los Vigilantes y Gigantes, sino a todos sus «partidarios».

2. Varios infiernos: Viaje de Henoc al país de los muertos

Henoc ha subido hasta Dios con el encargo de interceder por los ángeles culpables, pero Dios le responde que para ellos no existe perdón: están destinados al infierno eterno (cf. 1 Hen 15,2-6). Dios actúa así como *juez implacable*, que rechaza sin posible gracia (por puro talión) a los Vigilantes y deja abierto el tema sobre la suerte de los hombres, aunque parece que condena también para siempre a los perversos. Desde ahí se entiende la visión de los infiernos que Henoc va recorriendo.

a) *Infierno de los astros caídos*. Henoc comienza viendo una región desértica y terrible donde padecen los astros perversos: «Éste es el lugar donde se acaban los cielos y la tierra, el cual sirve de cárcel a los astros y potencias de los cielos. Los astros que se retuercen en el fuego (siete estrellas) son los que han transgredido lo que Dios había ordenado antes de su orto, no saliendo a tiempo... Éstas son aquellas estrellas que transgredieron la orden de Dios alísimo y fueron atadas aquí hasta que se cumpla la mirada eterna, el número de los días de su culpa» (1 Hen 18,14-16; 21,6). ¿Habrá tras esa mirada eterna un tiempo de retorno y con-

versión de los astros caídos? ¿Habrá una reconstitución del universo?

b) *Infierno de los vigilantes, ángeles perversos*. El texto habla de un «abismo de columnas de fuego que descienden», como templo invertido, donde penan y purgan su pecado los Vigilantes: «Aquí permanecerán los ángeles que se han unido a las mujeres. Tomando muchas formas, ellos han corrompido a los hombres y los seducen, para que hagan ofrendas a los demonios como a dioses, hasta el día del gran juicio en que serán juzgados, hasta que sean destruidos. Y sus mujeres, las que han seducido a los ángeles celestes, se convertirán en sirenas» (1 Hen 19,1-3).

c) *Cavidades o infiernos de los hombres muertos*. Forman el tercero de los grandes lugares de esta geografía y se encuentran divididos en tres o cuatro compartimentos. El único «sheol» de la tradición israelita antigua, campo de sombra (sin futuro ni salida) para todos los muertos, ha venido a tomar varias formas, convirtiéndose en diversos lugares de premio, castigo o espera para los difuntos. Precisamente en el extremo de occidente, allí donde parece que este mundo acaba, se abren cuatro cavidades lisas y profundas: «Son para que se reúnan en ellas los espíritus, las almas de los muertos... para que permanezcan aquí hasta el día de su juicio, hasta que llegue su plazo...» (1 Hen 22,3-5). Las almas de los muertos esperan separadas por compartimentos. *Son espíritus*, han perdido el cuerpo antiguo. Pero es evidente que poseen un tipo de corporalidad; por eso aguardan en sus propios espacios, en los confines de la tierra. Tienen algo en común: su lamento. Las almas de *los justos* viven ya una especie de gloria anticipada «allí donde mana una fuente de agua viva y sobre ella hay una luz» (1 Hen 22,9). Los *pecadores que no fueron castigados en el mundo* empiezan a sufrir en esas cavidades hasta el día del juicio, cuando se complete y ratifique para siempre su castigo (1 Hen 22,11). Los *pecadores castigados ya en el mundo* parecen seguir sufriendo, sin necesidad de someterse a nuevo juicio (cf. 1 Hen 22,13).

d) *Los justos asesinados* en el tiempo de los pecadores elevan su voz ante Dios, pidiendo la venganza final (cf. 1 Hen 22,7.12). Ésta es quizá la primera «teología israelita» del infierno, que no ha sido aceptada por la Biblia canóni-

ca, pero que ha ejercido un influjo enorme en toda la tradición posterior, de judíos y cristianos (e incluso musulmanes). Ese infierno está vinculado a la caída de los astros y de los ángeles perversos y sólo será «eterno o sin fin» para los malvados.

3. *¿Un infierno en Daniel?*

Su texto básico es mucho más sobrio y habla del futuro, vinculando el fin de este mundo con el juicio de Dios:

«En aquel tiempo se levantará Miguel, el gran príncipe que está para servir a los hijos de tu pueblo. Será tiempo de angustia, cual nunca hubo desde que hubo gente hasta entonces; pero en aquel tiempo será liberado tu pueblo, todos los que se hallen inscritos en el libro. Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados: unos para vida eterna, otros para vergüenza y confusión perpetua. Los sabios resplandecerán como el resplandor del firmamento; y los que enseñan la justicia a la multitud, como las estrellas, para siempre» (Dn 12,1-2).

Ésta es la palabra clave de la Escritura israelita, vinculada a la esperanza de los *mashkilm* o sabios apocalípticos (Dn 12,3; en LXX los *synientes*). El protagonista de esa esperanza es \searrow Miguel, el Gran Príncipe, que está al servicio de Israel. Su figura y su presencia nos sitúa ante la lucha angélica, la batalla de los ángeles buenos contra los perversos, que aparece en el Nuevo Testamento cristiano en Ap 12,7 y Judas 1,9. Este Miguel, que aparece ya en Dn 10,31.21 como figura celeste, ayudando a los israelitas, se alzaría al final, para luchar no sólo en contra de los opresores de Israel, sino en contra de los ángeles perversos. En este contexto se dice que «será liberado tu pueblo, aquellos que se encuentran escritos en el Libro...». Del juicio angélico-militar (con la victoria de Miguel) pasamos al «juicio forense» (como en Dn 7,10), que no se realiza por la armas sino conforme a una sabiduría superior, de tipo jurídico. Sólo ahora se puede hablar de «cielo» e infierno, tras la resurrección.

Parece que el cielo se entiende en forma de eternidad astral: «Los sabios resplandecerán como el resplandor del firmamento; y los que enseñan la justicia a la multitud, como las estrellas, para siempre».

Éste es el cielo de los sabios, es decir, de aquellos que conocen, el cielo de los «maestros», es decir, de aquellos que enseñan a los otros. Ciertamente, puede haber ángeles perversos, que son astros caídos... Pero, en sí mismos, los astros del firmamento son un signo de la eternidad positiva. Los verdaderos sabios israelitas se vuelven «astros del firmamento de Dios»; la resurrección de los justos se interpreta, según eso, como una transformación astral de los hombres. Quizá se podría decir que el cuerpo resucitado es «cuerpo astral»: de esa manera, los justos (los sabios, los apocalípticos) abandonan y superan su viejo cuerpo hecho de nacimiento y muerte, para adquirir un cuerpo «celeste» que ya no nace ni muere.

El infierno, en cambio, no queda definido, sino que se interpreta en forma de «vergüenza y confusión perpetua». ¿Es también una condena con los ángeles perversos? No se dice, ni sabemos en qué consiste esa «vergüenza» perpetua de los que no se salvan. De todas maneras, si la salvación tiene un carácter celeste (¡los justos serán como estrellas!), la condena tendrá un carácter ctónico: estará vinculada a los abismos bajo tierra. Pero el texto no insiste en ello.

X. P.

M CRISTIANISMO

Jesús asume la visión judía, pero introduciendo en ella un correctivo fundamental: más que el posible infierno futuro importa el «infierno actual», liberar a los hombres y mujeres de la opresión satánica a la que se encuentran sometidos muchos de ellos. En ese contexto cobra sentido la visión de la «gehenna», entendida como expresión del riesgo en que se encuentran aquellos que no viven conforme a los principios del Reino.

La Gehenna o valle de Ben Hinnom, bien localizado en los textos antiguos (Jos 15,8; 18,16), de mala memoria (por ser lugar de dioses impuros y sanguinarios: cf. 2 Re 23,20), era el basurero de Jerusalén, donde se quemaban los residuos inútiles de la ciudad; así aparece desde antiguo como símbolo de aquellos hombres y mujeres que se vuelven incapaces de ser aceptados en el Reino de Dios; en ese sentido emplea ese término Marcos (cf. 9,43-47), pero sobre

todo Mateo, más cercano al contexto judío (cf. 5,22-30; 10,28; 19,8; 23,15.33). Significativamente, Pablo no ha desarrollado ninguna teoría del infierno, sino que se ha centrado en la libertad de los hijos de Dios y en la esperanza de la reconciliación final de los justos, dejando para Dios la solución de los grandes problemas finales.

Por otra parte, los textos básicos sobre el «infierno» aparecen sobre todo en un contexto parábólico, según la terminología usual del momento, tanto en Lc 15,20-25 (el rico en el infierno, mientras Lázaro goza en el seno de Abrahán), como en Mt 13,36-50 y 25,31-46, donde parece hablarse de un paralelismo simétrico entre vida eterna y fuego eterno. A partir de aquí se ha elaborado la teología cristiana del infierno, entendido como posible condena eterna de los hombres perversos. Pues bien, todos esos textos nos sitúan ante un futuro abierto, desde el acontecimiento de la revelación de Dios. Desde aquí, asumiendo y transformando ese punto de partida, el credo cristiano (en su forma romana) habla del infierno (es decir, del lugar inferior de muerte y condena), pero sólo en un contexto de salvación, al decir que Jesús «bajó a los infiernos» para rescatar a los muertos.

1. *Bajó a los infiernos*

La confesión pascual del Nuevo Testamento incluye la certeza de que Jesús fue sepultado, como indican de formas convergentes Pablo (1 Cor 15,4) y los evangelios (cf. Mc 15,42-47 par). Pues bien, el Credo de los apóstoles añade que descendió a los infiernos expresando de esa forma un misterio de muerte y victoria sobre la muerte, que pertenece a la experiencia más honda de la Iglesia antigua. Ciertamente, la muerte de Jesús aparece en el Nuevo Testamento como signo de pecado máximo, de manera que en ella desemboca «toda la sangre de los justos derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la de Zacarías» (Mt 23,35). Pero esa muerte aparece, al mismo tiempo, como principio de resurrección, fuente de gracia: «Entonces se rasgó el velo del templo, tembló la tierra, las piedras se quebraron y se abrieron los sepulcros, de tal forma que volvieron a la vida muchos cuerpos de los justos muertos... Al ver lo sucedido, el centurión glorificaba a Dios

diciendo: *¡Realmente; este hombre era inocente!* Y todas las gentes que habían acudido al espectáculo, al ver lo que pasaba, se volvieron a la ciudad golpeándose en el pecho» (cf. Mt 27,51-53; Lc 23,47-48; Mc 15,39; ¡Era Hijo de Dios!).

Pues bien, en ese contexto la tradición añade que *¡bajó a los infiernos!*, al lugar donde estaban todos los muertos, culminando de esa forma el camino anterior de su vida (entregada al servicio de los expulsados de la sociedad, de los enfermos y endemoniados). Conforme a la visión tradicional del judaísmo y de la Iglesia antigua, este infierno (sheol, hades, seno de Abrahán...) era el destino de muerte de todos los difuntos, a no ser que Dios viniera a liberarlos, como ha hecho por Cristo. La muerte misma en cuanto destrucción: eso es el infierno. Pues bien, el credo afirma que Jesús «ha descendido» al lugar o estado de ese infierno, para liberar a los humanos de la muerte, ofreciéndoles su resurrección.

Diciendo que *bajó a los infiernos* el credo destaca el abismo de dureza, destrucción y muerte donde Cristo culminó su gesto de solidaridad a favor de los hombres. Quien no muere del todo no ha vivido plenamente todavía: no ha experimentado la finitud radical de la vida humana. En ese contexto hay que entender algunas palabras fundamentales de la tradición cristiana. (a) *Jesús fue enterrado* (cf. Mc 15,42-47 y par; 1 Cor 15,4). Sólo quien muere de verdad puede resucitar «de entre los muertos»: Jesús ha bajado al lugar de no retorno, para iniciar allí el retorno verdadero. (b) *Como Jonás*, «que estuvo en el vientre del cetáceo tres días y tres noches...» (Mt 12,40), así estuvo Jesús en el abismo de la muerte, para resucitar de entre los muertos (Rom 10,7-9). (c) «*Sufrió la muerte en su cuerpo*, pero recibió vida por el Espíritu. Fue entonces cuando proclamó la victoria incluso a los espíritus encarcelados que fueron rebeldes, cuando antiguamente, en tiempos de Noé...» (1 Pe 3,18-19). Estos *espíritus encarcelados* eran no sólo los hombres condenados a la muerte, sino, de un modo especial, los *ángeles perversos* de la tradición de Henoc. Como hemos visto, Henoc no podía liberarlos, pero Jesús puede hacerlo; por eso ha muerto, por eso ha bajado al infierno, para vencer así a la muerte. En ese sentido se puede afirmar que para los cristianos no hay infierno.

2. ¿Se puede hablar de varios infiernos?

Tomado en un sentido literal, este texto del credo (*¡descendió a los infiernos*) parece resto métrico, que a veces causa asombro o rechazo entre los fieles. Sin embargo, tomado en su sentido más profundo, es el culmen y clave del evangelio cristiano. Jesús sólo puede ser verdadero Cristo si ha vencido a la muerte, si ha ofrecido comunión de Dios y vida eterna a todos los que han muerto. Sólo a partir de aquí se podría hablar, quizá, de dos infiernos.

Hay un primer infierno, al que Jesús ha descendido por su muerte para salvar a todos. Había sobre el mundo otros infiernos de injusticia, soledad y sufrimiento; pero sólo el de la muerte era total y decisivo. Pero Jesús ha derribado sus puertas, abriendo así un camino de resurrección total; a ese nivel se puede hablar de «apocatástasis»: reconstrucción de la realidad, destrucción del infierno.

Pero puede quizá haber un *segundo infierno* o condena irremediable para aquellos que rechazando el don de Cristo y, oponiéndose de forma voluntaria a la gracia de su vida, caen en la oscuridad y muerte por siempre (por su voluntad y obstinación definitiva). Salvación y condena no son posibilidades simétricas, dos caminos igualmente abiertos para el ser humano. Estrictamente hablando sólo existe *salvación*, pues Cristo ha muerto para liberar a los humanos de su infierno; sólo si algunos rechazan su amor y perdón para siempre puede hablarse de un mal definitivo, de aquello que Ap 2,11; 20,6.14; 21,8 ha llamado *muerte segunda*, expresada en un *infierno infernal* o condena sin remedio (sin esperanza de otro Cristo).

En ese infierno segundo quedarían aquellos que prefieren cerrarse en su violencia, de manera que no aceptan, ni en este mundo ni el nuevo de la pascua, la gracia mesiánica y el amor universal de Dios. Jesús no ha venido a condenar a nadie; pero si alguien se empeñara en mantenerse en su egoísmo y violencia para siempre podría convertirse él mismo (a pesar de la gracia de Jesús) en infierno perdurable. Ha penetrado Jesús en el infierno de la muerte que recoge la angustia de los campos de concentración, las guerras pavorosas, el hambre torturante, las cárceles horrendas... Ha descendido hasta allí para liberar a

los humanos. Con él deben penetrar sus seguidores en los viejos y nuevos infiernos del mundo, regalando vida (esperanza de cielo) a los abandonados, perdidos, destruidos. La confesión de fe se vuelve así palabra de solidaridad humana, cristología al servicio la vida.

X. P.

R ISLAM

1. La retribución (*ÿaçâ'*)

Cuando en árabe nos referimos al *ÿaçâ'* hablamos del Fuego y del Jardín. La traducción habitual al castellano es «retribución». Así, leemos que del Corán se traduce en castellano: «Alláh es el que da la retribución». La traducción se queda corta, insignificante, en sentido literal, pues no contempla que la palabra *ÿaçâ'* viene del verbo «ir en paralelo» (*tayÿaçâ - yataÿaçâ*): para nosotros, el resultado de tu acción «va en paralelo» (*ÿaçâ - yuÿaçî*) a cada acto. La retribución de Dios no es algo aparte de nuestra acción, sino algo que va implícito en ella. Nosotros fabricamos nuestro jardín o nuestro fuego. La «retribución» está dentro del acto como una semilla que se despliega. Nos orientamos hacia el placer o el dolor, hacia la cercanía o la lejanía de Dios, y Él es lo que da carácter definitivo a las acciones que nos granjearon placer o dolor.

2. Los nombres del infierno

Las descripciones islámicas del infierno (algunas de las cuales nos llegan en forma de Revelación en un soporte diferente del Corán, al que llamamos «hadices qudsíes») presentan cierta especificidad respecto a otras descripciones infernales. La región infernal se llama en árabe «El Abismo» (*Al-Hâwiya*), «El que tritura» (*Al-Huÿama*), y muchos otros nombres relativos al Fuego (*Nâr, ÿahîm, Ladzâ, Sa'îr, Saqar*). Pero vamos a detenernos ahora en la que quizá es su imaginaria más plástica: *ÿahannam* (versión árabe de la Gehenna bíblica, que en origen no fue un castigo eterno para réprobos sino un lugar donde se quemaban las basuras a las afueras de Jerusalén).

3. *ÿahannam, el pantano de Fuego*

La *ÿahannam* es como un pantano de pez pegajosa que hunde a los condenados en ella:

Algunos de ellos se habían hundido en la *yahannam* hasta las rodillas y a otros la *yahannam* los tenía cogidos por los tobillos, a otros hasta sus cinturas, y a otros hasta sus cuellos (*Hadices qudsies*. Beirut 1980. Tomo II, n° 347).

La orden que da Dios a los ángeles respecto de *yahannam* al final de los Días ya sugiere su condición animal. Dice Dios: «Traedme a *yahannam*». Y *yahannam* será traída con 70.000 cadenas, cada una de ellas sujeta por 70.000 ángeles.

Hay hadices en los que *yahannam* se comporta como un animal que Dios amansa:

Todavía sigue la *yahannam* diciendo (con ansia de seguir alimentándose): «¿Hay más?». Hasta que Allâh le pone encima su pie (como para tranquilizarla), y dice la *yahannam*: «... Bien... Bien... (Me conformo por tu grandeza». (Se cierra la *yahannam*) y se entremezcla lo que hay dentro (*Hadices qudsies*. Beirut 1980. Tomo II, n° 374).

Un animal con comportamientos prodigiosos y extraños, como cuando pide a Allâh:

(En cierta ocasión) el Fuego se quejó a su Señor, y dijo: «Mi Señor, una parte de mí se ha comido a la otra». (Fue por ello) que Allâh le concedió al Fuego dos respiros, uno en invierno y otro en verano (*Hadices qudsies*. Beirut 1980. Tomo II, n° 378).

4. Diferencias entre el infierno cristiano y *yahannam*

En resumen, desde el punto de vista meramente literario ya se describen ambas realidades de una forma muy distinta. La *yahannam* habla, se mueve, agarra a los condenados para que no se escapen... Los textos se refieren a ella como si fuera algo parecido a un animal viscoso, gigantesco, casi un territorio con características animales, una especie de pantano con vida y conciencia propia. Desde el punto de vista teológico la *yahannam* es un siervo más de Dios cumpliendo con el cometido que se le ha encomendado. *Yahannam* se dirige a Dios con reverencia y le pide, y hay hadices en los que Dios le concede lo que pide. No es el lugar donde habita el Demonio, no es el Reino del Maligno, más al contrario

son Ángeles los que protegen sus puertas (Corán, 74:31). Habría que añadir que estos guardianes del Fuego son violentos y severos (66:6), aunque esto marcaría más la diferencia que existe entre los *mal'ika* y los ángeles cristianos que entre *yahannam* y el Infierno. La principal diferencia tal vez sea que de la *yahannam* –al contrario que del Infierno cristiano– los condenados sí pueden ir saliendo poco a poco, con el paso del tiempo y por la Misericordia de Dios. Según Abû Saïd al-Judrî, contó Muḥammad el siguiente hadiz:

La obstinación en sus argumentos de los que en este mundo saben que tienen la verdad, no puede compararse con la que provoca las discusiones que mantienen los creyentes con Allâh, respecto a sus hermanos que están en la *yahannam*. «*Yâ* mi Señor, estos hermanos hacían *ṣalât* con nosotros, ayunaban con nosotros, y peregrinaron con nosotros, y les haces entrar en la *yahannam*». Dice Allâh: «Idos y sacad a los que conozcáis». Se acercan los (santos) de la *yanna* a la *yahannam* y reconocen a algunos por sus rostros. Algunos de ellos se habían hundido en la *yahannam* hasta las rodillas, y a otros la *yahannam* los tenía cogidos por los tobillos. Y son sacados (de allí). Y dicen los de la *yanna*: «Nuestro Señor, hemos sacado a aquellos que nos has ordenado», y les dice (Allâh): «sacad (también) aquel que tenga en su corazón el peso de un dinar de confianza en mí (*imân*)». Y después dijo: «... aquel que tenga en su corazón el peso de medio dinar de *imân*», hasta decir: «... aquel que tenga en su corazón el peso de un átomo de *imân*» (*Hadices qudsies*. Beirut 1980. Tomo II Número 347).

La función teológica de la *yahannam* no es la tortura gratuita sino hacer posible la resurrección, tras la que todos retornaremos a Dios. Son célebres, en este sentido, los hadices transmitidos sobre «el último hombre que salió de *yahannam*».

5. La temporalidad del infierno islámico

En lo que sería la gran diferencia entre el infierno cristiano y *yahannam* –la eternidad o no eternidad de este castigo– no hay un consenso absoluto entre los musulmanes. En algún momento el Corán afirme que la experien-

cia de *ĵahannam* será *abadan* (para siempre, 72:23), aunque en otros versículos, como 11:109, se añade «... y allí morarán... mientras duren los cielos y la tierra», con un añadido final que ha hecho suponer a muchos estudiosos que no era fácil que la eternidad de *ĵahannam* pudiera coexistir con la misericordia infinita de Dios. Sabiendo como se sabe que los cielos y la tierra no durarán siempre.

Han sido muchos los pensadores musulmanes, de muy variadas tendencias, que han concluido que la pena infernal no será eterna. La *mu'taĵila*, los *ĵami'a*, los *ahlul-kalâm* y recientemente la controvertida *ahmadiyya* han negado la eternidad del Fuego. Una larga lista de nombres propios apoyarían este posicionamiento, por ejemplo el de Ibn 'Arabî, pero merece la pena destacar dos de ellos, pues son tenidos por *Shayj* entre los que se autodenominan «la gente de la *Sunna*» (*Ahl as-Sunna*), es decir, el pensamiento islámico menos evolucionado: Ibn Taymiyya e Ibn al-Qayyim.

Argumentos extracoránicos avalarían esta tesis, como, por ejemplo, que en la construcción de *ĵahannam* en el imaginario del Profeta influyó decisivamente el infierno zoroastriano, que no es eterno, si bien se diferencia del islámico en que era gélido. Los mismos judíos habían aprendido de los zoroastrianos (aunque sólo aplicándose a sí mismos) que la estancia infernal sería temporal; según Ibn Yârîr, los hijos de Israel afirmaban que, tras cuarenta años, no habría más castigo y el Infierno sería destruido.

6. Las descripciones coránicas del Jardín o del Fuego

Lo real es la vivencia, vivir lo que se nos propone, por eso las imágenes del Corán son tomadas por los musulmanes sin cuestionamiento de ningún tipo, sin rebajar su realidad a ese ámbito diluido que es en Occidente lo imaginario. Las narraciones del Jardín o del Fuego son dadas para contagiarnos sensaciones de la realidad más intensa. La cuestión es para qué nos sirven las lecturas del «Jardín» o del «Fuego» y no qué ideas extraemos de su lectura. No son descripciones literarias ni pictóricas sino llamadas al despertar de tu sensibilidad, que, en último término,

responden a intuiciones de placer o de sufrimiento. Lo relativo al Jardín o al Fuego en el Corán son engarces de palabras que van creando en ti estados de ánimo para producirte una conmoción. El Corán procura que experimentes el Jardín o el Fuego en ese mismo momento en que se te está transmitiendo. Se nos habla de palacios tallados en diamante, de mujeres hermosas que nos rodearán... Al usar estas descripciones, el Corán trata de hacer de lo onírico parte de nuestra realidad. Porque lo ensoñado tiene repercusiones sobre el cuerpo. Y se trata de causar un efecto en nosotros, no de informarnos. Dentro de lo anecdótico podríamos comentar que el efecto de esas imágenes coránicas es tan poderoso aún hoy día que es automática e inevitable la asociación mental del fuego con el castigo infernal; por eso en muchas sociedades islámicas, la mención de la palabra «fuego» es tabú, por lo que al pedir fuego para fumar no se suele pedir «fuego», palabra que equivaldría tormento infernal, sino que se sustituye por eufemismos que significan «salud» o «bienestar».

7. El Fuego en la gnosis islámica

La exégesis a partir de esas imágenes también es lícita para los musulmanes que presenten una mayor debilidad en su capacidad imaginal que en la racional. Para este tipo de musulmán, la *nâr* es el olvido de Allâh, el fuego de la privación. La privación no es estar lejos de Él sino el no ser concreto, el carecer de límites ante una experiencia de lo concreto (el fuego), y por eso «tu» dolor es infinito, porque te haces propietario del dolor infinito que causa ese Fuego. El Fuego es el dolor de no tener nada a que aferrarte tras la muerte cuando aún dura la ambición de la *nafs*; eso es el Fuego. El castigo de la *nâr* es dejar de ser absolutamente cuando uno ha actuado desde el *kufri*, ese protagonismo arrogante respecto al cosmos en el que vives: que tus acciones se disuelvan en la nada porque no correspondieron a nada en el mundo de lo real. Porque fueron las acciones de un dormido dentro de su sueño. No fuimos capaces de mover la mano, de correr, de actuar: fue todo una imaginación de estar haciendo cosas, como nos sucede cuando soñamos. Esto lo dice poéticamente la Revelación (ha-

blando del *kâfir*) de este modo: «será inscrito su nombre en el Fuego», que es tanto como decir: «será borrada su memoria». La meta de las acciones absurdas (*džanb*) es la extinción, y la *nafs* que las ha realizado las ve consumirse —como una madre que asistiera a la muerte de sus hijos— con un dolor que el Corán ha llamado *nâr* (Fuego).

Al *kâfir*, en la muerte, le toca vivir la gran frustración de sentirse fuera del único mundo que creía real, y se enfrenta sin recursos a la Inmensidad de Alláh. Ibn Kazîr enseña que la vida de los *muÿrimûn* (criminales) es extravió y locura, y que ese extravió y esa locura engendran el Fuego que los aguarda con la muerte. Y escribe Ibn 'Arabî:

Padecen un delirio que es el producido por las perturbaciones del ego, y muere el entendimiento. Se imponen en ellos la alucinación y la quimera, y ya no diferencian lo auténtico de lo falso.

Van a su Fuego queriendo ir hacia la Sombra protectora, y sólo pueden responsabilizarse a sí mismos de su dolor. Y continúa Ibn 'Arabî:

Quedan perplejos en lo inexistente, y entonces son arrastrados de cara al Fuego, que es el terror de sus fantasmas: la muerte introduce al *kâfir* en el universo que más teme, el del vacío donde se desvanecen sus esperanzas, y ahí son atormentados por sus pesadillas, pues el Fuego es privación ya que para existir consume lo que había antes que él. Ése es el ardor al que están condenados.

A. A.

INQUISICIÓN

M

↗ Catolicismo, credo, herejías, Iglesia, juicio, libertad, Vaticano, violencia.

1. Una policía eclesial

Palabra de origen latino (de *inquisitio*, investigación) con la que se designa una de las instituciones más significativas de la Iglesia católica, desde finales del siglo XII hasta el siglo XIX. Fue una especie de policía eclesial, encargada de investigar las herejías y desviaciones religiosas de los fieles, en un tiempo en que la «ortodoxia» formaba un elemento clave de la identidad social de los cristianos. En tiempos anteriores, en ca-

sos de pecado grave o desviación, la Iglesia sólo podía apelar a la excomunión, declarando que un tipo de personas (o algunos pecadores muy especiales) no formaban parte de la unión de los creyentes, entendida como comunidad libremente aceptada por sus miembros. En algunos lugares, allí donde obtuvo gran poder en el Estado, la Iglesia pudo emplear la fuerza contra disidentes y paganos. Pero sólo a partir del siglo XII (año 1184) actuó la Inquisición, fundada en el sur de Francia, bajo autoridad papal, para combatir a los herejes albigenses.

La Inquisición se identifica con el Santo Oficio (*Inquisitio Haereticæ Pravitatis Sanctum Officium*), encargado de investigar y superar las herejías, apelando incluso a la violencia. Al principio fue una institución en manos de los obispos, pero a partir del año hasta 1230 actuó bajo dirección papal, sobre todo en el sur de Francia y en el Norte de Italia, donde logró erradicar, con diversos medios, las herejías de tipo cátaro. La Inquisición más conocida se estableció más tarde en los reinos de España (1478-1821) y Portugal (1536-1821), para combatir de un modo especial a los judíos «falsamente» convertidos al catolicismo. También fue importante la inquisición romana, que ha seguido existiendo como Santo Oficio hasta el Concilio Vaticano II (1965).

La Inquisición española tuvo una repercusión y unas consecuencias muy grandes, porque estaba vinculada a la Corona, de manera que los reyes actuaban como Delegados del Papa, no sólo en la expansión de la fe (misiones), sino en su defensa y pureza, en contra de judíos conversos (que parecían seguir manteniendo ocultamente el judaísmo), de protestantes y otros tipos de «herejes» o desviados. Fue quizá la institución con más poder en España y en sus colonias, a lo largo de dos siglos (del 1500 al 1700). Después fue perdiendo su importancia, hasta ser abolida en el año 1821. Ella mantuvo un tipo de unidad de fe en España y en sus colonias, pero con métodos violentos y a costa de la libertad (y a veces de la vida) de los disidentes. De un modo u otro, hubo inquisiciones de diverso tipo y persecución religiosa en todos los países de Europa, entre el siglo XVI y el XVIII; los muertos por guerras de religión y por represiones

posteriores fueron tanto o más numerosas en otros lugares de Europa (Alemania, incluso Francia) que en España. Pero la Inquisición española fue la institución más representativa, por su duración y su radicalidad. En ese contexto presento algunos de sus presupuestos.

2. Miedo a la disidencia

Frente a la presión política del Imperio romano y la «inquisición» sagrada (de purezas y normas sociales) de cierto judaísmo de su entorno, había elevado Jesús la propuesta de su libertad múltiple, a favor de los necesitados. No le importó la seguridad del sistema, sino el bien de los pobres; no defendió el valor sagrado del orden establecido, sino la vida y libertad de los excluidos y amenazados, en gesto de tolerancia creadora. Por eso, resulta sorprendente que algunos de sus seguidores, apelando a su mensaje, instituidos como gran comunidad, hayan perseguido y controlado a los posibles disidentes, creando para ello un tribunal de conciencia, como fue la Inquisición. La comunión cristiana está fundada en el amor mutuo y en la apertura a los más pobres, en gesto de apertura dialogante. En contra de eso, algunas Iglesias de Occidente (entre ellas la católica) quisieron fundar su unidad sobre cauces de uniformidad e imposición.

Resulta difícil concebir una inversión mayor del evangelio, una intolerancia más antimesiánica. Contra ella se alzó la Ilustración del siglo XVIII, de manera que gran parte de la búsqueda de autonomía personal y social de la modernidad europea ha debido realizarse en contra de la Inquisición de las Iglesias. Eso no significa que el resultado final del proceso de la Ilustración sea bueno, sin más, pues también la Ilustración ha creado formas de dura intolerancia; pero, en un determinado nivel, su lucha a favor de las libertades ha sido necesaria.

3. Intolerancia hecha miedo represor

La mayor parte de los sistemas sociales e ideológicos han creado formas de dominio doctrinal y de control interno, para evitar las rupturas y las disidencias. Ese control constituye la otra cara de la violencia militar. (1) El ejército y la guerra sirven para defender al sistema frente a los enemigos de fuera. (2) La In-

quisición (o policía) lo defiende contra los posibles enemigos interiores, a través de una especie de contienda que puede ser más sucia y más incontrolada que la guerra externa.

Es evidente que la «Santa» Inquisición ha de entenderse desde las coordenadas culturales y sociales de su tiempo. Más aún, en un plano de estrategia política, ella no ha sido tan perversa como a veces se ha dicho; por eso, debe comprenderse (y a veces justificarse) desde un contexto de realismo gubernamental. Pero ese realismo no es evangélico. En perspectiva cristiana, la Inquisición fue en su tiempo y sigue siendo ahora esencialmente perversa, pues convierte la buena nueva del evangelio en mala nueva de investigación oculta, propensa a los manejos de poder y a la mentira organizada. Allí donde el evangelio se traduce en formas de inquisición, la gracia de Jesús se vuelve desgracia, la libertad se transforma en encierro, la relación directa entre personas se vuelve dictadura de un sistema pervertido. En este campo es donde se descubre más claramente la posible corrupción del cristianismo, que se combina con el poder político, para convertirse en sistema de control sobre la misma fe de los creyentes.

Socialmente, el problema no es fácil de resolver: las inquisiciones han existido y siguen existiendo fuera de la Iglesia. Por su parte, el moderno sistema neoliberal ejerce a través de sus medios de información y adoctrinamiento una dictadura de conciencia que resulta quizá peor que la Inquisición antigua. Pero eso no impide que, desde un punto de vista cristiano, condenemos la Inquisición de la Iglesia como contraria al evangelio.

4. Libertad interior, vida para todos

Allí donde el aliento (inspiración) de Jesús ha sido fuerte, la Iglesia ha podido expresarse libremente, de formas distintas y convergentes, hasta suscitar una *comunidad de comunidades*, en diálogo de amor mutuo, alentado por el Espíritu. La diversidad de expresiones del evangelio es buena, la pluralidad de Iglesias resulta positiva, pues sólo así se expresa y expande el amor y gratuidad de Cristo, abriendo espacios de comunicación en los que caben leprosos y prostitutas, hambrientos y enfermos de la vida. Es hermoso que los hombres y

mujeres piensen de formas diversas y que se unifiquen y ayuden desde el evangelio, buscando cada grupo el bien de los demás.

Pero en el momento en que la Iglesia se ha convertido en institución de poder, precisamente allí donde ha podido sentirse más grande y poderosa, ha terminado volviéndose más frágil y ha necesitado reprimir las divergencias interiores, creando tribunales de pureza e inquisiciones. En contra de eso, conforme a la inspiración de Jesús, su tarea primera tendría que haber sido y será la de animar a los creyentes en su búsqueda de amor, de manera que ellos puedan recibir de nuevo la inspiración de Pentecostés y explorar caminos de evangelio. La Inquisición antigua de la Iglesia suponía que existe una verdad ya dada (un solo camino) y que ella debe defenderse por la fuerza, utilizando para ello los métodos policiales y judiciales del sistema dominante. Es como si Dios y la religión fueran realidades objetivas, de manera que hubiera que imponerlas a los hombres. Pues bien, ahora sabemos que no existe tal verdad antecedente, separada de búsqueda humana, sino que Dios se revela en el camino que nosotros recorreremos, desde un fundamento de paz, en diálogo mutuo, en gesto de confianza compartida, sin medios de violencia.

El mismo evangelio, vivido en libertad gozosa, en perspectiva de ilustración nacional, nos ha hecho ver que el tiempo de la Inquisición ha terminado, de manera que la Iglesia debe convertirse en un laboratorio de búsquedas de paz y de concordia universal. El Inquisidor acaba siendo un Diablo, como sabía Dostoievsky (en el relato del *Gran Inquisidor*, incluido en *Los Hermanos Karamazov*). Jesús, en cambio, busca el bien gratuito de los hombres, a quienes ofrece, sin condiciones, el don de la vida, para que puedan compartirla.

X. P.

ISAÍAS

Q

→ Ángeles, culto, Daniel, Ezequiel, Mesías, paz, revelación, santidad, templo, visión de Dios.

1. El comienzo. Una llamada

Isaías nació en torno al 760 a.C. y estuvo vinculado a la casa real de Jerusalén. Fue hombre de templo: estaba

convencido de que Dios habita de un modo especial en Sión. Pero fue ante todo hombre de Dios, un profeta. El comienzo de su actividad se encuentra bien datado: el año 739 a.C., quizá en la ceremonia de coronación del nuevo rey Jotán, sucesor de Ozías, vio a su Dios y escuchó una voz que le marcó para siempre; ella define esa «escuela» de inmensos profetas cuyos oráculos han sido recogidos en el conjunto del libro de su nombre:

1) *Teofanía*. «En el año de la muerte del rey Ozías vi a Adonai sentado sobre un trono alto y excelso y sus velos (del manto) llenaban el Templo. Serafines se mantenían erguidos a su lado, con seis alas cada uno: con dos se cubrían su rostro, con dos se cubrían sus pies, y con dos volaban. Y clamaba uno al otro diciendo: Santo, Santo, Santo Yahvé Sebaot, la tierra toda está llena de su gloria. Y temblaron los quicios de las puertas a la voz del que gritaba» (Is 6,1-4).

2) *Purificación*. «Y la Casa se llenó de humo y dije: ¡Ay de mí, que estoy perdido! (que yo soy un hombre de labios impuros y en medio de un pueblo de labios impuros yo estoy viviendo! Porque al Melek (rey) Yahvé Sebaot mis ojos han visto! Y voló hacia mi uno de los serafines y en su mano una brasa que había tomado sobre el altar con unas tenazas; y tocó con ella mi boca y me dijo: Mira, esto ha tocado tus labios y ha desaparecido tu iniquidad, tu pecado queda expiado» (Is 6,5-7).

3) *Envío y mensaje*. «Y oí la voz de Adonai que decía: ¿A quién enviaré? ¿Quién irá por nosotros? Y contesté: ¡Heme aquí! Envíame a mí. Y dijo: Vete y di a ese pueblo: oíd bien pero sin entender, mirad con cuidado pero sin comprender. Embota el corazón de ese pueblo, endurece sus oídos, ciega sus ojos, para que no vea con sus ojos, oiga con sus oídos y entienda con su corazón, ni se convierta y lo cure. Y dije: ¿Hasta cuándo, Adonai? Y contestó: Hasta que venga la desolación, las ciudades queden sin habitantes, y las casas sin hombres y el campo laborable sea devastado con la desolación. Y Yahvé deportará a los hombres y será grande el abandono en medio de la tierra. Aunque en ella sólo quedase una décima parte volverá a ser objeto de exterminio; será como sucede con la encina y terebinto de los cuales al ta-

larlos sólo queda una *massebah* (¿un tocón?); su *massebah* será semilla santa» (Is 6,8-13).

2. Teofanía

Es el año de la muerte de Ozías, a quien suele llamarse Azarías, rey leproso que tuvo que abdicar a causa de su enfermedad (cf. 2 Re 14,21-22; 15,1-7; 2 Cr 26,1-23). Murió de lepra, después de permanecer largos años recluido, como impuro. Estamos posiblemente en la ceremonia de entronización del nuevo rey.

a) *Vi a Adonai*, mejor dicho, se me hizo ver, se me mostró (*'er'eh*) el verdadero rey/señor que es *Adonai*. Estamos ante un desdoblamiento: entronizan al rey de la tierra, en ceremonia de fuerte simbolismo sacro; Isaías se abstrae, penetra a mayor profundidad y descubre al verdadero rey/señor, Adonai, sentado sobre un tronco alto y excelso. No ve al sacerdote o rey del mundo sino al mismo Rey/Señor en postura de entronización: sentado (*yoseb*), como un monarca que todo lo preside y dirige desde arriba. La parte superior de su figura (cuerpo y rostro) resulta invisible, pues a Dios nadie jamás ha contemplado. Sólo se ven con claridad los vuelos de su manto.

b) *Presencia*. El Dios grande de los cielos llena con su Manto el templo de la Tierra; los hombres no pueden contemplarlo o manejarlo pero «tocan» sus vestidos. Unos *s'eraphim* (↗ ángeles), serpientes voladoras de fuego, se mantienen erguidos a su lado, como signo paradójico y grandioso de poder. Forman su corte (cf. Sal 7,8; 82,1; Zac 1,11-14), son señal de su misterio.

1) *Son serpientes*: pertenecen al mundo inferior, están como brotando de la misma entraña de la tierra.

2) *Son voladoras*: se alejan del suelo y dominan con sus alas los espacios inmensos de los cielos.

3) *Son fuego*: arden sin acabar de consumirse. En la zarza de fuego encontró Moisés a Dios (Ex 3,2). En la serpiente voladora le ha visto Isaías.

4) *Vuelan y adoran*, en gesto de respeto y suma libertad. *Respetan*: cubren el rostro para no ver al Dios invisible, tapan «los pies», para no exponer sus vergüenzas a la luz del misterio. De esa forma *adoran*, con el mismo gesto de sus alas cubridoras y, al mismo tiem-

po, *vuelan*: se mantienen ante Dios en gesto erguido de misterio.

5) *Claman o cantan*: elevan su voz, se responden, en ritmo antifonal, gritando la palabra de la quiescencia sagrada ¡Santo! Serpientes quemantes/voladoras, convertidas en voz de adoración, eso son los serafines. Desaparece el aspecto sacrificial, no hay sangre ni animales muertos. La alabanza de Dios se identifica con la voz de un canto.

c) *Qados, Qados, Qados*. (¡Santo, Santo, Santo!). Éste es el atributo primordial de Dios. Todo lo que existe sobre el mundo es realidad profana, valor que se consume, vanidad y muerte. A Dios se le define, en cambio, como *Santo*, en palabra que no pueden pronunciar los hombres de la tierra. Por eso la proclaman sin cesar, en alternancia antifonal, los músicos celestes, sacerdotes/serafines que expresan la potencia laudatoria, paradójica y sacral del cosmos.

Éste es el canto de *Yahvé*, Dios que ha revelado su nombre a Moisés en el desierto (cf. Ex 3,14). Los serafines no pueden contemplarlo, pero cantan. No alcanzan su misterio más profundo pero pueden y quieren alabar, pronunciando sacramentalmente su nombre y su mismo sobrenombre: es *Seba'ot*, el elevado, el que «hace la guerra» con su ejército de estrellas; es *Dios victorioso*, que reina y extiende desde el cielo su dominio sobre todo lo que existe. Por eso continúa el canto, en contrapunto de gozosa admiración: *¡la tierra toda está llena de tu gloria!* Recordemos que el lugar de gloria de Dios es el *Templo*, como resaltan las grandes tradiciones de la Biblia (Sacerdotal, Deuteronomista y Ezequiel: cf. Ex 40,34-45; 1 Re 8,11; Ez 1,28; 3,23; etc.). Es como si el mundo estuviera perdido, en sombra y lejanía, mientras Dios se expresa, lleno de vida, desde su morada. *Dios es Santidad (qados)*, como indican los serafines con su mismo fuego y canto. *Pero Dios aparece también como Gloria*: su *kabod* llena la tierra. Es como si abriera su luz, llenando con su honor (grandeza) todas las cosas de la tierra. El mundo entero se hace *templo* (cf. Gn 1).

d) *Y temblaron los quicios de las puertas...* (Is 6,4). Culmina la teofanía con signos que parecen repetir los temas de Ex 19,16-20: hay *terremoto*, tiembla el templo; hay *voz de grito*, como trueno que proviene del mismo ser

divino; hay *humo* que es señal de gloria y fuego, como nube que marca la presencia divina sobre el mundo. Todo eso resulta conocido, pero ahora hallamos algo nuevo: la insistencia en la *santidad* de Dios que se expande desde el templo.

3. Purificación (Is 6,5-7)

Se pasa del plano visual (*wa'er'eh*: Is 6,1) a la palabra del profeta (*wa'omar*: 6,5), que responde en gesto de \nearrow temor a la visión y recibe el signo purificador de Dios. Así evocamos las dos partes del diálogo, integrado por la confesión de pecado del profeta y la acción/palabra purificadora de Dios (6,5 y 6,6-7).

a) *Lo primero es la confesión de pecado* (Is 6,5). A la luz de la santidad de Dios, el profeta se mira a sí mismo y exclama '*oi li* (¡ay de mí!). La visión despierta su conciencia más honda, mostrándole su propia indignidad, su condición de muerte. (1) *Ay de mí, que estoy perdido*. Es la experiencia de aquel que sabe que ha llegado su fin (*nidmeti, me muelo*). El hombre se mantiene en vida sólo porque Dios pone un \nearrow velo a su rostro; si Dios quita su velo, la vida termina conforme a una experiencia repetida de la Biblia hebrea (cf. Jc 6,22.23; 13,22). (2) *Que soy un varón de labios impuros*. Pero la muerte no viene sólo porque el hombre ha visto a Dios sino porque, al sentir el brillo de la Gloria, descubre su impureza humana. A la santidad (*qados*) de Dios, cantada por los serafines, responde por contraste la impureza del profeta que siente su mancha en los mismos labios que debían estar llenos de pureza (*sephataim*, labios). (3) *Y en medio de un pueblo de labios impuros estoy viviendo...* Mira en torno, hacia los hombres y mujeres de su tiempo, descubriéndolos igualmente manchados, en gesto que vuelve a resaltar la importancia de los labios (lugar de la palabra). Un pueblo sin comunicación con Dios, eso es la gente de su entorno. Profeta que no sabe (no puede) hablar con rectitud: eso es Isaías. (4) *Porque mis ojos han visto al rey...* Así acaba el lamento, pasando del nivel de los labios impuros a *los ojos* que han mirado aquello que nunca debieran. Conforme a una sentencia antigua, el que mira a Dios se muere: así culmina la palabra de Isaías: *estoy perdido... porque he visto*. Precisamente ahora, en

esta experiencia de muerte, se vuelve más dura la conciencia de impureza. Antes, el profeta llamaba a Dios *Adonai*, Mi Señor (Is 6,1) y luego *Yahvé Sebaot* (6,3). Ahora una ambas expresiones y destaca el carácter de *coronación divina* (he visto al *Melek Yahvé Sebaot*), vinculando *confesión de fe* (Yahvé es rey: cf. Sal 47,9; 93,1; 97,1...) y *experiencia de muerte* (¡estoy perdido!).

b) *Lo segundo es el perdón y la vida*. Conforme a la lógica antigua, el texto debería terminar aquí: un hombre mortal ha penetrado en el consejo de Dios, ha contemplado la fiesta de su coronación, ha visto la gloria de su santidad... ¡No sirve para el mundo! ¡Ha de morir! No contar con futuro en la tierra: ésa es la experiencia radical de nuestro texto. Pero superando esa experiencia, que tiende a cerrarse en círculo de muerte, emerge aquí *el Dios que actúa en forma creadora*, iniciando un camino de vida (juicio) a través del profeta. (1) *Gesto* (Is 6,6-7a). El Serafín toma una brasa del altar (¿del cielo?, ¿del templo de la tierra?) y con ella quema los labios de Isaías, en signo de purificación e investidura. Éste es un ritual de iniciación, con sus aspectos de muerte (el fuego quema/mata) y nuevo nacimiento: consagra los labios del profeta. (2) *Palabra explicativo-creadora* (Is 6,7b): ¡Ha desaparecido tu iniquidad! ¿Quién dice eso? Parece que el Serafín, que explica con su voz lo que hace el fuego (es todo fuego). Pero en otro aspecto hay que afirmar que habla Dios, pues sólo él puede afirmar: «ha desaparecido tu iniquidad...».

La palabra de purificación recreadora nos introduce en un contexto cercano a la liturgia del \nearrow *yom kippur* (cf. Lv 16). Pero allí se expía con un ritual externo de chivos emisarios (uno de Dios, otro de Azazel). En nuestro texto purifica el mismo *fuego de Dios, percibido en los labios*. Las palabras (*sar 'awoneka/tekuppar hatta'teka*) remiten al ritual expiatorio, pero aquí no hay una purificación del pueblo entero. Los otros siguen como estaban; sólo Isaías se descubre dolorosamente cambiado, puesto al servicio de la santidad de Dios. De esta forma muda el foco de atención. La voz de los quemantes serafines nos llevaba ante Dios, que es el Santo. Pero *ahora* el centro, los labios del profeta, vueltos puros, signo de la santidad sobre la tierra.

4. *Envío y mensaje (Is 6,8-13)*

Pasamos del *ver* (Is 6,1) y *decir* (6,5) al *escuchar* (*wa'esma' = y oír*). La voz del gran rey (*qol 'Adonai*) domina y define a partir de ahora el sentido del pasaje, pero ya no es voz que grita como trueno que conmueve, hace temblar, los quicios de la casa/mundo y la consagra con el humo de su fuego (6,4). Es voz que llama al corazón e invita de manera respetuosa, pidiendo con gran tacto la respuesta del profeta.

No ordena Dios a gritos, no se impone. Simplemente dice, como reflexionando consigo mismo: *¿A quién enviaré? ¿Quién irá por nosotros?* Ha entrado Isaías en la intimidad de Dios: ha visto lo que no se puede ver y, por eso, tendría que haber muerto (6,5). Pero sigue y escucha la conversación más secreta de Dios: entra en el corazón de la preocupación del gran Rey que, pudiéndolo todo, necesita, sin embargo, que alguien hable en su nombre y traduzca su palabra en voz humana. Este diálogo interno de Dios es una constante de la Biblia hebrea, desde el *hagamos* de Gn 1,26, hasta el consejo intradivino de 1 Re 22 o Job 1. Es claro que Dios es palabra: así lo muestra dialogando con los Ángeles o hablando en voz interna. Pues bien, Isaías ha entrado en esa palabra, ha penetrado «más allá de la cortina» (cf. Lv 16). Desde allí responde: *hinneni ¡heme aquí, envíame!* Primero ha sido Dios quien ha pedido. Ahora es el profeta quien suplica, poniéndose en sus manos: *¡puedes enviarme!*

Quien entiende este pasaje ha comprendido al Dios de los profetas, ha llegado al centro de la Biblia. Dios mismo ofrece su palabra y habla (se revela) a través de los humanos: les ha abierto el oído, ha confiado en ellos, les ha hablado. (a) *Habla Dios por Isaías para que «le oigan»*, para que los hombres entiendan, se convierten, cambien. (b) *Pero ellos se endurecen*, como irá aprendiéndolo Isaías a lo largo de su ministerio profético: los israelitas cegarán sus ojos, embotarán su corazón, se negarán a dialogar con Dios. (c) *Pues bien, el mismo rechazo será providencial*, de forma que el texto lo entiende como efecto de la voluntad de Dios: lo mejor que le puede pasar a este pueblo es que sea destruido, que se acabe ya y termine. (d) *¿Hay esperanza?* ¡Es evidente que sí!

Isaías ha proclamado su mensaje destructor porque sabe que esa misma destrucción pertenece al misterio de la santidad divina. Es bueno que este pueblo quiebre! Sólo así podrá abrirse un camino hacia realidades futuras, nuevas, que pueden estar simbolizadas en la *massebah* de 6,13, con la que terminaba el pasaje que estudiamos. Si esa *massebah* se entiende en sentido positivo: queda en el bosque talado un «tocón», una raíz de la que brota un nuevo pueblo. Pero aun en el caso de que ese término se entienda en sentido negativo (semilla *execrable* y no santa), sigue habiendo esperanza: la palabra de la destrucción profética forma parte de la historia creadora de Dios y Dios quiere que surja un hombre nuevo sobre el mundo.

X. P.

ISLAM

R

1. *Acepciones del término «islâm»*

Islâm en árabe significa «sumisión», entendida como sumisión a Dios. El *muslim* (muslime, musulmán) es quien se somete a Dios incondicionalmente.

La palabra *islam* puede tener varios sentidos:

1) El islam como religión predicada por todos los profetas de Dios desde el principio de la Humanidad.

2) El islam como religión concreta fundada por el profeta Muḥammad.

3) El *islâm* en comparación con el *îmân*.

4) El islam como mundo islámico.

2. *Desde Adán a Muḥammad*

El islam, en el sentido más etimológico de sumisión a la voluntad divina, es a la vez el más universal. En ese sentido, los musulmanes dicen que todos los profetas, desde Adán a Muḥammad, pasando por Abrahán, Moisés, David, Salomón, Jonás, Juan el Bautista o Jesús, fueron musulmanes y predicaron el islam. Quieren decir con esto que todos ellos fueron dóciles a la voluntad divina y predicaron la sumisión a Dios.

Pero desde el momento en que Muḥammad se considera el último profeta y la ley transmitida por él como la definitiva para toda la humanidad, el islam por antonomasia es la revelación muḥammadiana. Las leyes de los profetas anteriores quedan confir-

madras o abrogadas, de modo que los que se dicen sus seguidores ya no son plenamente musulmanes, pues no se han sometido completamente a la voluntad divina al no reconocer al último de los enviados de Dios. Por eso, desde Muḥammad en adelante, el islam es el de los que lo reconocen como profeta, en tanto que los seguidores de las revelaciones anteriores ya no son musulmanes sino judíos, cristianos o creyentes de otras religiones. Pero, además de no ser musulmanes por no reconocer al último de los profetas, los seguidores de las religiones anteriores son culpables o sospechosos de haber alterado las revelaciones recibidas de sus profetas. Libros como la Torah, los Salmos o el Evangelio en su revelación prístina serían tan islámicos como el propio Corán, pero no la Torah o los Evangelios tal como nos han llegado, pues los musulmanes suponen que han sido falseados en mayor o menor medida, según algunos musulmanes más en la interpretación que en el texto, según otros en su casi totalidad.

3. Nombres incorrectos o despreciativos

La denominación del islam como «mahometismo» es absurda para los musulmanes, pues mientras que el cristianismo o el budismo toman su denominación del rango que sus seguidores atribuyen a su fundador, esto es, el mesías (*jrīstos* en griego) para Jesús, buda (el iluminado) para Siddharta Gautama, el islam si tuviera que denominarse así, no sería «mahometismo» sino «rasulismo» o «nabismo», por el rango de su fundador, *rasūl* (enviado) o *nabī* (profeta).

Tampoco el islam puede denominarse «israelismo», «agarenismo» o «sarraceno», al modo que los seguidores del judaísmo se denominan «judíos» o «israelitas», pues no es una religión étnica. Aunque la Revelación fuera en árabe porque Muḥammad era árabe y su pueblo hablaba árabe, el islam no estaba destinado sólo a los árabes sino también a los no árabes. De entre los primeros musulmanes comprobamos cómo, por ejemplo, Bilāl —el primer almuédano— era etíope, y Salmán era persa.

El hecho de que la Revelación fuera en árabe tampoco implicaba superioridad de los árabes sobre los no árabes.

Cuando algunos árabes censuraron al etíope Bilāl porque al llamar a la oración su pronunciación árabe era defectuosa y pronunciaba la *sh* como *s*, Muḥammad replicó: «La *s* de Bilāl es *sh* para Dios». Del propio Muḥammad se dice que le gustaba charlar con niños etíopes y conocía algunas palabras de su lengua. Un célebre hadiz cuenta que un grupo de yemeníes se dirigió a Muḥammad y le preguntó en dialecto yemení si era meritorio ayunar cuando se viaja. Muḥammad les respondió que no lo era utilizando el mismo dialecto en el que le habían hecho la pregunta.

4. *Islām e imān*

En otro sentido, la palabra *islām* (sumisión a Dios) es la manifestación del *imān* (palabra que los arabistas acostumbran a traducir por «fe»), pero una cosa es la manifestación externa y otra la realidad interna. Un hadiz afirma que «el *islām* es externo, mientras que el *imān* está en el corazón». Todo el que tiene *imān* manifiesta su *islām*, ya que es su traducción natural en la vida diaria social y personal, pero no todo el que manifiesta su *islām* externamente tiene *imān*. Quien acepta formalmente el *islām* declarándose musulmán pero carece de *imān* es hipócrita (*munāfiq*), pero como eso sólo Dios puede saberlo, no es lícito en el islam poner en duda la condición de musulmán de nadie que declare serlo. Según un hadiz recogido por el *Musnad* de Ibn Hanbal, el Profeta afirmó que a cualquiera que trate a su hermano de «infiel» (*kāfir*) se le puede aplicar a él el apelativo de «infiel».

En cambio, se acepta comúnmente entre los musulmanes que en el *imān* hay grados. No todos los musulmanes poseen el mismo grado de *imān*, lo que explica entre otras cosas que entre ellos haya diferencias en el cumplimiento de lo obligatorio y de lo deseable.

5. «Islam» como sinónimo de «mundo islámico» (*umma*)

a) *Posibilidad de malentendidos.* «Islam», sobre todo en un contexto occidental, puede no referirse tanto a la religión islámica como al mundo islámico y su civilización. Lo cual puede dar pie a tanta confusión como si no se supiera matizar la diferencia entre «cristianismo», «cristiandad», «Occidente» o «civilización occidental».

Esto provoca malentendidos. ¿Hay que hablar de «filosofía islámica» o de «filosofía árabe»? ¿De «ciencia árabe» o de «ciencia islámica»? Si usamos para estas categorías «árabe», perdemos de vista que gran parte o la mayoría de los filósofos y científicos del mundo islámico no fueron árabes, aunque el árabe fuera la lengua que más utilizaron en sus escritos. Por otra parte, si utilizamos para estas categorías «islámico», perdemos de vista que algunos insignes sabios del mundo islámico, que participaron plenamente de su civilización y contribuyeron a ella, no fueron musulmanes sino cristianos, judíos, sabeos de Harrán e incluso incrédulos que rechazaban toda religión revelada.

Se da la paradoja de que hablando de la civilización europea u occidental, hasta hace poco infinitamente más homogénea confesionalmente, se hace la distinción entre cristiano y occidental, pero al referirse a la civilización islámica, mucho más pluriconfesional desde sus orígenes hasta la actualidad, no exista un término que diferencie la confesión religiosa musulmana y la pertenencia a la civilización del mundo musulmán. Pues no se puede olvidar que el mundo islámico ha incluido, e incluye hoy en día, en su seno a comunidades religiosas que sin ser musulmanas han participado de su civilización. Aunque estas comunidades no fueran musulmanas eran parte del mundo islámico. Éste es el caso de los cristianos y judíos tradicionales del mundo musulmán, como también es el caso de la India, donde durante siglos se produjo una simbiosis única entre musulmanes y no musulmanes.

Tampoco se puede olvidar a los incrédulos y librepensadores medievales y contemporáneos del mundo islámico. En el caso europeo se distingue netamente entre occidentales y cristianos, verbigracia, Voltaire, Diderot, Feuerbach, Marx o Bakunin son pensadores europeos u occidentales pero nadie los considera «cristianos». La palabra «cristiano» se limita a la religión, distinguiéndose netamente entre cristianismo y cristiandad o poscristiandad secularizada.

En el caso del mundo islámico resulta difícil definir con un mismo nombre a los incrédulos árabes, persas, turcos o indomusulmanes. Así, pa-

ra referirse a estas personas se suelen utilizar gentilicios étnicos diferenciados que excluyen su común pertenencia a un ámbito común de civilización: se habla de «los persas» Ibn ar-Râwandî, ar-Râçî u Omar Jayyâm, del «árabe» Abû-l-'Alâ' al-Ma'arrî, del «turco» Yasar Nebi Neyir o del «pakistani» Tariq Alí, sin que se pueda utilizar un gentilicio que haga referencia a su pertenencia al mundo islámico distinguiendo netamente entre civilización y religión.

No obstante, existe la conciencia –entre los que viven en territorios islámicos– de pertenencia a un ámbito cultural distinto del occidental, «islámico» en cuanto a civilización, sin que suponga adscripción al islam en tanto que religión. Muchos comunistas ateos de la antigua Unión Soviética se definían como «musulmanes ateos», dando por sentado que su condición de musulmanes era puramente étnica o de origen cultural. También el escritor inglés de origen indo-musulmán Salman Rushdie se define como un «musulmán ateo» y dice que busca «la manera laica de ser musulmán». En la Yugoslavia de Tito se estableció oficialmente una nacionalidad «musulmana» para aquellos hablantes de serbocroata de religión musulmana u origen musulmán, pero esta categoría de «musulmán» en sentido étnico no incluía a musulmanes de otras etnias, como los albaneses de Kosovo o los turcos de Macedonia, que en el censo de nacionalidades yugoslavo no figuraban como «musulmanes» sino como albaneses y turcos respectivamente. Es célebre la anécdota de aquel obispo cristiano sirio que, para explicar en una conferencia en Argelia que era cristiano pero no europeo, no encontró otra salida que decir a sus oyentes argelinos que era «un cristiano musulmán».

b) *Subáreas de civilización del mundo islámico.* Lo cierto es que aunque se puede hablar de una sola «civilización islámica», el mundo islámico se ha clasificado en varias áreas de civilización.

Una división binaria simple distingue entre un mundo islámico árabe y un mundo islámico persa. Eso no significa que los países incluidos en ella hayan tenido el árabe o el persa como lenguas vernáculas sino que el árabe o el persa eran las principales lenguas de la «alta cultura». El área árabe (que

habría que diferenciar del mundo árabe) incluiría a los países arabófonos y, además, a sus «periferias» bereberes, subsaharianas y de costas del Índico islamizadas por los árabes (swahilis, musulmanes de Kerala, Sri Lanka e Insulindia), regiones del Cáucaso como Daguestán y Chechenia (donde hasta el periodo soviético el árabe fue la principal lengua escrita). El área persa comprendería el resto del mundo musulmán: países iraníes y turcos, el islam balcánico no turco, la mayor parte del islam indostánico (con excepción de Kerala), y el islam chino.

Otras divisiones más minuciosas distinguirían entre el mundo árabe, el mundo persa, los pueblos turcos, el islam balcánico no turco, el islam caucásico, el islam subsahariano, el Cuerno de África, el ámbito swahili, el islam indostánico, el islam chino, y el islam del Este.

Algunos prefieren hablar de «islam nuclear» e «islam periférico» (o «mundo islámico nuclear» y «mundo islámico periférico»). En este último se incluirían aquellas numerosas comunidades musulmanas que habitan en países no musulmanes, es decir, aquellos en los que los musulmanes han constituido minorías o los gobernantes no eran musulmanes. Desde antiguo ésa ha sido la condición de muchas comunidades musulmanas: los mudéjares y moriscos ibéricos, los mappila del sur de la India, los «moros» de Sri Lanka, los musulmanes de China, los tártaros y otros musulimes sometidos desde el siglo XVI al poder del imperio ruso... En la actualidad en esta categoría se encontrarían comunidades nada despreciables como los inmigrantes musulmanes en Europa (y Estados Unidos) o los «musulmanes negros» norteamericanos.

Pero el nombre de «islam periférico» no debe llamar a engaño, haciendo creer que se trate de comunidades exiguas. Por ejemplo, antes de la expulsión de los moriscos a principios del siglo XVII, éstos constituían la tercera parte de la población del reino de Aragón y la cuarta parte de la población del reino de Valencia. Otro caso significativo es el de la India, donde los musulmanes están en minoría frente a los hindúes, y, sin embargo, se trata de uno de los países del mundo con mayor número de musulmanes.

J. F. D. V.

ISRAEL

Q

➤ Biblia, elección, éxodo, historia, judaísmo, patriarcas, reino, sinagoga, tierra, Torah, tribus.

Israel es un nombre teóforo semita que significa «Dios (-el) se ha mostrado fuerte o ha vencido (*yisra-*)». Aparece en la estela triunfal del Faraón Merneptah (1212-1202 a.C.), que se jacta de haber aniquilado a Israel. Se aplica a lo largo de los siglos a varias realidades o en varios contextos, vinculados entre sí. Éstos son algunos de los más importantes, desde una perspectiva religiosa.

1. *Federación de tribus* (siglos XIII-XI a.C.)

Israel es el nombre sagrado de la federación de tribus reunidas en nombre de Yahvé, en Palestina. Se dice que los pueblos del entorno (Moab, Amón, Edom) habían creado monarquías, con estructura y administración unificada. Mientras tanto, los israelitas siguieron siendo una *federación de doce tribus*, asociadas a nivel social y religioso. La fe en el mismo Dios los vinculaba, más que un rey o proyecto nacional de tipo político o administrativo. De esa forma conservaron (o crearon) una fuerte conciencia de autonomía familiar y libertad: cada «casa», clan y tribu se sentía independiente, sin centro superior unificado.

Esta federación se formó a partir de diversos grupos raciales y sociales, vinculados desde su marginación: pastores trashumantes de la estepa oriental, hebreos fugados de Egipto, campesinos y soldados pobres de los reinos cananeos. Ellos consiguieron crear una alianza igualitaria de familias libres, sin un poder superior como el de las fuertes ciudades cananeas (dominadas por un rey y templo), sin milicia permanente (todos los varones en edad militar acudían en caso de peligro) y sin economía centralizada o administración superior, pues les juntaba la misma fe en el Dios de libertad y un mismo ideal de solidaridad social. Todos estos grupos formaban el pueblo del «Dios vencedor», eran signo del triunfo de Él. Esta alianza de grupos autónomos constituye un ejemplo significativo de comunidad humana.

Los federados de las doce tribus no eran pobres primitivos subdesarrolla-

dos, frente a las grandes instituciones estatales (como la de Egipto), sino todo lo contrario: habían descubierto y desplegado un elemento de concordia activa que es modelo para tiempos posteriores, semilla de globalización no impositiva. Ellos eran y siguen siendo los protegidos de un «El» vencedor, de un Dios que triunfa y mantiene la unidad y vida del pueblo.

2. *Jacob es Israel*

Dentro de la historia oficial israelita, el nombre de Israel no está vinculada con Abrahán (que es también padre de otros grupos tribales, no sólo del israelita), ni siquiera con Isaac, sino con Jacob, el último de los grandes patriarcas, el «padre» de las doce tribus, conforme a la narración de Gn 28-50, que constituye la verdadera historia del surgimiento y constitución de las tribus, antes de la bajada a Egipto, antes del Éxodo. El origen y sentido bíblico del nombre está vinculado a una tradición ejemplar de Jacob, cuando vuelve de Mesopotamia, para instalarse en lo que será la tierra de Israel, en la que habita Esaú. Al llegar al límite, Jacob permanece a solas, en vela, a lo largo de la noche, en la frontera de la tierra, en el vado del río Yaboc, lugar donde le sale al encuentro un ser misterioso:

«Jacob se quedó solo, y un hombre luchó con él hasta que rayaba el alba. Como vio que no podía con Jacob, le golpeó en el encaje de la cadera, y el encaje de la cadera se le dislocó mientras luchaba con él. Entonces el hombre le dijo: ¡Déjame ir, porque ya raya el alba! Y le respondió: No te dejaré, si no me bendices. Él le dijo: ¿Cuál es tu nombre? Y él respondió: Jacob. Él le dijo: No se dirá más tu nombre Jacob, sino Israel; porque has luchado con Dios y con los hombres, y has prevalecido» (Gn 32,24-28).

Así se define Israel, como pueblo que se eleva y mantiene en «lucha» con Dios, recibiendo para siempre su bendición. Esto es Israel, el pueblo que se distingue, por enfrentamiento y separación, de los restantes pueblos del entorno, de manera que así mantiene su identidad y se define como pueblo distinto de los otros. De esa forma se identifica Israel con Jacob, el astuto luchador y caminante (exilado en Mesopotamia para volver a su tierra y tener

que exilarse de nuevo en Egipto) y de un modo especial con sus doce hijos (los hijos de Israel: cf. Ex 1,1).

3. *Tierra de Israel*

Conforme al relato de la Biblia, los hijos de Israel salen de Egipto, donde se han refugiado con su padre, en tiempo de hambre, con la ayuda de José, uno de los Doce. Han experimentado la esclavitud de Egipto, pero vuelven a lo que para ellos será desde entonces «la tierra de Israel» (que se llamará también tierra de los Pilistim o filisteos, la actual Palestina). Ese nombre se aplicará de un modo particular al reino del Norte (de Samaría), en el tiempo de la división de los reinos (→ política), pero se utilizará sobre todo para indicar las fronteras y divisiones de la «tierra sagrada». Es la tierra que Dios prometió a Abrahán (Gn 23,24ss), tierra que idealmente se extiende desde el torrente de Egipto hasta el gran río Éufrates (Dt 1,7; 11,24).

Las fronteras concretas de la tierra de Israel (*Eretz Yisrael*) vienen definidas de un modo más preciso en Nm 34,1-12 y en Jos 13-19, en las que se recoge de alguna forma la extensión atribuida al Reino de Salomón y, sobre todo, la extensión que intentaron conquistar los reyes macabeos y que de alguna forma mantuvo Herodes el Grande, en los años anteriores al nacimiento de Jesús. De todas formas, esas fronteras no han sido nunca estables y dentro de ellas han seguido existiendo núcleos de «caneos» no judaizados o ciudades helénistas.

4. *Un término discutido*

Israel ha sido una magnitud más espiritual que biológica o nacional. Así lo indican las disputas que aparecen en los primeros textos cristianos, en los que se distinguen dos tipos de Israel, uno según la carne y otro según el espíritu.

«No es que haya fallado la Palabra de Dios; porque no todos los nacidos de Israel son de Israel, ni por ser descendientes de Abrahán son todos hijos suyos, sino que en Isaac será llamada tu descendencia. Esto quiere decir que no son los hijos de la carne los que son hijos de Dios; más bien, los hijos de la promesa son contados como descendencia» (Rom 9,6-8).

A partir de ahí, los cristianos se han podido considerar como el verdadero

Israel y así lo supone, por ejemplo, el evangelio de Mateo, lo mismo que la carta a los Efesios.

Esta visión del «doble Israel», uno más vinculado a la carne (con sus valores genealógicos y nacionales, con su identidad legal) y otro más vinculado al espíritu (es decir, a la comunión personal a través de la fe mesiánica) sigue siendo fundamental para fijar no sólo las relaciones entre el judaísmo y cristianismo, sino las relaciones entre diversos tipos de judaísmo. Hay un Israel más «eterno», vinculado a las promesas de Dios, y un Israel más «temporal», vinculado a la historia concreta del judaísmo. De todas formas, en ese contexto, se debe revalorizar la terminología de la *carne*, entendida en su sentido más concreto (como han destacado los grandes maestros judíos del siglo XX), porque ella es la que fija la identidad de eso que suele llamarse el «Israel eterno», con su genealogía, con su ley nacional, con su fidelidad a la tradición, con su vinculación a la tierra. En esa línea, Israel es una «realidad carnal», en el mejor sentido de la palabra.

Desde esa base, podemos y debemos recuperar, desde el cristianismo, la terminología del Israel «espiritual», es decir, mesiánico: abierto por la fe a todos los pueblos. De todas maneras, debemos recordar que este Israel espiritual del cristianismo ha de entenderse también como una «realidad carnal», conforme a la experiencia de la encarnación de la Palabra de Dios: «El Verbo se hizo carne» (Jn 1,14). No se tratará por tanto de una oposición entre lo carnal y lo espiritual, sino de una distinción dentro de lo carnal y de lo espiritual. En esa línea los cristianos forman parte del Israel del Espíritu y del Israel de la carne, en la línea de Jn 1,14.

Desde esa perspectiva se entienden los dos sentidos actuales del término Israel. Actualmente, la palabra Israel se refiere a la entidad nacional y religiosa del judaísmo, extendido por muchas naciones del mundo. Pero, al mismo tiempo, ese término se aplica al Estado de Israel, fundado con ese nombre, el año 1948. Ese Estado quiere ser signo y concreción de la realidad de Israel y tiene, al menos en general, la intención de ocupar toda la Tierra de Israel (según la terminología antigua). Pero esa tierra es también tierra

de los palestinos (Palestina), por lo que ha surgido en ese contexto una gran disputa, difícil de resolver en términos políticos. Ese tema del Estado de Israel, en sus relaciones con el sionismo y con las tradiciones religiosas del judaísmo a lo largo de la historia, constituye uno de los temas básicos del judaísmo en la actualidad.

X. P.

IỴTIHĀD

R

1. Definición y fundamento del iỵtihād

El *iỵtihād* es el esfuerzo personal para entender las fuentes del islam y su aplicación en la vida diaria. Es el sano sentido crítico que hace de los textos algo adaptable a la realidad concreta. Cuando se habla de *iỵtihād* normalmente los musulmanes se refieren al hecho de interpretar libremente el Corán. Hacerlo es un derecho de todo creyente, puesto que Dios en el propio Corán invita reiteradamente al ser humano a hacer uso de su razón: «Exponemos con claridad estos mensajes para una gente que hace uso de la razón» (30:28). También en la *sunna* del profeta Muḥammad se confirma la legitimidad del *iỵtihād*. Es conocida la conversación entre el Profeta y Mu'ād ibn Yābal, cuando este último fue enviado al Yemen para ejercer de juez (*qaḍī*), según un hadiz *ṣaḥīḥ* transmitido por Ibn Ḥanbal y Abū Dawūd:

Muḥammad: ¿Según qué vas a juzgar?

Mu'ād: Según el Libro de Allāh.

Muḥammad: ¿Y si no encuentras lo que buscas?

Mu'ād: Recurriré a la *sunna* del Profeta.

Muḥammad: ¿Y si no encuentras nada en ella?

Mu'ād: Haré el esfuerzo de reflexión necesario y máximo.

Muḥammad: Doy gracias a Allāh por haber guiado el Mensaje de su Profeta hacia lo que debe hacerse.

Algunos de los mejores ejemplos de *iỵtihād* que la tradición nos lega son obra del califa 'Umar ibn al-Jattāb, quien no aplicó la medida del corte de las manos a los ladrones durante una hambruna que sufrió Arabia, y se negó a repartir el botín tras la conquista de Siria para evitar destruir una sociedad que se pretendía gobernar.

2. ¿Quién puede realizar iȳtihād?

¿Quién puede realizar iȳtihād, es decir, quién es un *muḥtahiḍ*? Desde sectores islamistas se insiste en que sólo las personas debidamente cualificadas tienen derecho a realizar iȳtihād, y establecen toda una serie de condiciones (*shurūt*) al alcance de muy pocos musulmanes, tales como un perfecto conocimiento del árabe coránico o el tener estudios universitarios en ciencias del islam. Frente a esta postura restrictiva, la tradición islámica ofrece otras respuestas, como la del cordobés Ibn Ḥaçm en su *Al-Fiṣal fī-al-mīlal wa al-ahwā' wa an-nihāl*:

«No está permitido a ningún hombre imitar (*taqlīd*) a cualquier otro, vivo o muerto, porque cada uno está obligado a realizar, en la medida de sus posibilidades, un iȳtihād. (...) Aquellos que pretenden que es admisible desde el punto de vista de la religión que un hombre del pueblo (un ciudadano) reproduzca ciegamente la posición de un jurisconsulto (*mufṭī*), están perfectamente equivocados y no están acreditados por ningún texto del Corán, ni por la *sunna*, ni por el consenso (*iḥmā'*). Su punto de vista no puede ni siquiera ser justificado por razonamiento analógico (*qiyās*). (...) Cualquiera que adopte sin reflexión la opinión de un Compañero del Profeta, o un Seguidor, al *imām* Mālik, Abū Ḥanīfa, ash-Shāfi'ī, Sufyān, al-Awçā'ī, Aḥmad ibn Ḥanbal, o Dāwūd al-Ṣ-fahānī –que Dios sea satisfecho de ellos–, debe saber que todos ellos no son responsables de su persona, tanto en este mundo como en el otro».

3. La cuestión del «cierre de la puerta del iȳtihād»

En el mundo sunnita, tras la consagración de las cuatro Escuelas Jurídicas, se decretó el «cierre de la puerta del iȳtihād» como elemento fundante del orden necesario en la sociedad. En realidad es incorrecto hablar de «las cuatro Escuelas Jurídicas» (*madzhab*). Los *madzhab* no son cuatro, ni nunca en la historia del islam han sido cuatro. A los más citados (mālikī, ḥanafī, shāfi'ī, ḥanbalī) hay que añadir otras construcciones reconocidas en su tiempo, tales como la de al-Awçā'ī (m. 157 d.H., que fue oficial durante el califato Omeya), Sufyān al-Tawrī (161 d.H.), al-Layz ibn Sa'd (m. 175 d.H., del cual ash-Shāfi'ī

escribió que era superior a su maestro el *imām* Mālik), por no olvidar a aṭ-Tabarī (m. 311, cuyos textos jurídicos fueron destruidos) o a los representantes del *madzhab* zāhirī: Dāwūd al-zāhirī y su reformulación por el cordobés Ibn Ḥaçm (m. 456 d.H.). Hay que notar que al mencionar «las cuatro escuelas de jurisprudencia» se deja fuera de la *umma* a los chiítas (sobre todo el *madzhab* ḡa-farī, pero también al zaidí y otros).

Lo cierto es que, más que el miedo al relativismo moral o jurídico, los que promovieron el cierre de la puerta del iȳtihād en el sunnismo trataban de evitar cualquier contestación al poder fundamentada en el Corán y el Hadiz. A este respecto se relata la siguiente anécdota:

Abū Sar'a preguntó a su maestro al-Balqīnī: «¿Por qué el maestro Taqī ad-Dīd as-Sabakī no desarrolla el iȳtihād, estando como está, perfectamente preparado para ello?». al-Balqīnī no respondió a la pregunta de su discípulo, y este mismo continuó diciendo: «Yo creo que no lo hace por el destacado papel que desempeña junto al sultán, y lo mismo sucede con los alfaquíes de las cuatro escuelas que cobran un sueldo. Si tuvieran un juicio independiente serían cesados»; al-Balqīnī sonrió entonces y le dio la razón en cuanto decía.

La necesidad de recuperar el iȳtihād en un sentido amplio ha sido expresada por todos los llamados movimientos reformistas, desde Ibn Taymiyya hasta Ḥasan al-Bannā', pasando por el propio Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, que ha dado nombre al movimiento wahhābita, la ideología dominante en Arabia Saudí, y que es comúnmente asociada al literalismo estricto. En palabras de Ḥamāl ad-Dīn al-Afgānī, uno de los padres del llamado reformismo musulmán:

¿Qué quiere decir «La puerta del iȳtihād está cerrada»? ¿En que se basa el cerrar esta puerta? ¿Qué *imām* ha dicho que no conviene que después de él alguien aplique el iȳtihād para poder entender el *dīn* o para poder ser guiado por el camino del Corán y de la tradición auténtica o, más aún, para poder hacer una elaboración, por medio de la analogía (*qiyās*) de una forma que se adecue a las ciencias contemporáneas, a las necesidades del tiempo y a sus normas?

A. A.

J

JADĪYA

1. *La importancia de Jadīya en el islam*

Jadīya bint Juwaylid, la primera mujer con quien estuvo casado Muḥammad, se distingue ante todo por ser la primera persona que abraza el islam. Cuando el Profeta se casa con Jadīya él tiene veinticinco años y ella cuarenta. El matrimonio duró veintiocho años y con ella Muḥammad vivió en monogamia. El carácter de Muḥammad –y con él el islam– se va fraguando durante esos veintiocho años. La fuerte personalidad y las cualidades excepcionales de esta mujer serán una verdadera escuela para Muḥammad de qué es y qué debe ser una mujer. Si el profeta Muḥammad no fue machista, como lo eran la gran mayoría de sus conciudadanos, si supo defender el derecho de la mujer a la herencia o a gestionar libremente su dote, si no hizo jamás un discurso de la virginidad de la mujer, si nunca permitió que se enfrentase sexualidad a espiritualidad, y tantas cosas más, se debió a haber formado su personalidad junto a esta mujer extraordinaria, luchadora, sensata, audaz, independiente hasta en lo económico, empresaria con gente a su cargo.

2. *Jadīya, la empresaria*

Meca era, desde hacía mucho tiempo, una parada importante de caravanas, para los nómadas del desierto, que encontraban en ese valle pozos de agua y descanso. Una ruta que conducía desde el sur de Arabia a los mercados de Oriente Medio y África. La gran tribu de Quraysh era dueña de la ciudad. Jadīya formaba parte del clan mequinés de los Asad de Quraysh. Jadīya se había convertido en una empresaria adinerada que gozaba de independencia económica y tenía la responsabilidad de un negocio que atender.

R

3. *Fue Jadīya quien propuso a Muḥammad el matrimonio*

Antes de casarse con Muḥammad estuvo casada dos veces: con Abū Hâla at-Tamīmī, cliente del clan mequí de los ‘Abd ad-Dâr, y con ‘Utayyiq (o ‘Atiq) ibn ‘Ā‘id ibn ‘Abdallâh, del clan mequí de Majçûm. De Abū Hâla tuvo dos hijos varones, Hind y Hâla (aunque estos nombres propios son más frecuentemente de mujer que de varón). De Abū Hâla al parecer se divorció, pero ‘Utayyiq la dejó viuda. Tras un largo período de viudez en el que Jadīya demostró no estar interesada por ninguno de sus pretendientes, se fijó en Muḥammad, un joven sin medios que trabajaba para ella. Muḥammad se encargaba de asuntos comerciales como por ejemplo acompañar a las caravanas. De este modo, Jadīya pudo apreciar su competencia como trabajador, así como sus cualidades personales. A resultas de un encargo comercial que Muḥammad llevó a cabo para ella en la ciudad de Boşrà (en Siria), ella tomó la iniciativa y le propuso matrimonio al joven camellero, expresando incluso sus motivos. Las fuentes islámicas citan algunas de las declaraciones de Jadīya: «Te quiero por la belleza de tu carácter y por la sinceridad de tu palabra». Según at-Tabarī, ella le dijo: «Sabes que soy una mujer respetada y no necesito un esposo para serlo. He rechazado a todos los hombres importantes que me lo han pedido. He puesto los ojos en ti». Jadīya era una mujer madura, pero ni la diferencia de edad ni de estatus –a pesar de las reticencias de algunos– impidieron que cumplieran su destino juntos. Él aceptó su suerte sin dudarle y se casaron en el 595, quince años antes de la Revelación. El contrato matrimonial lo estableció por ella su tío ‘Amr ibn Asad, mientras que Ḥamça, tío de Muḥammad, representaba a su sobrino. Muḥammad formaba parte del clan por la parte de ‘Abd Manâf, y Jadīya descendía de ‘Abd al-‘Uççâ, así

que eran primos lejanos. A pesar de que –como hemos dicho– ya era el tercer matrimonio de Jadīya, todavía tuvo seis hijos más con Muḥammad. Tuvieron cuatro hijas: Çaynab, Umm Kulzûm, Fâtima y Ruqayya. También tuvieron dos hijos varones, Qâsim y ‘Abdallâh, pero éstos murieron cuando eran pequeños. Fâtima, fue la más conocida y joven de sus hijas. Nació probablemente en el 605. Vivió siempre junto a su padre, tanto en Meca como en Medina, muriendo seis meses después que él.

Karen Armstrong resalta en su biografía del Profeta que muchos han especulado sobre su matrimonio con Jadīya tachando la relación de «sexual y emocionalmente frustrante» y defendiendo que la razón de ese matrimonio fue el puro interés económico. La autora considera que contra esas críticas está el argumento de su fidelidad sexual durante tantos años, a pesar de que como se sabe Muḥammad era un hombre muy apasionado. Armstrong insiste en este detalle diciendo que los que critican su posterior práctica de la poligamia no tienen en cuenta este dato histórico. Niega también que el materialismo del que se acusa al Profeta sea cierto, pues entregaba una gran parte de los ingresos familiares a los pobres y se exigía a sí mismo y también a su familia la máxima austeridad.

4. Jadīya y la Revelación

Si hay algo que los musulmanes jamás dejarán de agradecer a Jadīya fue su papel cuando al Profeta le sobreviene la Revelación y cree haberse convertido en un *maynûn* (alguien poseído por un *yinni*, un loco). En un hadiz relatado por ‘Ā’isha y transmitido por al-Bujârî y Muslim, se explica que él le decía: «¿Qué me pasa? Tengo miedo de mí». Las palabras que entonces le dirige Jadīya son tan eficaces que podría decirse que son la compleción misma de lo que se le revela a Muḥammad:

¡Nada de eso, por Allâh! Allâh no dejaría nunca que te alcanzara tal desgracia. ¿No ves que tú respetas los lazos familiares, llevas la carga del débil, das al pobre, honras al huérfano y ayudas en las verdaderas desgracias?

El «argumento de Jadīya» para convencer al Profeta de que la experiencia que está teniendo viene de Dios es que

Muḥammad es un hombre bueno. No hay psicología ni teología en nada de esto. La Revelación es verdad porque es un mensaje ético y el único argumento necesario para aceptarla es comprobar que el mensajero que ha de transmitirla vive en coherencia con ella. La lógica de Jadīya marcará lo que en el futuro será el islam de Muḥammad.

Comenta at-Tabarî que el Profeta estaba preocupado pensando qué debería hacer cuando le llegaran las revelaciones y le preguntó a ella: «¿A quién puedo llamar? ¿Quién me creará?». A lo cual, Jadīya contestó: «Puedes llamarme a mí, antes que a todos los demás, pues yo te creo». Pero Jadīya no se conformó con estos comentarios consoladores, sino que le propuso consultar a un experto, digno de confianza. Waraka ibn Nawfal, que el islam nombra entre los unitarios de Arabia (*ḥunafâ*), era primo de Jadīya y cuando ella le preguntó sobre lo ocurrido no dudó de la sinceridad de Muḥammad, al cual consideró heredero de la Revelación profética contenida en los Libros. Según Ibn Hishâm dijo: «Es el *Namus*», refiriéndose a Yibrîl (Gabriel). «El que ha venido a Muḥammad es el mismo que vino a Musâ (Moisés). Ciertamente, Muḥammad es el Profeta de este pueblo». Luego también les advirtió diciendo: «Nunca nadie ha venido con esto sin que haya sido combatido».

5. Compañera en los tiempos difíciles del inicio del islam

A medida que sucedía la Revelación gradualmente y que crecía la presión sobre Muḥammad, él daba a conocer el mensaje, primero a nivel interno y luego público. El mensaje del islam no fue bien recibido por todo el mundo. Muchos de los habitantes de Meca veían que ponía en peligro su sistema basado en la preponderancia, su orden social y su riqueza. Los comerciantes estaban especialmente inquietos por el perjuicio que podía causar a la Ka’ba como lugar de peregrinaje, el que se pusiera en cuestión el culto a los ídolos. Jadīya asistía imperturbable a la creciente agitación, en las duras pruebas que sufrían los primeros musulmanes, como por ejemplo, el éxodo de los más desprotegidos que emigraron a Abisinia para salvar su vida, o incluso con los problemas de sus dos hijas mayores que se

habían hecho musulmanas inmediatamente, mientras que sus maridos se declararon enemigos del islam durante años. Jadîya sufrió las épocas amargas de hostilidad, aislamiento, boicot, persecución de los musulmanes durante los primeros años sin llegar a conocer la sociedad islámica de Medina. Pero ella confió y apoyó la causa del islam antes de que el propio Profeta entendiera lo que estaba ocurriendo.

6. *La muerte de Jadîya*

Jadîya murió el año 620, cuatro años después que Abû Tâlib (tío y protector de Muḥammad) y dos años antes de la Hégira. Muḥammad siempre afirmó haber sido muy feliz con Jadîya. Cuando ella murió Muḥammad estaba desconsolado. Su tía, al verlo tan desgraciado, le aconsejó que volviera a contraer matrimonio, haciéndole una doble proposición. Casarse con 'Â'isha, hija de Abû Bakr, y con Sawda. El compromiso tuvo lugar con las dos al mismo tiempo en el año 619, aunque 'Â'isha, que aún era una niña, no entró en su casa hasta tres años después.

7. *Los celos de 'Â'isha*

Ibn Ḥanbal ha transmitido en un hadiz que 'Â'isha –llamada la «Bien amada»– dijo que no había sentido celos de ninguna otra mujer más que de Jadîya. En una ocasión, 'Â'isha dijo algo que ofendió al Profeta, sobre su primera y fiel compañera ya fallecida, a lo cual Muḥammad replicó: «Jadîya no ha sido reemplazada por una mujer mejor. Ella creyó en mí cuando era rechazado, me llamó sincero cuando me acusaron de mentir, compartió sus bienes conmigo y me dio hijos». De hecho, Jadîya fue la madre de toda su descendencia, a excepción de un hijo que tuvo mucho después con María la copta y que murió en su tierna infancia.

Y. M.

JÂRIYISMO

R

1. *El origen de un nombre*

La palabra árabe *jâriyî* (en plural, *jawâriyî*) significaba aproximadamente en árabe «el que se sale», pues en su origen los *jâriyîes* fueron una facción de los partidarios de 'Alí que abandonaron su bando.

La ruptura entre los *jâriyîes* y los que siguieron siendo partidarios de 'Alí se produjo en el curso de la guerra civil entre estos últimos y los partidarios de Mu'âwiya. Los *jâriyîes*, al grito de *lâ ḥukma illâ bi-llâh* («No puede haber más juicio que el divino»), se negaron a aceptar el arbitraje propuesto por Mu'âwiya cuando éste estaba perdiendo la batalla de Şiffin. Esta propuesta fue una treta de Mu'âwiya, 'Alí aceptó el arbitraje, pero los *jâriyîes* lo rechazaron. Este desacuerdo provocó la ruptura entre los que en lo sucesivo se llamaron *jâriyîes* y el bando de 'Alí, que dio lugar a los *chiîes*. Desde ese momento, las facciones en lucha fueron los *Omeyas*, los partidarios de 'Alí y los *jâriyîes*.

Mientras que los partidarios de 'Alí se inclinaron hacia el legitimismo dinástico y dieron lugar al *chiîismo*, los *jâriyîes*, que no habían apoyado a 'Alí por legitimismo sino por considerarlo el musulmán más digno de ser califa por sus méritos personales, radicalizaron su postura de rigorismo moral e igualitarismo. En el curso de la guerra civil, 'Alí llevó a cabo una durísima represión contra los *jâriyîes* y en venganza un *jâriyî* asesinó al califa 'Alí, lo que consumó la ruptura total entre *chiîes* y *jâriyîes*.

2. *Características fundamentales*

Los *jâriyîes* se negaban a aceptar un califa que no fuera digno y elegido por la comunidad; además pensaban que cualquier musulmán podía ser califa, independientemente de su cuna, siempre que fuera íntegro. En cuestiones jurídicas sólo reconocían el Corán y la *sunna* como fuentes del *fiqh* (Derecho). Las demás decisiones se tomaban democráticamente en asamblea.

3. *Subdivisiones dentro del jâriyismo*

Pronto los *jâriyîes* se dividieron en cuatro sectas:

1) Los *açraqûes* (*al-açârîqa*), conocidos a sí por el nombre de su líder, Nâfi' ibn al-Açraq. Eran partidarios de tomar el poder por las armas. Consideraban que toda falta grave excluía al creyente de la *umma* y lo convertía en *kâfir* y en apóstata. En estas dos categorías incluían a todos los musulmanes que no secundaban sus insurrecciones. Consideraban lícito matar a esos

infiel apóstata e incluso a sus esposas y sus hijos. Los agraqies no admitían la *taqiyya* (ocultación de las creencias en situación de peligro).

2) Los *naḡadíes* (*an-naḡadât*). Eran partidarios de tomar el poder por medio de la insurrección armada, pero atenuaban el rigor de los agraqies al sostener que una falta grave no convertía a un musulmán en *kâfir* a no ser que reincidiera. Tampoco admitían el asesinato político y a quienes no secundaban sus revueltas no los consideraban apóstatas sino únicamente hipócritas.

3) Los *sufriés* (*as-sufriyya*). Se separaban del resto de los musulmanes por considerarlos impíos; su objetivo era tener una entidad política independiente. Más moderados que los agraqies y los *naḡadíes*, admitían la *taqiyya* y rechazaban matar a los hijos de los infieles.

4) *Ibâdíes* (*al-ibâḡdiyya*), llamados así por su dirigente 'Abdallâh ibn Ibâḡ de Basora. Sin dejar de ser intransigentes política y moralmente, eran más flexibles con los otros musulmanes, los dejaban establecerse en su territorio pero sin gozar de los derechos de los verdaderos creyentes. En caso de hostilidades, no atacaban a sus adversarios por sorpresa sin haber intentado antes atraerlos a su causa mediante un requerimiento.

A pesar de su intransigencia con los demás musulmanes, a los que combatían con ferocidad, los *jâriyies* fueron más tolerantes y respetuosos con los *dimmies* (minorías en tierra islámica) que los demás musulmanes.

4. *Un ideario igualitario contra el poder establecido*

El *jâriyismo* conglomeró el descontento a la vez de los beduinos árabes, los no árabes y los pobres, de todos los damnificados por el poder y el orden establecido.

El escritor al-Yâḡiz (m. 889) en su *Epístola a al-Fath̄ ibn Jâqân sobre las cualidades de los turcos y en general las huestes del califa*, dice de los *jâriyies*:

(Entre ellos) el *mawla* (no árabe) y el árabe, el extranjero y el árabe puro, los esclavos y las mujeres, el hilandero y el campesino, todos combaten, sin diferencia de genealogía o países.

La bravura de los *jâriyies* y su arrojo en el combate se hicieron proverbiales, incluso entre quienes les aborrecían a ellos y a sus doctrinas.

Hubo grandes levantamientos *jâriyies* en Oriente Medio y el Magreb. Muchos bereberes convertidos al islam abrazaron el *jâriyismo* porque sus ideas igualitaristas se oponían al dominio árabe y estaban más de acuerdo con las tradiciones bereberes. Se ha comparado a los *jâriyies* norteafricanos con los donatistas, pues unos y otros aunaban intransigencia religiosa e insurrección social. Durante algún tiempo (761-908) existió un emirato *jâriyí* independiente en lo que hoy es Argelia, el de los *rustumies*, fundado por un persa.

La revolución de los *ḡanjy*, esclavos negros originarios del este de África, entre 869 y 883 en el sur de Iraq también fue de inspiración *jâriyí*. Estos esclavos negros estaban dedicados a segar las tierras estatales pantanosas del bajo Iraq para hacer posible el cultivo de la caña de azúcar (monopolio del Estado) y vivían en condiciones terribles. El año 869 se sublevaron dirigidos por 'Alí ibn Muḡammad al-'Alawî, un *jâriyí* de origen persa y de ideas igualitarias que se tenía por descendiente del califa 'Alí. A la revolución de los esclavos negros se sumaron los campesinos pobres y los beduinos. Tomaron Basora, cortando el comercio con el Extremo Oriente, llegaron a las puertas de Bagdad y durante quince años controlaron el sur de Iraq, hasta ser derrotados por los ejércitos califales.

5. *Los poetas también combaten*

Los poetas árabes *jâriyies* destacaron por una poesía que aunaba aliento épico y exaltación religiosa para animarse a sí mismos y a sus correligionarios a combatir al enemigo. Y no eran simples palabras, porque estos poetas eran los primeros en entrar en combate y morir luchando. Al-Qaṡarî' ibn al-Fuḡâ'a al-Mâḡinî (m. 697) pereció en batalla contra las tropas del califa omeya 'Abd al-Mâlik abalanzándose contra los enemigos mientras gritaba versos épicos. El más importante de los poetas *jâriyies*, aṡ-Tirimmâḡ ibn Ḥakîm (m. 718), seguidor de Nâfi' ibn al-Aḡraq, en uno de sus más célebres versos pedía a Dios no fallecer en la cama sino morir mártir combatiendo:

Sino que mi tumba sea el vientre de un buitre
que se eleve al cielo, o se encuentre
en leopardos moteados.

Algunos de los poetas anónimos jāriyíes cuyos versos se han conservado eran mujeres, que también participaban en los combates con el mismo arrojo que los varones.

6. Supervivencia del jāriyismo

Los únicos jāriyíes que han sobrevivido hasta la actualidad son los ibādíes. Estos jāriyíes «moderados» se dedicaban sobre todo al comercio y su extracción social les hacía menos hostiles a los poderes arbitrarios.

El sultán de Omán es ibādí, lo mismo que la mitad de sus súbditos, habitantes de la costa, mientras que los omaníes del interior son sunníes. También hay ibādíes en Zanzíbar, largo tiempo dependiente del sultanato de Omán. Son ibādíes los mozabitas de la «pentápolis» de Mçâb, constituida por los oasis de al-Aţf, Bû Nûra, Bni Isgen, Mlíka y Gardâya. También son ibādíes los habitantes de Yabal Nafûsa en Libia, y los musulmanes de la isla de Yerba, en Túnez. Los ibādíes norteafricanos no son árabes sino bereberes, mantienen su lengua bereber y son el remanente del jāriyismo magrebí medieval.

Los jāriyíes han tenido una imagen pésima en el conjunto de la comunidad musulmana. Para los sunníes, los jāriyíes eran unos fanáticos sanguinarios que promovieron la *fitna* (guerra civil) en la comunidad islámica con pretensiones igualitarias inadmisibles. Los ulemas sunníes, tan complacientes a la hora de justificar la *fitna* de Mu'áwiya, siempre vieron con pésimos ojos la de los jāriyíes. Para los chiíes, los jāriyíes eran unos traidores y, como el asesino de 'Alí fue un jāriyí, en el imaginario chií el jāriyismo resultaba tan perverso como el califato de los Omeyas.

Modernamente la izquierda revolucionaria árabe ha reivindicado a los jāriyíes por su igualitarismo democrático (aunque también teocrático). Las primeras ideas socialistas modernas en el mundo musulmán fueron descalificadas por los ulemas identificándolas con movimientos igualitaristas del pasado, como los de los jāriyíes y los cármatas.

Poco queda entre los jāriyíes supervivientes, en especial en los de Omán, del carácter revolucionario e igualita-

rista de los primitivos jāriyíes. Zanzíbar fue un gran centro de comercio esclavista que exportaba esclavos negros al mundo musulmán hasta finales del siglo XIX (¡la antítesis del jāriyismo que había sublevado a los esclavos negros de Iraq mil años antes!). Su metrópoli, el sultanato de Omán, es una monarquía hereditaria y uno de los aliados más devotos de Estados Unidos en Arabia.

J. F. D. V.

JERARQUÍA

M

↗ Catolicismo, filosofía, Iglesia, obispos, papa, sacerdocio, Vaticano.

1. Principios

Jerarquía (*hierarquía*: de *hieros* y *arkhê*) significa «poder sagrado», es decir, «sacralización del poder». Ciertamente, un tipo de orden o poder se da en casi todos los vivientes, en especial en algunos grupos de animales, pero sólo los hombres han sacralizado algunas estructuras de poder, sobre todo en el campo religioso. En el principio de la historia de Israel (↗ tribus) apenas hubo jerarquías, pero éstas se establecieron pronto, con la institución del ↗ reino (el rey tiene poder sagrado) y, sobre todo, con el desarrollo del sistema del ↗ templo, con un ↗ sacerdocio bien reglamentado, a partir del Sumo Sacerdote. En ese contexto se suele citar una famosa reflexión de Flavio Josefo, que no habla de jerarquía o hierocracia, sino de teocracia (que en el fondo quiere decir lo mismo). Después de haber expuesto otras formas de gobierno (democracia, aristocracia, etc.) añade:

«Nuestro legislador [Moisés] no atendió a ninguna de estas formas de gobierno, sino que dio a luz el Estado teocrático, como se le podría llamar... que consiste en atribuir a Dios la autoridad y el poder... que atribuye a Dios el gobierno de todo y encomienda a los sacerdotes administrar los asuntos más importantes en interés público y que confía al Sumo Sacerdote, a su vez, la dirección de los demás sacerdotes...» (*Contra Apión*, XVI, 165; XXI, 185-187; XXIII, 192-194, Alianza, Madrid 1987).

Éste es el poder de los sacerdotes, que aparecen de esa forma como verdaderos reyes religiosos, bajo la presi-

dencia del Sacerdote. Tras la caída del templo, los judíos han abandonado esta visión y se han constituido como federación de sinagogas, sin jerarquía estrictamente dicha. Por el contrario, una vez asumido el modelo episcopal, con rasgos sacerdotales, los cristianos han podido aplicar esa visión de la jerarquía teocrática, sobre todo a partir en la reforma gregoriana (siglo XI d.C.). En este contexto, conforme a la palabra de Mt 16,17-19, dirigida a Pedro, se ha podido aplicar al Papa un poder jerárquico supremo.

2. Iglesia episcopal y papal

En principio, la Iglesia de Jesús no conoce más jerarquía que el amor mutuo y su autoridad se identifica con la palabra compartida de los creyentes. Pero, a fin de mantener la unidad de las comunidades, organizadas de un modo social, conforme a los principios de su tiempo (Imperio romano, helenismo), la Iglesia aceptó a partir de finales del siglo II una estructura jerárquica, centrada en los obispos, entendidos como sacerdotes (línea más judía) y como presencia espiritual (línea más helenista y romana). Ciertamente, una vez introducida, la función del obispo se vuelve importante (no necesaria) en la Iglesia, como signo de misión y unidad, pero ella no deriva del evangelio, sino de la creatividad cristiana. En este contexto podemos hablar de la unificación y organización sacral (jerárquica) del cristianismo, básicamente transformado por la «conversión» del imperio (sistema) romano y la romanización de la Iglesia. Este proceso ha estado influido por una mística filosófica de tipo jerárquico y de trasfondo helenista, que sacraliza el orden y lo presenta como signo de un Dios que aparece como centro y culmen del sistema religioso. En esa línea, la Iglesia ha aceptado una visión sagrada de la Totalidad jerárquica, que aparece, por ejemplo, en DIONISIO AREOPAGITA y en aquellos pensadores que, en los siglos IV-VI d.C., han expresado (¿traducido?) el evangelio en claves de Imperio y *neoplatonismo*: ellos pensaban que la realidad se estructura en *un orden gradual*, que proviene de Dios y, a través de las Ideas o mundos intermedios (Logos, Alma), *desciende* hasta el mundo inferior de la materia, para *ascender de nuevo* a lo

divino. La Iglesia está incluida en un sistema estructurado según méritos y honras:

«*El obispo* posee la ciencia de las Escrituras, en clave de perfección: por eso puede revelar su conocimiento y santidad desde lo alto, siendo signo de *tearquía* o poder divino, porque está directamente iluminado por Dios. *Los sacerdotes (presbíteros)* reciben la iluminación del obispo y la transmiten a los órdenes inferiores. De esa forma ofrecen los símbolos divinos a los fieles y purifican a los “profanos”, haciéndoles nacer a la gracia a través de los sacramentos. *Los ministros (diáconos)* van dirigiendo a los profanos hacia la purificación de los sacerdotes, participando así de la obra divina, dentro de un todo armónico donde el orden y estructura admirable del conjunto constituye una especie de gran canto de misterio» (DIONISIO A., *Ecl. Hier.* V, 1).

Los tres grados de la *jerarquía eclesiástica* son signo del poder de Dios para los fieles (que han de purificarse) y los ministerios eclesiales se integran en una visión sacral y jerárquica de la realidad, presidida por la veneración al todo divino y la obediencia religiosa. De esa forma, el sometimiento (más sacral que social, aunque ambos rasgos son inseparables) se convierte en signo máximo de Dios: toda la realidad se entiende y expresa como jerarquía, sistema de música y belleza en el que Dios domina y dirige desde arriba los movimientos y melodías, a través de los clérigos, portadores de autoridad sacral. La Iglesia asumió de esa manera una cultura y espiritualidad cósmico-divina de tipo neoplatónico y pudo presentarse como realización concreta de la sacralidad universal, divina y cósmica; en ese contexto, y desde el fondo imperial de Roma, se fue instituyendo una *jerarquía eclesiástica*, conforme al título clave del libro de Dionisio que acabamos de citar. Ese modelo de organización jerárquica de la realidad ha cumplido una función histórica, pero ha sido superado por la ciencia (física, sociología) y, sobre todo, por el mejor conocimiento de la base judía y de la identidad mesiánica de la Iglesia, de manera que (por impulso interno) ella puede y debe expresar su experiencia de gratuidad evangélica en unas claves que ya no sean jerárquicas, al estilo de

los sacerdotes de Jerusalén y al estilo de la filosofía helenista de Dionisio Areopagita.

X. P.

JEREMÍAS

Q

↗ Daniel, Ezequiel, Isaías, Jesús, profetas.

1. *Un hombre ante Dios*

Es uno de los profetas «mayores», cuyos oráculos y tradiciones han sido recogidos en el libro de la Biblia que lleva su nombre. Apoyó la reforma yahvista de Josías (640-609 a.C.) y sufrió después, bajo Joaquín (609-597) y Sedecías (597-586), la tragedia de las invasiones babilónicas. Promovió la paz, pero no le escucharon; murió algunos años después de la caída de Jerusalén (587/6 a.C.) en el destierro forzado de Egipto. Él mismo nos ha dejado unos relatos autobiográficos (cf. Jr 24,1-10; 27; 32), ampliados luego por las narraciones de su discípulo y escriba, Baruc, que ofrecen un precioso retrato de su experiencia interna (Jr 26-29 y 34-45). Su libro recoge además otras confesiones personales (Jr 11,18-21; 12,1-6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,9-18), de manera que podemos afirmar que Jeremías es quizá el personaje mejor conocido de su tiempo. Él nos ha legado también un relato autobiográfico de vocación (Jr 1,1-19), que nos permite conocer su vida y obra:

1) *Vocación*. «Me vino Palabra de Yahvé diciendo: Antes de formarte en el vientre te conocí y antes que salieras del seno te consagré: profeta de las naciones te constituí. Y yo dije: ¡Ay, Adonai Yahvé! Mira que no sé hablar, pues soy un muchacho. Y me dijo Yahvé: No digas: soy un muchacho, pues a todos a los que yo te envié irás y todo lo que yo te ordene dirás. No temas ante ellos, porque contigo estoy yo para salvarte» (Jr 1,4-8).

2) *Investidura*. «Y alargó Yahvé su mano y tocó mi boca y me dijo Yahvé: he aquí que pongo mis palabras en tu boca; mira, hoy te establezco sobre las naciones y los reinos, para arrancar y destruir, arrastrar y demoler, construir y plantar...» (Jr 1,9-10).

3) *La gran amenaza*. «Y me dijo Yahvé: desde el norte se abrirá el mal para todos los habitantes de la tierra, pues yo llamaré a todas las dinastías de los

reinos del norte, palabra de Yahvé, y vendrán y pondrán su trono cada una, a la entrada de las puertas de Jerusalén, en torno a todas sus murallas y frente a todas las murallas de Judá. Y pronunciaré mi sentencia contra ellos, por toda su maldad al abandonarme, pues sacrificaron a otros dioses y adoraron la obra de sus manos» (Jr 1,14-16).

4) *Confirmación del ministerio*. «Y tú cíñete los lomos: levántate y diles todo lo que yo te ordene. No tiembles ante ellos, para que no te haga temblar yo ante ellos. Mira, yo te constituyo hoy como ciudad inexpugnable, como columna de hierro y muralla de bronce frente a toda la tierra, para los reyes de Judá y sus príncipes, para los sacerdotes y el pueblo de la tierra. Lucharán contra ti, pero no te vencerán, pues yo estoy contigo para salvarte, palabra de Yahvé» (Jr 1,17-19).

2. *Vocación (Jr 1,4-8)*

El profeta había nacido en una familia de sacerdotes rurales (Jr 1,1). Pero la experiencia de Dios le había hecho descubrir su verdadero nacimiento: (a) *Antes de formarte en el vientre*, es decir, antes de que fueras concebido, entrando en el seno materno. Dios mismo le ha engendrado. En el principio de la genealogía, allí donde suele colocarse la fuerza del varón, ha puesto Jeremías el conocimiento de Dios (padre). (b) *Antes que salieras del seno*, antes de ver la luz, naciendo sobre el mundo. Allí en el seno fecundo, como madre que alimenta y nutre lo engendrado, se halla Dios. (c) *Profeta de las naciones...* Dios mismo le confía su tarea, poniéndolo al servicio de las naciones del entorno (o de la tierra). Así aparece un esquema en tres momentos. (a) *Te conocí (yadattika)*. Dios había conocido a los hebreos oprimidos (cf. Ex 2,23-25), en gesto de solidaridad afectiva y compromiso liberador. Así conoce a Jeremías desde antes de haberlo formado (engendrado) en el vientre de su madre. (b) *Te consagré (hiqdashika)*. Aquí, como en Is 6,3, el mismo Dios es quien santifica o consagra (hace *qados*) a su profeta, liberándolo de la opresión de este mundo viejo para ponerlo sobre el campo de su propia santidad recreadora. (c) *Te constituí (netatika) profeta*. Nadie es profeta por sí mismo sino sólo por el don divino. También Jeremías

se siente avalado por la gracia que Dios le ha concedido. Por eso, el gesto de su investidura es clara teofanía, presencia creadora de Dios.

Todo hombre, pero especialmente el profeta, es un llamado: alguien que nace desde el conocimiento y elección (consagración) de Dios. Jeremías lo sabe y responde: ¡Ay, Adonai Yahvé! No hace falta decir más: ni quitar la sandalia (como Moisés en Ex 3), ni sentir los labios pecadores (como Isaías en Is 6). Este ¡Ay! del profeta señala el desfallecimiento del hombre ante Dios, al que, sin embargo, responde.

La respuesta del profeta es una *paradoja*. Por un lado se siente desbordado ante la voz del que le constituye mensajero. Por otro lado sabe escuchar y responder. No se esconde, no rechaza la palabra, no se niega. Simplemente dice: ¡no sé hablar, soy un muchacho! Dios le ha consagrado profeta. Pero Jeremías se siente pequeño (¡un débil muchacho!): precisamente le falta lo esencial, que es la palabra, como indica con toda precisión el texto (no sé *dabber*: decir *dabar*, palabra). Ésta es la paradoja: Dios hace profeta al que no sabe hablar (como en Ex 4: Moisés); Dios escoge para decir *su Palabra* al que tiene más limitada su *palabra*, al que carece de autoridad jurídica para expresar y defender su causa.

Sólo de esa forma, superando su debilidad, Jeremías podrá ser profeta de los pueblos. Se lo dice Yahvé, en *palabra de asistencia* y envió que reasume y ratifica los aspectos clave de la llamada anterior: *no digas ('al t'omar)* que eres un muchacho... *porque (ki) (1,7)...*, y *no temas ('al tyr'a)* ante ellos... *porque (ki) (Jr 1,8)*. Jeremías ha dicho que es un *muchacho* (pequeño e incapaz) y Dios responde asegurándole que tendrá fuerza para cumplir lo que le ordena: *A todo lo que yo te envíe irás...* La misma existencia del profeta es *misión* del Dios que al enviarle le da fuerza. Jeremías ha objetado con su pequeñez ¡no sabe andar! Dios garantiza su grandeza: ¡cumplirás tu cometido! La certeza de un Poder divino más fuerte que todos los poderes del mundo constituye la experiencia central del profeta.

3. Investidura (Jr 1,9-10)

Ésta es una *ceremonia de iniciación profética* que se desarrolla entre Jere-

mías y Dios. Aquí no hay intermedios (como en 1 Sm 10,1; 16,13). Aquí es Dios mismo quien unge al profeta: (1) *Gesto*: Dios toca en la boca a Jeremías, haciendo que sea todo boca, transmisor de la palabra. (2) *Voz declarativa*: Dios hace lo que dice y dice (expresa y explicita) lo que hace, en forma de *sacramento profético* o rito de consagración de Jeremías. *Pongo mis palabras en tu boca*. Ellas son fuerza creadora, como sabe Gn 1: las palabras de Dios van haciendo que las cosas del cielo y la tierra surjan y reciban un sentido. En el centro de la historia, entre conflictos de violencia y fuerzas destructoras, Dios confía su palabra a Jeremías, dándole poder sobre los otros poderes de la tierra.

Mira, hoy te establezco sobre naciones y reinos. Parece que *naciones (goyim)* son los pueblos humanos, como unidades sociales, culturales o raciales; en estos momentos de crisis, cuando el orden social del antiguo oriente estalla en mil pedazos, ellas parecen organismos vivos que surgen, se revuelven, buscan, luchan. *Reinos (mamlakot)* son, en cambio, las unidades políticas organizadas, con sus propios reyes, sus planes militares, sus anhelos de conquista. Naciones y reinos, lo que hoy llamaríamos pueblos y estados, constituyen las dos fuerzas principales de la historia humana; son poderes formidables, parecen divinos.

Externamente hablando, el poder pertenece a *los pueblos y reinos*: ellos dominan la marcha de la historia; en manos de ellos se encuentra Jeremías, impotente, envuelto en un torbellino de batallas, dolores. Pero Jeremías tiene *el poder de la palabra*. Entendido de esa forma, el texto resulta sorprendente. Hay *otros poderes*, en clave de envidia y violencia, de lucha y ambición que establecen y triunfan por la astucia o las armas. Por encima de ellos viene a destacarse aquí *el poder que Dios* ha revelado y concedido a su profeta. De esa forma, Jeremías podrá más que todos los restantes poderes políticos, sociales, militares de su tiempo: proclama una palabra que sigue siendo plenamente actual, prodigio de libertad, potencia creadora y gracia en medio de la historia. Dios mismo le hace su representante para arrancar y destruir (*lintosh wlintos*)..., para construir y plantar (*libnot wlintoa'*) (Jr

1,10). En medio de un huracán que parece socavarlo todo, desde los mismos cimientos de la historia, se sitúa el profeta como vigía de Dios: su palabra es el poder fundante sobre (para) los hombres. Centrada en ese contexto, la misión del profeta aparece equilibrada entre lo *negativo* (arrancar-destruir) y *positivo* (construir-plantar). Ésta es una experiencia de *muerte* abierta a un posible *nuevo nacimiento*.

4. *La gran amenaza (Jr 1,14-16)*

He omitido los dos signos: la vara de almendro, la olla hirviente, a pesar de su belleza, para centrarme sólo en el argumento de la gran amenaza, simbolizada por una *olla que hierve*, inclinada desde el lado norte (cf. Jr 1,11-13). Se ha inclinado un momento y parece que su vientre de fuego (agua ardiendo) se va a derramar sobre el suelo, quemando todo lo que encuentra. Pues bien, Jeremías conoce y revela el origen de esos males, simbolizados por la olla: vienen del «norte» (*saphon*), de allí llegan los soldados invasores asirios o caldeos (babilonios), siguiendo la ruta que en otro tiempo había recorrido Abrahán, respondiendo a la Palabra de Dios (Gn 12,1-9).

Los acontecimientos históricos que aquí se evocan resultan conocidos. Tras la caída del imperio asirio (609 a.C.), el poder de Babilonia crece y se expande, como inundación de fuego, desde el norte. Al enemigo malo (asirios) sucede otro peor (los babilonios) y Dios quiere realizar a través de ese pueblo su juicio. Así lo ha descubierto Jeremías, siguiendo un esquema profético bien conocido: Dios mismo dirige la marcha de los grandes ejércitos del mundo como portadores de su juicio contra los rebeldes de Judá y Jerusalén. Vendrán las dinastías enemigas y pondrán su trono (las armas de su fuerza) frente a cada una de las puertas de Jerusalén, contra todas las ciudades de Judá. La destrucción no se podía haber profetizado con más fuerza: Dios dirige a los perversos y combate contra aquellos que debían ser sus preferidos.

Pero en el fondo de esa destrucción sigue existiendo un elemento de esperanza: si Dios combate así contra Judá y Jerusalén es porque quiere mostrar su amor al castigarlos, como sabrá la

tradicción israelita (cf. Sir 36,4). El mismo rechazo es signo de elección: los habitantes de Judá y Jerusalén, amenazados ahora, siguen siendo el centro del amor de Dios. Los ejércitos del norte (el gran imperio de Babel) tienen que presentarse al fin como servidores de Dios: dejan de ser algo que brota del juego de fuerzas económicas, sociales, militares de la tierra; han surgido porque Dios así lo quiere, emergen para realizar su juicio sobre el mundo. Dios pronuncia su sentencia contra los judíos y lo hace a través de los ejércitos invasores.

Humanamente hablando todo es normal y todo puede explicarse desde leyes de política. Pero en el fondo de esas leyes el profeta ha descubierto la mano del Dios que realiza por ellas su juicio. La razón del nuevo movimiento militar, la causa de la conmoción de pueblos que sacude de manera brutal todo el oriente es que los judíos han abandonado a Yahvé, han sacrificado a otros dioses... (Jr 1,16).

Es evidente que esta visión de los hechos resulta problemática, en un plano puramente histórico: ¿Es verdad que los caldeos pudieron conquistar Jerusalén sólo porque habían pecado los judíos? ¿No hay otras razones militares, económicas, sociales? ¡Ciertamente! En plano de análisis mundano, los judíos fueron invadidos por las mismas razones que fueron otros pueblos del entorno. Pero, en otro plano, la razón final de la invasión es el pecado de Israel. Así lo confiesa Jeremías: nosotros mismos, los judíos, elegidos de Dios, somos responsables del mal que viene sobre el mundo.

5. *Confirmación del ministerio profético (Jr 1,17-19)*

El profeta no es un simple sabio en técnicas de guerra o de política; no es un sociólogo que estudia los diversos elementos de conflicto de los pueblos, sino un hombre de Dios que ha descubierto que los mismos israelitas son, en un sentido muy hondo, responsables de la invasión de los babilonios. Dios les había elegido para que fueran testigos de su gracia; pero no lo han sido y de esa forma caen en manos de los conquistadores brutales de este mundo. Así lo ha descubierto el profeta, así lo tiene que decir. Un profeta co-

mo Jeremías es un hombre que sabe mirar con hondura y que puede encontrar que hay violencia donde otros veían sólo orden o buscaban falsas justificaciones. Contra el afán de lavarse las manos echando la culpa a los otros (mecanismo del chivo emisario), contra el orgullo de aquellos que dicen ser elegidos de Dios e intocables, por sus estructuras que parecen santas (templo, monarquía), se alza el profeta diciendo que el pueblo es culpable. Lógicamente ha de sufrir: su tarea no es sencilla ni agradable, como indican las palabras finales del oráculo (Jr 1,17-19).

*Tú cíñete los lomos: levántate y dile... Esto que sigue (Jr 1,17-19) es una ampliación y confirmación de lo anterior (Jr 1,4-10). Sin embargo, las nuevas palabras no son una simple repetición, pues el tono del argumento es distinto. Jeremías sigue siendo el profeta débil por excelencia: el muchacho que no sabe hablar (Jr 1,6), el hombre que vive azotado por la sombra de su miedo, tal como lo indican sin cesar sus confesiones (Jr 11,18-21; 12,1-6; 15,10-21; 17,14-18; etc.). Pero Dios le asegura: (a) *No tiembles ante ellos, para que no te haga temblar yo...* Jeremías es un portador de la palabra; lleva en sí la fuerza de Dios y por eso debe mantenerse fuerte (Jr 1,17). (b) *Mira, yo te constituyo ciudad inexpugnable...* Las imágenes de fuerza se suceden en el texto que sigue: ¡ciudad, columna, muralla! ¡hierro, bronce! Jeremías, el pobre profeta tembloroso viene a presentarse como signo privilegiado del poder de Dios y así puede más que todos los ejércitos del mundo! (1,18). (c) *Lucharán contra ti pero no te vencerán, porque contigo estoy...* La fortaleza de Jeremías es el mismo poder de Dios. Por sí mismo es nada; pero puede todo desde el Dios que lo acompaña y lo sostiene (Jr 1,14).*

Concluyendo lo anterior, podríamos afirmar que Dios llama, envía y conforta. *Llama Dios:* emerge con fuerza y nos dirige la palabra, invitándonos a dialogar con él. Jeremías ha escuchado, ha iniciado el diálogo. No tiene miedo, no se ha retraído; por eso es un profeta. *Dios envía:* abre un camino para el hombre, le ofrece una tarea o misión sobre la tierra. Jeremías se ha sabido sustentado; así culmina su obra de profeta. *Dios conforta.* Ciertamente, *da miedo ser profeta* (cf. Jr 1,17), en-

frentarse a los poderes del mundo, penetrando con la luz de Dios en el pecado de los hombres. Da miedo ser testigo de cosas que los otros no valoran.

En la escuela de Dios ha escuchado Jeremías la palabra y en fidelidad a Dios debe proclamarla, en un contexto muchas veces adverso. Él ha sido lo más opuesto a un guerrero, en el sentido convencional de ese término. Y sin embargo toda su vida ha luchado, con gran fuerza: ha debido combatir a solas (o, mejor dicho, desde la Palabra de Dios) contra reyes-príncipes-sacerdotes-pueblo, en un tipo de guerra profética opuesta a las guerras de este mundo. No ha sido guerrero y, sin embargo, la Palabra de Dios le ha dado su fuerza, haciéndole ciudad *inexpugnable*, alguien a quien nadie logra derribar: *no te vencerán.*

X. P.

JERUSALÉN

Q MR

↗ Apocalíptica, David, historia, Jesús, judaísmo, paz, resurrección, sacerdote, sacrificio, salmos, templo.

Q JUDAÍSMO

Al principio no formaba parte de la tierra y religión de las tribus federadas de israelitas libres, que se oponían a las «duras» ciudades cananeas, donde dominaban reyes, sacerdotes y soldados, por encima del pueblo. Lógicamente, una vieja historia bíblica concibe las ciudades como herencia de Caín, el homicida (Gn 4,17). Es más, las perversiones del mundo se condensan en Babel, ciudad y torre soberbia, que divide y enfrenta a los humanos (cf. Gn 11,1-9). Pero más tarde, a partir del rey David (siglo X a.C.), los israelitas empezaron a conquistar las ciudades cananeas, y entre ellas Jerusalén (Sión), fortaleza jebusea, con un templo dedicado al Dios Elyón, que recibía culto de pan y vino (cf. Gn 14,18-24). David, rey muy humano y político, la convirtió en ciudad y corte de su dinastía, y ella apareció como morada del Rey divino, que no habita ya en la estepa, como recordaban las viejas tradiciones del Éxodo (cf. también Hab 3,3), sino que se ha vuelto «ciudadano», como saben los salmos reales (cf. Sal 2; 48).

Desde entonces, y de un modo especial tras el exilio y el dominio persa

(desde el siglo V a.C.), Jerusalén se ha vuelto centro y lugar de referencia para el judaísmo. Más que un conjunto de muros y casas, la ciudad es signo de elección divina, centro del mundo, morada del gran Dios. La colina de Sión, su núcleo inicial y simbólico, se ha vuelto corazón de Israel y del conjunto de la humanidad. Así aparece como Hija-Sión (Novia-amiga de Dios) y llega a convertirse en símbolo de la creación, garantía de elección divina, signo y promesa de bienaventuranza.

1. *Ciudad de Dios, experiencia y teología básica*

Jerusalén fue ciudad fuerte de los jebuseos y permaneció fuera del dominio de las tribus de Israel, hasta que fue conquistada por \nearrow David (en torno al 1000 a.C.). Algunos años más tarde, Salomón construyó en su colina sagrada (era de trigo, Sión) un templo israelita, que sigue conservando sus grandes rasgos simbólicos cananeos (paganos), aunque recreados desde una perspectiva israelita. (a) Sión-Jerusalén es el *Monte de Dios*, como aparece en textos de la profecía clásica (Is 24,12-15; Ez 28,12-16) en una perspectiva cültica cercana al paganismo ambiental. En línea semejante se sitúan los pasajes más antiguos sobre el Dios que habita (o se desvela) en el Sinaí (cf. Dt 33,16; 38,2; Sal 68,9; Hab 3,3-4). (b) Es la *Casa de Dios*. Suele hablarse de varios espacios sagrados: Dios tiene un templo sobre el *cielo*, en su altura trascendente; pero, al mismo tiempo, se supone que él habita de un modo especial en el santuario de la *tierra*; también se dice que mora en una *ciudad sagrada*, vinculada a la *montaña* o centro de la tierra. (c) Bajo Sión nace el *Río primigenio*, que suele presentarse como torrente que brota del subsuelo del templo: allí se juntan las aguas superiores (espacio fundante de Dios) y las inferiores (que fecundan esta tierra).

En esa línea, el templo, con su ciudad y montaña, con sus aguas de vida y su liturgia, puede tomarse como lugar de la victoria de Dios sobre las fuerzas malas del cosmos y la humanidad (cf. Sal 46; 76; 92-93; etc.). Así lo canta un salmo:

«Grande es Yahvé y muy digno de alabanza en la ciudad de nuestro Dios, su monte santo, altura hermo-

sa, alegría de toda la tierra; el monte de Sión, altura del cielo (Safón), ciudad del Gran Rey. Entre sus baluartes Dios se ha demostrado como alcázar (Roca). Pues mira: los reyes se aliaron, para atacar juntos, pero al verla así quedaron aterrados, huyeron desfavoridos. Allí les agarró un temblor y dolores como de parto, como viento oriental que destroza las naves de Tarsis... Rodead a Sión y recorredla, contando sus torreones, fijaos en sus defensas, observad sus baluartes, para que podáis decir a la próxima generación: Éste es Dios, nuestro Dios eterno, nuestro guía para siempre» (cf. Sal 48,1-15).

El salmo empieza cantando la grandeza de Yahvé, Señor universal. Se supone que en Sión hay un templo, construido por los hombres. Pero el verdadero santuario es la ciudad entera, concebida al mismo tiempo como centro del mundo (tierras y naciones la rodean) y altura suprema, vértice del cielo (*Safón*, monte del norte de Siria en que habitan, conforme a los mitos de Ugarit, Fenicia y Palestina, los dioses y diosas). Por eso, siguiendo la costumbre del entorno pagano, los fieles que cantan este salmo identifican su monte/ciudad/santuario con la montaña original del cosmos. De esa manera, la colina de Sión (monte del templo) viene a presentarse como centro del mundo, *omphalos* sagrado, altura de Dios, lugar donde los cielos se unen con la tierra.

Esa misma Roca-Templo se concibe después como ciudad; no habita Dios en la altura desierta de una cumbre nevada (el Safón geográfico de Siria), ni en la roca también deshabitada del sur donde se engendran las tormentas (Sinaí). El Dios de la montaña se ha hecho urbano: es Gran Rey (soberano del cosmos) siendo, al mismo tiempo, Rey concreto de Sión y protector de sus habitantes. Ciertamente, la ciudad del templo tiene defensas militares o baluartes; pero su defensa principal, su roca firme o alcázar inexpugnable, es el mismo Yahvé que, sin dejar su altura o cielo, ha puesto su lugar de habitación real sobre la tierra: Sión es su trono, Jerusalén su ciudad; los que en ella habitan son sus cortesanos; los restantes hombres y países han de someterse ante Sión.

Lógicamente, el señor de Jerusalén aparece como *melek rab*, Rey Grande

de la ciudad sagrada, contra el que quieren elevarse los *melakin* o pequeños reyes de este mundo, conforme a un tema que repiten muchos salmos (cf. Sal 46,7; 76,4). Los pueblos del mundo tienen envidia de Sión, por eso quieren destruirla enteramente. Pero Dios se revela allí y muestra su fuerza, de manera que los poderes de la tierra serán sacudidos y acabarán siendo destruidos, porque *Dios mismo defiende a su ciudad con un pavor sagrado*. No empuña las armas militares; tampoco necesita que luchén sus amigos, los que habitan sobre el monte y templo. Vence Dios sin armas: suscitando el miedo en los contrarios, como el viento del oriente (desierto) que destrozó sobre el mar las grandes naves.

Pues bien, significativamente, pasado un tiempo, algunos profetas presentarán a Sión como fuente de paz: reyes y pueblos vendrán a la ciudad para descubrir la Ley de Dios y recibir su luz, en gesto de armonía abierta a los confines de la tierra (cf. Is 2,2-5).

La ciudad aparece así como sacramento de Dios. Para los devotos de Yahvé, *Jerusalén es teofanía*: toda su estructura exterior, el santuario en la «montaña» (colina) y los mismos baluartes o murallas son signo de Dios. Por eso se dice que es ciudad de *Yahvé Sebaot*, del Dios de los ejércitos que ha puesto en ella su morada. Todo el orden de la tierra pende así de esa ciudad, que es la expresión del poder y paz de Dios, siendo garantía de firmeza para el universo. Lógicamente, como ciudad sagrada (el templo es clave y cabeza de su gobierno), Jerusalén es lugar de *justicia* donde se administra el derecho y se resuelven los litigios sociales (en tema que expande Is 2,2-6).

No pueden separarse los planos: todo es sacral en Sión y todo es a la vez profano. Signo de Dios es la ciudad, como expresión de una misericordia (*hesed*) que puede convertirse en principio de meditación para sus fieles. Todo en ella es justicia (*tsedek*); todo es sentencia (*mispal*) en las ciudades de su entorno (Judea). Quizá podamos hablar de una teocracia de la ciudad/templo concebida como estructura fundante de vida social y religiosa. La base de la administración civil y el signo de la presencia de Dios sobre la tierra es una ciudad/santuario. Éste es un modelo social que ha triunfado en culturas

muy diversas (desde el helenismo al mundo maya); posiblemente existía ese esquema sagrado antes que Jerusalén se integrara dentro del contexto religioso del yahvismo. Es el modelo que, de alguna forma, volvió a triunfar tras el exilio, bajo persas y helenistas.

2. Ciudad de los judíos

Jerusalén fue durante siglos la capital de la monarquía judía, ciudad sagrada para sus habitantes y para los moradores del entorno, pero no para el conjunto de Israel (las tribus del Norte, vinculadas al reino de Samaría, no tomaron a Jerusalén como morada de Dios). Paradójicamente, sólo tras la caída del reino ella se fue convirtiendo en ciudad sagrada para los israelitas (con la excepción de los ↗ samaritanos, que aún siguen existiendo, aunque en pequeño número).

La monarquía acabó tras la conquista babilonia y el exilio (a partir del 596 a.C.) y desde entonces los judíos debieron mantener y recrear su identidad sin rey ni instituciones estatales. En ese contexto, ellos han sacralizado de un modo intenso su ciudad central (Jerusalén) y su templo. De esa manera, el judaísmo (y después, poco a poco, el conjunto de Israel) vino a convertirse en comunidad cúllica, en torno al templo de Jerusalén, que había sido ya importante en tiempos anteriores (como santuario real de los sucesores de David), pero que sólo tras la reconstrucción del templo, en torno al 515 a.C., pudo volverse principio de identidad y referencia para todo el pueblo.

Durante la monarquía habían existido más lugares de culto (más ciudades sagradas) y el templo «central» de Jerusalén se hallaba bajo el dominio del rey, como santuario del Estado (más que del pueblo en su conjunto). Sólo tras la reconstrucción de la comunidad judía en forma de comunidad de culto, bajo supervisión del imperio persa, Jerusalén y su templo vinieron a convertirse en centro espiritual y social para el conjunto del judaísmo (tras el 515 a.C.).

Los judíos formaron así un pueblo especial, vinculados por una misma ley sagrada (↗ Torah) y por una ciudad simbólica, entendida como lugar de la presencia de Dios (Jerusalén). La misma monarquía mundial (sistema persa) exigió y sancionó la importancia

de esa ciudad, como centro del *Qahal Yahvé*, de la Comunidad sagrada, reunida ahora en torno al templo, como antes se había reunido ante el Sinaí, para recibir la Ley de Dios (cf. Ex 19-40 y Neh 6-13). Lógicamente, el Gran Sacerdote adquiere autoridad legal (social) especialmente sobre los que vivían dentro de la provincia persa de Judea, que es una especie de *hinterland* o entorno sacral del santuario. Había en el imperio persa (y luego en los reinos helenistas y en el Imperio romano) varias ciudades-santuario, con autonomía social y legal, pero sólo Jerusalén logró vincular de forma duradera a sus creyentes, permaneciendo como ciudad sagrada a través de lo siglos.

La ciudad de Jerusalén ha sufrido muchos asedios y cambios, pero ha seguido siendo, hasta el momento actual, el centro espiritual y simbólico del judaísmo. Por su purificación lucharon los γ macabeos, «reconquistada» la ciudad el año 164 a.C. Por la nueva conquista e independencia de Jerusalén lucharon los rebeldes judíos de la primera guerra, que terminó básicamente con la conquista romana de Jerusalén y la destrucción del templo (año 70 d.C.). Por la libertad de Jerusalén lucharon nuevamente los rebeldes, en tiempo de Adriano, pero las tropas romanas volvieron a conquistar Jerusalén (año 134 d.C.). Desde entonces hasta la conquista musulmana (año 638) Jerusalén fue una ciudad prohibida por ley para los judíos; estuvo primero en manos de paganos y se llenó de templos, luego de cristianos y se llenó de iglesias (sobre todo a partir de la «invención» de la Santa Cruz y de la construcción de la basílica del Santo Sepulcro: año 327 d.C.). Fue éste el tiempo de la redacción de los documentos normativos del judaísmo rabínico (tiempo de la Misná y del Talmud), forjado por hombres que miraban hacia Jerusalén, pero sin poder entrar en ella. Desde Galilea o Babilonia, los judíos recrearon su identidad en torno a una Jerusalén simbólica y lejana, por la que siguen añorando todavía.

Tras la conquista musulmana, los judíos pudieron volver y volvieron a Jerusalén, pero sin poder político en ella, viviendo como huéspedes, y así han seguido, desde el 638 hasta el 1948, año de la constitución del Estado de Israel. En ese momento, los judíos ocuparon

sólo la parte occidental de la ciudad, la nueva Jerusalén, pues la antigua quedaba en manos de la administración jordana (musulmana). Tras la Guerra de los Seis Días (año 1967), el Estado de Israel conquistó la totalidad de la ciudad de Jerusalén, que de hecho sigue bajo su administración, aunque dividida en zonas separadas (de judíos, musulmanes y cristianos). El futuro judío, musulmán, cristiano y/o universal de la ciudad de Jerusalén constituye uno de los retos más importantes de la actualidad.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Jesús, la subida a Jerusalén

Jesús sube a Jerusalén anunciando la llegada del Reino de Dios que, lógicamente, debe manifestarse allí, pero de una forma distinta: con un templo sin culto sacrificial, abierto para todas las naciones, con un nuevo orden humano abierto al Reino de Dios. Jesús, Hijo de David, tenía que subir a la ciudad de su antepasado, no para conquistarla militarmente y reinar desde ella sobre el mundo, como había hecho David, sino para instaurar allí otro Reino, fundado precisamente en los pobres y expulsados de los reinos de la tierra. Mateo ha entendido bien esta dinámica, al afirmar que los ciegos y cojos son los portadores de la promesa real de la ciudad (cf. Mt 21,14; quizá en contraposición a 2 Sm 5,6-8); ellos rodearon a Jesús en Jerusalén, que así podrá entenderse como centro de la nueva humanidad mesiánica, capital del Reino de los expulsados de la vieja historia humana (como ha sabido Ap 20).

Así subió Jesús para iniciar el Reino de Dios, pero Pilatos, delegado del emperador de Roma, lo condenó a muerte, rechazando su proyecto (ser Rey de los judíos), precisamente ante las puertas de la ciudad (que debía ser «capital» de su reino). Su entrada en la ciudad había tenido un elemento mesiánico-político: vino rodeado de un grupo de amigos, para anunciar e instaurar allí el Reino de Dios. Pero externamente el Reino no vino y los discípulos de Jesús parecen haberlo abandonado, pues Pilatos mandó matarlo sólo a él, ante la ciudad, rechazando su pretensión escatológica.

Jerusalén había tenido un carácter sacerdotal. Allí estaba el templo construido precisamente por el «hijo de David» (Salomón), de tal forma que la ciudad se tomaba como lugar de presencia de Dios. Por eso es normal que Jesús haya subido allí para encontrar al Dios en cuyo nombre ha proclamado el Reino. Eso significa que, al menos en un sentido, Jesús ha aceptado el reto de Jerusalén con sus pretensiones teocráticas, anunciando e iniciando allí el Reino, pero lo ha entendido de un modo distinto, siendo rechazado por los sacerdotes.

a) *Jerusalén era ciudad del Gran Rey* (cf. Mt 5,35), en cuyo nombre actuaban los sacerdotes en el templo. Pues bien, Jesús ha subido allí, como verdadero y último representante del Dios-Rey de Jerusalén, es decir, como pretendiente mesiánico, por lo que tendrá que enfrentarse con los funcionarios sagrados del templo (como indican los pasajes donde se habla de la purificación del templo: Mc 11,15-19 par).

b) *Jerusalén es la ciudad de los sacerdotes*, ante quienes presenta Jesús su mensaje. Pero no lo hará como representante de un sacerdocio más puro, en la línea de los esenios de Qumrán, o más legítimo, como los conquistadores del 67 d.C., sino desde una perspectiva no sacerdotal, es decir, como portador «laico» de la venida del Reino (como enviado del Dios Padre, rey mesiánico). Por eso su gesto de «purificación» del templo no será un signo simplemente sacral (para instaurar un sacerdocio mejor), sino mesiánico: el templo pierde su función antigua y se convierte en casa de oración para todas las naciones, ahora, de inmediato.

2. *Jerusalén era la ciudad escatológica*

Era el lugar donde debía tener lugar la manifestación final de Dios. Por eso, Jesús sube y llama allí a su Padre, a fin de que instaure su Reino, en la línea del mensaje que había iniciado en Galilea. Viene porque espera en Dios y espera también, probablemente, que Dios haga que los muertos retornen a la vida, de manera que empiece así el tiempo de la resurrección final, en el entorno de Jerusalén, donde la tradición situaba el valle de Josafat o del juicio (cf. Jl 3,2.12), como indican las tumbas que habían empezado a construir al-

gunos judíos piadosos y ricos. En ese contexto se sitúa el famoso texto de la resurrección de los muertos, que empieza a realizarse precisamente en este mundo, conforme a Mt 27,52-53, texto que Mateo presenta como signo de la pascua de Jesús. Éstos son algunos rasgos que definen el carácter escatológico de la ciudad.

a) *Era la ciudad de la promesa, lugar donde debían venir en procesión todos los pueblos*. La tradición profética había anunciado desde antiguo una «subida» de los pueblos, que vendrían a Jerusalén, para iniciar un camino de paz y adorar a Dios en el templo, que estaría abierto para todos los pueblos (cf. Is 2,2-4; 60,1-12). Posiblemente, el templo en cuanto tal había perdido ya para Jesús su función sacrificial (propia de los sacerdotes), de manera que no aparecía a sus ojos como lugar de sacrificios de animales y de un culto especial de los judíos. Pero toda la ciudad podía interpretarse de algún modo como templo, lugar donde se cumple la esperanza de los pueblos (cf. Mt 8,11: «vendrán de Oriente y Occidente...»). Ahora ya tenían que empezar a venir los gentiles.

b) *Ciudad de paz*. La tradición israelita define a Jerusalén como promesa de paz y plenitud futura, tras la gran batalla en la que Dios derrotará a los enemigos (de su pueblo). La manifestación de Dios en Jerusalén forma parte de la doctrina común del judaísmo del tiempo de Jesús (partiendo de Is 2,24). Pues bien, conforme a Lc 19,42, Jesús sube a Jerusalén para anunciar precisamente esa paz, ofreciendo allí una garantía de reconciliación final. En ese contexto, en principio, debemos afirmar que él no ha buscado un Reino para fuera de este mundo, en línea platónica o puramente intimista, sino que ha querido iniciarlo aquí, precisamente a partir de Jerusalén, como culminación del camino profético de Israel. Jesús subió a Jerusalén para iniciar allí el Reino de Dios.

3. *Jerusalén: lucha final, tumba vacía*

Ap 16,16 afirma que la lucha decisiva del fin de los tiempos tendrá lugar en Armagedón, que parece aludir a Meguido, ciudad de frontera, entre la costa y Galilea, donde Josías había sido derrotado y había muerto (2 Re

23,29). Pero la mayor parte de la apocalíptica sitúa la batalla final en el entorno de Jerusalén, como supondrán, algunos años después de Jesús, Teudas y un profeta egipcio (Hch 5,36; cf. Sal 48,1-5). Conforme a esa visión, todos los pueblos combatirían contra Jerusalén, pero Dios la defendería, de manera que la misma ciudad vendrá a presentarse como expresión de su victoria final. No sabemos cómo entendía Jesús esa lucha final, pero lo cierto es que lo mataron y él murió en Jerusalén y no pasó nada: lo enterraron, sin que sucediera cosa extraordinaria alguna (cf. Lc 24,21).

La misma subida de Jesús a Jerusalén había sido un signo mesiánico, de tipo político y religioso: entró como rey, aclamado por los galileos que lo acompañaban (cf. Mc 11,1-10 par), entró como iniciador de un culto distinto al de los sacerdotes, purificando de esa forma el templo (cf. Mc 11,11-30); entró anunciando a sus discípulos el Reino de Dios, en el que beberían la próxima copa de vino (Mc 14,25). Subió para esperar la respuesta de Dios, es decir, la llegada del Reino de Dios, pero fue ajusticiado, sin que nadie lo defendiera en un plano externo. Desde entonces, para los cristianos, Jerusalén es la ciudad de la muerte de Jesús, es decir, de su *martyrion*, vinculado a un tipo de fracaso de todas las esperanzas anteriores. Pero, al mismo tiempo, Jerusalén empezó a ser la ciudad de la experiencia pascual, vinculada a una tumba vacía.

Ciertamente, el surgimiento de la Iglesia cristiana está vinculado a varios grupos de discípulos de Jesús, que viven quizá en lugares diversos (Galilea y Jerusalén). Pero, como Pablo ha puesto de relieve (1 Cor 15,3-9), todos esos grupos tienen algo en común: sus fundadores han visto a Jesús resucitado, transformando y recreando de esa forma todo el mensaje y camino anterior del evangelio. Pues bien, entre esos grupos cristianos ocupan un lugar central los de Jerusalén, centrados primero en torno a Pedro y luego en torno a Santiago, el hermano del Señor (como aparece en Hch 1-15). Ellos, los cristianos de Jerusalén, se quedaron allí porque tenían la certeza de que el mismo Jesús que había sido ajusticiado y que había muerto en Jerusalén volvería allí mismo, para iniciar el Reino en la misma ciudad santa. Para aquellos cristia-

nos primeros, Jerusalén era no sólo la ciudad de la muerte de Jesús, sino también la ciudad de su parusía.

4. *Apertura universal. Jerusalén deja de ser centro de la Iglesia*

Muy pronto, algunos grupos cristianos de tendencia «helenista» (cf. Hch 6) desligaron la esperanza de Jesús de la ciudad de Jerusalén. Ciertamente, Jesús había muerto allí. Pero en la vieja ciudad de las promesas sólo queda una tumba vacía: el camino de Jesús debe retomarse desde Galilea, saliendo para ello de Jerusalén (cf. Mc 16; Mt 18). Por eso, aunque siga siendo importante como lugar de memoria y como sede de la primera comunidad, la Iglesia ya no está vinculada a Jerusalén, sino a todas las naciones, como afirman de manera consecutiva las grandes tradiciones del Nuevo Testamento, empezando por Pablo. Ciertamente, según Hechos, Pablo vuelve a Jerusalén para mantener el contacto con los orígenes de la Iglesia, pero lo hace para ir desde allí a Roma y a todos los confines de la tierra (cf. Hch 21-28). Ésta fue y ha sido la actitud general de los cristianos, tal como ha sido ratificada por el evangelio de Juan, allí donde Jesús responde a la samaritana:

«(Ella le dijo) Nuestros padres adoraron en este monte, y vosotros decís que en Jerusalén está el lugar donde se debe adorar. Jesús le dijo: Créeme, mujer, que la hora viene cuando ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre. Vosotros adoráis lo que no sabéis; nosotros adoramos lo que sabemos, porque la salvación procede de los judíos. Pero la hora viene, y ahora es cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque también el Padre busca a tales que lo adoren» (Jn 4,20-23).

Este Jesús de Juan se sitúa en la tradición «ortodoxa» de Jerusalén, como ciudad del conocimiento y las promesas, como garantía de pasado. Pero ahora, desde Jesús, esa ciudad ha perdido su importancia. Ya no hay más ciudades sagradas, todas son iguales ante el Cristo del Espíritu y la Verdad.

5. *Jerusalén «cristiana»*

Jerusalén debía haber perdido su importancia y así fue, en algún senti-

do, de manera que, tras la paz de Constantino, las Iglesias se encontraron extendidas por todo el mundo entonces conocido, de manera que sus centros más importantes fueron las grandes capitales del Imperio: Roma, Alejandría, Antioquía y Constantinopla. Por otra parte, tras la segunda guerra judía, el emperador Adriano había prohibido a los judíos vivir en Jerusalén (año 134 d.C.), de manera que la ciudad se había vuelto una polis pagana, en la que fueron ganando terreno los grupos de origen pagano. Pues bien, muy pronto, especialmente a causa del celo de santa Helena, madre de Constantino, con la «Invencción» de la Santa Cruz y la Construcción de una basílica cristiana en lugar del Calvario (años 326/327 d.C.), los cristianos tomaron la supremacía religiosa en Jerusalén y la convirtieron en Ciudad Santa.

De esa manera, durante más de tres siglos, hasta la conquista musulmana (638 d.C.) y aún después, Jerusalén fue la Ciudad Cristiana por excelencia, llena de iglesias que recordaban los acontecimientos de la historia de la pasión y de la pascua de Jesús, rodeada de monasterios en los que se celebraba su memoria. Fueron los años de máxima gloria cristiana de la ciudad, convertida en una especie de gran santuario, donde todo hablaba de Cristo a los naturales y a los peregrinos. Así lo recoge un texto de la *Peregrinación* de EGERIA, dama de la nobleza romana procedente de España que, entre los años 381-384, visitó Jerusalén para tomar parte en el culto de la Iglesia:

«Los ocho días pascuales se hacen como los hacemos también entre nosotros... Todo está muy adornado y ordenado durante esos ocho días, como en la Epifanía, tanto en la iglesia Mayor, como en la *Anástasis*, y en la Cruz, o en *Eleona*, lo mismo en Belén y en *Lazario* o en cualquier otro sitio, porque son las fiestas pascuales. Ese primer domingo se va a la iglesia Mayor, esto es, al *Martyrium*; así como en las ferias segunda y tercera. Una vez celebrada la misa en el *Martyrium*, se va, como siempre, a la *Anástasis*, cantando himnos. La feria cuarta se trasladan a *Eleona*, la quinta a la *Anástasis*, la sexta a Sion, el sábado ante la Cruz y el domingo de la octava, nuevamente en la iglesia Mayor del *Martyrium*. Durante esos ocho días pascuales, a diario,

después del almuerzo, el obispo acompañado por todo el clero y todos los niños recién bautizados y por todos cuantos quieren subir a *Eleona*. Se cantan himnos, se dicen oraciones tanto en la iglesia de *Eleona*, donde está la gruta en la que el Señor enseñaba a sus discípulos, como en *Imbomon*, que es el lugar desde donde el Señor subió a los cielos. Acabadas las lecturas de los salmos y hecha la oración, se baja desde allí a la *Anástasis*, cantando himnos, a eso de la hora de vísperas. Esto durante los ocho días. El domingo de la Pascua, después de la misa de la noche, que es en la *Anástasis*, todo el pueblo acompaña al obispo hasta Sión con himnos. Llegados a Sión, se entonan los himnos propios del día y del lugar, se hace oración y se lee el pasaje evangélico (cf. Jn 20,19-25), en que se relata cómo el Señor aquel día y en aquel lugar, donde ahora está la iglesia de Sión, entró a ver a sus discípulos, estando cerradas las puertas» (*Peregrinatio Egeriae*, cap. 39).

El *Martyrium* es la Basílica de la Santa Cruz (lugar de la Crucifixión), la *Anástasis* es la basílica del lugar de la Resurrección, la *Eleona* era una basílica del monte de los Olivos, donde según la tradición Jesús enseñaba a orar a sus discípulos, y el *Imbomon* el lugar de la Ascensión. El *Lazario* (lugar de la casa de Lázaro) se hallaba al otro lado del monte de los Olivos. Finalmente, Sión era, según la tradición, el lugar de la Última Cena y de Pentecostés... Todo Jerusalén era un santuario para los cristianos. Pero no había lugar para judíos en ella. Como memoria de la derrota permanente y de la superación de Israel, los cristianos siguieron dejando en ruinas la explanada del Templo judío, como memoria eterna de una historia ya acabada.

6. Historia posterior. De la Jerusalén cruzada a la actualidad

Las cosas cambiaron de un modo radical a partir de la primera mitad del siglo VII. Los persas conquistan Jerusalén y destruyen gran parte de sus monumentos (año 614 d.C.), aniquilando para siempre su esplendor «cristiano». Los bizantinos consiguen reconquistarla el año 629, pero de un modo efímero, pues los musulmanes la conquistaron de manera duradera a

los pocos años (el 638), introduciéndose lentamente en ella, aunque una parte considerable de la población siguió siendo cristiana, por lo menos hasta el tiempo de la cruzadas (siglo XII d.C.). Hasta entonces las relaciones entre cristianos y musulmanes habían sido básicamente pacíficas, pero tras las conquistas de los turcos selyúcidas, convertidos al islam (tras el año 1071 d.C.), la situación se volvió más dura para los cristianos, que encontraron grandes dificultades para acudir como peregrinos a los «santos lugares». Por ese motivo, con el fin de «liberar» la ciudad y la tierra de Jesús de manos musulmanas, el Papa y muchos príncipes cristianos proclamaron las cruzadas. La más significativa culminó con la conquista de Jerusalén (1099), que permaneció durante casi un siglo en manos de los príncipes cristianos (hasta el año 1187).

Como dirá años más tarde (hacia el año 1235) Teobaldo de Campaña y Navarra, rey y poeta cruzado, los cristianos «deben tomar la cruz de ultramar», para «realizar la venganza del gran Señor y para liberar de esa manera su tierra y su patria». Ese espíritu de cruzada, dirigido a conquistar Jerusalén, hizo que el cristianismo viniera a presentarse como religión militante. En esa perspectiva, la tierra de Jesús (Jerusalén) se vuelve *centro del cosmos*, tierra mística, donde los cristianos tienen que luchar contra los poderes del mal (representados por los musulmanes). Los cruzados quisieron poseer Jerusalén, para convertirla en centro espiritual y político del mundo. Pero su conquista fue efímera y la ciudad de la muerte de Jesús pasó a hallarse de nuevo en manos musulmanas, hasta el día de hoy (o, por lo menos, hasta el año 1948, con el establecimiento del Estado de Israel). Los cristianos pudieron descubrir de nuevo lo que ya habían sabido: que ni Jerusalén ni Garizim son lugares sagrados de Dios, porque al Dios de Jesús se le adora en cualquier lugar del mundo, en Espíritu y verdad.

X. P.

R ISLAM

1. *La ciudad de los mil nombres*

El emperador Adriano, después de aniquilar la rebelión judía, convirtió

Jerusalén en una ciudad griega y le dio el nombre de Aelia Capitolina. Aelia remitía a la *gens* del emperador, cuyo nombre completo en latín era Publius Aelius Hadrianus. Durante siglos, todos, salvo los judíos, conocieron la ciudad como Elia, incluidos los árabes.

En árabe el nombre más común para Jerusalén durante los primeros siglos del islam era İliyâ' (Elia). Pero también se empleaba en árabe el término *Bayt al-Maqdis* (la casa del santuario), que era un calco del arameo *Beth Maqdashâ* (Templo) y el hebreo *Bet ha-Miqdash*. El nombre árabe completo para Jerusalén era İliyâ' Bayt al-Maqdis, pero se la llamaba habitualmente İliyâ' y mucho más infrecuentemente Bayt al-Maqdis. No obstante, el gentilicio árabe para hierosolimitano era *maqdisî* o *muqaddasî*.

El nombre de Jerusalén (en hebreo, *Yerushalayim*) tuvo varias arabizaciones a partir del hebreo; la más corriente era Urushalîm o Urshalîm, utilizada sobre todo por los cristianos. También se utilizaba la expresión Dâr as-Salâm («La mansión de la paz»).

En árabe moderno el nombre más usual para Jerusalén es al-Quds (lo sagrado). Hay constancia de que el nombre de al-Quds ya se usaba en el siglo X, quizá por influencia judía, pues en hebreo se llamaba a Jerusalén *‘Ir haq-qôdesh* (la ciudad de lo sagrado). Los judíos caraítas llamaban en árabe a la ciudad Bayt al-Maqdis y al recinto del Templo al-Quds.

Para los musulmanes, Jerusalén es *ûlâ-l-qiblatayn* (la primera de las dos alquiblas), porque al principio los musulmanes rezaban hacia Jerusalén, hasta que tras la Hégira Muḥammad les ordenó que en lo sucesivo rezaran orientados hacia Meca.

2. *La conquista árabe de Jerusalén*

Jerusalén fue tomada por los árabes musulmanes por capitulación y el califa ‘Umar fue muy respetuoso con el Patriarca Sofronios. Son célebres las condiciones que ‘Umar propuso a la ciudad para su rendición, como modelo de sabiduría y moderación:

Ésta es la garantía que ofrece ‘Umar ibn al-Jattâb a los habitantes de Jerusalén: les garantiza sus vidas, sus bienes, sus iglesias, sus crucifijos y todo lo que tenga que ver con sus

creencias. Sus iglesias no serán habitadas por musulmanes, ni se destruirán, ni se les arrebatará nada de sus enseres. No serán obligados a abandonar su religión...

Tras su rendición, 'Umar entró en la ciudad con sólo un pequeño número de sus soldados. 'Umar le pidió al Patriarca Sofronios que lo acompañara en su visita a todos los lugares sagrados. El Patriarca lo invitó a rezar en la iglesia del Santo Sepulcro, pero 'Umar prefirió rezar en el exterior diciendo que si aceptaba, las generaciones posteriores de musulmanes podrían utilizar su acción como excusa para convertir la iglesia en una mezquita.

3. *La importancia de Jerusalén para los musulmanes*

En el periodo omeya se construyó en Jerusalén la famosa «Cúpula de la Roca» (en árabe, Qubbat aš-Šajra), mal llamada «Mezquita de 'Umar», porque no está concebida como una mezquita ni la ordenó construir el califa 'Umar. Frente a ella, en la misma Explanada de las Mezquitas, está la mezquita al-Aqsà (que significa «la más lejana»), que es según la opinión generalizada de los musulmanes a la que se refiere el Corán (17:1) cuando dice:

Loado sea quien hizo viajar a su siervo, por la noche, desde la Mezquita Sagrada (*al-Masÿid al-Ĥarâm*) hasta la Mezquita más remota (*al-Masÿid al-Aqsâ*), a la que hemos bendecido su entorno, para hacerle ver parte de nuestras aleyas. Cierto, Él es el Oyente, el Clarividente.

El siervo es el profeta Muḥammad y *al-Masÿid al-Ĥarâm* es la mezquita de Meca. *Al-Masÿid al-Aqsâ* según los exégetas estaba en Jerusalén y desde allí emprendería Muḥammad el *mi'râÿ*, su ascensión al cielo. La exégesis musulmana discute si este viaje fue físico o fue una visión. En todo caso, la importancia de la experiencia espiritual de ascensión de Muḥammad a partir del *mi'râÿ* contribuyó a la santidad de Jerusalén para los musulmanes.

Hay que decir, no obstante, que la importancia de Jerusalén no era excesiva para los musulmanes en los primeros siglos. Con las Cruzadas fue creciendo en importancia para el islam y adquirió un carácter más sacro durante los periodos mameluco y otomano.

En la actualidad, Jerusalén es para los musulmanes la tercera ciudad santa, después de Meca y Medina.

J. F. D. V.

JESÚS

Q MR

↗ Cristianismo, Cristo, cruz, evangelios, María, Mesías, milagros, Moisés, Muḥammad, Nuevo Testamento, sanación.

Q JUDAÍSMO

1. *Historia básica*

Jesús fue un judío que vivió hace dos mil años y pensó que Dios le había confiado la tarea de actuar como Mesías de su pueblo, sabiendo que no era más que un hombre, un *hijo de hombre*. Se llamaba *Jesús Galileo*, era de Nazaret y su nacimiento marca el año cero del era común (de la que se cumplen ahora los 2.009 años). Llevaba el mismo nombre hebreo de ↗ Josué, Joshua (Dios o Yahvé salva), un conquistador, que había introducido a los hebreos en la Tierra Prometida, según el libro de su nombre (Jos). Pero Jesús Galileo no fue conquistador, sino un Cristo o Mesías (Jesús-Cristo) que anunció y promovió en un tiempo duro la llegada del Reino de Dios: la justicia y la paz entre los hombres.

En un sentido fracasó, pues los dirigentes romanos, con la ayuda de algunos sacerdotes judíos de Jerusalén, capital religiosa de Israel, pensaron que su proyecto resultaba peligroso y lo condenaron a morir crucificado, para escarmiento de posibles seguidores o imitadores. Pero, en otro sentido, su propuesta continuó y continúa vigente, pues, como dijo F. JOSEFO, historiador judío, «la tribu de aquellos que lo habían amado lo siguió amando», de manera que mantuvo su doctrina y expandió su movimiento (cf. *Ant.* XVI, 63).

El primer Jesús-Josué había sido un vencedor y se dice que el mismo cielo le ayudó a ganar la guerra, pues el sol se detuvo y el día se alargó, mientras caía el pedrisco sobre los palestinos «perversos», a quienes los soldados de Israel debían rematar, para que la tierra quedara libre de «malvados» (cf. Jos 10,12-13). En una línea muy distinta, pero también de forma simbólica, los evangelios dirán que cuando el Cristo murió clavado en cruz, llaman-

do a un Dios en apariencia ausente, no cayó pedrisco para matar a los verdugos, ni se detuvo el sol, sino que la tierra se cubrió de un velo de oscuridad (cf. Mc 15,33-34; Lc 23,45), como si estuviera triste y no pudiera soportar aquella muerte.

La vida del primer Jesús-Josué, conquistador, es casi solamente una leyenda de gloria, destinada a resaltar la protección de Yahvé sobre un pueblo victorioso, que conquista por las armas una tierra ajena (¡prometida!), para establecer allí su Santo Estado. Muchos sionistas actuales (y quizá algunos cristianos) recuerdan aún la historia de aquel Josué, buen soldado, a quien Dios ayudó, para justificar su derecho militar sobre Palestina. Pero el Josué cristiano, es decir, Jesús Galileo, no quiso conquistar por armas una tierra, ni expulsar a sus «perversos» habitantes, ni llamar a las legiones de un posible Dios guerrero (cf. Mt 26,53), sino que anunció y abrió, con la ayuda de su Padre, un camino de paz (Reino divino) para aquellos que quisieron escucharle, empezando por las ovejas perdidas de la casa de Israel (cf. Mt 10,6), los pobres y excluidos de la sociedad galilea de su tiempo.

Jesús creció y maduró en Galilea, dentro de una familia que le transmitió su identidad israelita. Quizá sabía leer, pero no era letrado (escriba, hombre de letras), aunque tampoco era analfabeto, en el sentido moderno, pues tenía gran cultura social y religiosa. Fue, como su padre, un artesano (albañil-carpintero) y por su oficio (con trabajo o en el paro) estuvo en contacto con la miseria de una situación que se oponía a las promesas de Israel, pues creaba cada vez más pobres y los expulsaba del orden social. Un día, siendo ya maduro y, al parecer, sin haberse casado, abandonó el trabajo (quizá no lo tenía) y se retiró al desierto, al otro lado del Jordán (Perea), donde fue discípulo de ↗ Juan Bautista, que anunciaba el juicio de Dios, la destrucción del «orden» reinante y la nueva entrada en la tierra prometida. Cuando Juan fue ajusticiado, por orden de Herodes Antipas, soberano de Galilea/Perea, vasallo de Roma, Jesús no rechazó los ideales que con él había compartido, ni volvió a su aldea, sino que avanzó en su línea y, dando un paso en adelante, dejó el desierto (al otro lado del río), como si el

mensaje de Juan ya se hubiera cumplido, y comenzó a proclamar la llegada del Reino de Dios en Galilea. Actuó como Mesías de los pobres, los expulsados y enfermos, los ilegales y manchados, y con ellos (pero también con otros que tenían tierras y los acogían en sus casas), intentó crear un movimiento de familia universal (de amigos de Dios), actuando como Cristo.

Formó un grupo de seguidores, que asumieron, al menos en principio, su proyecto. Tuvo cierto éxito y logró crear grupos mesiánicos en diversos lugares de la periferia campesina de Galilea. Pero suscitó el rechazo de la autoridad establecida. A pesar de ello (o por ello) subió a Jerusalén, para culminar su proyecto, esperando que Dios respondiera a su mensaje y ratificara su obra, instaurando de esa forma el Reino mesiánico. Pero las autoridades de Jerusalén (y el representante del Imperio) tuvieron miedo de su movimiento y le mataron, como habían matado al Bautista. Así murió, rechazado por unos sacerdotes, crucificado por Roma, abandonado, según muchos, por el mismo Dios, sin más dignidad ni título que *hijo de hombre*, un ser humano.

2. Elementos básicos de la historia de Jesús, el judío. Un decálogo

No todos los relatos incluidos en los ↗ evangelios canónicos que cuentan su historia (Marcos, Mateo, Lucas, Juan) y en otros libros, públicos o ↗ apócrifos (más o menos escondidos) de aquel tiempo son igualmente fiables en sentido crítico (científico), pues la historia de Jesús ha sido interpretada desde una perspectiva creyente (dentro o fuera de la Gran Iglesia), partiendo de la esperanza israelita y de la experiencia pascual de sus discípulos. Pero hay bastantes elementos seguros y con ellos podemos formar una especie de biografía básica en diez momentos, que presentamos desde una perspectiva «generosa» de diálogo judeocristiano, de tal forma que podemos y debemos seguir hablando, en esta línea de un Jesús judío (aunque sea fundador de los cristianos):

a) *Profeta escatológico, mensajero de Dios*. También Juan Bautista fue profeta, pero destacó ante todo el juicio de Dios y así lo recuerdan las tradiciones posteriores (cf. Mc 1,1-15; 6,14-29;

11,30-33 par; Lc 1,80; 16,16; Hch 1,15; 18,24-28; 19,1-17; F. Josefo, *Ant.* 18, 116-119). Jesús, en cambio, anunció especialmente la llegada del Reino de Dios, no para un tiempo futuro, sino aquí, ya, en medio de la tierra, en Galilea. Por eso dejó la orilla no israelita del Jordán para ofrecer su mensaje en Galilea (cf. Mc 1,14 par): no espera una intervención especial y externa de Dios para atravesar el río y entrar en la tierra prometida, como había hecho Jesús/Josué (Jos 1-4) y hará después Teudas (cf. Josefo, *Ant.* 20, 167-172). A su parecer, Dios ha empezado ya a actuar y por eso viene a Galilea, anunciando allí el *reino*. No bautiza para conversión y esperanza de juicio (paso del Jordán), como el Bautista, sino que ofrece los signos del reino dentro de la misma tierra: no en Judea/Jerusalén (lugar de sacerdotes), sino en Galilea, entre las gentes normales de su pueblo. Todas las notas que siguen, las palabras de sabiduría y los signos peculiares del reino, expresan y expanden este profetismo judío de Jesús. La *escatología* (experiencia de la llegada de Dios) es para Jesús *principio de renovación actual*: vivir desde el futuro, como si Dios ya estuviera presente: tal era el principio de su obra, la obra de un Mesías judío.

b) *Sabio en el mundo, experto en humanidad*. La tradición lo presenta como poderoso en obras y palabras (Hch 2,22; cf. F. Josefo, *Ant.* 18, 3, 3). El mismo evangelio lo compara a Salomón, *sabio* por excelencia (Lc 11,31 par), vinculándolo, al mismo tiempo, a Jonás, el profeta. En contra de lo que ha podido suceder más tarde, el judaísmo de aquel tiempo vinculaba profetismo (y apocalíptica) con sabiduría, como indican los libros y figuras de Daniel y Henoc, ambos profetas apocalípticos sabios. Se ha pensado a veces que la *tensión apocalíptica* hace inútil o destruye la *sabiduría*, como si la llegada de Dios o la cercanía del final privara al ser humano de su capacidad de equilibrio y/o pensamiento. Pues bien, es todo lo contrario: la cercanía de Dios y de su Reino libera precisamente al ser humano de las tensiones mundanas y sociales que lo tienen sometido, capacitándolo para descubrir y expresar con claridad el sentido más hondo de la vida. Así aparece Jesús como Sabio, experto narrador de parábolas, abiertas a todos los hombres. Él no

opone letrados contra analfabetos, ni sacerdotes frente a laicos, ni judíos frente a gentiles, ni varones frente a mujeres, sino que él presenta ante todo, para todos, la verdad del Dios que viene. Algunos investigadores lo han comparado con los sabios cínicos del entorno helenista. Ciertamente, puede compararse a otros sabios de tendencia contracultural (como Sócrates, Diógenes, Buda o el autor del Tao), pero en la raíz de su mensaje está latiendo el aliento poderoso de la profecía de Israel y la búsqueda mesiánica del Reino. Evidentemente, fue un judío.

c) *Poderoso en obras: sanador y/o carismático*. Jesús fue, sin duda, un carismático, en la línea de los viejos profetas como ↗ Elías y Eliseo. Era un hombre que tenía un poder de sanación, como suponen por igual sus amigos (que lo ven como enviado de Dios) y enemigos que le acusan de mago satánico. Los «milagros» de Jesús han servido para romper el sistema de purezas que establecía cierto judaísmo, que sentía la necesidad de defenderse en su distinción e identidad como pueblo, expulsando al leproso y a la hemorroisa, al loco (endemoniado) y a los impedidos (cojo, manco, ciego...). Pues bien, Jesús ha protestado en contra de esa expulsión, recibiendo a su lado y «curando» a los impuros. De esa forma, frente a un tipo de judaísmo más normativo, que expulsa por ley a los impuros, Jesús ha edificado provocativamente una comunidad donde cesan las barreras de pureza, de manera que todos pueden vincularse en fraternidad gozosa. a) *Los milagros de Jesús son un signo profético*, en la línea de los profetas de Israel (Elías y Eliseo: Lc 4,16-30), no un signo *militar*, como quería una tradición escatológica (división de aguas del Jordán, caída de muros de Jericó-Jerusalén), o *celeste*, como parecían buscar los escribas y «falsos profetas» (cf. Mt 12,28 par; 16,1 par; Mc 13,22 par). La señal de Dios es que los pobres y enfermos se animen y vivan (cf. Mt 11,2-6 par). Para ayudarles ha venido Jesús. b) *Los milagros son un signo mesiánico de universalidad*: Jesús supera por ellos la barrera que separa a varones y mujeres, puros e impuros, poderosos y desgraciados... Así sitúa a hombres y mujeres ante el don y poder de la fe. Al hacerlo, él sigue siendo un judío mesiánico.

d) *Hombre de mesa común. Pan compartido.* Jesús ha situado en el centro de su movimiento el signo de la mesa compartida. Éste ha sido el más significativo de sus «milagros», en un mundo donde comer y beber constituían el principio más hondo de identidad y comunicación. Por eso, cuando envía a sus discípulos les pide que no lleven nada consigo, pues no lo van a necesitar (se lo darán): les pide que den lo que tienen (que curen, que animan a los hombres y mujeres) y les asegura que recibirán lo que necesitan. No necesitan ir asegurados (con dinero y/o ropa de repuesto), pues tienen un poder más alto: la confianza en que serán recibidos y alimentados. El movimiento y obra de Jesús se define y expresa en este plano del compartir.

Sus enviados no son *hombres o mujeres de nueva teoría*, posibles rabinos, ni filósofos que escapan de este mundo, como los cínicos del tiempo, sino todo lo contrario: *hermanos universales*, promotores y testigos de una humanidad donde se comparte todo, más allá del comprar y vender, el imponer o someterse. Así expresan la gratuidad del reino: dando lo que tienen, agradeciendo lo que reciben. Especialistas en vida común, a nivel de cuerpo y alma, pan y curación: eso son estos discípulos del profeta nazoreo. Éste es Jesús, profeta galileo de la sabiduría de Dios y de su reino: alguien que sabe acoger a los enfermos y *comer con ellos*, superando tabúes y leyes de comida separada que distinguen a limpios (judíos buenos) y manchados, varones y mujeres, ricos y pobres. De esa forma, él sigue siendo radicalmente judío en línea mesiánica.

e) *Creador de familia: discipulado y comunión.* Tuvo algo personal e intransferible y por eso lo mataron a él sólo (como a Juan), en vez de perseguir y aniquilar a todo su grupo y movimiento. Pero él quiso crear un grupo de seguidores y amigos, al servicio del Reino de Dios. (1) Por una parte, *llama a todos*. No es maestro elitista que sólo enseña a ociosos sabios. No es siquiera un profeta de conversión, como Juan Bautista (y otros personajes del tiempo: Teudas, un profeta egipcio). La tradición lo recuerda anunciando el reino a campo abierto, en pueblos y aldeas de su tierra galilea (cf. Mc 1,14 par). (2) Pero, al mismo tiempo, *quiso que algu-*

nos de sus discípulos fueran carismáticos ambulantes, como él, al servicio de su propia misión. En ese contexto se entienden las rupturas que pide a sus discípulos (cf. Mt 8,22; Lc 9,69). Quien quiera seguirle y secundar su movimiento (salud y vida compartida) ha de romper los antiguos esquemas sociales de sometimiento patriarcal y jerarquía (cf. Mc 2,21-22). Cierta judaísmo era ante todo *religión de hermandad social*, vinculada a la estructura sagrada del propio grupo, fundado en vínculos jerárquicos de ley económica y social, centrados en el padre y/o varón. Pues bien, en contra de eso, Jesús viene a presentarse como *creador de humanidad*, fundador de un «grupo» o comunión en el que todos (varones y mujeres, padres e hijos, sacerdotes y laicos, letrados e iletrados, libres y esclavos...) se igualan en amor, salud y vida compartida. Sin esta fuerte *ruptura o crisis familiar* no se comprende el evangelio. Al servicio de esa llamada universal escoge a unos discípulos especiales y, de un modo más especial todavía, a doce ↗ apóstoles (*seluhim*), que pueden presentarse como signo de las doce tribus de Israel. Ciertamente, fue un judío especial, pero judío, en el sentido más hondo de ese término (cf. Mt 19,28; cf. Lc 22,30).

f) *Testigo de Dios. El Padre de Jesús.* Es indudable que ha invocado a su Dios, de un modo especial, como Padre (Abba). El judaísmo normal (ortodoxo) concebía a Dios como bueno por Ley. Jesús sigue sabiendo que es bueno, pero añade que desborda un tipo de Ley más centrado en los puros, presentándolo así como Padre de todos y, en especial, de los marginados y excluidos, de los niños y de aquellos que no tenían familia. En este contexto han de entenderse los textos donde Jesús ha comparado nuestra vida a la vida de los niños (cf. Mc 9,33-37; 10,13-16). Para cierto judaísmo el modelo del humano religioso es el *varón que sabe y cumple*, que conoce y realiza la Ley. Pues bien, Jesús, partiendo del Dios Padre/Madre; ve como modelo al *niño*: alguien que busca y confía, que se deja amar, poniéndose en las manos de aquel que lo ama. Posiblemente, las palabras programáticas de Mt 11,25-27 (¡Gracias te doy, Padre...!) han sido recreadas por la Iglesia. Pero ellas reflejan la experiencia de Jesús, que ha descu-

bierto al Padre Dios, por encima de la sabiduría religiosa de una Ley al servicio de los buenos. En esa línea, Jesús se descubre como Hijo de Dios, en sentido intenso, radical, como habían sentido ya de alguna forma los profetas. Pues bien, en esa línea, la experiencia de Jesús no iba en contra de la identidad de Israel, sino que, llevada hasta su límite más hondo, fue una experiencia judía.

g) *Insuficiencia de la Ley normativa. El desafío de la gracia.* El judaísmo posterior (propio de la ↗ Misná) ha destacado la importancia de la Ley, para fundar en ella la pureza religiosa. Conforme a esa visión, hay un camino para la reconciliación: *los pobres* han de cumplir la ley, *los ritualmente manchados* limpiar su mancha, *los pecadores* estrictos dejar el pecado y volver a la alianza de Dios, cumpliendo su ritual de penitencia, en gesto de conversión. Éste es el único medio: hay una ley que condena al pecador, abriendo al mismo tiempo un camino de perdón, si se convierte y vuelve al seno de aquellos que la cumplen, siendo así fieles al pacto. Pues bien, *Jesús* no necesita distinguir con precisión a los *pobres, manchados y pecadores*, sino que los mira a todos como necesitados, ofreciéndoles su ayuda.

Parece que, en principio, no se ha dedicado a discutir sobre el alcance o valor (cumplimiento más o menos estricto) de las leyes, como hacían algunos rabinos, sino que ha planteado, desde el fondo del mismo judaísmo, una especie de *enmienda a la totalidad*, como diciendo que el tiempo de la ley ya se ha cumplido y atreviéndose a reunir a los hombres (pobres, manchados, pecadores) en la comunión abierta de la mesa compartida. Por eso, frente a *nomismo legal*, que edifica un pueblo religioso, centrado en sus propias tradiciones y valores sacrales, ha ofrecido, en nombre de Dios, la gracia escatológica. Algunos judíos modernos (J. Klausner, G. Vermes, J. Neusner; cf. obras en bibliografía) han actualizado esta paradoja. Por un lado miran a Jesús como lo mejor del pueblo judío: alguien que lleva hasta su límite unos principios de gracia escatológica que son patrimonio espiritual de la tradición israelita. Por otro lado lo juzgan peligroso, pues al acoger y perdonar de esa manera a pobres-manchados-peca-

dores, estableciendo una comunidad donde no existe ya defensa propia (¡pon la otra mejilla!), ni instituciones normativas de tipo legal (¡no juzgues!), económico (¡perdona las deudas, no exijas lo prestado!) o estatal (¡no respondas al mal con el mal...!), Jesús ha puesto en riesgo la identidad del propio judaísmo como pueblo (cf. Lc 6,20-45 par). Pues bien, precisamente al actuar de esa manera, Jesús mostró que era judío, de un modo radical.

h) *Conflicto en Jerusalén. Muerte de Jesús.* Pueden matizarse las afirmaciones anteriores, pero es evidente que a Jesús lo han matado como a un pretendiente mesiánico. Es muy posible que él se sintiera «hijo de ↗ David», pero no quiso actuar externamente como tal, sino como profeta y carismático. Pero, al final de su vida, dejó de lado esa prevención o prudencia y subió a Jerusalén con sus discípulos, como pretendiente mesiánico, para ofrecer allí el mensaje arriesgando su vida. Sube como rey, en gesto profético de fuerte simbolismo: invierte la violencia militar, entra sin armas. No exige conversión, como el Bautista, no espera que el Jordán parta sus aguas o que caigan las murallas de la fuerte ciudad (como quisieron Teudas y el Egipcio). Su signo es el mensaje y proyecto de su vida (curación y mesa compartida).

Viene como pretendiente mesiánico judío, rodeado de discípulos, poniéndose en manos de Dios, mientras se queda bajo el poder de las autoridades judías y romanas. Es normal que el texto lo presente como portador del reino de David que llega (cf. Mc 11,9-10). Más aún, Jesús actúa como delegado de Dios, rechazando el culto del templo oficial (cf. Mc 11,15-19 par). Lógicamente, los sacerdotes de Jerusalén, representantes de la sacralidad oficial, vinculados a la ley de sacrificios y al poder económico-social del templo, vinculados a Pilatos, gobernador romano, lo condenan a muerte. Como indica el título de la cruz (*rey de los judíos!*: Mc 15,26) y la forma de suplicio (crucifixión), el responsable último de la muerte de Jesús fue Poncio Pilato. Jesús murió como si hubiera sido un rebelde contra Roma, un hombre rechazado por los sacerdotes de Jesús. Pero los sacerdotes rechazaron y condenaron también a otros judíos. Jesús no murió como un cristiano, en el sen-

tido posterior de la palabra, sino como «rey de los judíos», como un judío radical. Conforme a todo lo anterior, la vida y mensaje de Jesús pertenece a la historia del judaísmo.

M CRISTIANISMO

Los datos anteriores son históricos desde una perspectiva judía y cristiana, es decir, universal, de manera que, con ciertas variantes, pueden ser admitidos por todos. Pero, a partir de la experiencia pascual (↗ resurrección), algunos discípulos de Jesús le han tomado como el Mesías de Israel, Hijo de Dios, Señor universal. De esa manera han «reinterpretado» la historia de Jesús, el judío, de una forma que los judíos rabínicos (el judaísmo nacional) no ha podido admitir. Resulta claro que algunos discípulos y/o seguidores de Jesús, varones y mujeres (Pedro, María Magdalena, Pablo, Santiago), lo han «visto» después de la muerte. Esas «visiones» (cf. *ôphthê*: fue visto, 1 Cor 15,5-7; *opsesthe*, le veréis, Mc 16,7 par; Lc 24,34; etc.) tuvieron para ellos un valor de «creación», de nuevo comienzo. Aquellos que las aceptaron, descubriendo en ellas la revelación definitiva de Dios, empezaron a «interpretar» a Jesús (al mismo Jesús histórico judío) de un modo distinto, como presencia y revelación definitiva de Dios. Por eso se hicieron cristianos, fundando la ↗ Iglesia.

La experiencia pascual podía haber quedado aislada, perdida en el pasado, como elemento de la historia fracasada. Pues bien, ella ha conseguido reunificar y aumentar el grupo de Jesús, que ahora vienen a interpretarse como *ekklesia*, comunidad escatológica. La figura de Jesús ha sido reasumida y expandida por una comunidad con *vocación universal*, que le llama *Mesías y Señor*. Desde aquí han de entenderse los datos básicos del Jesús de los cristianos.

a) *Jesús está vivo, su causa continúa*. Ésta es la primera nota de la pascua: el mensaje y proyecto mesiánico (de reino) sigue, pues ha sido ratificado por el mismo Dios. Ciertamente, hay una novedad (Jesús vive y actúa de un modo escatológico, como resucitado). Pues bien, esa novedad avala y confirma la misión del Jesús histórico en Galilea, como Mc 16,1-8 par han visto con enorme claridad. Desde aquí

se entiende la necesidad de conservar (transmitir y recrear) las palabras y gestos de Jesús. La cristología no ha nacido por lujo teórico, ni afán intelectual, sino por necesidad de mantener y expandir el proyecto de Jesús, primeramente en Galilea.

b) *El cristianismo nace allí* donde un grupo de discípulos reinterpretan la vida y muerte de Jesús. Si Dios lo ha resucitado es que su muerte tenía sentido. Sin duda, había precedentes y atisbos en la experiencia y literatura previa (el ↗ Siervo del 2º Is, los salmos de abandono del orante, el ↗ justo perseguido de Sab 2), pero el caso de Jesús situaba a sus creyentes ante un dato absolutamente nuevo, como muestra no sólo el mensaje de Pablo sino la misma tradición sinóptica. Al reinterpretar su muerte, los discípulos de Jesús pudieron afirmar que él era el Hijo de Dios que había entregado su vida por los hombres (éste es el tema de los ↗ evangelios, que ofrecen la imagen cristiana de Jesús).

c) *El cristianismo se encuentra vinculado a la experiencia de Pentecostés*. Los primeros cristianos estaban convencidos de que Jesús, glorificado por Dios, les había ofrecido el Espíritu de Dios, no sólo en un día de ↗ Pentecostés (Hch 2), sino en todo el proceso de la vida de la Iglesia. En otras palabras, la experiencia de Jesús sólo culmina y se expresa de forma radical allí donde su mensaje se extiende a todos los pueblos, conforme a un camino atestigüado por ↗ Pablo y por los evangelios. De esa manera, los cristianos reescriben la historia de Jesús como Cristo de Dios. No niegan lo anterior, no rechazan al Jesús judío, pero lo ven ya como signo definitivo de presencia de Dios, como Dios con los hombres.

X. P.

R ISLAM

1. *Jesús, profeta de Dios en el islam*

Ísà (Jesús) es en el islam *kalimat Allâh* (Palabra de Dios) del mismo modo que lo es el Corán. Los musulmanes tienen por costumbre acompañar un saludo de respeto después de nombrarlo: *alayhi-s-salâm* (Paz sobre él). Ésa es la cortesía básica en el trato dado por los musulmanes a los profetas. Esos miles de enviados a todos los pueblos de todos los tiempos que el islam recono-

ce tienen en común la transmisión de un mismo mensaje como recuerdo para las gentes: «Lo que se hizo descender a Ibrâhîm (Abrahán), Ismâ'îl (Ismael), Ishâq (Isaac), Ya'qûb (Jacob) y a las tribus, en lo que fue dado a Mûsâ (Moisés) e 'Îsâ (Jesús) y en lo que le fue dado a los profetas procedente de tu Sustentador» (2:136 y 3:84). Cualquier contradicción entre los profetas es vista como una interferencia por causa del elemento humano, que al ser expresado en cada contexto de un modo distinto, condicionado por diversas circunstancias, se tergiversa o sufre cambios. El Corán exhorta a la conciencia universal de la revelación profética: «Instituyó para vosotros el camino de Nûh, lo que te revelamos a ti y a Ibrâhîm, Mûsâ e 'Îsa, que lo establecierais firmemente y no os dividierais en ello» (42:13). «Y cuando hicimos que los profetas aceptaran su compromiso. El tuyo. El de Nûh, el de Ibrâhîm, Mûsâ e 'Îsa, hijo de Maryam. Les hicimos aceptar un compromiso firme» (33:7).

El islam enseña que Dios ha otorgado a Jesús el conocimiento profundo de la Torah y en él se ha inspirado el *Injîl* (Evangelio): «E hicimos que tras de ellos, siguiendo sus huellas, viniera 'Îsa, hijo de Maryam, confirmando aquello que ya estaba en la Torah» (5:46). «Y le enseñará el Libro y la Sabiduría, la Torah y el *Injîl*» (3:48). En el Evangelio, como en todas las revelaciones anteriores, hay luz y dirección para los creyentes: «Le dimos el *Injîl*, que contiene dirección y luz...» (5:46).

El respeto y la cortesía con que los musulmanes hablan de Jesús y del Evangelio contrasta con el trato que históricamente los cristianos han dado a Muḥammad y al Corán, donde podemos leer: «A algunos de esos enviados les hemos favorecido más que a otros: entre ellos hubo algunos a los que Allâh les ha hablado y a otros los ha elevado en grados. A 'Îsâ, hijo de Maryam, le dimos pruebas evidentes y lo reforzamos con el *rûh al-quds*» (2:253), con el Espíritu (*rûh*) que viene de lo Insondable (*quds*), que es para los musulmanes una de las formas de llamar a *Yîbrîl* (↗ Gabriel).

2. ¿Jesús hijo de Dios?

'Îsâ ibn Maryam (Jesús, hijo de María) es el nombre que da el Corán a Jesús. La «naturaleza divina» de Jesús es

el gran punto de confrontación entre el cristianismo y el islam. Hay en este sentido en el Corán aleyas contundentes: «Y dicen: El *Rahmân* ha tomado un hijo. Ciertamente traéis una calumnia. A punto están los cielos de rasgarse, la tierra de abrirse y las montañas de derrumbarse por su causa. Porque atribuyen un hijo a *Rahmân*. Y no es propio del *Rahmân* tomar un hijo. Todos los que están en los cielos y en la tierra no se presentan ante el *Rahmân* sino como siervos» (19:88-93).

El problema con que se encontraba el islam es que, si se reconocía la divinidad de Jesús, la unidad divina quedaba rota: «Ciertamente el Masîh (Mesías), hijo de Maryam, es un mensajero de Allâh. Su palabra fue depositada en Maryam y un *rûh* (Espíritu) procedente de Él. Confiad, pues, en Allâh y en su mensajero y no digáis tres; es mejor para vosotros que desistáis. La verdad es que Allâh es Único» (4:171). Pero, de todas formas, es interesante hacer ver que la idea de la Trinidad que llegó a oídos de Muḥammad por la predicación de algunas sectas mariolátricas presentes en Arabia no era la Trinidad que en la Iglesia se instituyó como dogma de fe por la Iglesia, ya que en el Corán los tres dioses en los que creen los cristianos son Dios, Jesús y María: «Y cuando Allâh dijo: ¡'Îsâ, hijo de Maryam! ¿Has dicho tú a los hombres: Tomadme a mí y a mi madre como dioses además de Allâh?. La respuesta de Jesús en el Corán es contundente: «Dijo: ¡Gloria a Ti! No me pertenece decir aquello a lo que no tengo derecho. Si lo hubiera dicho, Tú ya lo sabrías. Tú sabes lo que hay en mí, pero yo no sé lo que hay en Ti. Es cierto que Tú eres el Conocedor de lo más recóndito. Sólo les dije lo que me ordenaste: ¡Adorad a Allâh, mi Señor y el vuestro! Y he sido testigo de ellos mientras permanecí en su compañía. Y cuando me llevaste a Ti, Tú eras quien los observaba, Tú eres testigo de todas las cosas» (5:116-117).

3. ¿Muerto en la cruz?

Para los musulmanes, Jesús no murió en la cruz. Dice el Corán que fue un simulacro: «Y por haber dicho: Nosotros matamos al Ungido, hijo de Maryam, mensajero de Allâh. Pero, aunque así lo creyeron, no lo mataron ni lo crucificaron. Y los que discrepan sobre

él, tienen dudas y no tienen ningún conocimiento de lo que pasó; sólo siguen conjeturas» (4:157). «Cuando dijo Alláh: ¡'Isà! Voy a llevarte y a elevarte hacia Mí y voy a poner tu integridad (*tahara*) a salvo de los que no confían en Mí» (3:55). La lógica del islam es la siguiente: si Jesús no ha muerto en la cruz, no ha redimido nuestra naturaleza caída, porque no había ninguna naturaleza caída que redimir, y no carga sobre sí con nuestros pecados, con lo que no tenemos por qué sentirnos culpables de que Dios haya muerto por nosotros ni imitar en esta vida los padecimientos de nadie. Esta vida para el musulmán no es un valle de lágrimas sino un lugar donde gozar y adorar a Dios, si es que no son la misma cosa.

4. Concepción virginal de María

El hecho de que el islam no comparte y que además rechaza de raíz ciertas creencias no impide muchas otras convergencias en cuanto a otros aspectos que el islam asimila con total naturalidad, por ejemplo, su nacimiento virginal. El islam acepta el hecho de que 'Isà no tuvo padre humano, pero esto no le convierte ni en el hijo de Dios ni en Dios. Si este criterio fuera válido, Adán tendría más razones para ser llamado así, ya que no tuvo ni padre ni madre. La creación de ambos es un signo a cuya reflexión invita el Corán: «Ciertamente, 'Isà ante Alláh es como Âdam. Lo creó de tierra y luego le dijo: ¡Sé! Y fue» (3:59).

5. Los milagros de Jesús

El islam comparte con el cristianismo la creencia en la capacidad de Jesús de realizar milagros extraordinarios: «Y será un mensajero para los hijos de Israel y les dirá: He venido a vosotros con un signo de vuestro Señor. Voy a crear para vosotros, a partir del barro, algo con forma de pájaro. Soplaré en ello y será un pájaro con el permiso de Alláh, y sanaré a los ciegos de nacimiento y a los leprosos, y reviviré a los muertos con permiso de Alláh, y os diré sin verlo lo que coméis y lo que guardáis en vuestras casas. Ciertamente, en esto hay una señal si sois creyentes» (3:49).

6. Un recién nacido que habla

El primer milagro de Jesús es haber librado a su madre de la lapidación, la

pena que solía aplicarse a las que concebían sin que un marido hubiera tenido parte en dicha concepción. Para ello, el Corán hace hablar a Jesús recién nacido. En la azora 19 se narra cómo María da a luz a su hijo. Ella, ante una situación tan extraordinaria como la concepción virginal, inexplicable en términos racionales, decide obedecer el consejo del Ángel de no hablar. «He hecho voto de silencio» dice Maryam a Jesús al nacer. Éste le contesta a su madre: «Yo hablaré por ti». Cuando María fue interrogada, ella «hizo un gesto (*ishâra*) señalándolo (a Jesús), y dijeron: ¿Cómo vamos a hablar con un niño de pecho? (Jesús) dijo: Yo soy siervo de Alláh. Él me ha dado el Libro y me ha hecho profeta. Y me ha hecho bendito dondequiera que esté y me ha encomendado la azalâ y el azaque mientras viva. Y ser bondadoso con mi madre. No me ha hecho arrogante ni falto de compasión. La paz sea sobre mí el día en que nací, el día de mi muerte y el día en que sea devuelto a la vida» (19:29-33).

7. La segunda venida de Jesús

La tradición islámica tiene numerosos relatos sobre la venida de Jesús, como aviso de la llegada del ↗ Fin del Mundo. Jesús descenderá sobre la tierra y matará al Anticristo o falso Mesías (*Daÿyâl*). Todas las Gentes del Libro le seguirán y habrá una sola comunidad. La paz será completa y se extenderá a los animales y a la relación del ser humano con ellos. Y habrá justicia. Después Jesús permanecerá en el mundo durante cuarenta años y luego morirá. Muḥammad explica que en su Viaje Nocturno ascendió a los Cielos, y allí encontró a Ibrâhîm, Mûsà e 'Isà. Cuando le preguntó al hijo de María sobre la Hora, éste le respondió: «Me ha sido confiado el conocimiento de lo que precederá a su llegada. Pero su advenimiento mismo, sólo Alláh lo sabe». En el Corán, podemos leer que 'Isà en sí mismo «es el conocimiento de la Hora. No dudáis pues de ella y seguid el *sirâta-l-mustaqîm* (el camino recto)» (43:61).

Y. M.

JOB

Q

↗ Dios, enfermedad, justo perseguido, sabidurías, Qohelet, Satán, Siervo de Yahvé, sufrimiento.

1. *Parábola. Dios y Satán disputan sobre Job*

Figura ejemplar de la tradición israelita, protagonista del libro de su nombre. Aparece citado en el Nuevo Testamento (Sant 5,1) y en el Corán (4:163, 6:84, 21:83, 38:41). En torno a su figura se ha planteado el tema básico de las relaciones de Dios con el hombre y el misterio de la teodicea, vinculada al sufrimiento del inocente.

Comienza el libro en forma de parábola. Allá en oriente, en una tierra misteriosa, de sabios de leyenda, hubo un hombre rico y justo. Dios mismo se gloriaba de tenerle por amigo ante sus siervos o sus hijos (los ángeles del cielo).

«Un día, cuando los hijos de Dios venían a presentarse ante Yahvé, se presentó también con ellos el Satán.» Así hablaron sobre Job: «Yahvé: ¿De dónde vienes? Satán respondió: De recorrer la tierra y pasearla». Yahvé le dijo: «¿No te has fijado en Job, mi siervo? No hay nadie como él sobre la tierra. Es hombre recto y cabal, que teme a Dios y que se aparta de lo malo». Satán replicó: «¿Piensas que Job se porta así de balde? Tú mismo has levantado una valla en torno a él, en torno a su casa y a sus bienes. Has multiplicado sus posesiones y se extienden sus rebaños por la tierra. Pero extiende la mano y quítale los bienes. ¡Verás cómo te maldice abiertamente! Yahvé le dijo: Haz lo que quieras con sus bienes; pero no toques su persona» (Job 1,6-12).

Así comienza el libro. Dios celebra consejo de gobierno. Le rodea el misterio de los ángeles que el texto antiguo llama «hijos de Dios». Uno de ellos es Satán, Tentador, que discurre por el mundo escudriñando sus rincones. No es aún el enemigo abierto de los buenos, no es el Diablo de la tradición posterior. Pero ya viene a mostrarse como acusador. Vive en la trama de la tierra y sabe que no es fácil ser agradecido en la desdicha. Por eso desconfía de aquellos que se dicen «fieles de Yahvé»: duda de Job y de su virtud gratuita. Este Dios de Job sorprende ya al principio. ¿Por qué asiente a la propuesta de Satán, el Tentador? ¿Pueden convencerle sus dudas maliciosas? Por otra parte, ¿es justo probar de esa manera a un hombre como Job, sólo porque el tentador no está conforme con su fama de justicia? Quizá podamos añadir: ¿Se

hubiera comportado así el Señor del Éxodo, la Alianza y las promesas? Evidentemente no: Dios no probaba de esa forma. La historia (parábola) de Job nos ha colocado en el lugar donde la vida parece más perversa, más sangrante para los humanos. Sabemos desde antiguo que Dios prueba, como indica Gn 2-3 (el relato del Edén). Pero allí lo hacía por fidelidad al ser humano, aquí da la impresión de hacerlo por juego. Quizá pudiéramos decir que el Dios de Job «nos de-construye», des-haciendo hilo tras hilo la trama en que ha venido a tejerse nuestra vida. Parece un Dios diabólico, un doble de Satán, dominado por un fuerte deseo destructor, alguien que goza en ver cómo sufrimos.

2. *Job sufriente*

Es símbolo de la humanidad entera condensada en su figura. Parece que venimos de un pasado de armonía, de existencia pacífica y riqueza. Pero luego sobreviene la violencia: uno por uno va quebrando Dios nuestros arimos, los apoyos de la vida. El Dios satánico (que dialoga con Satán) dirige este gran experimento del dolor humano (Job 1-2):

a) *Sufrimiento material, pobreza.* Aplastado por la rueda de un destino adverso, Job pierde sus bienes y padece, despojado de su protección externa, sobre el suelo duro de la tierra, sin más ayuda o posesión que el sufrimiento. Ha perdido casa y campos, propiedades familiares y sociales. Desnudo de bienes y vestidos yace Job, hombre expulsado, fuera de la ciudad de los humanos.

b) *Sufrimiento afectivo, violencia y muerte de sus hijos.* En el presente no encuentra cariño ni confianza, ni futuro; no tiene vida ni descendencia. De esa forma queda a solas, a espaldas de la gente, como un condenado que espera la muerte en el estercolero de la ciudad, donde se pudren cada día las basuras. Significativamente, sobrevive su mujer, pero sólo para atormentarlo como acusadora, echándole en cara su pasado de justicia (cf. Job 2,9).

c) *Sufrimiento físico: la enfermedad lo corroe, el dolor va quebrando y destruyendo su existencia.* De esa forma se derrumba (lo derrumban) sobre el muladar, sin fuerzas para vivir, como escoria viviente (mejor dicho, muriendo).

te), allá en el basurero donde vienen a parar hombres y cosas que estorban en el mundo. Queda allí, como un desecho: pura ruina humana entre las ruinas de la tierra.

d) *Sufrimiento social*, destrucción ideológica. Los responsables de la «buena sociedad» no sólo la han «echado» a la basura, sino que la destruyen moralmente con su juego de razones. Los responsables del sistema se empeñan en quebrar sus defensas, para que confiese su culpa ante el Dios que ellos presentan como signo de armonía y verdad sobre la tierra. No les basta con matar al Job externo. Quieren destruirlo internamente, matando su simiente de honra sobre la historia.

e) *Sufrimiento personal*: le van mirando sus propias dudas, las dificultades interiores, los interminables razonamientos diurnos, las pesadillas nocturnas. Encerrado en su dura mente, Job tiene que luchar su lucha interna, convertido en dura contradicción, un campo de batalla donde vienen a expresarse y combatirse mutuamente los problemas de la historia (cf. Job 1-2).

El creyente de Israel, escritor de nuestro libro, partiendo de las buenas tradiciones del Éxodo y la Alianza, no puede responder a las preguntas de Job con argumentos viejos. Por eso ha colocado en el principio de la historia, ante la corte de Dios a un personaje maléfico: Satán. Pero lo extraño no es que el Tentador venga ante Dios, sino que el mismo Dios caiga en tentación. Por eso interrogamos: ¿quién es ese Dios que permite que Satán tiente a los humanos? Este Satán forma parte de la identidad de Dios.

3. *Relato y poema*

Las preguntas anteriores van surgiendo en los discursos del centro del libro, que forman un poema sapiencial dialogado en torno al sufrimiento (Job 3-41). Ese poema se distingue claramente del encuadre histórico, formado por un *prólogo* (Job 1-2) y un *epílogo* (Job 42,7-17), que cuentan una especie de leyenda, en la línea indicada. Satán es principio de tentación y Dios mismo parece esconder dentro de sí un rostro satánico. Pero todo se resuelve al fin de una manera amable, positiva: Job mantiene su paciencia, acepta a Dios y acaba recibiendo el premio que Dios mismo va a ofrecerle (42,7-17).

Es evidente que muchos israelitas se han identificado con esta figura piadosa y paciente de Job, proyectando en ella sus padecimientos. Pero en el centro del libro, que es un largo poema (Job 3-41) que al principio parece independiente de la leyenda anterior (una especie de drama o discurso dialogado, en largos versos duros, desgarrados), Job no es ya el hombre piadoso y paciente del principio, sino un luchador que se enfrenta con Dios de una manera crítica, respondiendo a los amigos que le acusan. Éste es el Job verdadero, el hombre que disiente de Dios, lo acusa y le pregunta con violencia. Teniendo eso en cuenta, ofreceremos nuestro comentario, para destacar al fin la protesta de Job, aunque terminaremos descubriendo que las dos partes del libro (la historia del Job piadoso y el poema desgarrado) se encuentran muy bien entrelazadas.

El argumento básico del libro lo forma un diálogo cruzado sobre el sufrimiento entre Job, sus amigos y Dios. Habla *Job* desde el nivel de su experiencia, como hombre tentado, pero no destruido, que defiende poderosamente su justicia. Hablan *los sabios* del mundo, llamados «amigos», que, en vez de consolarlo, quieren imponer sobre su mismo sufrimiento una visión legalista de justicia, defendiéndose a sí mismos. Finalmente habla Dios, encausado principal, diciendo sus razones.

a) *Los amigos* son sabios del mundo: defienden la «justicia universal de Dios» y piden a Job que se humille, confesándose culpable. Son portavoces del sistema que les ha exaltado, llamándolos sabios, y para defenderse y mantener su privilegio necesitan condenar a Job como «chivo emisario». Así mantienen la justicia oficial, de forma que pueden sentirse seguros, destruyendo a Job, el rebelde, que es una amenaza para sus seguridades.

b) *Job*, en cambio, mantiene su inocencia frente a Dios, en contra del sistema. Es un hombre libre y libremente quiere hablar a Dios, sin mentir en su presencia, ni humillarse ante el sistema que pretende doblegarlo. Presenta su alegato y lo rubrica: «ésta es mi firma; responda Dios omnipotente» (Job 31,35). Job se ha defendido honestamente; honestamente quiere que Dios hable y le presente sus razones.

Job no niega la existencia de Dios. Tampoco lo condena de antemano.

Ciertamente, ha proferido acusaciones duras, pero «Dios» lo ha tratado duramente. Job ha venido a ponerse ante Dios porque sabe que Dios no ha dicho aún su palabra más profunda, pues está manipulado por los falsos sabios del sistema. Job ha entrevisto un rostro satánico de Dios: el poder opresivo de su fuerza, su injusticia. Ha descubierto la violencia de aquello que muchos llaman «misterio de Dios» y quiere superar ese nivel. Por eso sale en busca de un rostro más hondo de Dios, de un Dios divino: presente que ha de haber en Dios un rostro de gracia no opresora y por eso no se rinde en el camino de dureza y sufrimiento de este mundo.

Todos los lectores de la Biblia judía, guiados de la mano de Job, representados en su mismo dolor y en sus preguntas, quieren entender su vida y la vida de Dios, a través de un camino de compromiso personal por la verdad. Mirado en su unidad, el libro de Job ofrece una visión enigmática y profunda de Dios, pero a la luz de Jesús, esa visión resulta insuficiente. El misterio de Dios sigue abierto en línea de sufrimiento. Tanto el judaísmo como el cristianismo posterior han elaborado unas mismas experiencias y respuestas partiendo del libro de Job, pero sin cerrarse en ese libro.

X. P.

JONÁS

Q

↗ Conversión, Dios, infiel/pagano, juicio, profetas, universalidad.

1. Profeta en Nínive

Profeta judío, protagonista de un libro dramático de la Biblia hebrea, escrito con el fin de poner de relieve la misericordia de Dios con los gentiles. Ha sido citado por el Nuevo Testamento (Mt 12,39-41; 16,4.17 par) y por el Corán (4:16, 6:86, 10:10, 10:98, 37:139). Dios llamó a Jonás para anunciar la destrucción de Nínive, al oriente, y Jonás quiso escapar a Tarsis, en el occidente; pero en el mismo camino de evasión le alcanzó Dios con su voz y con su mano lo introdujo en las entrañas del gran pez haciéndolo pasar por la experiencia de la muerte (Jon 2-3). Dios había querido enviarlo a la ciudad del crimen, a Nínive la inmensa, para anunciar allí el final de su paciencia (*¡diles que su maldad ha llegado*

hasta mí!: Jon 1,2). Pues bien, él se negó y quiso escapar. Pero Dios lo agarró y le «enterró» en el vientre de la ballena, para liberarlo después, para ofrecerle su perdón y para hacerlo testigo de su misericordia. Desde aquí tenemos que destacar los dos planos de la obra. (a) *El libro de Jonás* quiere mostrar la universalidad del perdón y del amor de Dios, que se expresa en la conversión de Nínive y en su salvación final (superando la amenaza de condena del profeta). (b) *El profeta Jonás*, en contra de la tesis del autor del libro del que es protagonista, no quiere la salvación de Nínive, sino su condena. Por eso tenemos que distinguir entre la tesis del profeta (que es particularista) y la tesis del libro (que es universalista). Al final, la doctrina del libro queda clara, aunque no sepamos si el profeta la termina aceptando o no. De esa manera, Jonás aparece como transmisor de una verdad y de un mensaje que le sobrepasa, que él es incapaz de transmitir con su palabra y con su vida.

Nínive es símbolo del mundo inmenso que nunca acabaremos de explorar, ciudad de duros contrastes, de admirable grandeza y de violencia de muerte. Nínive es el imperio de los conquistadores (asirios), de los dueños del mundo. Solemos pensar que Dios odia al imperio, pero el libro de Jonás nos muestra que Dios ama incluso al imperio y quiere que se convierta:

«De nuevo vino la palabra de Yahvé sobre Jonás: Levántate y vete a Nínive, la gran capital, y pregona allí el pregón que te diré. Se levantó Jonás y fue a Nínive, como le había mandado Yahvé. Nínive era una ciudad enorme (¡de Dios!); hacían falta tres días para atravesarla. Y comenzó Jonás a entrar en la ciudad y caminó durante un día pregonando: ¡Dentro de cuarenta días Nínive será arrasada! Los ninivitas creyeron en Dios, pregonaron un ayuno y se vistieron de saco desde los grandes a los pequeños. Llegó la noticia al Rey de Nínive y se levantó de su trono, se quitó su manto y se vistió de saco y se sentó en tierra; y mandó proclamar a Nínive, de parte del rey y sus nobles: *Que hombres, animales, vacas y ovejas no prueben bocado, no pasten ni beban; que vistan de saco hombres y animales, que invoquen a Dios con toda fuerza; y que se convierta cada uno de su mala vida y de las injusticias que haya cometido. ¡Quizá*

Dios se convierta y arrepienta, y se vuelva de su ira, de manera que no pe-rezcamos! Y vio Dios sus obras y cómo se convertían de sus malas obras (cam-minos) y se arrepintió de la catástrofe con que los había amenazado y no la ejecutó» (cf. Jon 3,1-10).

Como resucitado (perdonado), como un hombre que ha logrado salir del vientre de la ballena, viene Jonás a la ciudad perversa, metrópoli de toda la injusticia y violencia, para proclamar el juicio divino. *Nínive* (cf. Nahum 1,1; 3,7; Sof 2,13) es la capital de la maldad y la opresión. Allí debe acudir el profeta perdonado y pregonar su profecía: *¡vuestra maldad ha llegado hasta mí!* (Jon 1,2). El Dios justo rechaza la maldad de los opresores y Jonás debe avisarles del peligro (para que se conviertan). Pero Jonás quiere que se condenen y dice: *¡dentro de cuarenta días Nínive será arrasada!* Dios busca el perdón, pero Jonás quiere la destrucción (Jon 3,4). Jonás no es profeta *transparente*: no deja que su vida se convierta en signo de la acción de Dios sino que actúa por su cuenta y convierte su antigua *cobardía* (huida) en gran *resentimiento*: quiere que Nínive sea destruida. Odia a la ciudad: odia a este mundo y quiere que se despliegue la ira de Dios sobre la tierra.

Jonás pregona destrucción, pero *Nínive* conoce mejor a Dios y entiende su palabra como amenaza compasiva: anuncia Dios la ruina precisamente para que puedan descubrir su riesgo y evitarlo (convertirse). La conversión de Nínive se cuenta en forma simbólica, folclórica: los mismos animales dejan de comer y visten de sayal (saco). Es como si de pronto una ciudad y cultura centrada en el lujo (vestidos) y la satisfacción (comida) invirtiera su conducta, en gesto de pobreza solidaria. Aquí se nos cuenta la conversión del gran imperio: hasta la ciudad del mal supremo puede escuchar la Palabra de Dios, empezando por su rey y terminando por sus mismos animales.

Jonás ha proyectado sobre la ciudad su cobardía airada, quizá resentida: quiere que Dios la destruya, como exige un tipo de justicia. Le falta corazón para amar, para dejarse amar y colaborar con la misericordia de Dios. *El rey pagano* que podía parecer un antídoto se ha vuelto más lúcido y humilde que el profeta, descubriendo algo que

ignora el profeta israelita: la fuerza creadora y universal de la misericordia de Dios, precisamente en medio de la crisis. El mensaje de ruina de Jonás podía haber llevado al paroxismo universal: quedan cuarenta días, un tiempo *breve* del que todos deben aprovecharse, empeñándose en saciar locamente sus últimos deseos. Ésta es la solución que a veces triunfa dentro de la historia: *¡quedan pocos días!, ¡comamos y bebamos!* En contra de eso, pueblo y rey invierten el proceso de la destrucción e inician sobre el mundo un gesto de vida «arrepentida», liberada de violencia.

Pues bien, Dios responde arrepintiéndose (*vayyannahem*) y perdonando según la previsión del rey. Es claro que, dentro del contexto del relato, ese arrepentimiento parece iniciativa de Dios: cambia de actitud, no descarga la fuerza de su ira. Pero, miradas las cosas en otra perspectiva, el perdón nace también de la misma conversión/cambio del pueblo. Lo que antes era cueva de ladrones, ciudad que se destruye a sí misma, se convierte en campo de fraternidad donde puede haber lugar para todos, incluidos los animales. Por eso, la conversión de la ciudad y el perdón de Dios se relacionan y completan. En el mismo lugar y momento en que culmina el pecado (injusticia que produce muerte) viene a revelarse un nuevo principio de vida. Dios no sanciona lo que existe: no acepta la violencia, no defiende al rey en su injusticia ni a Nínive en su fuerte carrera de opresiones, pero les permite cambiar y los perdona. Conversión recreadora: ése es el nombre que Dios viene a recibir en esta escena.

2. La teología del libro de Jonás (4,1-3)

El libro de Jonás quiere ser una enseñanza para los judíos y para todos los piadosos, que a veces son incapaces de perdonar. Ciertamente, el profeta conoce la misericordia de Dios, pero no quiere aplicarla a las naciones. Quisiera utilizar *dos códigos* distintos: el perdón (dirigido hacia los israelitas) y la justicia vengadora (derramada sobre los gentiles). Por eso se enfrenta con Dios y, confesando su generosidad (*¡es bueno!*), lo acusa: quiere impedir que su perdón se extienda a todos los hombres. Así condena al Dios de la miseri-

cordia universal que se ha venido mostrando ya en la tradición israelita:

«Y Jonás sintió un disgusto enorme y estaba irritado. Y oró a Yahvé diciendo: ¡Ay Yahvé! ¿Acaso no era eso lo que yo me dije cuando estaba en mi tierra? Por eso me adelanté a huir a Tarsis, porque yo sé que tú eres: *Dios misericordioso y compasivo, lento a la ira y rico en clemencia y que te arrepientes del mal* (de las amenazas). Por eso, Yahvé, quítame la vida: que más vale morir que vivir» (Jon 4,1-3).

Jonás recoge así las palabras fundamentales de la confesión de fe israelita, en la que se dice que Yahvé es «lento a la ira y rico en clemencia y lealtad, misericordioso en mil generaciones...» (Ex 34,4-6). El profeta Jonás conoce esas palabras, pero no quiere aceptarlas. Por el contrario, el conjunto del libro las acepta y expande. Así mantiene fielmente la confesión de fe israelita de Ex 34, pero destacando su valor universal: lo que en Éxodo se dice de los israelitas (¡Dios les perdona!) tiene que extenderse y se extiende ahora a todas las naciones. Eso significa que, en el fondo, Nínive es lo mismo que Jerusalén... Esto es lo que Jonás descubre y lo que no quiere aceptar. Ésta es su sorpresa: descubre que Dios (no habiendo hecho una alianza especial con los pueblos de la tierra, con los ninivitas), los ama y perdona lo mismo que a los hijos de la alianza israelita. De esa forma aprende que Dios perdona a todos y los capacita para convertirse, incluso a los habitantes del imperio perverso. La *misericordia* universal de Dios hace posible la conversión de los perversos (ninivitas); la alianza de Israel se vuelve ejemplo de religión universal, abriendo un camino de salvación para todos los pueblos de la tierra. En el fondo, todos son judíos.

La elección de Israel está, según eso, al servicio de la salvación universal. Los israelitas han de interpretar su vida en forma de perdón gratuito: ellos existen porque ya han resucitado; debían haber muerto en la ballena, pero Dios los ha llamado del abismo y ahora viven por su gracia. Sólo así, desde la pura gracia, pueden proclamar la Palabra profética de conversión, sabiendo que Dios abre para todos el tesoro inmenso de su misericordia. Esto es lo que Jonás descubre y no quiere aceptar. Por eso se enfada con Dios y

desea morir, a la caída de la tarde. Sería hermoso suponer que después se ha convertido al verdadero Dios universal de Israel y acepta su perdón, poniendo su profecía al servicio de la salvación de los ninivitas. Sería hermoso descubrir a un Jonás que se goza por la resurrección de Nínive. Ese Jonás habría valorado el don nuevo de su vida; no tendría que justificar nada, nada tendría que defender, transformando su amenaza (¡vuestra maldad clama al cielo!) en palabra de intensa clemencia: ¡os ama Dios, podéis salvaros con su gracia y vivir así por siempre! Es posible que Jonás no haya respondido de esa forma; pero el autor del libro, israelita piadoso y universalista de tiempos de la restauración, así lo ha deseado. Es evidente que se encuentra cerca de Jesús, el Cristo.

X. P.

JOSÉ DE NAZARET

Q

↗ Artesano, encarnación, familia, genealogía, hombre, Jesús, María, padre, Santiago.

José, padre de Jesús. La Iglesia católica lo venera como «santo cristiano» (su fiesta es el 19 de marzo), pero estrictamente hablando ha sido un judío, no un cristiano. La tradición de la Iglesia lo considera padre (al menos adoptivo) del Mesías (cf. Lc 2,48; Jn 1,45; 6,42). En sentido histórico, desde un punto de vista exegético (estudio del Nuevo Testamento), lo más probable es que Jesús haya sido hijo de María y de José y haya nacido dentro de una familia judía de Galilea, abierta a las promesas davídicas. El evangelio de Juan, que ha puesto de relieve el origen «eterno» (divino) de Jesús, como Logos-Hijo de Dios (Jn 1,1-18), no tiene reparo en decir que es hijo de José en un nivel humano (cf. Jn 1,45; 6,42).

Todo nos permite afirmar que José era (creía ser) de la familia de David, como supone, al menos implícitamente, el mismo Pablo, para añadir que ese nacimiento pertenece al nivel de la carne, pues Jesús es hijo de Dios por la resurrección (cf. Rom 1,3). Pues bien, al insistir en la concepción por el Espíritu, Mateo y Lucas dirán que Jesús es hijo de David desde su mismo nacimiento, pero no en sentido «carnal» sino espiritual, pues ha sido engendrado

por obra del Espíritu Santo, de manera que la función de José se sitúa también en ese nivel espiritual (es decir, creyente). Tanto Mt 1,18-2,33 como Lc 1,26-2,52 han vinculado la «paternidad davídica» de José con la acogida y la educación de Jesús (superando así el nivel de la pura biología). José no es padre por generación física, sino por compromiso creyente.

1) Mateo la presenta a Jesús como Hijo de David (Mt 1,20), heredero de las promesas mesiánicas, hombre «justo» (*dikaïos*) que cumple lo que exige y pide la ley judía (Mt 1,19). Lógicamente, él debía ser capaz de transmitir a Jesús esas promesas, diciéndole la forma en que debía comportarse, como portador de la Palabra de Dios. Pues bien, el ángel le pide que renuncie a su paternidad, con los derechos que ella implica, poniéndose al servicio de María, su esposa (Mt 1,18-25): que abandone su función de «padre-patriarcal» y que acepte, acoja y cuide la obra que Dios ha realizado en su mujer María. Frente al varón dominador que duda de su esposa y la utiliza, frente al hombre que pretende «conquistar» a las mujeres y tomarlas como territorio sometido, se eleva aquí la voz más alta del ángel a José.

2) Lucas destaca la distancia entre Jesús y José a partir del relato del niño perdido en el templo. La madre le reprende: «tú padre y yo te estábamos buscando». Él responde: «¿No sabéis que debo ocuparme de las cosas de mi Padre?» (Lc 2,48-49). Así aparecen de manera aún más significativa en otro texto: Jesús acaba de anunciar su mensaje de gracia universal (Lc 4,18-19), retomando el mensaje de Is 61,1-2 y 58,6, pero omite la referencia al «día de venganza de nuestro Dios». Pues bien, en vez de alegrarse por ello, sus paisanos de Nazaret lo rechazan, diciendo: «¿No es éste el hijo de José?» (Lc 4,22). Ciertamente, saben que lo es, en plano genealógico y legal. Por eso, la pregunta puede sonar de esta manera: «¿Cómo siendo hijo de José puede comportarse de esta forma?». Los nazarenos recuerdan aquí al José «nacionalista» (probablemente ya muerto), para oponer su figura a la de Jesús, que parece romper las fronteras nacionales. Ha sido buen padre, pero un padre imperfecto: no ha llegado como María al corazón del evangelio (cf. Lc 1,26-38).

3) Marcos. En este contexto podemos hablar de los hermanos y la genealogía. Jesús formaba parte de una familia de varios hermanos que, en principio, pueden considerarse como hijos de María y de José: «¿No es éste el carpintero, hijo de María y hermano de Jacob (↗ Santiago), de José, de Judas y de Simón? ¿No están también sus hermanas aquí con nosotros?» (Mc 6,3). Los intentos que se han hecho por hacer a esos «hermanos» primos de Jesús o hijos de un primer matrimonio de José tienen poco fundamento histórico y quieren salvaguardar la «virginidad biológica» de María, cosa que a gran parte de la exégesis actual le parece menos importante. Jesús ha tenido, de un modo normal, varios hermanos, que han llevado los nombres de los grandes patriarcas de Israel.

Más tarde, esos hermanos, siguiendo una costumbre normal, una vez integrados en la comunidad de Jesús (cf. Hch 1,13-14), parece que han querido ocupar unos puestos dirigentes en la Iglesia. Marcos ha rechazado las pretensiones genealógicas de los familiares de Jesús. Pero en otros contextos eclesiales, especialmente en la iglesia de Jerusalén, parece que ellos han recibido el título honorífico de «hermanos del Señor», que les reconoce el mismo Pablo (cf. Gal 1,19; 1 Cor 9,5). En la línea de Marcos, Mt 25,31-46 llamará hermanos de Jesús a los más pobres y pequeños (hambrientos, sedientos, desnudos...). Más aún, conforme a la enseñanza de Jesús, Mt 23,8 dirá que todos los creyentes son hermanos: «no llaméis a nadie Padre, porque sólo uno es vuestro Padre, el del cielo».

X. P.

JOSEFO, FLAVIO

Q

↗ Fariseos, Filón, historia, Jesús, profetas, Roma, violencia.

Entre los «profetas políticos» del siglo I d.C. queremos citar a Josefo, historiador judío, procedente de la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, donde nació el 37 d.C., algunos años después del asesinato de Jesús. Fue en su juventud buscador religioso y tenía quizá dotes de visionario (profeta). Conoció los movimientos del judaísmo palestino, haciéndose discípulo de Bano, un bautista comparable a ↗ Juan Bautista. Realizó más tarde (el 64 d.C.)

un viaje a Roma, con una delegación de nobles judíos, encargados de defender ante Nerón a ciertos sacerdotes. Regresó a Jerusalén y se sumó a la rebelión, siendo nombrado «general en jefe» de la región de Galilea. Luchó así contra Roma, pero, a diferencia de algunos compañeros, que decidieron morir antes de entregarse, impulsado por una «visión» profética, Josefo se rindió al general enemigo, Vespasiano (67 d.C.), a quien predijo que llegaría a ser emperador de Roma.

Pasó dos años en la cárcel y cuando su «profecía» se cumplió, el 69 d.C., alcanzó la libertad y actuó como aliado de Roma, pidiendo a los rebeldes que abandonaran la lucha, pues Dios mismo había decidido conceder el poder a los romanos (cf. *Bell.* II, 16). Asistió al asedio y caída de Jerusalén, junto a Tito, hijo de Vespasiano, nuevo general del ejército romano, realizando funciones de intérprete y mediador. Se trasladó después a Roma, bajo la protección de los emperadores flavios (Vespasiano, Tito y Domiciano), de quienes tomó el nombre (Flavio Josefo) y para quienes escribió «oficialmente» la historia de la guerra.

Fue un profeta político, de línea sacerdotal que, a pesar de conocer la maquinaria militar de Roma, se había sumado a la rebelión judía. Pero después (movido, según él, por una inspiración profética) se pasó al servicio de Roma, en contra de los rebeldes de su pueblo, como había hecho en otro tiempo Jeremías, quien pidió también la rendición de Jerusalén a manos de los babilonios (cf. Jr 28,14; 32,1-5). Siguió creyendo en la vocación divina de su pueblo (el judaísmo), pero pensó que Dios realizaba su acción y su juicio por medio de los romanos, a quienes concedía en este tiempo el poder político, como en otro tiempo se lo había concedido a los babilonios o los persas. Así pensó que lo mejor para Israel, como pueblo de Dios, era someterse al nuevo imperio mundial y concibió su profecía como un servicio para la identidad religiosa de su pueblo.

Josefo tuvo una ocasión inmejorable para expresar sus ideas, porque el emperador lo hizo cronista oficial y le facilitó los medios para componer la *Guerra de los judíos* (*Bell.*), que fue presentada en la corte romana y publicada entre los años 75 y 90 d.C. Escribió

en «defensa de Roma», pero con el fin de mostrar que el triunfo temporal del Imperio estaba al servicio de la victoria final del Dios israelita, que había dictado y dirigido la derrota de su pueblo. Esa intención pro judía, más latente en el libro de la *Guerra*, vino a expresarse de manera mucho más clara en una obra posterior, titulada *Antigüedades de los judíos* (*Ant.*), de los años 93-94 d.C., que ya no escribió directamente por encargo (y para gloria) de Roma, sino que podía entenderse como expresión de su propio convencimiento nacional y religioso. En esa línea, Josefo corrigió algunos aspectos de la perspectiva anterior y puso de relieve la esperanza de un triunfo final de Israel por encima, y a través del fracaso de la guerra del 67-70 d.C. Esa intención aparece, de manera todavía más intensa, en sus dos últimas obras, escritas a finales del siglo I, su *Autobiografía* y su apología (*Contra Aptión*), en la que se defiende a sí mismo y aparece como enviado de Dios, al servicio de los judíos, el pueblo elegido.

Josefo se parece en algunos rasgos a Jesús: vivió en medio de crisis sociales y políticas y buscó la paz. Pero era un sacerdote y un político aristócrata, y, como tal, fue enemigo de los movimientos populares de liberación israelita; era un judío elitista y, en un momento dado, pudo optar por la guerra contra Roma, pero lo hizo desde la perspectiva de la nobleza sacerdotal. No experimentó como Jesús el dolor de los más pobres de su pueblo; no asumió el sufrimiento de los campesinos desposeídos, no quiso crear desde abajo un movimiento de reconciliación. A pesar de ello, pudo ofrecer una visión fiable del contexto y de los acontecimientos básicos de Palestina en los años de la vida de Jesús y del comienzo de la Iglesia. Su obra ha sido conservada y valorada por cristianos (que han asumido en gran parte su visión político-religiosa: ¡Dios destruyó a Jerusalén para castigar los pecados de los judíos!). En contra de eso, los judíos rabínicos lo han juzgado traidor. Entre los textos de Josefo se encuentra el famoso «testimonio flaviano», donde expone su visión de Jesús. El pasaje ha sido interpolado por copistas cristianos posteriores (los párrafos en cursiva y entre corchetes), pero conserva un núcleo auténtico:

«Apareció en este tiempo Jesús [un hombre sabio, si en verdad se le puede llamar hombre]. Fue autor de hechos sorprendentes; maestro de personas que reciben la verdad con placer. Muchos, tanto judíos como griegos, lo siguieron. [Éste era el Cristo (el Mesías).] Algunos de nuestros hombres más eminentes le acusaron ante Pilatos. Éste lo condenó a la cruz. Sin embargo, aquellos que antes lo habían amado, no dejaron de hacerlo después. [Se les apareció resucitado al tercer día, como lo habían anunciado los divinos profetas que habían predicho de él ésta y otras mil cosas maravillosas.] Y hasta hoy, la tribu de los cristianos, que le debe este nombre, no ha desaparecido» (Ant. XVIII, 63-4).

Así recuerda Josefo a Jesús, hacia el año 93 d.C., recogiendo no sólo aquello que pudo haber oído en Judea/Galilea, sino lo que ha escuchado y conoce en Roma, en el momento en que escribe su obra. Los datos que ofrece son «neutrales» y no dependen de los evangelios (los párrafos en cursiva son posteriores). Por su propia experiencia ha podido decir que a Jesús lo siguieron «muchos judíos y griegos», reflejando lo que pasaba en su tiempo (había cristianos de origen judío y griego), no en la historia de Jesús. También pudo decir que fue acusado por algunas autoridades, añadiendo que fue amado por sus seguidores.

X. P.

JOSUÉ

Q M

↗ Apariciones, Dios, guerra, historia, Jesús, jueces, Moisés, tierra, violencia.

Q JUDAÍSMO

1. Un personaje, un libro

La tradición de los libros históricos de la Biblia (llamados profetas anteriores), que incluye los libros que van de Josué a 2 Reyes, presenta a Josué como el primer soldado israelita. Hubo previamente guerreros y batallas, pero no habían sido aún fundamentales: el pueblo de Israel no había surgido a la existencia nacional por medio de una guerra, sino a través de la elección-bendición divina (patriarcas: Gn) y de la liberación del éxodo, con el pacto y el paso por el desierto (Ex, Lv, Nm,

Dt). La guerra llegó en un momento posterior, cuando Israel vino a ocupar militarmente la tierra de Palestina (de Israel). En ese momento se vuelve fundamental la figura de Josué, como ha destacado el Deuteronomio: Moisés murió y nadie pudo ejercer ya la autoridad total que él tuvo (como legislador, profeta y caudillo); pero antes de expirar había impuesto sus manos sobre Josué, que le sucedió como jefe militar, para conquistar la tierra prometida (cf. Dt 34,9-10). El Nuevo Testamento lo recuerda como conquistador israelita (Hch 7,45), que introdujo a su pueblo en la tierra, aunque fue incapaz de darle el «descanso definitivo» (cf. Heb 4,8). Así comienza el libro:

«Y tras la muerte de Moisés, siervo de Yahvé, Yahvé habló a Josué, hijo de Nun..., diciendo: Moisés, mi siervo, ha muerto. Levántate pues y atraviesa ese Jordán, tú y todo este pueblo, hacia la tierra que yo doy a los hijos de Israel. Todo lugar sobre el que pise la planta de vuestros pies os lo doy, como dije a Moisés... Nadie resistirá ante ti todos los días de tu vida... Cobra ánimo y sé fuerte, porque tú has de hacer que este pueblo tome en heredad la tierra que juré dar a sus padres. Solamente ten ánimo y esfuézate mucho, actuando de acuerdo con toda la Ley que Moisés, mi siervo, te ordenó. No te apartes de ella ni a derecha ni a izquierda... No se aparte de tu boca este libro de la Ley, antes medita en ese libro día y noche, para que procures obrar conforme a cuanto en él está escrito, pues entonces prosperarás en todas tus empresas y tendrás éxito...» (Jos 1,1-10).

Josué aparece de esa forma como guerrero de la Ley. La misma Escritura de Moisés es para él manual de guerra. Conforme a esa visión, los israelitas no triunfan ni conquistan la tierra por su fuerza militar, ni a través de una estrategia bélica puramente humana, pues ellos son soldados de Dios, guerreros de una Ley superior, que justifica la guerra y que los protege, haciéndoles triunfar sobre todos los enemigos. A partir de aquí, todo el libro de Josué viene a entenderse como crónica de una victoria anunciada y conseguida no por pura guerra, sino por obediencia al Dios de la Ley, que expresa su poder por medio de Josué, su general y lugarteniente.

2. Josué y el Dios de la Espada

Más que un simple soldado concreto, inmerso en la complejidad de la historia, Josué aparece como *testigo de la protección militar de Dios*. Por eso, su libro es una especie de *novela ejemplar* donde los israelitas van experimentando la intervención de Dios que ha guiado y guía a su pueblo: litúrgicamente atraviesan el Jordán, llevando en procesión el arca de la alianza (Jos 3), litúrgicamente conquistan Jericó, destruyendo sus murallas al toque de las trompetas (Jos 6). Dios ayuda y ayudará a los suyos en la medida en que ellos se mantengan fieles y cumplan los mandatos de la Ley, pero aniquilará a quienes temen esta guerra como un medio de enriquecimiento personal o familiar (cf. Jos 7-8). Lógicamente, en el principio de la guerra, él aparece como Soldado Santo, pues ha contemplado al Dios de la Espada:

«Y estando José ante Jericó levantó sus ojos para mirar y he aquí que estaba ante él un Hombre, con la espada desenvainada en su mano. Y Josué fue hasta él y le dijo: ¿Eres de los nuestros o de nuestros enemigos? Y le contestó: ¡No! Yo soy Príncipe del Ejército de Yahvé. Ahora he venido. Y Josué cayó rostro en tierra y lo adoró. Y le dijo: ¿Qué manda mi Señor a su siervo? Y respondió a Josué el Príncipe del Ejército de Yahvé: Quita las sandalias de tus pies, porque el lugar que pisas es santo. Y Josué lo hizo así» (Jos 5,13-16).

Es claro que este *Hombre de la Espada* es un representante de Dios, como el Ángel de Yahvé de Ex 3,1-5. Dios se aparecía allí a Moisés para revelar su misterio salvador (su nombre: Yahvé) y darle el encargo de liberar a su pueblo cautivo en Egipto. Aquí se muestra ante Josué, revelándole su fuerza militar (lleva la Espada de su mano) y dándole el encargo de conquistar la tierra. Estamos en un *lugar sagrado* (en el caso de Moisés era el monte Horeb, aquí es quizá Gilgal, al lado de Jericó), en contexto posiblemente litúrgico. Pero más sagrado que el lugar es el mismo Dios, que ahora aparece como el Hombre de la Espada (en la línea de Ex 15,3, donde aparecía como *Hombre de Guerra, ish ha milhama*). Es evidente que este *Príncipe del Ejército de Yahvé* se identifica con el mismo Dios, co-

mo lo indica Josué al postrarse en su presencia.

Ésta es la *teofanía militar básica de la Biblia*. Dios se había revelado en el Sinaí como presencia salvadora (*¡Soy el que soy, Yahvé!*: Ex 3-4). Ahora aparece ante Josué como garantía de triunfo militar. De esa forma, la conquista de Jericó con la historia que sigue (todo el libro de Jos) viene a presentarse como expresión de la presencia militar de Yahvé. La personalidad de Josué queda como eclipsada ante el poderío de Dios, que es realmente quien actúa y vence en esta guerra. Así lo ha señalado el texto que la tradición posterior ha asociado más intensamente con la historia de este libro. Lucha Josué contra los reyes del mediodía de Canaán y Dios le ayuda desde el cielo, enviando grandes piedras de granizo contra el enemigo. Pero se acerca la noche y a fin de completar la victoria pide Josué: «¡Sol, detente en Gabaón, y tú, luna, en el valle de Ayalón. Y el sol se detuvo y la luna se paró...» (Jos 10,12-13). Paró en su curso el sol, la luna se detuvo hasta que Josué y los suyos culminaron la victoria. Así venció Josué y los israelitas conquistaron la tierra prometida, en rápida campaña militar en la que Dios mismo guiaba los pasos de su pueblo. Más que un general humano, estratega en las artes marciales, Josué aparece por tanto en el principio de la historia militar israelita, como ministro religioso de la guerra santa. Él es el primero y en algún sentido el más grande de todos los soldados de Israel. Obedeciendo a Dios y cumpliendo su Ley, Josué ganó la primera guerra santa: la espada del Hombre de Dios lo guiaba, concediéndole victoria.

X. P.

M CRISTIANISMO

Históricamente, Josué parece haber sido un guerrero israelita antiguo. Pero el libro de su nombre recrea teológicamente su figura, para presentarlo como soldado ejemplar y conquistador providencial de la tierra de Israel. Ese libro trata, ciertamente, del pasado (resume lo que ha sido la conquista israelita de Palestina). Pero, al mismo tiempo, puede interpretarse como libro del futuro: es modelo de aquello que se espera a la llegada de los tiem-

pos mesiánicos, cuando se dividan de nuevo las aguas del Jordán y caigan las murallas enemigas al toque de las trompetas de Dios, como había sucedido en Jericó, al principio de la entrada de Israel en la tierra de Palestina. Así entendieron su figura los profetas mesiánicos del tiempo de Jesús que, conforme a la historia de Flavio Josefo, anunciaron una nueva conquista de Palestina, semejante a la del tiempo de Josué: se abrirían las aguas del Jordán, caerían las murallas de Jerusalén como cayeron las de Jericó al principio (cf. Jos 3-6).

Significativamente, Jesús de Nazaret lleva el mismo nombre hebreo de Josué (Yeoshua: Dios o Yahvé salva). Pero Jesús Galileo no fue conquistador, sino un Cristo o Mesías (Jesús-Cristo), que anunció y promovió en un tiempo duro la llegada del Reino de Dios: la justicia y la paz entre los hombres. El primer Jesús-Josué había sido un vencedor y se dice que el mismo cielo le ayudó a ganar la guerra, pues el sol se detuvo y el día se alargó, mientras caía el pedrisco sobre los palestinos «perversos», a quienes los soldados de Israel debían rematar, para que la tierra quedara libre de «malvados» (cf. Jos 10,12-13). Podemos recordar que esta leyenda del sol quieto y parado a la voz de mando de Josué sirvió para condenar en el siglo XVII las teorías de un científico llamado también Galileo, que empezó a decir que la Tierra gira en torno al Sol y no al contrario. En una línea muy distinta, pero también de forma simbólica, los evangelios dirán que cuando el Cristo murió clavado en cruz, llamando a un Dios en apariencia ausente, no cayó pedrisco para matar a los verdugos, ni se detuvo el Sol, sino que la Tierra se cubrió de un velo de oscuridad (cf. Mc 15,33-34; Lc 23,45), como si estuviera triste y no pudiera soportar aquella muerte.

La vida del primer Jesús-Josué, conquistador, es casi solamente una leyenda victoriosa, destinada a resaltar la protección de Yahvé sobre un pueblo victorioso, que conquista por las armas una tierra ajena (¡prometida!), para establecer allí su Santo Estado. Muchos sionistas actuales recuerdan aún la historia de aquel primer Josué y veneran al Dios que ayuda al buen soldado, para justificar su derecho militar sobre Palestina. Algunos cristianos han querido apoyarse también sobre la

santa espada del Yahvé guerrero de Josué/Jesús (cf. Jos 5,13) para establecer sus privilegios. Pero el Josué cristiano fue distinto: Jesús Galileo no quiso conquistar por armas una tierra, ni expulsar a sus «perversos» habitantes, ni llamar a las legiones de un posible Dios guerrero (cf. Mt 26,53), sino que anunció y abrió, con la ayuda de su Padre, un camino de paz (Reino divino) para todos los hombres y mujeres, empezando por las ovejas perdidas de la casa de Israel (cf. Mt 10,6) y por los pobres y excluidos de la sociedad galilea de su tiempo.

X. P.

JUAN BAUTISTA

Q

➤ Apocalíptica, bautismo, conversión, Elías, esenios, fin del mundo, Jesús, juicio, profetas, Qumrán.

Juan fue un profeta apocalíptico judío, vinculado estrechamente con Jesús, que fue por un tiempo su discípulo y recibió su bautismo (como afirman Mc 1, Mt 3-4, Lc 3-4 y Jn 1). El Corán lo cita varias veces (Corán 3:39, 6:85, 19:7.12, 21:90).

De su origen no sabemos casi nada, pues los datos que ofrece Lc 1 (donde aparece en paralelo con Jesús) tienen carácter más teológico que histórico, aunque en el fondo puede haber algunos elementos fiables. Según ellos, Juan pertenecía a una familia sacerdotal del entorno de Jerusalén y se educó en el «desierto», como los esenios de Qumrán (aunque quizá no con ellos). Era un sacerdote preocupado por el pecado y la pureza, no un davídico como Jesús (a quien parece que le interesaba más el «reino», es decir, la vida social y laboral). Era un sacerdote, pero abandonó su posible vida sagrada y cultural para hacerse profeta. No aceptó el dominio de la ciudad sagrada (Jerusalén) sobre el campo, ni admitió la autoridad del templo; por eso volvió a los principios de la historia de Israel, en el desierto, para anunciar el fin del orden anterior y esperar algo totalmente nuevo.

1. Entorno. Juan y Bano

Para situar mejor la figura de Juan, empezaremos comparándolo con otro bautista de su tiempo, llamado Bano, al que alude también Flavio Josefo, diciendo que «vivía en el desierto, lleva-

ba un vestido hecho de hojas, comía alimentos silvestres, se bautizaba varias veces, de día y de noche, con agua fría, para purificarse» (*Autobiografía* II, 11). Juan y Bano rechazaban la cultura dominante, para volver al origen de Israel. Ni Bano ni Juan fueron hombres de comunidad y comida, de libro y rito, como los esenios (de Qumrán), preocupados por el orden sacral, sino portadores de una fuerte protesta, vinculada al desierto y al bautismo.

a) *Vivían en el desierto*, lugar que evoca ruptura y preparación, como saben los esenios de Qumrán cuando afirman que ellos se han retirado al desierto «para preparar el camino del Señor» (cf. 1QS 8, 14; 9, 19-20; así asumen, con Mc 1,2-3, el texto de Is 40,3 LXX). Pero el desierto de los esenios es lugar de estudio (Ley) y celebración (pan y vino). Por el contrario, el de Bano y Juan implica vuelta a la naturaleza, como muestran su vestido y comida. El desierto de Juan es también el lugar simbólico de la historia israelita, que sigue al Éxodo y conduce hacia la tierra prometida, tras el paso del río Jordán. En una línea distinta, pero muy importante, Flavio Josefo interpreta además el desierto o lugar deshabitado como morada preferida de bandidos, asociales y/o rebeldes contra Roma (como muestra sin cesar en el libro de la *Guerra*).

b) *Juan y Bano llevan un vestido especial*, que los distingue de los hombres y mujeres que moran en tierras habitadas. El vestido de *Bano* remite al principio de la humanidad: está hecho de hojas (como el de Gn 3,7-8). El cinturón de cuero de *Juan* (Mc 1,6) está relacionado con Elías (cf. 2 Re 1,8: «era un hombre velludo, con un cinturón de cuero»), a quien la tradición presenta como predicador final de penitencia. Más difícil es hallar sentido a su túnica de *pelo de camello*, un animal relacionado con las historias patriarcales (Gn 12,16; 24,10-63; 30,43; 31,17), aunque impuro, según la Ley sacerdotal, propia de limpios sedentarios, que rechazan a los nómadas «salvajes» (Lv 11,4; Dt 14,7). Pues bien, parece que Juan protesta con su vestido contra las normas de pureza de esa ley sacerdotal, enfrentándose a los grupos de esenios y profetarios.

c) *Juan y Bano son bautistas*. El bautismo de Juan no es un signo de purificación, para seguir viviendo y mantener

de esa manera la limpieza necesaria para comer en la mesa de los elegidos, como hacen los de Qumrán cada día. No es tampoco una ablución diaria, como la que realiza Bano, para volver así a la limpieza del paraíso cósmico. Juan ofrece el bautismo a otros, una sola vez, como profeta y liturgo (sacerdote) del juicio de Dios. No deja simplemente que los hombres y mujeres se bauticen, sino que los bautiza él mismo (cf. Mc 1,5 par), presentándose así como portador de un signo de Dios: lo que él (Juan) empieza haciendo, al introducir a unos hombres y mujeres en el agua, en gesto de limpieza y muerte, lo culminará el mismo Dios (el Más fuerte), bautizando a todos los hombres en el «huracán y el fuego» del gran juicio (cf. Mt 3,11-12 par), al entrar en la tierra prometida. Ciertamente, el agua y el huracán pueden situarnos en el principio de los tiempos (cf. Gn 1,1-2), pero el fuego evoca y anticipa la destrucción final que amenaza a los hombres y que Juan está preparando con su gesto. Él no es simplemente alguien que «dice» (¡va a venir el juicio!), sino alguien que hace (¡está anticipando y provocando el juicio!). Éste es el juicio del Jordán, realizado ante las aguas primordiales (agua del Éxodo), que nos permiten dejar el desierto anterior y entrar en la tierra prometida. Es evidente que Jesús, «dejándose» bautizar por Juan, se ha puesto con él y como él en manos de Dios, ante el fin de una historia humana fracasada, dispuesto a penetrar en la Tierra nueva.

d) *Juan y Bano toman comidas muy especiales*, para señalar de esa manera una exigencia de retorno al desierto, antes del surgimiento de la cultura ciudadana. La referencia más amplia y clara es la de Bano, «que comía alimentos silvestres», es decir, naturales, no cultivados, ni elaborados a través de un proceso cultural. Silvestres son las yerbas que brotan de forma espontánea, como en el paraíso (cf. Gn 1-3), y quizá algunos pequeños animales. En esa línea se dice que Juan se alimentaba de «saltamontes y miel silvestre» (*agrion*; cf. Mc 1,4-7). Posiblemente, el texto no quiere citar esos alimentos de un modo exclusivista, sino que ellos constituyen un ejemplo significativo del resto de comidas «naturales» (no cultivadas en huertos o colmenas propias) del grupo de bautistas.

Como discípulo de Juan, Jesús proviene, según eso, de un contexto de «ecología sagrada», de protesta contra un «cultivo» de la tierra que conduce, de un modo palpable, a la división social que domina en su tiempo. El pan bien amasado y cocido es producto de una tierra dividida, que expulsa a los pobres y los condena al hambre; por eso, Jesús sale de esa tierra cultivada y, en gesto de protesta radical, «no come ni bebe» (cf. Mt 11,18 par); no ha ido con Juan para aprender teorías, a tiempo parcial (como en las escuelas modernas), sino para compartir con él vida y comida. Cuando después se diga que «el Hijo del Hombre come y bebe» (Mt 11,19) se estará indicando su separación respecto a Juan.

Estos cuatro elementos (desierto, vestido, bautismo y comida) describen el mensaje de Juan de un modo visible, como una forma de vida «alternativa». Se trata de una alternativa total, que retoma de algún modo los elementos básicos de la creación (comidas y vestidos naturales) y de la historia (paso por el desierto), superando un tipo de leyes de pureza sacerdotal judía y, sobre todo, un tipo de cultura que se expresa en el dominio de unos sobre otros. Es evidente que Juan dice la verdad en todo lo que afirma, pero es incapaz de «afirmar ya la vida» y de abrir un camino de futuro, es incapaz de pasar más allá del río. Por eso, su proyecto se detiene en el bautismo. A partir de ahí queremos precisar mejor el último tema, el de las comidas.

Bano es un auto-bautista: se limpia a sí mismo cada día (es auto- y hemerobautista), introduciéndose en el agua, para purificarse de los propios pecados e impurezas, como hacían los esenios de Qumrán (y como muestra el apócrifo de Adán y Eva: *Vita Latina* 4-7). Por el contrario, Juan es hetero- y mono-bautista, porque bautiza (purifica) a los demás, iniciando con ellos, una vez y para siempre, no cada día, un camino de transformación escatológica, que llevará, a través del río Jordán, hacia la tierra prometida.

Bano parece un penitente de tipo más individual y moralista (aunque ese tema puede estar interpretado por Josefo). *Juan* es un profeta escatológico y se dirige al pueblo entero, anunciando, con su mensaje y bautismo, la llegada del juicio de Dios, que permiti-

rá que los elegidos atraviesen el río Jordán, para entrar en la tierra prometida, instaurando de esa forma el verdadero Israel. Por eso, él aparece como un hombre peligroso y será lógico que un día lo maten, pues su movimiento puede y debe traducirse de forma «política» (por el juicio de Dios y la entrada de los «convertidos» en la tierra prometida). Por el contrario, Bano podrá seguir viviendo (según parece) sin que lo maten, pues no prepara un movimiento de «toma y transformación de la tierra prometida», ni constituye una amenaza contra el orden establecido. Lógicamente, Josefo, en una línea más elitista (y como partidario al fin de un pacto con Roma), será discípulo de Bano. Jesús, por el contrario, será discípulo de Juan.

2. *Bautismo. La gente de Juan*

El evangelio de Marcos afirma que en aquel tiempo «surgió en el desierto Juan el Bautista, predicando un bautismo de conversión para el perdón de los pecados. Toda la región de Judea y todos los habitantes de Jerusalén acudían a él y, después de reconocer sus pecados, Juan los bautizaba en el río Jordán... Esto era lo que proclamaba: Detrás de mí viene el que es Más Fuerte que yo. Yo no soy digno ni de postarme ante él para desatar la correa de sus sandalias. Yo os bautizo con agua, pero él os bautizará con Espíritu Santo» (Mc 1,5,7-8). Estos son algunos de sus rasgos:

a) *Un río de frontera*. Allí donde acaba el desierto discurre el Jordán, y quien lo pueda cruzar como lo hicieron antaño Josué y los suyos (cf. Jos 1-4) recibirá la herencia prometida. A la vera del río habita Juan, preparándose para pasar a la tierra y recibir el don de Dios (Mc 1,5). En su entorno se forma una «iglesia» de entusiastas escatológicos, atentos al primer «movimiento» de Dios (cf. Jn 5,3-4) para cruzar el río y entrar en la tierra prometida. A Juan lo matarán antes de que llegue la hora de cruzar el río. Jesús lo cruzará para iniciar ya la tarea del Reino en Galilea, diciendo que el tiempo se ha cumplido.

b) *Vestido de profeta*. Juan y sus discípulos se cubren con *pelo de camello y cinturón de cuero* (Mc 1,6). Así recuerdan a Elías, profeta ejemplar (a quien seguirá recordando Jesús, tras separar-

se de Juan, aunque en otra línea), anunciador del juicio de Dios sobre el Carmelo (cf. 1 Re 18). Estas vestiduras son signo de austeridad profética y de vida de desierto (antes de entrar en la tierra cultivada). Pero el camello no es sólo señal de austeridad sino de impureza (cf. Lv 11,4). Al vestirse de esa forma, Juan protesta contra las normas de los «miembros puros» de Qumrán o del fariseísmo. Jesús seguirá en su línea de protesta contra un tipo de leyes de pureza, pero no volviendo al desierto como Juan, sino buscando un futuro distinto de vida para los impuros (en comida, curaciones, etc.).

c) *Comida: saltamontes y miel silvestre* (Mc 1,6). Parece evocar un ideal de *vuelta a la naturaleza*, es decir, al tiempo del desierto, antes de que los hebreos entraran en la tierra prometida (alimentos sin preparar, no sujetos a las leyes del mercado). Juan y sus discípulos forman, por su comida y vestido, una comunidad *contracultural* y *anticultural* (no compran en el mercado, con su ley injusta; no acuden al templo de Jerusalén, ni acatan las normas de pureza de fariseos y qumranitas). Ellos son unos «transgresores», pues para los judíos observantes la miel silvestre solía considerarse impura, por contener restos de mosquitos e insectos. En esa línea avanzará Jesús, pero no comiendo comida de desierto, sino compartiendo la comida diaria (¡el pan nuestro de cada día!) con los impuros y expulsados de Galilea.

d) *Conversión y bautismo. El Más Fuerte*. La vida penitencial, que culmina y se expresa en el *bautismo en el Jordán*, ofrece a los discípulos de Juan la mayor esperanza posible. Juan les promete que ellos podrán entrar, de una manera liberada, en la tierra prometida. El texto acentúa la función de Juan (*yo os bautizo...!*: Mc 1,8), el contexto destaca su fuerte personalidad: ha convocado un grupo de seguidores, llevándoles al desierto y bautizándoles en el río de las promesas antiguas, con la certeza de que viene el Más Fuerte, es decir, el mismo Dios (o el delegado final de Dios, en línea mesiánica), para introducirles de verdad en la tierra prometida.

e) *El río y lo del otro lado el Más fuerte*. Da la impresión de que Juan es el «profeta del río»: está a este lado, llega hasta el agua e introduce a los creyen-

tes (convertidos) en la corriente del Jordán, en gesto de transformación (de juicio y esperanza). Pero hay un más allá (un otro lado), algo que él no se atreve a forzar: sólo Dios puede «abrir de verdad el río», para que los liberados pasen al otro lado, con la colaboración del Más Fuerte. En el fondo de su gesto hallamos el signo de Josué/Jesús (el paso del Jordán), la señal de que las aguas han de abrirse, cuando Dios quiera, para que el pueblo pase a la tierra prometida (Jos 5). Éste es el signo que el evangelio de Juan ha vinculado al movimiento de las aguas de la piscina probática, un movimiento que no llega y que Josué/Jesús «sustituye» (cumple) con su palabra más alta de curación para el paralítico que lleva treinta y ocho años caminando por el duro desierto de la enfermedad antes de entrar en la tierra (cf. Jn 5,1-15). Sólo Dios o su delegado mesiánico (uno Más Fuerte) puede «abrir el agua», haciendo que crucemos de la orilla del desierto (retomando el camino de los viejos israelitas) para llegar así hasta la tierra prometida. Pues bien, Jesús supondrá que Dios ya ha llegado y pasará el Jordán y comenzará a realizar los signos del Reino en Galilea.

Los discípulos de Juan pueden presentarse como arrepentidos, pero arrepentidos «en camino». No son «penitentes puros» (fijados en un pasado de pecados), sino penitentes esperanzados, animados por la exigencia de conversión y por la certeza de un juicio por el que Dios les abrirá las puertas de la tierra prometida. Así se situaron, a la orilla del Jordán, en la orilla del desierto de las promesas y de los nuevos comienzos, dispuestos a escuchar la voz de Dios y ponerse en pie para cruzar el río y llegar a la orilla de la libertad. No necesitan programar lo que ha de venir después: les hablará Dios, actuará el Más Fuerte. Entre los que esperaron que se abriera el río y llegara el Más Fuerte estuvo por un tiempo Jesús Galileo: fue así un bautista, discípulo de Juan, pero empezará a actuar muy pronto como portador de una promesa mesiánica, en la línea de las tradiciones de David.

3. *Juan nazireo, Jesús nazoreo*

Desde tiempos muy antiguos, las comidas han tenido, en muchos pueblos,

un carácter sagrado. Éstas constituyen un elemento esencial de la identidad israelita, centrada en los ritos de mesa y cama (alimentación y procreación). Pues bien, el evangelio dice que Juan «no comía ni bebía» (cf. Mt 11,18); era profeta de ayuno, en contra de Jesús (que «come y bebe»: es profeta del pan compartido y de la fiesta del vino). «Porque ha venido Juan Bautista, que no comía pan, ni bebía vino [Mt: no comía ni bebía] y decís: tiene un demonio. Ha venido el Hijo del Hombre, que come y que bebe, y decís es un comilón y un bebedor, amigo de publicanos y pecadores» (Lc 7,33-35; Mt 11,18-19). Eso mismo se dice en otro pasaje: «Los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban. Y se acercaron (a Jesús) y le dijeron: ¿Por qué ayunan los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos, mientras tus discípulos no ayunan?» (Mc 2,18 par). Basándonos en esto, podemos decir que Juan era un nazireo, un penitente; Jesús, en cambio, aparece en el evangelio como nazoreo y/o nazareno.

a) *Juan Bautista, nazireo (nazir de Dios)*. En un contexto semejante al del anuncio del nacimiento de Samuel, el ángel mensajero dice a Zacarías, padre de Juan: «Tu esposa Isabel concebirá un hijo... Y será grande ante el Señor y no beberá vino ni bebida fermentada» (Lc 1,13-15). Juan aparece así como nuevo Samuel, prometido (dedicado) a Dios, recorriendo un camino de austeridad y ayuno (de nazireato), para preparar la llegada de uno más grande, que será Mesías (Samuel precede a David; Juan precede a Jesús). El Bautista fue según Lucas un nazir o nazireo de Dios, hombre austero, que rechaza y niega los valores de esta vida social, condensados en el vino festivo de la comunión (¡que es a su juicio vino de injusticia!), para hacerse testigo de un Dios del juicio (guerra santa). Es posible que haya sido más que un nazir; su rechazo del vino se entiende quizá dentro de una negación más radical, en la línea del juicio de Dios. Pero, sea como fuere, él se sitúa en la línea del nazoreato.

b) *Jesús de Nazaret, del nezer o tronco de David*. Así lo presenta Mateo, al final del evangelio de la infancia, cuando dice que, al volver de Egipto, muerto ya Herodes, y sabiendo que en su lugar reinaba Arquelao, «José tuvo miedo y,

habiendo recibido en sueños una revelación, fue a vivir a la región de Galilea, a una ciudad llamada Nazaret, a fin de que se cumpliera lo que dicen los profetas: será llamado nazoreo (*nadsô-raios*)» (Mt 2,22-23). Ésta es una cita enigmática por dos razones. (1) Porque relaciona nazoreo/nazareo con nazareno (de Nazaret), apelando para ello a la Escritura. (2) Porque no existe ningún lugar del Antiguo Testamento donde se diga con claridad que el Mesías deba ser nazoreo. De todas formas, pueden buscarse alusiones, pero no en la línea del «nazir», como Juan Bautista (a pesar de la posible evocación de Jc 13,5; 16,17: Jesús sería un nuevo Sansón); sino en la línea de Is 11,1, donde se dice que brotará un retoño (*nezer*) del tronco de Jesé. En esa línea, el evangelio de Mateo parece haber retomado el motivo clave del nacimiento de Jesús, evocando el libro del Emmanuel (¡una virgen concebirá!: Is 7,14; cf. Mt 1,23) y diciendo que ese niño que ha nacido es el verdadero *nezer* de Dios (retoño del tronco de Jesé/David, verdadero Mesías, consagrado a Dios). Las dos palabras que acabamos de evocar (nazir-nazireo y nezer-retoño) tienen raíces distintas, pero su pronunciación es semejante, lo mismo que la pronunciación de nazoreo y nazareno. Mateo aprovecha esa semejanza para presentar a Jesús como nazoreo, pero no en la línea de los abstemios de Israel, sino en la del retoño mesiánico de Jesé, el padre de David. La tradición posterior tenderá a olvidar esta visión de Jesús «nazoreo» y lo presentará casi siempre como Nazareno.

4. Juan, profeta asesinado

Ignoramos cómo murió Bano. Según el testimonio de Josefo (que quizá no es del todo fiable), no parece haber sido un profeta de transformación social, ni de urgencia escatológica; pudo vivir sin que lo mataran. Juan, en cambio, era un profeta de urgencia escatológica, anunciaba el fin del tiempo y la transformación social. Por eso, murió asesinado (como morirá Teudas, unos años más tarde, como ya hemos indicado). Esto lo sabe incluso Josefo:

«Juan, de sobrenombre Bautista... era un hombre bueno que recomendaba incluso a los judíos que practicasen las virtudes y se comportaran justamente en las relaciones entre ellos

y piadosamente con Dios y que, cumplidas esas condiciones, acudieran a bautizarse..., dando por sentado que su alma estaba ya purificada de antemano con la práctica de la justicia. Y como el resto de las gentes se unieran a él (pues sentían un placer exultante al escuchar sus palabras), Herodes, por temor a que esa enorme capacidad de persuasión que el Bautista tenía sobre las personas le ocasionara algún levantamiento popular (puesto que las gentes daban la impresión de que harían cualquier cosa si él se lo pedía), optó por matarlo, anticipándose así a la posibilidad de que se produjera una rebelión... Entonces Juan, tras ser trasladado a la fortaleza de Maqueronte, fue matado en ella» (*Ant.* XVIII, 116-119).

Josefo ha querido presentarlo como un moralista, parecido a los estoicos y cínicos de su entorno, un predicador de la virtud (hay que cumplir la ley y contentarse cada uno con lo suyo), como supone de manera convergente Lc 3,10-14. Pero así no se explica bien su condena, pues Herodes no habría querido asesinar a un simple moralista. Parece que esto lo sabe el mismo Josefo, que añade, como de pasada, que la muerte de Juan estuvo vinculada a los «problemas matrimoniales» de Herodes, que había tomado la mujer de su hermano Felipe, haciendo que Aretas, rey nabateo y padre de su mujer anterior, luchara en contra de él (*Ant.* XVIII, 106-124).

A diferencia de Josefo (y en parte del mismo Lucas), Marcos y Mateo presentan a Juan como profeta del juicio (este mundo acaba) y de la llegada de un orden mesiánico (se abrirá el río, pasaremos al otro lado, a la tierra prometida) y saben que debió enfrentarse con el rey Herodes Antipas, a quien acusó por haber robado la mujer de su hermano. En esa línea, Mc 6,16-29 y Mt 14,1-12 han vinculado el mensaje escatológico de Juan con su condena del «nuevo matrimonio de Herodes». Con su denuncia y su gesto (bautismo), Juan eleva su *amenaza final*, preparando la llegada del juicio de Dios, que viene como hacha que corta (derriba los árboles malos), huracán que separa (limpia la era) y fuego que destruye (los malos árboles, la paja). Sobre esta base, podemos decir que el bautismo evoca por un lado la muerte (¡todo será destruido!), pero abre, por

otro lado, una esperanza de salvación para aquellos que lo reciben, dejando que Juan los introduzca en el río, para así renacer de alguna forma a la esperanza de la vida nueva, en la tierra prometida. El mismo anuncio del juicio y el bautismo que Juan imparte (como mensajero de la ira de Dios) suscita un tiempo de conversión para aquellos que se arrepienten y quieren escapar de la ira que se acerca, cruzando así el umbral de la muerte (simbolizada por el río, por el fuego y huracán) para entrar en la tierra prometida, como hizo Josué en otro tiempo (cf. Jos 1-3). Juan abre así un resquicio, que puede interpretarse como «tiempo de respiro», un resquicio rescatado a la muerte que se acerca.

En ese resquicio se sitúa la llegada *del Más Fuerte* que «bautiza en Espíritu Santo», realizando la purificación definitiva e inaugurando el tiempo del trigo nuevo de la tierra prometida. Juan se encuentra todavía al otro lado, en el espacio de los saltamontes y la miel silvestre; un margen estrecho, al borde del desierto, junto al río de la conversión. Pero ese espacio reducido debe abrirse con la llegada del Más Fuerte, que pasa al otro lado del río (a la tierra prometida) y recoge el trigo limpio, símbolo de una vida de concordia, de pan, de justicia, de banquete. Se puede así decir que, en su forma actual, el grueso del mundo camina a la ruina, con su templo y sus sacerdotes, con sus reyes y sus gobiernos. Pero ese camino puede abrirse y se abre para conducirnos, más allá del río, a un lugar de conversión, que hace posible la llegada del árbol fecundo (que no debe talarse) y del buen trigo mesiánico (de Dios).

Juan anuncia la muerte de esta vieja cultura y de esa forma suscita la reacción de Herodes, que lo condena a muerte. Él no puede planear nada para «después» (para el *day after*), pues ese día queda en manos del Más Fuerte (esto es, de Dios), no en las suyas. Juan sigue estando y muere al lado del río, antes de entrar en la tierra prometida. Lo que vendrá después ya no es cosa suya. Queda al otro lado, pero, siguiendo la tradición de los profetas, anuncia el juicio contra los poderes establecidos, siendo condenado por ellos. En este contexto, los evangelios tienen razón (en contra de Josefo) cuando dicen que

Juan no era un bondadoso filósofo moralista, de esos que no suelen causar rebeliones y que, en el fondo, a fin de cuentas, justifican el orden establecido, sino un profeta del juicio, alguien que condena, de manera apasionada, la injusticia de este mundo, una injusticia que se funda y expresa de un modo especial en la conducta de los reyes como Herodes (causante destacado de la injusticia y del hambre en gran parte de Palestina y, de un modo especial, en Galilea). En este fondo se entiende el relato «novelado» pero ejemplarmente luminoso de Marcos 6,17-29, donde expone de forma bellísima y dura el asesinato del Bautista. Herodes, signo del poder del mundo, tuvo que matar a Juan, profeta de la justicia de Dios, pues su mensaje constituía una amenaza contra los poderes de opresión del mundo.

X. P.

JUAN EVANGELISTA M

↗ Amor, Discípulo amado, encarnación, evangelios, Hijo de Dios, Iglesia, Jesús, Lucas, Marcos, Mateo, Nuevo Testamento, palabra, salvación, Trinidad.

1. Juan como evangelio

El evangelio de Juan (Jn), con las tres cartas que llevan su nombre (1, 2 y 3 Jn), constituye uno de los enigmas y riquezas fundamentales del Nuevo Testamento y de todo el cristianismo. Se ha dicho que el autor de ese evangelio ha sido Juan Zebedeo, uno de los doce seguidores de Jesús (cf. Mc 1,19; 3,17; etc.), que, unido a ↗ Pedro, tuvo una función muy importante en el comienzo de la Iglesia, de tal forma que Pablo lo presenta como una de sus «columnas» (Gal 2,9; cf. Hch 3,4-11). En esa línea, la tradición ha identificado a Juan Zebedeo con «el Discípulo amado» (Jn 19,26-27; 20,2-8; 21,7-24). Pero esta identificación no es segura. Por eso, es preferible suponer que tanto el evangelio de Juan como sus cartas provienen de una comunidad especial de «discípulos de Jesús», que se formaron y crecieron, de manera bastante independiente, en torno a la figura carismática y desconocida de un discípulo «amado», corriendo (hacia finales del siglo I d.C.) el riesgo de caer en un tipo de ↗ gnosis. Pero algunos de ellos, quizá la mayor parte, se vincularon a

la Gran Iglesia, representada por Pedro, a la que transmitieron su evangelio, escrito, con su manera de entender y recrear la figura de Jesús dentro de la Iglesia. De ese evangelio (al que seguiremos llamando Juan, por seguir la tradición), fijado a finales del siglo I o a principios del II d.C., trataremos brevemente, presentando después su prólogo y el sentido general de las cartas de Juan.

En este evangelio pervive y se expresa la misma tradición de los sinópticos (Mc, Mt, Lc). Así lo muestran no sólo los relatos de la pasión-muerte, sino todo el conjunto de los signos (milagros) y discursos que van siendo ocasión para que Jesús (el mismo protagonista de los sinópticos) se pueda expresar y develar en forma nueva como revelador pleno de Dios, en una especie de escatología ya realizada. Los signos y discursos de Jesús en Juan son, por una parte, nuevos y nos llevan a un espacio espiritual muy diferente, marcado por la búsqueda de una mayor profundidad experiencial. Pero, al mismo tiempo, provienen de la tradición antigua de la Iglesia de tal forma que se pueden derivar y de algún modo derivan del mismo material de los sinópticos.

En un primer momento, este evangelio pudo parecer peligroso dentro de la Gran Iglesia, porque parecía destacar sólo los aspectos espirituales de Jesús. Pero, introduciendo quizá cambios en algunos de sus textos y visiones, la Iglesia del siglo II ha terminado por aceptarlo dentro de su canon. Así lo ha situado al lado de los otros evangelios, formando unidad con Marcos, Mateo y Lucas. Ésta fue una sabia decisión que ha marcado toda la vida posterior del cristianismo: los mismos responsables de una Iglesia amenazada por el cisma y la herejía de la ↗ gnosis, tuvieron el coraje de aceptar entre sus libros éste que, de algún modo, pudiera tomarse como expresión y signo de esa gnosis. Pensaron de esa forma que una gnosis antievangélica sólo se puede superar por medio de un evangelio que sea verdaderamente gnóstico, en el buen sentido de ese término. Partiendo de esa base y de manera puramente indicativa, queremos señalar los dos aspectos básicos de la paradoja de Juan.

a) *Juan es evangelio porque acepta la carne de Jesús* (lo mismo que la carne o historicidad de la Iglesia). Así lo indica la palabra más importante de su prólo-

go: «el Verbo/Logos se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14). El Verbo de Dios no es una idea, un principio intemporal y superior cuyo mito pudieran construirse tratados filosóficos diversos. Para Juan y para la Iglesia, el Verbo es Jesucristo, aquel que ha sido rechazado, aquel que ha muerto en cruz a favor del mensaje del Reino. Pues bien, la encarnación del Verbo se halla vinculada a eso que pudiéramos llamar el misterio de la humanización eclesial. El riesgo estaba en buscar un tipo de comunidad cristiana donde sólo importa la unidad espiritual entre sus miembros. Pues bien, sin perder su dimensión espiritual, el evangelio acepta el valor y la necesidad de la Iglesia concreta de Pedro en la que caben grupos distintos de cristianos, una Iglesia bien visible, organizada. En esa línea, el capítulo final de Juan (Jn 21) es la expresión de una especie de pacto entre la Iglesia del discípulo amado y la Iglesia de Pedro, que se aceptan y reconocen mutuamente.

b) *Pero, al mismo tiempo, Juan sigue siendo un evangelio espiritual*, es decir, intimista, centrado en la experiencia interior más que en la acción social, en la libertad de la fe más que en la organización de la Iglesia. La tradición de Jesús, vivida en comunidades de intensa vida orante, se ha mostrado capaz de poner en movimiento unas energías creadoras muy intensas, un gran movimiento de sabiduría espiritual. En ese contexto, los temas que en otros grupos resultaban centrales acaban siendo aquí muy secundarios: circuncisión o no circuncisión, leyes de alimentos, estructuras sociales... Un grupo de cristianos, reunidos en torno a un personaje carismático al que llaman «discípulo que Jesús amaba» han ido desplegando una experiencia clave de vida espiritual y de misterio, que ellos expresan en forma de meditación sobre Jesús, escribiendo de esa forma su evangelio, en claves simbólicas, intimistas, universales.

2. Principio de Juan: prólogo del evangelio (Jn 1,1-18)

Pocos textos han sido más y mejor analizados. Se han discutido su estructura primitiva (si contiene un himno más antiguo) y su redacción posterior, su texto y contexto, los influjos orientales y griegos, veterotestamentarios y

judíos, filosóficos y religiosos. Se han analizado también una por una sus palabras, de tal forma que el conjunto ha sido objeto de una investigación casi exhaustiva. Teniendo eso en cuenta, aquí sólo ofrecemos unas reflexiones generales que nos permiten descubrir su sentido de conjunto, para así entender mejor el evangelio. En su principio no está la acción irracional, ni la voluntad del poder, ni tampoco el destino u otro tipo de fuerza que se expande por azar, sino la Palabra (Comunicación). No la hemos inventado nosotros, no la hemos creado de la nada sino que nos ha sido regalada: de su don nacemos, hemos brotado de su gracia:

a) «En el principio era la *Palabra* y la Palabra era junto (hacia) Dios, y la Palabra era Dios: Todas las cosas *fueron hechas* por ella, y sin ella no se ha hecho ninguna. Lo que fue hecho era (tenía) vida en ella y la vida era la luz de los hombres. Y la luz brilla en la tiniebla y la tiniebla no la ha recibido. (b) Hubo un hombre enviado por Dios, su nombre era *Juan*. Éste vino para testimonio, para que diese testimonio de la luz, a fin de que todos creyesen por él. Aquél no era la luz, sino para dar testimonio de la luz. Existía la *luz* verdadera, que alumbraba a todo ser humano, viniendo al mundo. Existía en el mundo, y el mundo fue hecho por ella y *el mundo no la conoció*. Vino a los suyos y los suyos no lo recibieron; a cuantos lo recibieron les dio poder para hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre, los cuales ni de la sangre, ni del deseo de la carne, ni del deseo de varón, sino de Dios han sido engendrados. (c) Y la *Palabra se hizo carne* y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria, gloria de *Unigénito del Padre*, lleno de *gracia y verdad*. Juan dio testimonio sobre él y gritó diciendo: Éste es aquel de quien dije: el que viene detrás de mí fue hecho antes que yo, porque era primero que yo. Porque de su plenitud todos nosotros hemos recibido, gracia sobre gracia, Pues la Ley fue dada por medio de *Moisés*, la Gracia y la Verdad fueron hechas por medio de *Jesucristo*. A Dios nadie lo ha visto jamás, el *Dios unigénito*, que estaba en el seno del Padre, ése nos lo ha manifestado» (Jn 1,1-18).

a) *Palabra en Dios, Palabra creadora* (Jn 1,1-5). Desde la oscuridad de Dios se vuelve audible su Palabra. Juan no empieza haciendo especulación: no te-

je una teoría general sobre el carácter lógico o verbal (de *logos* o *verbum*, palabra) del conjunto de la realidad; no tiene intereses especiales en filosofía, ni especula en claves de experiencia mística. Eso lo han hecho otros, buscando a tientas el misterio original, como suponía Pablo en Hechos 17,27. Juan ofrece el testimonio de su comunidad cristiana y dice: *y la Palabra se hizo carne...* Quien ha encontrado a Jesús, quien ha descubierto su gracia y verdad, sabe que el principio de todo es la palabra. (1) *El principio (arkhê)* es el límite y fuente de silencio de todo lo que existe. Pues bien, sobre ese silencio fontal emerge la Palabra. (2) *Junto a Dios.* La Palabra está «vuelta o dirigida» (*pros*) hacia Dios: se da por supuesto que viene de él; se añade aquí que mira a lo divino; eso supone que no se desliga de Dios ni se independiza, tomando una existencia separada. (3) *La Palabra era Dios.* Sujeto es la Palabra (*ho logos*); predicado es Dios (*Theos* sin artículo). Esta distinción y relación entre el Dios (que aparecerá como Padre) y la Palabra/Dios (que se mostrará como Hijo en Jesús) adquiere todo su sentido al final del texto (Jn 1,14.18). Aquí está simplemente evocada.

Es claro que a este nivel (sin referencia a Jesús) se pueden hacer y se han hecho mil especulaciones sobre la relación que hay entre Dios (entendido como persona) y la Palabra (vista como inteligencia originaria o facultad de autoexpresión). Una parte considerable de la filosofía y pensamiento religioso de aquel tiempo (platónicos y estoicos, judíos helenistas con Filón y los gnósticos o herméticos) quisieron entender y resolver este misterio. Juan no lo resuelve, sino que se limita a ofrecer el testimonio de Jesús, contando su historia, la Historia encarnada de Dios, que empieza apareciendo como Palabra creadora. Así se dice que todas las cosas fueron hechas *por ella (di' autou)*, es decir, a través de la Palabra. Pero ella no ha quedado simplemente fuera, dejando que las cosas vaguen y se pierdan a su acaso (a su antojo), sino que, formando parte del misterio de Dios, la Palabra se halla dentro de las mismas cosas, como Vida que alienta en ellas, a pesar de que ellas (como tiniebla) no quieran recibir su luz. En este contexto se entienden los tres grandes símbolos: la *Palabra* (llamada creado-

ra) es *Vida* (existencia interior) y nos conduce a la *Luz*. En el camino que va de la Palabra creadora, por medio de la Vida, que es su expresión concreta, hacia la Luz, que es la expresión gozosa de aquello que somos, viene a situarnos el texto. Pues bien, ese Dios de la Palabra (comunicación creadora) ha querido introducirse en la *Tiniebla* de aquellos que no lo reciben para transformarlos en amor; éste es el tema de todo el evangelio de Juan. Dios se manifiesta y actúa como divino (*phainei*: brilla) precisamente allí donde los hombres no lo acogen; expande su misterio, ofrece su Palabra (hecha Vida, abierta en Luz) a pesar de que los hombres prefieran encerrarse en su propia oscuridad, convirtiéndose en tiniebla.

b) *Revelación de la Palabra: historia de la luz* (Jn 1,6-13). En este contexto, para introducir la historia de Jesús, siguiendo la tradición de los sinópticos, el evangelio empieza hablando de Juan Bautista. Así condensa todo el Antiguo Testamento (Ley y Profetas) en la figura del Bautista, al que presenta como enviado de Dios para dar testimonio de la Luz (es decir, de Cristo). Así presenta la «historia de la luz», tal como ha sido testimoniada en Israel, la historia de la revelación. (1) *Luz eterna, luz revelada* (Jn 1,9-10). Ella aparece con los rasgos que tenía la Palabra: brilla y actúa, es mediadora de la creación, de modo que las cosas surgen porque Dios las ilumina. *La Luz existe (y alumbraba a los hombres) viniendo* (Jn 1,9): ella misma viene, brilla siempre y al brillar (expandirse) hace posible que las cosas broten. Ésta es la paradoja: sólo porque hay Luz irradiante surgen cosas, tienen sentido los humanos... Y sin embargo, los mismos que nacen de esa Luz pueden rechazarla, es decir, no conocerla (Jn 1,10: equivalente al no recibirla de 1,5). (2) *Luz que viene, Luz negada* (1,11-13). Como sabe la tradición deuteronomista (y como han destacado los \rhd apocalípticos), la historia de la humanidad es un derroche de la luz de Dios, que sigue alumbrando, incluso allí donde los hombres prefieran la tiniebla. En el fondo de esa historia viene a iluminarse la experiencia de un Dios suplicante que pide y no lo acogen, que quiere alumbrar y no le dejan. Esta debilidad del Dios que se abre al fracaso de la comunicación y sigue comunicando amor (Palabra, Vida, Luz)

donde lo expulsan y niegan constituye el centro de la revelación cristiana.

c) *Encarnación de la Palabra* (Jn 1,14-18). Juan abandona aquí el lenguaje anterior, de tipo filosófico-religioso, que podría entenderse desde el entorno cultural (helenismo, judaísmo sapiencial, gnosis...) y expresa su mensaje de manera específicamente cristiana, diciendo de manera lapidaria que *la Palabra se hizo Carne* (Jn 1,14). Se dijo antes que ella «era» (*ên*) siempre en lo divino (Jn 1,1). Ahora se añade que se ha hecho (*egeneto*): ha entrado en el tiempo, volviéndose historia, humanidad concreta. Sólo así, en el momento de total encarnación (cf. Flp 2,1-11), la Palabra y Dios reciben nombres personales: la Palabra será Unigénito (Jesucristo), Dios aparece como Padre. De esa manera se cumple el testimonio de Juan Bautista, de forma que pasamos de la Ley de Moisés a la Gracia/Verdad de Jesús; pasamos así del Dios desconocido (¡nadie le ha visto!) al Dios conocido en Jesús. Al llegar al final del camino (Dios se ha revelado en Jesús), podemos invertir la dirección: sólo en Jesús, que es Dios/Unigénito, podemos conocer y conocemos al Padre. Antes no lo habíamos visto. Podíamos especular sobre su Palabra/Vida/Luz, pero desconocíamos su contenido.

Sólo ahora, viendo a Dios en Cristo, podemos afirmar que conocemos su misterio como Padre. Sólo ahora podemos trazar los dos caminos que definen y enmarcan el mensaje de la Iglesia cristiana: hay un camino descendente, que nos lleva de Dios a Jesús; pero hay también un camino ascendente, que nos lleva de Jesús al Padre. En el lugar donde se unen ambas líneas (descenso y ascenso) hallamos que Jesús es carne de Dios dentro de la historia. Bien situado en su contexto cultural, el evangelio de Juan ha tomado en lo externo un camino descendente; por motivos de diálogo y misión, ha empezado hablando del Dios-Logos que se comunica a los hombres. Pero después, desde la experiencia de la Iglesia, toma el camino que lleva de Jesús al Padre, escribiendo de esa forma un evangelio de Jesús, revelador de Dios. Éste es el sentido de toda su obra.

3. *Argumento básico: Dios es Amor* (1 Jn 4,7-21)

El mismo autor del evangelio de Juan o uno de sus discípulos inmedia-

tos ha escrito tres cartas (1, 2 y 3 Jn) que han sido incluidas en el canon del Nuevo Testamento. En ellas ha querido ofrecer, de un modo especial, el testimonio del Dios que se ha revelado en Jesús como amor. Frente al riesgo de una religión esotérica, que pueda separarse de la historia concreta y del encuentro/comunicación entre los hombres, la Primera de Juan (1 Jn) ha elaborado la más precisa teología del amor fraternal. Éste es su testamento, ésta su aportación a la historia de las religiones:

«Queridos, amémonos unos a otros, porque el amor proviene de Dios y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios y el que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor. En esto se ha revelado el amor de Dios entre nosotros: Dios ha enviado a su Hijo Unigénito al mundo para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios sino en que él (Dios) nos amó y envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados. Queridos, si Dios nos amó de esta manera también nosotros debemos amarnos unos a otros: A Dios nadie lo ha visto jamás: si nos amamos unos a otros Dios habita en nosotros y su amor llega en nosotros a la perfección... Nosotros amémonos porque él nos amó primero. Si alguien dice "amo a Dios" y odia a su prójimo es mentiroso, porque el que no ama a su prójimo a quien ha visto no puede amar a Dios al que no ha visto. Y éste es su mandamiento: que quien ama a Dios ame también a su prójimo» (cf. 1 Jn 4,8-12.19-21).

Como buen «judío» de origen, Juan sabe que a *Dios nadie lo ha visto*. Así retoma la primera «ley israelita»: «no te fabricarás escultura, imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos o abajo en la tierra o en los mares por debajo de la tierra» (Dt 5,8; Ex 20,4). Ésta es la paradoja: Dios sigue siendo invisible, pero hay una forma de «verlo», que es amar a los hombres, que son imagen de Dios. Recogiendo una tradición ilustrada, L. FEUERBACH (1804-1872: *La esencia del cristianismo*) identificaba Dios y amor, pero lo hace de forma excluyente, negando la existencia real de Dios y afirmando así que sólo existimos nosotros, los hombres, que somos «dios» al amarnos. Pues bien, Juan ha puesto de relieve que el Amor

es gracia antecedente: no lo hemos inventado nosotros; nos lo ha dado Dios por medio de su Hijo. La historia del amor nos precede y fundamenta. No venimos de un acaso, no estamos obligados a «imponer» un ritmo de amor (perdón, justicia) sobre un mundo previamente informe, irracional, mezquino. Del amor nacemos. Por eso, nuestra acción de amar ha de entenderse como fidelidad a nuestro propio origen, expresión de nuestra esencia antecedente. El amor es algo que siempre nos precede: no lo hacemos, no debemos conquistarlo ni crearlo; nos lo ofrecen en regalo. Sólo quien haya descubierto en su experiencia esta prioridad del amor puede hablar de lo divino. Pero el amor no sólo nos precede sino que, al mismo tiempo, nos rescata, nos redime, como dice un texto sacrificial, recreado por el Nuevo Testamento, que presenta a Jesús como propiciación (*hilasmon, ilastêrion*) por nuestros pecados (1 Jn 2,2; 4,10; cf. Rom 3,25; Heb 9,5). El amor es el perdón, el amor la redención.

De esa forma ha condensado Juan su experiencia básica: *Dios es amor* (1 Jn 4,16b). Ésta es la tesis y conclusión de su evangelio y de todos sus escritos. Dios es amor, pero no un amor cualquiera, en la línea de Platón (*Banquete*) o de los mitos hierogámicos o de las fantasías esotéricas. Dios es amor concreto, que se ha encarnado en Jesús y que se expresa allí donde nosotros nos amamos unos a los otros. No es que conozcamos ya el amor y después se lo apliquemos a Dios. El amor del que se habla aquí es revelación: algo que los fieles encuentran en Jesucristo. Éste es el amor gozoso, que expulsa todo temor. Viven los hombres amargados por la culpa y el castigo: les aterra el pecado que han trezado, hasta quedar prendidos en sus redes, que son siempre juicio y muerte. Pues bien, allí donde el amor se ha revelado (donde Dios mismo se muestra como Padre y les ama en Jesús) cesa el temor del juicio y la vida se vuelve confianza. Por eso hay que decir «amémonos» (*agapômen*: cf. 1 Jn 4,7), porque en este amor se expresa Dios en nuestra propia vida, de manera que la invisibilidad de Dios se vuelve visible en el prójimo; por eso, el amor de Dios ha de expresarse en forma de amor concreto y de servicio a los demás. Un Dios separado del prójimo se vuelve idola-

tría, mala religión, santidad perversa. Más que la mentira sobre Dios (que nunca se puede refutar directamente) le interesa al texto la mentira sobre el prójimo, que se debe superar. En este fondo la verdad deja de ser una teoría y la teodicea una abstracción. Verdad y teodicea se expresan y confirman en el campo del amor al prójimo. Éste es el único «mandamiento» o *entolê* fundamental (cf. 1 Jn 4,21). Ya no hay dos mandamientos (amar al Dios y al prójimo, como en Mc 12,28-34 par), sino un único mandamiento, que es el de amar al prójimo, porque en ese amor se revela Dios, el Dios único de Dt 6,4-5, el Dios de Jesucristo.

X. P.

JUDAÍSMO

Q

↗ Antisemitismo, Historia, Israel, Jerusalén, shoah, sinagoga, violencia.

1. Testimonio histórico

Los israelitas han sido y siguen siendo descubridores y testigos privilegiado del monoteísmo, que ellos han formulado y mantenido de un modo *contrafáctico*: precisamente allí donde se había derrumbado su seguridad política y donde habían perdido su esperanza histórica, tras la derrota y exilio (tras el 586 a.C.), en contra de todas las apariencias, ellos han descubierto y confesado que hay un solo Dios, que dirige la historia de los hombres y que les ofrece precisamente a ellos (derrotados, exilados) su promesa de futuro. No presentan a Dios como garantía de triunfo o poder imperial, sino como presencia de vida, en el momento en que ellos han perdido toda esperanza de vida en línea de sistema, de manera que no pueden ya expandir su voz nacional en el concierto de las naciones soberanas, poderosas, de la tierra. Ellos, los derrotados y exilados de Babilonia, como los hebreos que buscaba libertad frente al poder de Egipto, saben que hay Dios, Presencia de vida (Ex 3,14).

Esa presencia de Dios constituye para los derrotados de Israel una memoria e impulso de liberación que les permite mantenerse sobre (y contra) el sistema político-económico triunfante, que parece imponerse de manera inexorable sobre el mundo. Por encima de la estructura mundial de poder, que los textos judíos presentan desde Dn 7 co-

mo «mundo de bestias», se descubren ellos, llamados por Dios, elegidos entre las naciones, para cultivar y transmitir entre ellas una experiencia superior de libertad. Dios se les presenta así como principio de existencia superior: les permite vivir y buscar un futuro allí donde parece que todo futuro se ha perdido. Por eso, ellos deben asumir y defender su identidad, vinculados por la memoria y fe común, en un entorno cambiante y a menudo hostil, que tiende a volverse sistema unificado, sin espacio para disidentes y distintos. No intentan conquistar el mundo, ni cambiar por fuerza a los demás, sino que son testigos de la Presencia de Dios sobre el sistema de opresión, tanto en Egipto como en Babilonia, tanto en los momentos de la crisis antioqueno-macabea (en torno al 165 a.C.) como tras la ruina del templo (70 d.C.), tanto en la expulsión de España (1492) como tras el holocausto del nazismo (→ shoah: 1933-1945). Sobre la intolerancia humana, expresada en los imperios que conquistan y destruyen a los pueblos más pequeños, viene a desvelarse la más honda tolerancia de Dios, Presencia que sostiene y alienta a los derrotados, haciendo que puedan mantener su esperanza de futuro, para convertirse de esa forma en portadores de una promesa de salvación escatológica para todos los pueblos.

2. Prueba de humanidad

Separados de su entorno, identificados por su misma diferencia sociorreligiosa, los judíos han sido y siguen siendo un pueblo de inmenso potencial humano, apareciendo, al mismo tiempo, como espejo donde se refleja la capacidad de tolerancia de los restantes pueblos (sobre todo de los cristianos). De esa forma han podido aparecer como piedra de tropiezo donde se mide la capacidad de acogida y comunicación, de diferencia y comunión de las naciones (estados) dominantes ante los grupos menores (ante los distintos o excluidos). Los judíos han venido a mostrarse de esa forma como linaje teológico: ellos han sido y siguen siendo un *test de humanidad*, como un *banco de pruebas* donde los restantes pueblos, especialmente los cristianos, han podido medir su tolerancia o falta de tolerancia y su manera de entender o no entender su monoteísmo. Allí donde los cristianos,

a veces en nombre de la misma Iglesia (e incluso de Jesús), han perseguido a los judíos, ellos han mostrado que no creen en el Dios del evangelio. Éste ha sido uno de los contextos fundamentales donde se ha planteado en Europa (y en el mundo) el tema de la tolerancia y de la intolerancia.

Ciertamente, los judíos no han sido a veces un pueblo fácil para aquellas naciones o estados donde han morado. El hecho de conservarse distintos, de mantener su propia identidad cultural y religiosa, ha chocado con el deseo de homogeneización de los poderes del mundo, de manera que pueden «entenderse» racionalmente (pero nunca justificarse desde el evangelio) algunas persecuciones y expulsiones que esos poderes han promovido en contra del judaísmo. Ciertamente, debemos superar una historiografía donde los judíos quieran presentarse siempre como «víctimas buenas», como objeto de una persecución donde los malos son invariablemente los otros, como nos han enseñado a descubrir algunas investigaciones de judíos clarividentes (en la línea de H. Arendt; cf. M. LEIBOVICI, *H. Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de la secularización*, UNAM, México 2005).

Pero esto no va en contra del inmenso testimonio de presencia y comunión que los judíos han ofrecido entre los pueblos. Con su forma de ser, ellos han venido a presentarse como adelantados de una humanidad plural, abierta a una comunión igualitaria de grupos humanos. Por su parte, cuando han perseguido a los judíos, los cristianos han mostrado que no creen en el Dios del evangelio que ellos proclamaban. Así se puede hablar de una prueba bíblica de humanidad: la existencia de judíos, y de otros grupos que no quieren o pueden integrarse en el sistema dominante, obliga a los demás a superar su visión cerrada de la sociedad. Con su misma existencia, los judíos recuerdan que debemos respetar las minorías, aunque ello suponga (y supone) romper con el sistema, en su forma actual.

3. Inversión judía.

El problema del Estado de Israel

Ciertamente, los judíos han tenido sus defectos: han buscado sus parcelas de poder, han sido duros al juzgar a los

gentiles..., pero en general han cumplido de manera ejemplar su tarea. Pues bien, oponiéndose a la propia dinámica de su historia, después de haber sufrido la mayor de sus persecuciones (→ shoah: del 1939 al 1945), algunos judíos han optado por fundar y defender con violencia su propio Estado militar en Palestina (año 1948), empleando y ampliando desde entonces unas normas de talión: violencia contra violencia, persecución contra persecución. Sin duda, como un pueblo más entre los pueblos del mundo, los judíos han tenido y quizá tienen el «derecho» histórico de crear su propio Estado y defenderlo, pero con ello han suscitado tres problemas difícilmente resolubles.

a) *Los judíos sionistas han tomado una tierra previamente ocupada*, expulsando a cientos de miles de «palestinos» que llevaban viviendo desde hace muchos siglos, con su propia identidad social y nacional, y con sus religiones (eran musulmanes, cristianos...). Los judíos del Estado de Israel han apelado para conquistar la tierra a una «razón bíblica» (Dios se la había dado, ellos la habían ocupado en otro tiempo). Pero esa razón no puede aplicarse de forma histórico-política, pues también otros pueblos (como los palestinos actuales) pueden apelar a razones semejantes de historia e incluso de teología. De hecho, en el surgimiento y defensa del Estado de Israel está actuando la razón del «más fuerte» (del que quiere presentarse como más «civilizado»). Ésta ha sido la razón de los viejos conquistadores de pueblos, desde los antiguos imperios hasta los imperios actuales, como el de Estados Unidos, donde unos «invasores blancos» han tomado las tierras de los «indios», apelando a su pretendida supremacía cultural y a un «destino manifiesto» de extensión de los valores bíblicos en el mundo. Da la impresión de que algunos judíos del Estado de Israel apelan a ese mismo principio, que resulta totalmente injusto.

b) *Al crear por la fuerza el Estado de Israel, los judíos sionistas han ido en contra de su historia milenaria*, pasando por encima de dos mil años de vida sin Estado propio, como fermento de humanidad. Es como si hubieran querido adelantar los «tiempos mesiánicos», pero apelando para ello a la fuerza. En ese sentido, el Estado de Israel puede representar el mayor problema

actual para el judaísmo como religión nacional y mesiánica, como religión particular y universal. Desde el punto de vista religioso, la cuestión de fondo está en saber si el Estado de Israel, en su forma actual, puede servir de ayuda para el mantenimiento y despliegue de la experiencia bíblica y rabínica de Israel. Somos muchos los que sentimos dificultades; son muchos los judíos más «ortodoxos» que tienen también dificultades con el Estado de Israel, desde el interior del mismo judaísmo.

c) *¿Una solución?* Los defensores del Estado de Israel no pueden apelar al Dios de su tradición de tolerancia creadora, que se revela en la derrota y el exilio. Humanamente hablando, los sionistas del Estado de Israel parece que quieren adelantar los tiempos mesiánicos (el juicio final), apelando de manera directa a la política, en clave militar y de defensa armada. Lo han hecho en medio de un entorno musulmán, también cargado de resonancias religiosas, humillando y expulsando a miles (millones) de personas que vivían desde hace muchos siglos en su tierra de Palestina. Más aún, los judíos sionistas han apelado a la ayuda del sistema imperialista más poderoso de nuestro tiempo (Estados Unidos).

Por el lugar donde han planteado su conflicto y por la forma en que lo han mantenido, los judíos han venido a colocarse en el centro de uno de los nudos más fuertes e insolubles de contradicción religiosa y política, económica y militar de nuestro tiempo. No es fácil dar una solución a su problema. Desde una perspectiva religiosa, se les puede pedir el «abandono del Estado de Israel», en su forma actual, de manera que se pudiera instaurar allí, en la tierra de Israel, que es también tierra de Palestina, un espacio de comunión universal, de convivencia multiétnica, multirreligiosa (de judíos, musulmanes, cristianos, etc.). Pero eso exigiría unos cambios muy fuertes, no sólo en el judaísmo actual, sino también en otros grupos religiosos (musulmanes, cristianos) y, al mismo tiempo, en la política mundial.

X. P.

JUDEOCRISTIANISMO

M

→ Apócrifos, concilios, cristianismo, evangelios, Iglesia, Jerusalén, Jesús, Mateo, resurrección, Santiago.

En un principio, todos los cristianos fueron judeocristianos, es decir, judíos mesiánicos, que aceptaron a Jesús como Mesías, dentro de los esquemas religiosos y de las estructuras sociales del judaísmo de su tiempo. A lo largo de todo el siglo I d.C. (e incluso en parte del siglo II), ellos pudieron tomarse como uno de los diversos grupos judíos, que dialogaban de formas distintas con el helenismo y que buscaban una forma de vincular su particularismo judío con la herencia universal de los profetas, recreada desde la experiencia de Jesús. De todas maneras, hablando con más propiedad, podemos prescindir aquí de la tendencia más directamente universal de los helenistas de Hch 6-7 que desembocan en Pablo y en otros grupos cristianos totalmente liberados de la Ley. Judeocristianos, en sentido estricto, serán sólo aquellos cristianos que, siguiendo a Jesús, quieren seguir expresamente dentro del judaísmo nacional. En este contexto se pueden distinguir cuatro grupos:

1. *Judeocristianismo exclusivista*

Está formado por aquellos judíos que quieren imponer la circuncisión a todos los cristianos, conforme al testimonio de Hch 15,5: «Pero algunos de la secta de los fariseos que habían creído se levantaron diciendo: Es necesario circuncidarlos y mandarles que guarden la ley de Moisés». No conocemos bien su historia, pero ellos se encuentran en el fondo de ciertas tendencias que pueden aún verse (aunque han sido superadas) por los evangelios actuales de Mateo y de Juan. Parecen haber defendido una «cristología baja», considerando a Jesús como profeta, pero no como Señor, ni como Hijo de Dios verdadero; en ese sentido, se pueden vincular con los adopcionistas (Dios ha adoptado a Jesús como Hijo, pero ese título se puede extender a todos los creyentes). También han defendido una eclesiología estrecha, según la cual sólo los judíos pueden ser «discípulos mesiánicos» de Jesús. Parecen ser autores de un Evangelio de los Hebreos y, sobre todo, del Evangelio de los Ebionitas, que no ha sido aceptado por la Gran Iglesia. Este tipo de judeocristianismo parece haber durado varios siglos y ha tenido un gran influjo en el mundo semita, en algunas comu-

nidades sirias e incluso entre los árabes del entorno palestino. El mismo Muhammad puede haber entrado en contacto con ellos, pero universalizando su doctrina básica.

2. *Judeocristianismo oficial de Jerusalén*

Tras la muerte de Santiago Zebedeo y la marcha de Pedro, en tiempos de Herodes Agripa (años 43-44 d.C.; cf. Hch 12), la comunidad de Jerusalén quedó dirigida por ↗ Santiago, hermano del Señor, como supone Hch 15,13; 21,18) y como afirma Pablo (cf. 1 Cor 15,7; Gal 1,19; 2,9.12). Santiago y su grupo son partidarios de un cristianismo judío, vinculado a Jerusalén y a las tradiciones legales y mesiánicas de Israel. No quieren romper en ningún momento con el judaísmo, sino reinterpretarlo (como hacen también otros grupos, por ejemplo, los esenios), desde el mensaje y la vida de Jesús.

Tanto Pablo como Hch 15 saben que los judeocristianos de Santiago quieren permitir y permiten la existencia de cristianos «no judíos», aceptando así la existencia de «dos iglesias» (que forman la única Ekklesia de Dios): una Iglesia del judaísmo y otra de la gentilidad. Los judeocristianos son plenamente judíos, en Jerusalén y en los demás lugares donde viven, formando así parte de la federación de sinagogas judías; pero, al mismo tiempo, ellos mantienen su comunión mesiánica con los cristianos que vienen de la gentilidad y que no han sido circuncidados, ni cumplen las observancias judías.

Esta Iglesia debió sufrir una fuerte conmoción con el asesinato de Santiago (el año 62 d.C.; cf. F. JOSEFO, *Ant.* XX, 197) y, sobre todo, con la guerra judía (del 67-70 d.C.). Podemos suponer que gran parte de sus miembros pasaron a la Gran Iglesia, como indicaría la carta de ↗ Santiago (tanto si ha sido escrita por él como si ha sido escrita en su nombre, por «discípulos» suyos), que termina ofreciendo uno de los testimonios más impresionantes de «judaísmo universal» que conocemos: el mismo judaísmo, desde dentro, sin romper su identidad, desde la misma ley, se hace universal desde la palabra y la ayuda a los débiles (el amor). Pero es también muy posible que algunos de los judeocristianos de Santiago termi-

narán quedando fuera de la Gran Iglesia, como los del grupo anterior.

3. *Judeocristianismo integrado en las Iglesias (y en los textos canónicos)*

El Nuevo Testamento conserva el testimonio de algunos grupos de «cristianos judíos», que han empezado defendiendo la Ley israelita (con sus prácticas nacionales) y han desembocado, por impulso de Jesús, en un universalismo cristiano, abierto por igual a judíos y gentiles. En esa línea se puede situar el evangelio de Juan, pero, sobre todo, el de Mateo, que ofrece el testimonio más claro del paso de un cristianismo judío (y muy cerrado) a un cristianismo universal.

El Jesús de Mateo comienza diciendo a sus discípulos: «No vayáis por los caminos de los gentiles, ni entréis en las ciudades de los samaritanos. Id, más bien, a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,5-6). Éste es un Jesús que no quiere que los gentiles entren en la Iglesia; un Jesús que puede llamar a los gentiles «perros» (cf. Mt 7,6) y que puede poner como ejemplo de «maldad» a los gentiles (Mt 5,47; 6,7), pidiendo a los suyos que cumplan la Ley judía, hasta en los mínimos detalles, como piden los rabinos (cf. Mt 5,17).

Pues bien, a través de un proceso interno, avalado por la figura de Pedro (cf. Mt 16,18-19), desde el mismo fondo judío, el evangelio (y la comunidad) de Mateo se abre al universalismo más claro del Nuevo Testamento: «haced discípulos a todos los pueblos, bautizándoles...» (Mt 28,19-20). Por medio de Jesús, el mismo judeocristianismo (centrado en la palabra y exigencia de ayuda a los necesitados: cf. Mt 25,31-46) se hace universal. Al asumir el testimonio de Mateo, todo el cristianismo ha conservado elementos judeocristianos, hasta el día de hoy. Sólo un judeocristiano como Mateo ha podido ser radical en su lucha contra otros tipos de judaísmo (cf. Mt 23); esa lucha es todavía «fraterna» (lucha entre hermanos); pero, leída fuera de su contexto, ella ha podido convertirse después en una de las bases del antisemitismo cristiano.

4. *Judeocristianismo gnóstico. Evangelio de Tomás (EvTom)*

De manera muy significativa, una parte considerable de la gnosis poste-

rior tiene raíces judeocristianas. Eso significa que ha debido existir una relación estrecha entre algunos desarrollos del judeocristianismo sapiencial, con visiones gnósticas. Esa relación pudo darse antes de la expansión del cristianismo. Pero todo nos permite suponer que el mensaje y vida de Jesús ha servido como germen de un tipo de gnosis. En esta línea es muy importante el llamado «documento Q», que está en la base de Mateo y Lucas y que, en principio, formaría un librito de orientación vital, capaz de vincular a una comunidad de sabios apocalípticos. En un momento posterior, vinculado al desarrollo de las comunidades judeocristianas de Galilea y del entorno sirio, el mismo documento o tendencia Q, que había sido más profético-sapiencial, se fue volviendo apocalíptico-sapiencial, abierto (al menos en parte) hacia un tipo de gnosis judeocristiana, que aparece ya en el *Evangelio de Tomás*, escrito en los primeros decenios del siglo II d.C., que fue encontrado en Nag Hammadi, en una traducción copata, que consta de 144 *logia* de Jesús, sin entorno narrativo. En sí mismo, el *Evangelio de Tomás* no es gnóstico, pero ha sido elaborado y conservado en una línea que de alguna forma tiende al gnosticismo, es decir, al abandono de la experiencia histórica, para interpretar a Jesús como maestro de sabiduría universal, en la línea de las religiones orientales. Siendo totalmente judío, el Jesús del *Evangelio de Tomás* es totalmente universal, en perspectiva gnóstica.

No queremos negar el fondo cristiano del *Evangelio de Tomás*, pues contiene textos de tradición venerable que provienen del mismo Jesús o de algunas comunidades cristianas muy antiguas (especialmente la portadora de los Dichos, es decir, de Q). Más aún, este evangelio puede apelar y apela a la tradición de los dos hermanos de Jesús: *Judas-Tomás*, el Mellizo, en cuyo nombre se inscribe (cf. *EvTom*, *Inscrito* y nº 13), y *Santiago, el Justo, por quien fueron hecho el cielo y la tierra* (*EvTom* 12). Esto significa que al menos una parte de la Iglesia representada por los judaizantes (parientes de Jesús) ha desembocado en un tipo de gnosis, pasando, en nombre de Jesús, del más estricto legalismo a una experiencia de interioridad mística, donde la Ley se interpreta como símbolo de

autenticidad. Ciertamente, el *EvTom* está cerca de Jn, pero con una diferencia básica: en el fondo de su experiencia gnóstica, Jn apela a la carne de Jesús y puede elaborar una cristología de carácter histórico; por el contrario, el *EvTom* tiende a dejar a un lado la «carne» (con las leyes concretas del judaísmo y con la experiencia de la muerte de Jesús), para desembocar en una especie de gnosis universalista.

El *Evangelio de Tomás* devalúa la historia de Jesús y la misma experiencia social y sexual de la vida, de manera que la verdadera humanidad serán los niños, que no tienen vergüenza, pues no se identifican por su cuerpo masculino o femenino (cf. *EvTom* 21, 37). De esa forma, hacerse pequeños, superando el sexo (cf. *EvTom* 46), significa hacerse solitarios: «¡Bienaventurados los solitarios y elegidos, porque encontraréis el Reino. Como habéis salido de él, a él volveréis!» (*EvTom* 49). Los gnósticos provienen de la luz, son como chispas que brotan del Padre viviente y que vuelven de nuevo al desencanto del Padre (cf. *EvTom* 50). Este mundo es para ellos un cadáver, es muerte, es sepultura (cf. *EvTom* 56); quien lo sepa, quien se sepa muerto por su cuerpo, ha superado ya al mundo (cf. *EvTom* 86). Por eso puede añadir: «Los cielos y la tierra se enrollarán delante de vosotros, pero el que vive del Viviente no verá la muerte», pues ha superado el nivel de perecimiento de este mundo (cf. *EvTom* 111).

La Gran Iglesia ha rechazado esta visión, pues para ella es esencial la historia concreta de Jesús, mientras que estos judeocristianos esotéricos acababan suponiendo que cada gnóstico es divino por sí mismo: lleva dentro de su entraña la posibilidad de superar la discordia original del mundo (la caída); no necesita de Jesús, ni de una Iglesia donde las relaciones sociales son básicas. Cada gnóstico pertenece en su raíz al *pléroma*: se identifica con aquel principio superior donde se encuentran vinculados, unidos, superados, todos los contrarios del cosmos y la historia, y así puede decir, aplicándola a sí mismo, la palabra ternaria, trinitaria: «soy Padre, soy Madre, soy Hijo» (cf. A. ORBE, *Introducción* 57-75). De esa manera, el mismo judeocristianismo, en una de sus variantes, ha podido recorrer todo el camino de

la gnosis, negando así aquello que empezaba siendo esencial en el judaísmo (tal como ha sido recreado por la tradición rabínica de la Misná). Negando su raíz judía (el Dios del Antiguo Testamento), estos judeocristianos gnósticos han dejado de ser judíos (dejando, al mismo tiempo, de ser cristianos), al menos en su forma histórica. Tanto para los judíos como para los cristianos «ortodoxos», los gnósticos han acabado siendo *minim* (herejes).

X. P.

JUDIT

Q

↗ David, Ester, guerra, Josué, Jueces, Macabeos, mujer, violencia.

1. Judit, Judas y Ester

Judit es la heroína del libro de su nombre, incluido en la Biblia griega de los LXX (pero no en el canon hebreo). La trama del libro de Judit, que significa simplemente la judía, es en el fondo la misma de 2 Mac 14-15 (↗ Macabeos), pero en lugar de Antíoco IV hallamos al rey Nabucodonosor, el antidiós que quiere dominar con su poder sobre toda la tierra; en lugar de Nicanor, general que cumple la orden del gran rey, está Holofernes; y en lugar de Judas Macabeo, está Judit, mujer hermosa, que, con la ayuda de Dios, vence al enemigo de Israel. Por otra parte, la trama de este libro recuerda la figura y libro de Ester, de manera que ambos pueden compararse.

En 2 Macabeos, el vencedor sobre el campo de batalla era Judas; en el libro de Judit la que vence es una mujer, con «encanto» femenino. Ambos, Judas y Judit, degüellan al perverso, con el favor de Dios, y exhiben públicamente la cabeza como expresión de victoria y libertad para el pueblo (cf. 2 Mac 15,34-36; Jdt 13,9-10; 14,6-13). En otra perspectiva, la trama de Judit está cerca del libro de ↗ Ester. Las dos mujeres personifican el triunfo femenino de Israel: ambas se valen de un tipo de engaño para seducir al varón que parecía triunfador. Ester actúa dentro de la ley del matrimonio; Judit, en cambio, es viuda (mujer libre) y, siendo fiel judía, se presenta como amante de lujo, para así engañar (seducir, emborrachar y matar) al incauto y brutal Holofernes. Ester, en cambio, no mata sino que seduce al rey, para que mate al perverso

Amán (equivalente al Nicanor en 2 Mac y a Holofernes en Judit).

Cuando todo parece fallar, cuando fracasan los medios normales de salvación del pueblo, emerge una mujer providencial (como las madres mártires de 2 Mac). Providenciales, Ester y Judit, exponen su vida en circunstancias extremas, para salvar a todo el pueblo, pero no son mártires, sino triunfadoras. Ellas siguen en la línea de las antiguas heroínas de la historia israelita: son como *Jael*, mujer kenita que se atreve a matar al fugitivo Sísara, enemigo de Israel, que busca refugio en su tienda al parecer amiga (Jc 4-5); son como *Rahab* que engaña a sus compatriotas de Jericó escondiendo a los exploradores israelitas (Jos 2).

En esa línea, podríamos decir que Judit es la judía heroína por excelencia: salvadora del nuevo Israel, lo mismo que David en otro tiempo, al matar a Goliat y cortar su cabeza (cf. 1 Sm 17). Ella surge en un tiempo en que los varones no pueden salvar; cuando fallan los hombres quedan las mujeres. Judit representa la identidad de los judíos, como pueblo de Dios que se eleva en contra de los ídolos supremos. (a) El ídolo es aquí *Nabucodonosor*, que se hace dios sobre la tierra, apareciendo como enemigo del verdadero Dios que actúa (se revela) en Judá/Jerusalén; a su lado está *Holofernes*, que representa el poder militar casi absoluto de ese rey antídívino; da la impresión de que no tiene fallo alguno, no hay resquicio de debilidad en su estructura y fuerza combativa. (b) El representante del Dios de Israel es *Judit*, la bella y valiente judía, que confía en el Dios verdadero y destruye el poder del dios del mundo.

2. Oración de Judit

La historia de Judit nos introduce en la complejidad de los poderes humanos. Lo mismo que *David*, bello muchacho (cf. 1 Sm 17,42), venció con su honda frágil al fuerte guerrero, *Judit*, la viuda bella «pero» religiosa y honrada (cf. Jdt 8,7-8), derrotó con la panoplia de su seducción al invencible general asirio, en el momento de suprema confusión del pueblo, cuando las autoridades de la ciudad simbólica del judaísmo (Betel/Betulia) deciden entregarse (Jdt 7). Ella es la que dicta la más honda lección de teología o fe

divina a los sitiados, pidiendo tiempo para realizar su plan; los judíos, entusiasmados por su decisión, se lo conceden, y ella ora en nombre de todos, como representante del pueblo de Israel:

«Señor Dios de mi padre *Simeón* a quien pusiste en la mano la espada, para vengar a los extranjeros que violaron la matriz de una *virgen* para mancharla... Tú has hecho las cosas anteriores, las de entonces y las posteriores; *tú dispones lo de ahora y lo que va a venir* y sucede lo que dispusiste... Aquí están los *asirios*, crecidos en su fuerza, orgullosos por sus caballos y jinetes, ufanos con el vigor de su infantería, confiados en sus escudos, lanzas, arcos y hondas; no reconocen que tú eres el Señor que *pones fin a las guerras*. Tu nombre es Señor: *destruye su poderío con tu fuerza*, aplasta con tu cólera su dominio. Porque han decidido profanar tu santuario, manchar el tabernáculo donde descansa tu nombre glorioso, echar abajo con la espada los cuernos de tu altar. Mira su arrogancia, descarga tu ira sobre sus cabezas, pon en mi mano de viuda la fuerza para hacer lo que he pensado. *Aplasta por la seducción de mis labios* al esclavo con el señor y al señor con su criado, quebranta su altivez por mano de una mujer... Haz que todo tu pueblo y todas las tribus conozcan y sepan que tú eres el único Dios, Dios de toda fuerza y poder, y que no hay nadie que proteja a la raza de Israel fuera de ti» (Judit 9,2.5.7-10.14).

Judit ha puesto su oración y su gesto sobre el trasfondo de una historia de durísimo talión: *Simeón* y *Leví*, hijos de Jacob, vengaron antaño la afrenta de Dina, su hermana, violada por *Siquem*, matando a todos los varones del lugar, después de haberlos engañado y debilitado con astucia. La figura de *Simeón*, el guerrero violento, había sido acogida con recelo por la tradición israelita más antigua, deseosa de mantener la paz con los pueblos del entorno (cf. Gn 34,30-31; 49,5-7). Pero la nueva teología judía (cf. *Jub* 30; *Test Lv.*) rehabilita a *Simeón*, diciendo que es bueno vengar con sangre la afrenta de sangre que se había hecho a los judíos. En esa línea, la oración de Judit asume y reelabora aquella saga, ensalzando a la tribu de *Simeón*, extinguida y/o dispersa hace ya tiempo, como supone el oráculo de Gn 49,5-7.

3. La acción de Judit

La nueva triunfadora, Judit, aparece como hija de Simeón, aquel viejo patriarca guerrero, vengador de sangre. Ella es el signo de toda la *raza judía* (y de Jerusalén) a la que quiere violar y destruir el durísimo Holofernes. La oración la vincula con Simeón. Su acción se sitúa en la línea de la guerra santa de los antiguos israelitas. Dina era prototipo de pueblo de Israel, amenazado por los pueblos enemigos, que quieren violarla, en gesto de afrenta deshonrosa. Judit, en cambio, será un nuevo Simeón, capaz de engañar y destruir a los contrarios. El Dios de Simeón la guiará, dándole fuerzas y engaño para realizar la más violenta acción de guerra.

Judit apela a Dios, al Dios israelita, en contra del dios falso, Nabucodonosor, que dice y no cumple lo dicho (cf. Judit 2,1-13). Ejecutor de la justicia vengadora de Dios fue en otro tiempo Simeón; ahora es Judit. *Los asirios* son el anti-dios, la fuerza divinizada, el poder militar que pretende aparecer como absoluto. Estrictamente hablando, ellos son *el ídolo supremo*, signo del hombre que se vuelve antivino. Son pecado original concretizado: se colocan en lugar de Dios y quieren destruir su santuario/tabernáculo/altar, es decir, los tres signos privilegios de la presencia divina en el mundo, conforme a la visión israelita. *Sólo Dios es el Señor*, el Kyrios de la historia. Éste es el Dios que, conforme a la experiencia de la guerra santa (con cita de Ex 15,3 LXX), pone fin a toda guerra; no necesita luchar por medio de un ejército; no se apoya en los soldados y las armas, como hacen los asirios. El verdadero Dios demuestra su poder de otra manera. Judit es mediadora de la victoria de Dios. Ella es débil, una simple viuda (9,9), mujer que parece sometida a la violencia o prepotencia de los otros. Pero será capaz de empuñar la espada del mismo enemigo de Dios para matarle, como hizo en otro tiempo David con Goliat cortándole la cabeza (cf. 1 Sm 17,51). Así dice el texto:

«Entrando luego Judit, se reclinó. El corazón de Holofernes quedó arrebatado por ella, su alma quedó turbada y experimentó un violento deseo de unirse a ella, pues desde el día que la vio, andaba buscando ocasión de

seducirla. Díjole Holofernes: “¡Bebe, pues, y comparte la alegría con nosotros!”. Judit respondió: “Beberé, señor; pues nunca, desde el día en que nací, nunca estimé en tanto mi vida como ahora”. Y comió y bebió, frente a él, sirviéndose de las provisiones que su sierva había preparado. Holofernes, que se hallaba bajo el influjo de su encanto, bebió vino tan copiosamente como jamás había bebido en todos los días de su vida. Cuando se hizo tarde, sus oficiales se apresuraron a retirarse y Bagoas cerró la tienda por el exterior, después de haber apartado de la presencia de su señor a los que todavía quedaban; y todos se fueron a dormir, fatigados por el exceso de bebida; quedaron en la tienda tan sólo Judit y Holofernes, desplomado sobre su lecho y rezumando vino... Todos se habían retirado; nadie, ni grande ni pequeño, quedó en el dormitorio. Judit, puesta de pie junto al lecho, dijo en su corazón: ¡Oh Señor, Dios de toda fuerza! Pon los ojos, en esta hora, a la empresa de mis manos para exaltación de Jerusalén... Avanzó, después, hasta la columna del lecho que estaba junto a la cabeza de Holofernes, tomó de allí su espada curva y, acercándose al lecho, agarró la cabeza de Holofernes por los cabellos y dijo: ¡Dame fortaleza, Dios de Israel, en este momento! Y, con todas sus fuerzas, le descargó dos golpes sobre el cuello y le cortó la cabeza. Después hizo rodar el tronco fuera del lecho, arrancó las colgaduras de las columnas y saliendo entregó la cabeza de Holofernes a su sierva, que la metió en la alforja de las provisiones. Luego salieron las dos juntas a hacer la oración, como de ordinario, atravesaron el campamento, contornearon el barranco, subieron por el monte de Betulia y se presentaron ante las puertas de la ciudad» (Jdt 12,16-20; 13,1-10).

Ésta es Judit, judía «limpia», según ley, mujer que se abstiene de comer alimentos impuros y acostarse con un incircunciso (Jdt 13,15-16). Pues bien, apelando a esa misma limpieza nacional, ella puede engañar/seducir al brutal Holofernes y matarlo. De esa forma se cierra el arco abierto con la acción de Simeón, que había conseguido matar a esclavos y señores (Jub 9,3); también la dulce Judit hará que mueran señores y criados (9,10). Una *mano de mujer* (*kheir theleias*) es revelación

muy alta del poder divino (Jdt 15,9-10). Ella, la viuda fiel, atraerá y matará con su mano al jefe de los enemigos, liberando al pueblo.

X. P.

JUECES

Q

↗ Guerra, historia, Josué, libertad, salvación, tierra, violencia.

Son los héroes o guerreros salvadores del principio israelita y aparecen como protagonistas del libro que lleva su nombre (*Sophetim*, Jueces) y donde el autor de la gran Historia Israelita (que va desde Josué a 2 Rees) desarrolla su tesis principal: según pacto, Dios había concedido a los israelitas la tierra cananea, por medio de ↗ Josué; pero ellos pecaron, olvidando el pacto, y Dios les entregó a los enemigos, para castigarles (haciéndoles comprender su pecado) y para liberarlos después, por medio de los *jueces*, cuando clamaban afligidos. A la luz de esa tesis, el autor del libro recoge y desarrolla también diversas historias ejemplares en las que se expresa la «providencia» de Dios en el principio de la historia israelita.

Estos jueces que, según la ideología posterior, tanto judía (cf. Eclo 46,11) como cristiana (cf. Heb 11,32), no se dejaron seducir por el pecado aparecen así como liberadores de sus hermanos. Fueron guerreros, héroes del principio, *galería de figuras militares* que definen el principio de la historia israelita. Todos ellos aparecen en el libro de los Jueces como portadores de una salvación de Dios; pero, al mismo tiempo, conservan una faz ambigua. No son héroes, en el sentido moderno del término; no son semidioses, en la perspectiva sacral de la antigüedad, que aparece, tanto en Grecia como en todo el Oriente Antiguo. Son, más bien, hombres ambivalentes, portadores discutidos de una victoria de Dios que les desborda. Aquí sólo recordamos algunos, los más significativos, destacando en cada caso la ambivalencia de sus figuras humanas y militares. Conforme a la visión israelita, los auténticos soldados no fueron nunca unos héroes mundanos: no vencieron por sí mismos, sino por la ayuda de Dios. Por eso, mirados desde una perspectiva religiosa y social, ellos aparecen como ambiguos, incompletos.

1) *Barac*, primero de los jueces mayores, recibe el encargo de combatir contra Sísara, general cananeo. Acepta el encargo, con la condición de que Débora, profetisa, lo acompañe. Ella lo hace, pero le advierte que la gloria no será ya de él, pues *Yahvé entregará a Sísara en manos de una mujer* o, quizá mejor, de dos mujeres (Jc 4,1-9). La victoria de Barac (4,15-16) queda así eclipsada y convertida en *victoria de Yael*, quenita aliada que mata al general enemigo (cf. 4,17-24), apareciendo, al mismo tiempo, como *victoria de Débora*, cantora de las guerras de Dios (Jc 5,1-31). Queda así clara la limitación del guerrero, que no puede aparecer como autor de salvación para su pueblo.

2) *Gedeón*. El Ángel de Yahvé se le aparece, llamándole *¡valiente, guerrero poderoso!* (*gibbor hejayil*), y lo es en verdad, liberando a su pueblo de la mano de los madianitas. Pero esa victoria no es el resultado de su acción guerrera sino signo y consecuencia de la protección de Dios que va guiando su camino, infundiendo su terror y confusión en el campamento enemigo (cf. Jc 7-8). Gedeón actúa de esa forma como un instrumento en manos de la acción liberadora de Dios. Por eso, en el momento en que Abimelek, su hijo, decide convertirse en rey, dejándose llevar por su propia ambición, con una estrategia puramente militar, ese Abimelek cae en manos de la complejidad de misma historia humana, terminando por morir a manos de una mujer (Jc 9).

3) *Jefté*. La ambigüedad militar de los jueces queda aún más clara en el caso de Jefté, cuya historia ha sido narrada desde el punto de vista de su hija sacrificada. Sus familiares y vecinos, que antes lo habían expulsado como «ilegítimo» (hijo de mujer no israelita), lo nombran jefe para rechazar a los amonitas invasores. Jefté acepta el encargo, recibiendo el «espíritu de Yahvé», a quien promete «la vida del primero que salga a recibirme a la puerta de mi casa, si es que vuelvo victorioso». Consigue ciertamente la victoria, pero sólo a costa de la vida de su hija, a la que debe sacrificar, pues ella es quien sale a recibirle con cantos de gozo triunfal a la puerta de su casa. Evidentemente, Jefté no es un modelo de soldado salvador para su pueblo (Jc 11-12).

4) *Sansón* (Jc 13-16) tampoco es un modelo de grandeza personal o fideli-

dad israelita. Ciertamente, ha sido el mismo Dios quien ha anunciado su nacimiento, diciendo a los padres que su hijo *empezará* a salvar a Israel de los filisteos (Jc 13,5). Pero luego su vida viene a presentarse como historia ambigua donde la *Ruah de Yahvé, el espíritu guerrero*, se entreteje con la propia complejidad de Sansón, hombre fuerte, irreflexivo, mujeriego a quien envuelven los enigmas de esposas y compañeros-enemigos. En un primer nivel, la historia de Sansón parece puro mito: anécdotas casi infantiles de un guerrero ingenuo, durísimo y simple, que se enoja de pronto, con fuerte violencia, atrapado casi siempre en el enigma de sus propios acertijos y deseos de mujeres. Pero, leída a más profundidad, ésta es una de las más profundas historias de guerreros que han podido escribirse en tiempo antiguo. Sansón ha ido desvelando en toda su crudeza la irracionalidad de una violencia que va y viene, aparentemente sin sentido, en medio de un mundo enigmático donde amigos y enemigos parecen confundirse. Misteriosamente, Dios va expresando su obra y va diciendo su palabra a través de esta figura de guerrero que sólo triunfa de verdad en el momento de su debilidad y de su muerte (Jc 16,30).

Éstos son los principales *jueces*, guerreros paradigmáticos de los comienzos de Israel. Significativamente, ellos no aparecen como *héroes* en el sentido helenista o moderno de la palabra: a pesar de Eclo 46,11-12, no se pueden presentar como *modelos* de fe y vida israelita. El autor bíblico (estamos en la historia ejemplar de Israel) no los ha presentado como ejemplo para el resto de los israelitas. No son «virtuosos» de la ascesis militar, ni estrategias políticas, ni creadores de identidad nacional. Pero tampoco son fuerzas semidivinas o figuras de tragedia, como algunos personajes de la literatura griega. Son hombres de gracia y violencia, que expresan la ambigüedad militar de la historia, tal como aparece en el principio de la vida israelita. El Dios de la Biblia no ha podido «fundar» la existencia de su pueblo sobre el valor o la grandeza de unos héroes guerreros. Por eso, en el fondo del libro de los *Jueces* hallamos una profunda desmitologización de la heroicidad militar. Otros pueblos (hindúes y ger-

manos, latinos y griegos) han idealizado a sus genios militares del principio, elevando sus estatuas sobre grandes pedestales en la plaza o convirtiendo sus relatos en modelo de vida para los futuros ciudadanos o soldados de la «patria». Los israelitas no han podido o no han querido hacer algo semejante; ellos no pueden apelar a figuras de ese tipo. La vida de Israel se funda sólo en la acción de Dios. Los posibles héroes guerreros, tomados en sí mismos, pertenecen a la ambigüedad del mundo.

X. P.

JUICIO

Q MR

↗ Apocalíptica, Daniel, Dios, ética, fin del mundo, Henoc, Hijo del Hombre, infierno, paraíso, pecado, perdón, salvación.

Q JUDAÍSMO

Las religiones místicas o de la interioridad no conocen un verdadero juicio de Dios, pues, según ellas, no hay Dios que emerja sobre el hombre y pueda juzgarlo (salvarlo o condenarlo). Por el contrario, las religiones proféticas al judaísmo afirman que hay un juicio final, de manera que Dios (o su representante) vendrá a juzgar a vivos y muertos, de forma que culmine el camino y meta de la historia. (a) *Es juicio final*, escena conclusiva del drama de la historia. No hay eterno retorno, giro indiferente de mundos y generaciones, sin principio ni fin. La existencia es camino y al final vendrá el discernimiento irreversible, marcando lo que ha sido la historia. (b) *Es juicio universal*, es decir, abierto a todos los hombres y mujeres sin que exista en principio distinción de raza o pueblo. Toda la historia, la humanidad entera, vendrá a presentarse ante Dios, recibiendo su sentido (su merecido). (c) *Puede haber también un tipo de juicio particular*, dirigido a cada individuo, que aparece así como responsable de sus propios actos, como agente y gestor de su propia vida.

1. *El juicio en Dn 7,9-10 y Dn 12,1-2*

Para situar, de un modo concreto, el tema del juicio en Israel, desde una perspectiva tardía, que asume y recoge gran parte de las tradiciones anterior-

res, he querido citar en el judaísmo el texto del juicio de Dn 7,9-10, que ha marcado la historia posterior del judaísmo (y del cristianismo):

«Estaba mirando hasta que fueron puestos unos tronos, y se sentó un Anciano de Días. Su vestidura era blanca como la nieve, y el cabello de su cabeza era como la lana limpia. Su trono era como llama de fuego; y sus ruedas, fuego ardiente. Un río de fuego procedía y salía de delante de él. Miles de miles le servían, y millones de millones estaban de pie delante de él. El tribunal se sentó, y los libros fueron abiertos» (Dn 7,9-10).

Éste es el centro del juicio forense propiamente dicho, inscrito dentro de un gran juicio histórico (de tipo militar), que se concreta en la destrucción de las fuerzas perversas de la historia y, en especial, de la cuarta fiera terrible, que amenaza con destruir al pueblo israelita, refugiado en torno al templo. Pues bien, dentro de ese juicio de la historia (del que trata la segunda parte del libro de Daniel: cf. Dn 7-12), se inscribe esta escena del juicio forense. Toda la historia anterior había venido a quedar representada por la *cuarta fiera*, que, conforme a lo que luego dirá Dn 7,25, se ha elevado contra Dios y ha blasfemado. Pues bien, allí donde podía decirse que han triunfado las bestias, el vidente responde: ¡Ha terminado su dominio! ¡Llega el Dios del juicio! Esa visión del Dios Juez comienza con la colocación de unos tronos. Es evidente que Dios no está solo; hay otros que se sientan y actúan a su lado, acompañándolo en el juicio, en el que Dios viene a presentarse un *Anciano de días* que había dejado la historia en manos de la perversión de los violentos. Pero ahora, cuando el pecado alcanza el límite de lo intolerable, cuando la blasfemia del cuerno insolente se hace más fuerte (cf. Dn 7,11), viene a desvelarse su juicio.

El Dios del juicio es *Anciano de Días*, conforme a una expresión cercana a viejos textos de Ugarit donde Dios se mostraba como *rey antiguo, padre de años*. Éste es sin duda el *Dios originario* que existe desde el mismo principio de los tiempos. No emerge de improvviso: estaba allí por siempre, velaba sin cesar. Así lo descubrimos ahora, con albo cabello, vestido de blanco. El texto no dice nada de su rostro, de su cuer-

po..., aunque es evidente, por su forma de sentarse, que es un Dios «con cuerpo», es decir, con presencia. Ezequiel lo presentaba como «semejanza de ser humano» (cf. Ez 1,26-27). Daniel ha preferido dejarlo sin rostro, para aplicárselo luego al «como Hijo de Hombre» (Dn 7,14). En este contexto es esencial el fuego. En la línea de Is 6,1-6, Ex 3,3-4 y de *1 Hen* 14, Dn 7 ha destacado el halo incandescente de este Dios del juicio, vinculado a los ángeles que le rodean, que aparecen sin duda como «espíritus de fuego» (cf. Heb 1,7), que destruyen a los perversos (infierno) y purifican a los santos. En el centro de la escena se halla el *Trono*, que aparece desde antiguo como signo principal de Dios: un trono para reinar, es decir, para realizar el juicio final de la historia. En este contexto, reinar es juzgar: se abre la sesión suprema del *Supremo Tribunal*; se han sentado los miembros del jurado; están *los libros (siphirin)* abiertos y ellos marcan con su Ley el sentido de aquello que debe realizarse. El Dios de este juicio final no es un poder inconsciente: es Dios que razona y juzga conforme a los buenos libros (que los autores apocalípticos de la Biblia conocen de algún modo).

No hay en la figura del Dios juez ningún rasgo de violencia militar, ningún acceso de ira. Sobriamente ha presentado el texto su conducta, conforme a unos *esquemas forenses* muy precisos. En *los libros de Dios* están escritas todas las acciones de los hombres, con las leyes de conducta que dimanan del principio de la creación. En ellos ha de escribirse la sentencia. Pues bien, conforme al texto de Dn 7, el juicio culmina y se expresa en una *sentencia de muerte* en contra de los poderes perversos que están oprimiendo a los hombres (cf. Dn 7,11-12). A diferencia de lo que dirá Dn 12,1-3, aquí (en Dn 7) no estamos ante el juicio final (más allá de la historia), sino ante un juicio histórico de los pueblos que han oprimido a Israel, dentro de la misma historia mesiánica. El gran juicio se realizará en Dn 12,1-3, cuando se alce Miguel (poder de Dios) y destruya por fin (según juicio) a todos los perversos y entonces resuciten todos los que han muertos, unos para la gloria, otros para la ignominia. Eso significa que el juicio forense de Dn 7,9-10

ha de cumplirse en el juicio apocalíptico de Dn 12,1-3.

2. *Expansión. Juicio guerrero, juicio forense*

Conforme a lo anterior, el juicio de Dios ha recibido en Israel dos formas complementarias, una más forense, otra más apocalíptico-militar. Ambos momentos se completan y responden a la misma experiencia fundamental: por encima del pecado de los hombres está el juicio de Dios, que vendrá a cumplir su voluntad, destruyendo a los injustos y salvando a los justos (esta certeza se halla al fondo de todos los apocalípticos judíos, desde *1 Henoc* hasta el libro de los *Jubileos*, desde los *Testamentos de los Doce Patriarcas* hasta la *Asunción de Moisés*). Puede haber primero una sentencia especial contra los enemigos de Israel (Dn 7), pero es evidente que al final del final (Dn 12,1-3) habrá un mismo juicio de Dios para todos los hombres y pueblos. Ambos juicios, el particular contra los enemigos de Israel y el universal para todos los hombres) pueden presentarse de un modo más guerrero o más forense.

a) Hay un tipo de *juicio guerrero*, cuyos orígenes se encuentran en la representación de la guerra santa, con el *herrem* o destrucción de los enemigos, «el día de Yahvé». En esa línea se sitúa la destrucción de las bestias de Dn 7 y la matanza de los enemigos de *4 Esd* 13, en la línea de textos más antiguos como Sal 2, Ez 38-39 y Zac 14 (en esa línea siguen algunos textos cristianos Ap 17-19). En todos esos casos se habla de grandes enemigos que luchan contra el pueblo y amenazan destruirlo. Pues bien, cuando el riesgo es mayor y la angustia parece total, interviene Dios, defiende a los suyos, destruye a los poderosos enemigos e inaugura de esta forma el «reino nuevo». Ciertamente, en los tiempos más tardíos, las formas de esta lucha adquieren caracteres simbólicos. Más que una guerra real, de tipo mundano, hay una intervención sobrenatural de Dios que ha de cambiar de manera absoluta el orden de la historia. En ese plano se sitúa *4 Esd* 13, el conjunto de Dn 7, Dn 12,1-3 y el Apocalipsis de Juan (con la presencia del mismo Miguel, guerrero del juicio de Dios: cf. Ap 12,7).

b) Hay también una *forma forense* de *juicio*. La justicia no se identifica ya

con la victoria sobre los enemigos, ni con imágenes de catástrofes cósmicas, destrucciones y venganzas, sino que ella se expresa a través de un acto jurídico de juicio. En lugar del Dios guerrero, que aniquila a los enemigos (por sí mismo o por Miguel), aparece el Dios anciano, de blancas vestiduras, signo de justicia. No tiene que matar; no acude a la violencia. Se sienta sobre el trono, abre los libros de la historia y juzga. Así aparece en Dn 7,9-10 y en diversos lugares de *4 Esdras*, y Apocalipsis de Baruc. Por eso, en vez de armas, utiliza libros, los libros de la historia (*1 Hen* 47,3; *Jub* 19,9; *4 Esd* 6,20; Ap 3,5) y la balanza que pesa la conducta de los hombres (cf. Dn 5,27; *1 Hen* 41,1; 61,8; Ap 6,5). Desde ahí, el ángel Miguel, que otras veces venía a presentarse con la espada de Dios en la mano (matando a los contrarios), viene a presentarse con una balanza, pesando la conducta de los hombres, el valor de sus almas (conforme a un tema desarrollado desde Dn 12,1-3). Gran parte de los apocalípticos judíos vinculan ambas representaciones, de manera que presentan el juicio de Dios de una forma militar y forense al mismo tiempo.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *El juicio del Hijo del Hombre*

En un primer plano, el cristianismo sigue manteniendo las mismas representaciones del juicio de la apocalíptica judía, incluso resaltándolas con más fuerza. No podemos olvidar que han sido los cristianos los que han conservado y transmitido gran parte de los textos apocalípticos judíos (ciclo de Henoc, de Esdras, de Baruc...). En ese contexto judicial se sitúan y culminan las escenas más conocidas del Nuevo Testamento, como aquella de Mt 25,31-46, que ha venido a convertirse en el texto clave para la visión del juicio, no sólo dentro del cristianismo, sino en toda la historia de Occidente:

«Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria y todos los ángeles con él, entonces se sentará sobre el trono de su gloria; y todas las naciones serán reunidas delante de él. Él separará a los unos de los otros, como cuando el pastor separa las ovejas de las cabras; y pondrá las ovejas a su dere-

cha y las cabras a su izquierda. Entonces el Rey dirá a los de su derecha: ¡Venid, benditos de mi Padre! Heredad el reino que ha sido preparado para vosotros desde la fundación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recibisteis; estuve desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; estuve en la cárcel, y vinisteis a mí. Entonces los justos le responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te sustentamos, o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero y te recibimos, o desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo, o en la cárcel, y fuimos a tí? Y respondiendo el Rey les dirá: De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis. Entonces dirá también a los de su izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber... Entonces irán éstos a la destrucción eterna, y los justos a la vida eterna» (Mt 25,31-46).

Los motivos del juicio son los tradicionales en Israel, aunque ahora el protagonista es el Hijo del Hombre, que actúa en nombre de Dios. El esquema del juicio es conocido y puede encontrarse en diversos pueblos del entorno: derecha e izquierda, ovejas y cabras, etc. La novedad está en la razón del juicio, que se concreta con la ayuda o no ayuda a los necesitados (con quienes el mismo Juez se identifica). De esa manera, lo que en un primer momento aparece como juicio para el final se convierte en discernimiento y medida de la misma «historia humana». Lo que aquí se juzga es la historia como proceso de humanización (de ayuda a los necesitados) o de destrucción (abandono de los pobres).

2. *No juzguéis*

Evidentemente, la escena anterior es simbólica y parenética: no quiere contar las cosas que «pasarán» en un plano exterior, sino ofrecer a los hombres un principio de discernimiento, que se identifica con la ayuda a los necesitados. Pues bien, en ese contexto deben introducirse las palabras centrales de Jesús en las que se pide a los hombres «que no juzguen»:

«No juzguéis y no seréis juzgados. No condenéis y no seréis condenados; perdonad y seréis perdonados. Dad y se os dará; medida buena, apretada, remecida y rebosando darán en vuestro regazo. Porque con la medida con que midáis seréis medidos...» (Lc 6,37-38; Mt 7,1-3).

Esta palabra (¡no juzguéis...!) ha de unirse con otra que dice: ¡Amad a vuestros enemigos! (Mt 5,44; Lc 6,27.35). Ésta es la palabra clave de la revelación cristiana, siguiendo en la línea de Mt 25,31-46. En el centro del misterio de Dios no está el juicio, sino el amor creador. Eso significa que no imitan a Dios cuando juzgan a los enemigos, sino cuando aman de un modo gratuito a todos, empezando por los enemigos (dando de comer al hambriento, acogiendo al exilado, visitando al encarcelado, etc.). Esta palabra (¡nos juzguéis!) nos sitúa ante un límite final, que es el límite de Dios, del Dios amor. Ésta es una revelación originaria, que nos lleva hasta el principio de la creación, conforme a la mejor experiencia del judaísmo mesiánico. Ciertamente, el judaísmo histórico parece que ha sentido más dificultad en formular una prohibición de este tipo, al menos con la intensidad del evangelio. De todas formas, al presentar de esta manera su mandato antropológico más hondo, Jesús ha radicalizado el esquema de pacto que resulta normal en Israel y, superando el nivel de una ley que puede imponerse con violencia, nos pone ante el amor que supera todo juicio.

X. P.

R ISLAM

↗ Fin del mundo, resurrección.

1. *La religión del Juicio*

El islam es la religión del Juicio. Hasta el punto de que la palabra que se traduce por «religión» (*dîn*) es la misma que significa «Juicio» (*dîn*). El *yawm ad-dîn* es a un tiempo «El Día del Juicio» y «El Día de la religión», pues enteramente parece que todo el islam está concebido para ese día en que habremos de rendir cuentas. La propia Revelación se desencadena a partir de una certeza en la proximidad de la Hora en la que los hombres y mujeres «verán» lo que han hecho. Es por tanto un mensaje eminentemente ético el del

Corán. Cuando en la Peregrinación millones de musulmanes se reúnen en el valle de 'Arafât, prefiguran lo que será el Día del Juicio, en el que la tierra será allanada y todos los vivientes y los muertos resucitados se reunirán para recibir el veredicto que merecieron por sus acciones.

2. La balanza (*mîçân*)

La balanza pesará los actos de las criaturas: «Y pondremos las balanzas justas para el día del levantamiento y nadie sufrirá injusticia de nada. Y aunque sea el peso de un grano de mostaza, lo tendremos en cuenta. Nosotros bastamos para contar» (Corán 21:47 y también 101:5). En el islam se cree que cada uno seremos juzgados según lo que pesen en «la balanza» los libros de nuestras buenas o malas acciones:

Según 'Abd Allâh ibn 'Umar y Benu Alas dijo el Mensajero de Dios: En el Día del Juicio, Allâh da su retribución a un hombre de mi comunidad a la vista de todos. Le entrega noventa y nueve libros (que contienen sus obras). Cada libro es de largo lo que alcance la vista. Y le pregunta: «¿Niegas algo de esto? ¿Han sido injustos mis fieles escribanos?». Y contesta (el hombre): «No, mi Señor» (*Hadices qudsíes*. Beirut 1980. Tomo I, Número 7).

3. Significado de «la balanza» dentro del gnosticismo islámico

Ibn 'Arabî dice que el *mîçân* (o gran balanza) constituye la estructura interna de las cosas. Un perfecto equilibrio y *balance* de fuerzas es la norma de la Ley del universo («Ley» es en realidad el significado original de *sharî'a*). Cualquier acción debe tener su contrapeso. Un equilibrio de fuerzas complementarias está en la base de la Creación: activo-pasivo, masculino-femenino, cielo-tierra, cambio-permanencia, etc. El islam es el camino de en medio: armonía entre lo interior y lo exterior, el precio y el objeto, la razón y los instintos, las necesidades corporales y espirituales, o entre lo individual y lo colectivo. Cualquier exceso a favor de uno de los polos va en detrimento del otro. Dice el Corán (55:5-7): «Ha elevado el cielo y ha puesto la balanza, para que no abuséis al pesar, y cumpláis el peso según la justicia y no arruinéis la balanza». En el islam uno de los mo-

dos de enderezar socialmente la balanza arruinada es el talión, «aunque el perdón es siempre mejor».

4. Los asombrosos testigos que serán convocados al juicio

Todos tus miembros comparecerán a Juicio y hablarán de lo que hiciste con ellos. Todo lo que te rodeó, los seres vivos, tus manos, tus cosas, las ropas que te vistieron, el tiempo en que realizaste tus actos, los lugares en los que estuviste y donde actuaste hablarán de lo que hiciste. «Hoy sellaremos sus bocas, nos hablarán sus manos y darán testimonio sus pies acerca de aquello que lograron»: *Al-yawma najtimu 'alâ afwâhi-him wa-tukallimu-nâ aydî-him wa-tashhadu ar'yulu-hum bimâ kânû yaksibûn (sûrat Yâ' sîn, âya 65)*. También hay hadices qudsíes que lo avalan:

Ahora traeremos a quien testificará en tu contra. Piensa el hombre para sí: «¿Quién podrá ser ése que sobre mí dé un testimonio que pese más que mis propias palabras?». Se le cierra la boca, y se ordena a sus muslos, a su carne y a sus huesos: Hablad. Y hablan sus muslos, su carne y sus huesos de lo que hicieron, y ante esto aquel hombre se queda sin argumentos para defenderse. Éste es el hipócrita, y Allâh es el que le maldice (*Hadices qudsíes*. Beirut 1980. Tomo II. Número 354).

A. A.

JUSTO PERSEGUIDO

Q

↗ Antisemitismo, guerra, Jesús, Job, juicio, Sabiduría, shoah, Siervo de Yahvé, víctima, violencia.

El tema del justo perseguido, vinculado al del Siervo de Yahvé, constituye uno de los elementos más significativos de la identidad israelita. Ha sido desarrollado por el libro judío de la ↗ Sabiduría, que ofrece una relectura sapiencial de la experiencia bíblica, partiendo de Gn 1-3 (creación-pecado) y de los relatos del Éxodo. El libro de la Sabiduría supone que el hombre es por sí mismo bueno, pero la envidia del Diablo (el Diablo que es envidia) tiende a dominarlo. A partir de ahí se entiende la violencia de los prepotentes, que quieren probar su «poder» (su divinidad) persiguiendo a los ↗ pobres, a

quienes la tradición judía presentaba como signo y presencia de Dios. De esa manera, frente al justo pobre se elevan los injustos ricos, como veremos comentando el capítulo segundo del libro (Sab 2).

1. Del temor al amor a la muerte

La injusticia nace del miedo a la muerte que se expresa y crece en aquellos que, no aceptando la vida como don de Dios (Sabiduría), se descubren inmersos y atrapados en un mundo donde todo acaba, de manera que también ellos terminan. Esta experiencia de su limitación no los lleva a gozar de lo que existe, en gesto agradecido, sino todo lo contrario, los introduce en un mundo de tristeza, que viene a presentarse así como principio de todas sus restantes actitudes:

«La vida es corta y triste y no hay remedio cuando muere el hombre... Nacimos casualmente y pronto acabaremos, como si no hubiéramos vivido, porque el “espíritu” o respiración de nuestras narices es humo y la palabra una chispa que palpita en nuestro corazón» (Sab 2,1-3).

La vida es corta o pequeña (*oligos*) y de esa forma es triste o penosa (*lypêros*). Como nave sobre el agua, como pájaro en el aire, como flecha contra el viento (cf. Sab 5,10-12), así vamos corriendo y, al final, nos agotamos y perdemos sobre un mundo donde nada permanece. Sobre ese fondo de tristeza se distinguen los caminos de los hombres. (a) *Los justos* son capaces de mirar sin violencia ni miedo a la muerte, aceptando lo que existe, y de esa forma descubren la promesa de una vida más alta, que es gracia, en el fondo de su mismo saber de finitud, porque en ella se revela el valor infinito de la Sabiduría de Dios. (b) *Los injustos*, en cambio, están dominados por el temor a la muerte y para dominar su miedo acaban enamorándose de ella: «La justicia es inmortal... Pero los impíos la llaman (a la muerte) con gestos y palabras; por ella se consumen, creyéndola su amiga, y con ella hacen un pacto, pues son dignos de ser de su partido» (Sab 1,15-16; cf. 2,24).

El miedo se convierte en atracción, el rechazo se vuelve deseo, de manera que los impíos quedan fascinados por la muerte. La tradición posterior ha-

blará del pacto del hombre con el diablo (cf. GOETHE, *Fausto*). Aquí tenemos un pacto con la muerte. Frente a la alianza o matrimonio de los fieles con la Sabiduría amiga-esposa, que alumbró su existencia y los conduce al gozo sin fin (cf. Sab 8,2), viene a expresarse aquí el *amor fati*, el gozo por la muerte, que se despliega en forma de violencia. Paradójicamente, los impíos se enamoran de aquello que más temen.

a) *El amor de la Sabiduría* tendría que haber sido matrimonio de gracia, donde el Dios esposo (o esposa) ilumina la existencia de los fieles y la mantiene en actitud de alianza, es decir, de amor mutuo, por encima de la muerte, como habían supuesto de algún modo los grandes profetas, en la línea de Oseas y Jeremías, del 2º Isaías y Ezequiel.

b) *Pero el amor de la muerte*, interpretado como unión «fatal», vincula al hombre con aquello que más odia, en matrimonio de fornicación (*porneia*), según vieron desde antiguo los profetas: los ídolos o amantes prostituidos (cf. Sab 14,12) se identifican con la muerte y de esa forma hacen que los hombres se maten entre sí. Este *amor a la muerte* conforma de manera radical la vida de los injustos: ciega sus ojos, les impide abrirse a la Sabiduría de Dios y los encierra en un mundo de envidia (cf. Sab 2,24; 6,23), que conduce de forma irresistible a la violencia, como seguiremos indicando. Pues bien, en contra de eso, los justos están llenos de amor a la vida, de tal forma que ese mismo amor les permite dejarse matar, superando así las barreras de la muerte, por don de Dios o gracia de la vida.

2. Culto al placer

El miedo a la muerte (Sab 2,1-5) suscita una búsqueda fuerte de seguridades: el hombre necesita probar su valor, saber que vive y sentirlo intensamente en un proceso de placeres por los cuales se expresa la *atracción* de la muerte, entendida como deseo de extrujar del todo el placer de aquello que perece. «Venid a disfrutar de los bienes que ahora existen, y gocemos como en juventud de lo que hay, ansiosamente: saciémonos de vinos exquisitos y perfumes, que no se nos escape la flor de primavera; ciñámonos capullos de rosa, antes que ellos se marchiten, que no exista lugar alguno que no pruebe nuestra orgía, deje-

mos por doquier señal de nuestro regocijo, porque éste es nuestro lote y nuestra herencia» (Sab 2,6-9).

El autor de Sab no es un asceta. No condena la fiesta en cuanto tal, no se deja llevar por el odio a la alegría y por la envidia ante la juventud. Lo que Sab ha criticado es aquel placer que se despliega en forma de violencia, sin lugar para Dios, es decir, para la gracia, una fiesta de placer que enfrenta a los hombres, de manera que en ella no puede darse amistad, pues unos gozan a costa de los otros (no con los otros). Sab ha criticado el placer del desenfreno egoísta, que quisiera eternizarse de un modo violento, como culto a la muerte, es decir, como placer que se consigue a costa del sometimiento de los otros. Sab ha criticado el placer de una vida que se expresa en la necesidad de excitación constante, en el miedo frente a aquello que inexorablemente va pasando.

Los «injustos» se aferran de manera loca a lo que tienen, temiendo que acabe, pues ellos conciben la vida como *flor de primavera* que se seca, porque el tiempo va girando, indiferente a nuestros miedos y placeres, como *capullo de rosa* que pierde irremisiblemente su aroma. Desde esa base celebran la *fiesta de la muerte*, que se expresa en el culto a la juventud, al vino y los perfumes, sobre la flor de las praderas. De esa forma cultivan la fiesta que se expresa en la orgía del sexo y en el ansia de apoderarse de todo lo que existe (como veremos al hablar de *la celebración de la idolatría* de Sab 14,22-26). A pesar de ello, al condenar ese tipo de fiesta, nuestro autor sabe que el gozo de la vida sigue siendo bueno: buena es la pradera, hermosa la flor, don de Dios la juventud, signo de alegría el vino y el perfume; pero sabe también que todo eso termina volviéndose malo si cierra al hombre en su egoísmo, llevándolo a enfrentarse con los otros, hasta matarlos. Allí donde la vida se vuelve adoración del gozo, el mismo gozo de la vida se malea, convirtiéndose al hombre en un esclavo de su finitud. Del culto al placer propio brota la persecución contra los justos.

3. *Atropelemos al justo:* *opresión del inocente* (Sab 2,10-20)

A no ser que se despliegue en gratuidad, abierta a la vida inmortal, el pla-

cer de la finitud es corto y envidioso y no permite que todos puedan disfrutarlo al mismo tiempo. La búsqueda intensa de ese gozo (de tener, de acaparar, de disfrutar sin fin) divide a los hombres, suscitando enfrentamientos que terminan llevando al homicidio: para asegurar nuestro placer matamos a quien puede limitarlo. La fiesta de la finitud pertenece a los triunfadores; es la fiesta de los fuertes, que comen, beben y disfrutan a costa de los pobres:

«Atropelemos al justo que es *pobre*, no nos apiademos de la *viuda*, ni respetemos las canas venerables del *anciano*; que la fuerza sea para nosotros la ley de la justicia, pues lo débil, es claro, no sirve para nada» (Sab 2,10-11).

La mayor parte de los «afortunados» de este mundo dirán que esas palabras no les afectan: ellos no matan, no roban, no atropelean; simplemente se limitan a gozar de su fortuna; pueden trazar incluso grandes teorías sobre el sufrimiento de los pobres, pero añadiendo que «ellos no tienen culpa de que existan desgraciados en el mundo». Pues bien, en contra de eso, este pasaje supone que los ricos son culpables, simplemente por serlo, si es que no aman y ayudan a los pobres, compartiendo con ellos lo que tienen.

Conforme a la tradición israelita, la justicia (*dikaïosyné*) se expresa en el amor a los *huérfanos*, *viudas* y *extranjeros*, es decir, ayudando a los oprimidos (cf. Ex 22,20-23; Dt 16,9-15; 24,17-22). Pues bien, los fuertes-ricos de nuestro pasaje interpretan la justicia en un sentido inverso, como si ella fuera expresión de su fuerza, en la línea de una *voluntad de poder* (Nietzsche) que se prueba a sí misma dominando sobre los impotentes (los *pobres-viudas-ancianos* del texto responden, sin duda, a los huérfanos-viudas-extranjeros de la tradición antigua). De esa forma, la finitud que aspira al placer y al triunfo propio se vuelve violenta: no deja lugar para la gracia, ni ofrece un espacio de vida para aquellos que no pueden defenderse. Los poderosos del mundo aparecen así como dueños del árbol del bien y del mal, de manera que definen ya aquello que es justo e injusto, legal o ilegal, conforme a sus propios intereses. (a) En el plano *económico* emerge de esta forma el rico injusto, aquel que puede tener y disfrutar, a di-

ferencia (y a costa) del pobre. (b) En plano *social* está el que tiene gran familia (un grupo que le apoya) oponiéndose a la viuda, que aparece así como persona que no tiene grupo social ni derechos. (c) Finalmente, en el plano *vital* se elevan el joven frente al viejo. La cultura antigua veneraba a los ancianos, como signo de sabiduría y continuidad vital; pero la nueva carrera del placer rechaza a los ancianos, dejándolos a un lado.

La fiesta de la finitud (que se opone a la fiesta de la gracia) selecciona a los fuertes (ricos, influyentes y jóvenes), marginando y oprimiendo así a los pobres, viudas y ancianos. El texto no dice que los ricos-influyentes-jóvenes sean directamente perversos, pero lo supone, pues ellos se «autojustifican» a sí mismos, convirtiendo su fuerza (méritos, trabajo o fortuna) en norma del derecho. Tampoco dice que los pobres-viudas-ancianos sean *justos* sin más, pero los presenta vinculados a la justicia de Dios, pues los mismos ricos proponen «atropellemos al pobre justo» (*penêta dikaion*: cf. Sab 2,10). El texto no precisa si ese pobre es justo solamente en cuanto pobre (viuda-anciano...) o si, además de ello, posee alguna forma de virtud moral en relación con Dios. Pero esa diferencia no importa en nuestro texto. El libro de la Sabiduría no plantea el tema de una forma moralista, sino en un plano de división básica de la humanidad, en la línea del árbol del bien y del mal (Gn 2-3), entendido ahora en concreto como árbol de la división humana:

«Acechemos al justo (*dikaion*) que nos resulta incómodo: se opone contra nosotros, nos echa en cara las faltas contra la Ley... Afirma que conoce a Dios y dice que es hijo del Señor. Se ha vuelto acusador de nuestras convicciones y sólo el mirarle se nos hace muy pesado... Su vida es diferente a la vida de los otros; sus caminos son totalmente distintos. Piensa que nosotros somos una moneda falsa y se aparta de nuestras sendas como contaminadas; proclama dichoso el final de los justos y se gloria por tener a Dios por Padre» (Sab 2,10-16).

Para asegurar su propio triunfo, estos celebrantes de la muerte tienen que enfrentarse con hombres que tienen visiones distintas de la vida y se mueven por valores contrarios a los suyos, es

decir, con los justos, aquellos que no quieren participar en la fiesta de muerte, centrada en dinero, poder y juventud. Estos últimos, los justos dispuestos a sufrir, son los testigos de la verdadera humanidad. Significativamente, los otros se sienten amenazados. Parece que debían hallarse seguros: poseen el poder, dominan todo el mundo; no tienen enemigos exteriores que puedan derrotarlos por las armas... y, sin embargo, tienen miedo: se sienten frágiles, no soportan que haya algunos que se piensen y crean y vivan de un modo diferente. Estos violentos, representantes del imperio de la muerte, dudan en el fondo de sí mismos y así demuestran su inseguridad persiguiendo a los justos.

4. *El justo asesinado* (Sab 2,17-20)

La persecución anterior desemboca en el asesinato premeditado: «Vamos a ver si es verdad lo que dice, comprobando cómo es su muerte; si este justo es hijo de Dios. Dios lo auxiliará y lo arrancará de la mano de sus adversarios. Lo someteremos a torturas y ultrajes, para conocer su paciencia y comprobar su aguante; lo condenaremos a muerte ignominiosa, pues dice que hay alguien que se ocupa de él» (Sab 2,17-20). *El justo* ha dado testimonio de unos valores distintos: no entiende el mundo como fiesta de los fuertes y apela a Dios como amor y gratuidad, por encima de la muerte. Por el contrario, *los injustos* no creen en la vida eterna (sino sólo en la vida que ellos dominan) y para probar el valor de lo que tienen, es decir, de su sistema, tienen que matar a quienes rechazan su forma de vida.

Aquí no estamos ante un tipo de asesinato ordinario. Normalmente, los hombres se matan a consecuencia de una guerra o conflicto entre poderes semejantes: reino contra reino, grupo contra grupo... Pero aquí sólo hay un poder violento, capaz de luchar: el de aquellos, que lo tienen todo, pues forman un imperio sin fronteras ni enemigos exteriores. Nadie los amenaza en un sentido externo; y sin embargo ellos temen ante aquellos que resultan diferentes: no resisten su presencia, pues es una presencia que los interpela. Entendido así, «el sistema imperial de este mundo», que domina sobre el universo entero, no tiene que enfren-

tarse ya con «grandes» enemigos exteriores, pues carece de ellos, sino precisamente con los pobres indefensos y desarmados, que no tienen más delito que mantener su libertad interna. Pues bien, esos pobres son portadores de unos valores humanos distintos, que van contra el sistema, de manera que el mismo sistema se siente amenazado por ellos y los percibe como enemigos.

En la raíz de la historia no está, como decía Freud, el parricidio ni un tipo de violencia general e indeterminada, como han querido otros. Conforme al testimonio de Sab 2, en el fondo de la historia hallamos el asesinato del justo. Antes, los hombres podían matarse por otras razones: por territorio, comida o problemas de sexo. Pero ahora, al enfrentarse con el justo, los representantes del sistema «tienen que matarlo», sin motivos exteriores, sólo para sentirse ellos seguros. Así se descubre el sentido último de la humanidad, la lucha del mal contra el bien. Hasta ahora no había más que esbozos, momentos sucesivos de una vida de lucha por controlar los bienes del mundo, de manera que en ella iban triunfando los más ricos-poderosos-fuertes. Nadie había presentado verdadera resistencia (ni pobres, ni viudas, ni ancianos). La misma batalla de la vida había destacado a los más fuertes.

Pues bien, en un momento dado, frente al poder de la violencia o finitud (expresado como fiesta de la muerte), se ha elevado el testimonio de un hombre diferente, *el justo*. Esta presencia del justo revela y desencadena la crisis

de la historia. Antes no existía memoria verdadera: iban pasando las cosas, se sucedían los imperios... pero todo seguía siendo en el fondo lo mismo. Ahora ha llegado alguien diferente y ha empezado la historia verdadera. Frente a la justicia del poder (¡sea la fuerza nuestro derecho!) se alza la gracia de la vida, sin más virtudes que la propia libertad y dignidad ante el sistema. En un mundo de injusticia (como el sistema capitalista de la actualidad) que asesina a los pobres, la salvación de la vida humana sólo se puede plantear desde los pobres y excluidos.

La visión del justo perseguido forma la base común de la antropología de judíos y cristianos, unidos aquí por encima de sus diferencias. Pero los matices son distintos. Muchos judíos de la actualidad siguen identificando al justo sufriente con el conjunto del pueblo de Israel (de manera que son capaces de interpretar el holocausto o ↗ shoah con categorías de Sab, pues la historia de sus víctimas no ha terminado todavía). Por el contrario, los cristianos han identificado al justo perseguido con Jesús, y añaden que la historia de ese justo debe interpretarse de forma universal (como hace Mt 25,31-46, que identifica al Cristo con todos los que sufren en el mundo), desde la perspectiva de todos los perseguidos de la historia. En ese sentido, el hecho de que muchos cristianos, en contra de sus orígenes, hayan perseguido a los judíos supone una negación radical del cristianismo.

X. P.

L

LAPIDACIÓN

Q MR

↗ Ética, Jesús, juicio, muerte, mujer, pecado, pena de muerte.

Q JUDAÍSMO

1. Pena de muerte

La legislación israelita sobre la pena de muerte, tal como está recopilada en el Antiguo Testamento, pertenece a un contexto social muy distinto del nuestro. Por eso no la podemos enjuiciar con nuestros principios. Para los judíos antiguos, la vida individual no tenía la importancia que tiene hoy. Por eso era más fácil condenar a muerte a un individuo, para así poner a salvo la vida del conjunto de la sociedad o la identidad religiosa del grupo. Entre las causas de condena a muerte se citan las siguientes:

a) *Defender la identidad religiosa del grupo.* La presencia de Dios garantizaba la vida del pueblo. Por eso los que iban en contra ella eran reos de lapidación. (1) *Los que profanan el lugar sagrado:* «No subáis al monte (el monte Sinaí, donde está Dios), ni toquéis su límite. Cualquiera que toque el monte, morirá irremisiblemente... Toda la asamblea lo lapidará o asieteará...» (Ex 18,12-13). Ésta es una ley que defiende la sacralidad del santuario y se aplica sobre todo al templo de Jerusalén. (2) *Los que profanan un tiempo sagrado: el sábado.* Esta ley defiende el tiempo de Dios, como tiempo de descanso sagrado. Quien lo profana, realizando ese día un trabajo, morirá (Ex 31,14; 36,2). (3) *Blasfemia.* La ley defiende la identidad sagrada del nombre de Dios: «El que blasfeme contra el nombre de Yahvé morirá irremisiblemente. Toda la congregación lo lapidará» (Lv 24,16). (4) *Los que adoran a otros dioses. Idolatría.* Éste es el motivo central de la condena y muerte sagrada en Israel. Sólo Dios garantiza la vida del pueblo, por eso los que van en contra de Dios han de morir... «Si te incita tu hermano, hijo

de tu madre, o tu hijo, o tu hija, o tu amada mujer, o tu íntimo amigo, diciendo en secreto: Vayamos y sirvamos a otros dioses... ojo, no le tendrás lástima, ni tendrás compasión de él, ni lo encubrirás. Más bien, lo matarás irremisiblemente; tu mano será la primera sobre él para matarlo, y después la mano de todo el pueblo. Lo lapidarás, y morirá, por cuanto procuró apartarte de Yahvé tu Dios que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud» (Dt 13,6-10; cf. 13,11,18). El derecho de Yahvé está por encima de la vida de los hombres. (5) *Los hechiceros.* También los hechiceros y adivinos son castigados con pena de muerte: «El hombre o la mujer que tenga relación con los espíritus de los muertos o que sea adivino morirá irremisiblemente. Lo lapidarán; su sangre será sobre ellos» (Lv 20,27).

b) *Defender la identidad y dignidad humana.* En este contexto se pueden citar varias leyes sobre la identidad de la familia, la integridad de la persona y otra serie de valores humanos. (1) *El hijo desobediente.* La ley exige la muerte del que deshonra y maldice a sus padres (cf. Ex 21,17; Lv 20,9) e incluso a quien les desobedece, rompiendo de esa forma el orden familiar: «Su padre y su madre lo tomarán y lo llevarán ante los ancianos de su ciudad, al tribunal local... y todos los hombres de su ciudad lo apedrearán, y morirá» (Dt 21,18-21). (2) *Homicidio.* Conforme a la ley del ↗ talión, se condena a muerte a quien ha matado a otra persona, siguiendo una práctica normal del antiguo oriente (cf. Gn 9,6). (3) *Adulterio.* En ese oriente antiguo, el adulterio aparecía, con el asesinato, como el mayor de los pecados, porque rompía el orden sagrado, genealógico de la familia. En principio, la ley castiga por igual al adúltero y a la adúltera: «Si un hombre comete adulterio con una mujer casada... el adúltero y la adúltera morirán irremisiblemente» (Lv 20,10). «Si se sorprende a un hombre acostado con una

mujer de otro hombre, ambos morirán: el hombre que se acostó con la mujer, y la mujer. Así quitarás el mal de Israel» (Dt 20,22). Pero hay una diferencia esencial: la mujer casada es adúltera siempre que se acuesta con otro hombre, porque así pone en peligro la «legalidad» de su descendencia. Por el contrario, el hombre sólo adultera cuando se acuesta con una mujer casada, y no por él, sino por ella (porque esa mujer tiene otro marido). (4) *Defensa de la pureza sexual*. La ley defiende la pureza en el mantenimiento de unas relaciones sexuales entre personas que no están impedidas por lazos de consanguinidad o de sexo. Por eso se condenan las relaciones con parientes cercanos, la homosexualidad y la bestialidad, según ley de Levítico y del Deuteronomio.

2. Forma de ejecución

La forma usual de condena a muerte es la lapidación, que consiste en golpear con piedras al culpable hasta que muera. La forma de hacerlo ha sido detallada, en la tradición posterior, por la ↗ Misná, recogiendo los indicios que aparecen en la Biblia. Al culpable se le conducía fuera de la ciudad, se le desnudaba parcialmente y se le arrojaba a una fosa, donde los primeros que arrojaban las piedras en contra de él eran los testigos y los jueces (los ancianos) y después todo el pueblo, hasta que expiraba. Esta forma de condena a muerte, que tiene rasgos de linchamiento, ofrece aspectos que hoy nos parecen brutales, pero que deben situarse en su contexto y que, además, tienen un tipo de ventaja respecto a la legislación actual, al menos en Occidente. Se lapidaba a las personas después de un proceso público, de tal forma que los primeros que debían participar en la ejecución eran los testigos y jueces, y luego con todo el pueblo.

Eso significaba que la ejecución no podía delegarse en personas anónimas, ni realizarse en lugares escondidos, de forma que el resto de la población podía permanecer con las manos limpias. En la ejecución estaba implicado todo el pueblo: ésta tenía que ser un acto ritual del conjunto de la población, expresando de esa forma el orden y el valor de la justicia colectiva. Eso significa que cuando los delitos come-

tidos van en contra del orden y de la existencia de todo el pueblo, tiene que ser todo el pueblo el que responda condenando y ejecutando al culpable. Así se condena a morir por lapidación a los siguientes tipos de personas, que en parte han sido indicadas ya: a los idólatras (Dt 13,10-11), a los blasfemos (Lv 24,14), a los hechiceros (Lv 20,27), a los adúlteros (Dt 20,22-23) y a los que rompen el sábado (Nm 15,35). A través de la lapidación, todo el pueblo aparece como responsable de la condena a muerte y de la ejecución de una persona, sin defenderse diciendo que son otros los que matan, que uno no es culpable o causa de su ejecución.

X. P.

M CRISTIANISMO

El movimiento de Jesús no actúa a través de una ley civil, sino como movimiento religioso, fundado en el ↗ amor mutuo y en el perdón. Por eso no conoce la pena de muerte, ni la lapidación. Ciertamente, en el Nuevo Testamento se citan casos de lapidación o, al menos, de intento de lapidación. Así se dice que un grupo integrista de Jerusalén lapida a Esteban (Hch 7,58-59); Pablo, por su parte, fue lapidado varias veces, pero sin que llegaran a matarlo, quizá porque los ejecutores de la sentencia no quisieron matarlo de verdad o no tenían derecho a lapidarlo en un contexto donde no podía imponerse la ley judía (cf. 2 Cor 11,25; Hch 14,19). También a Jesús quisieron lapidarle, conforme al evangelio de Juan (Jn 8,59; 10,31-33; 11,8), pero no lograron hacerlo, quizá porque los grupos que lo intentaron no tenían base jurídica para ello. Por eso murió crucificado, según el Derecho romano aplicado a rebeldes y esclavos. El caso más famoso de lapidación del Nuevo Testamento es el de la adúltera del evangelio Juan:

«Los escribas y los fariseos le trajeron una mujer sorprendida en adulterio y, poniéndola en medio, le dijeron: Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en el acto mismo de adulterio, y en la Ley nos mandó Moisés apedrear a tales mujeres. Tú, pues, ¿qué dices? ... Él les dijo: El que de vosotros esté sin pecado sea el primero en arrojar la piedra contra ella. E inclinándose de nuevo hacia el suelo, siguió escribiendo en la tierra...» (Jn 8,3-12; con cita de Lv 20,10 y Dt 22,22).

Éste es, probablemente, un relato simbólico, elaborado por la tradición cristiana para mostrar la injusticia de una ley que mandaba matar a las adúlteras y para destacar la exigencia de encontrar una respuesta más alta, en casos de conflicto. Se aplica al adulterio de una mujer porque es el más conocido. Pero podría aplicarse a otros casos semejantes, no como ley (este relato no es de ley), sino como expresión de una experiencia superior de responsabilidad y gratuidad.

Jesús no se sitúa en un plano jurídico. No empieza investigando los hechos, como hubiera sido necesario en un plano legal: no busca la identidad del cómplice, ni la actitud del posible marido engañado, cosas que en otro plano serían necesarias. Tampoco estudia la madurez psicológica de la mujer, ni las posibles presiones que ha sufrido, ni la vida anterior que ha tenido. No busca atenuantes de tipo psicológico y social, como otros hubieran hecho, sino que se sitúa en el lugar básico del evangelio, donde se dice «No juzguéis y nos seréis juzgados» (cf. Mt 7,1-3), y pone a todos los miembros del jurado y de la multitud ante su propia responsabilidad.

Esta respuesta de Jesús sólo es posible ante una lapidación en la que deben participar todos (empezando por los «ancianos», es decir, los jueces), ejecutando la sentencia. Pues bien, Jesús no les niega el derecho a lapidar, pero los pone ante el espejo de su propia culpabilidad; de esa manera, pide al grupo la respuesta más difícil, la más arriesgada. No quiere que un grupo de «profesionales de la muerte» (verdugos) «rechace» (lapide) a un tipo de personas (en este caso las adúlteras), para que así el resto de la población quede tranquila, pensando que ha «expulsado el mal», sino que quiere que la población en su conjunto acepte su culpabilidad, para así empezar un camino distinto de justicia de responsabilidad social. Es evidente que con esto no se resuelven todos los problemas, pero se plantean en un contexto distinto, superando el nivel de hipocresía en que se suele mover la justicia del mundo y obligando al conjunto de la sociedad a situarse de otra manera ante sus propios desajustes y pecados.

X. P.

R ISLAM

1. *Una pena de la legislación islámica que va contra lo que prescribe el Corán*

En el Corán no aparece la pena de la lapidación ni para la *çinâ* (adulterio) ni para ninguna otra clase de delito. Es lamentable comprobar cómo, después de siglos sin que en tierras islámicas se practicara la lapidación, en menos de cincuenta años esta práctica ha reaparecido en la práctica cotidiana de algunos países islámicos –no en la teoría jurídica, donde siempre estuvo– hasta llegarse a identificar en la mentes occidentales con el comportamiento islámico más ortodoxo y la auténtica fidelidad en el seguimiento de la \nearrow *shari'a*. Lapidaciones aplicadas, claro está, a menudo, contra mujeres indefensas y que viven en la pobreza extrema en países que han importado de Arabia Saudí la forma de entender el islam llamado wahhâbismo.

2. *Antecedentes históricos de la lapidación en caso de adulterio*

Como se sabe, la práctica de la lapidación era habitual en las tradiciones previas al Corán, y era de común aplicación hasta la llegada del profeta Muḥammad a Medina. Leemos en la Torah judía y la Biblia cristiana:

Quando fuere hallado un hombre acostado con una mujer que tenga marido, ambos morirán, el hombre que se acostó con la mujer y la mujer; así exterminarás el mal de en medio de Israel (Dt 22,22).

Y el hombre que cometiera adulterio con la mujer de otro, aquel que cometiere adulterio con la mujer de su prójimo, ciertamente serán muertos tanto el adúltero como la adúltera (Lv 20,10).

Específicamente la lapidación como forma de muerte se concreta en otros pasajes de la Torah:

Si un hombre aborreciere a la esposa que le ha sido dada diciendo que no llegó virgen y puede probarlo) sacarán a la joven a la puerta de la casa de su padre y la apedrearán en presencia de la gente de su ciudad y morirá, porque cometió vileza en Israel fornicando cuando estaba en casa de su padre; así extirparás el mal de en medio de ti (Dt 13–21).

Cuando una virgen estuviere comprometida legalmente con un hombre y otro hombre la hallare dentro de la ciudad y se acostase con ella, sacaréis a ambos a las puertas de aquella ciudad y los apedrearéis hasta que mueran (Dt 23–24).

3. Etimología árabe de «adulterio»

El Corán, en la azora 24, aleya 2, dice: «A la adúltera y al adúltero, dadle a cada uno cien azotes, y que la compasión hacia ellos no os aparte de esta ley de Alláh, si creéis en Alláh y en el Último Día; y que un grupo de los creyentes presencie su castigo». «Adulterio» se dice en árabe *çinâ*. ¿Qué es el «adulterio» en una tradición que permite la poligamia? Evidentemente, se hace necesario precisar más la noción de adulterio en el islam. Nos vamos, pues, a la palabra árabe original –*çinâ*– y buscamos en primer lugar el contexto en que se usa en el propio Corán: «Los que acusen (de *çinâ*) a su propia esposa...» (24:6), y «Los que acusen (de *çinâ*) a las mujeres *muḥsanât*...» (24:4). *Muḥsan* significa en árabe «inaccesible, fortificado», y es aplicable tanto al hombre como a la mujer. Es un estado legal, no un estado moral. Carece de sentido traducir en este pasaje «mujeres honradas» o, todavía peor, «mujeres libres». Véase, por ejemplo, en el *Muwatta'* la expresión «una esclava que había cometido fornicación sin ser *muḥsanat*». Las mujeres *muḥsanât* son las esposas y también, antiguamente, las concubinas, es decir, mujeres con las que un hombre hubiera establecido alguna clase de pacto. El hombre que establece dicho pacto es, a su vez, *muḥsan* respecto a otras mujeres si así lo recoge el contrato al que se ha sometido. Deducimos por ambos versículos que, en árabe –así como en hebreo–, la raíz de *çinâ* implica «ruptura de un pacto de lealtad, traición a lo acordado», en este caso al contrato matrimonial con otra persona.

Así pues, es importante dejar sentado que: (1) Para que haya *çinâ* tiene que haber pacto conyugal entre dos personas. Quedan, por tanto, excluidas situaciones de indecencia sexual, ya que los solteros, divorciados o viudos no tienen que ser fieles a nadie: no hay pacto o está roto por la muerte (pasado el período del luto). No es que el islam permita estos comportamientos, al contrario, están castigados, pero no

son *çinâ* y por tanto ni amparados en la *sunna* ni en ningún otro artificio podría estar penado con la muerte. Estos comportamientos en su caso podrían traducirse con la palabra castellana «fornicación» (que corresponde al árabe *fâhisha*) pero no con la de «adulterio». La cosa tiene una importancia capital: toda *çinâ* es *fâhisha* (como dice el Corán 17:32), pero no toda *fâhisha* es *çinâ*. (2) Para que haya *çinâ* el pacto que se está vulnerando debe haber sido establecido –como cualquier contrato válido– libremente y no por obligación [y esto tiene consecuencias legales al más alto nivel en lo relativo a los casamientos a la fuerza]. (3) Para que haya *çinâ* debe no haberse dificultado el divorcio, es decir, la ruptura legal del pacto por cualquiera de los dos contratantes que así lo desearan, según está permitido en la ley islámica.

4. Cuidado con las traducciones, cuidado con las manipulaciones

El hecho de que el Corán atribuya una pena para la *çinâ* que no sea la lapidación y que existan hadices en los que el Profeta aplicaba para la *çinâ* la pena de azotes, ha resultado fuertemente incómodo para los musulmanes defensores de la lapidación a la hora de traducir las fuentes del islam a otras lenguas. En muchas de las traducciones castellanas del Corán y los hadices se traduce *çinâ* por «fornicación» cuando están tratando textos en los que se recomiendan los azotes (Corán 24:2 y al-Muwatta' 41:12), y por «adulterio» cuando nos referimos a textos en los que hubo apedreamiento (al-Muwatta' 41:1, 2, 5, 6).

5. El embarazo de la mujer como prueba de adulterio

En un mundo en el que no hay pruebas de paternidad a la mujer casada y con relaciones normales con su marido es imposible acusarla de adulterio por el hecho de estar embarazada. Respecto a una casada con larga ausencia del marido que se queda embarazada, la ausencia del marido del lecho conyugal y de la casa no podrá ser tanta que haga imposible la paternidad del hijo que se espera. De alargarse hasta ese punto (tres meses) la mujer puede solicitar el divorcio. Respecto a los otros casos de embarazo de la mujer –solte-

ra, viuda, divorciada— conviene dejar clara constancia, antes de concluir, que el Corán no habla del embarazo como prueba de *çinâ* sino sólo la testificación de esas cuatro personas que cumplieren los requisitos vistos. Insisto en que el Corán no presenta el embarazo como prueba de cohabitación sexual. No sólo por la razón a veces aducida entre los juristas de que la mujer ha podido ser violada y no recordarlo por efecto del trauma psicológico, sino por la misma razón que el islam acepta la concepción virginal de Maryam. ¿O es que acaso Jesús es prueba de adulterio contra María? Dice el Corán: «... No se impondrá un perjuicio a la madre por causa de su hijo» (2:233). Si el Corán, que para los musulmanes es completo, hubiera visto necesario, además de los cuatro testigos o como sustitución de ellos, hablar del embarazo de la mujer, así lo habría dejado dicho.

El califa 'Umar —seguido por los mâlikíes en este punto— es el único que acepta el embarazo como prueba de adulterio. En contra de esta postura leemos en el comentarista de *Sahîh Muslim*: «La mayoría de los juristas no sostienen esta opinión [la de 'Umar] y afirman que el mero embarazo (sin pruebas ni autoconfesión por su parte) no involucra a la mujer en esta severa pena. El espíritu de la *sharî'a* es que el beneficio de la duda asiste al inculpado aunque ésta sea pequeña. Hay un hadiz del Profeta que arroja luz sobre este espíritu: "Él dijo: rechazad los castigos tanto como podáis". Y en otro hadiz leemos: "Rechazad los castigos de los musulmanes tanto como dependa de vuestro poder; si hay otra salida para liberarlos, entonces liberadlos. Porque si el imâm comete un error perdonando eso es mejor que si lo comete castigando" (al-Tirmidzî). De acuerdo con esta ley de la *sharî'a*, el embarazo de una soltera (sin pruebas), aunque haya razones para sospechar la comisión de fornicación, por sí solo no establece el delito sin sombra de duda. Algún margen de duda queda para excusar su inocencia. Hay una posibilidad —aunque sea remota— de que el esperma de un hombre encuentre su camino hacia el útero de la mujer sin cohabitación. Incluso esta posibilidad remota y distante es suficiente para salvar a la mujer de la severa pena por comisión de adulterio».

Hay tres casos que no son adulterio (*çinâ*) pero que suelen verse envueltos en tales juicios por la ignorancia de algunos jueces. En los tres casos la prueba que sustenta la culpabilidad de la mujer es el embarazo, que según ya se ha dicho no es argumento suficiente, pero además concurre alguna circunstancia que los aleja de la *çinâ*.

a) *Una chica soltera que se queda embarazada*. No es adulterio (*çinâ*), sino, en el peor de los casos y siempre que haya pruebas, fornicación (*fâhisha*), pues no se está siendo infiel a nadie. Y, de hecho, el compromiso de matrimonio elimina, si no la maledicencia, sí las consecuencias legales de sus actos, porque el matrimonio es una de esas salidas de las que habla el Corán que Allâh da a la mujer que así se comporte (4:15).

b) *Una viuda o divorciada que queda embarazada*. Mientras dura el luto se entiende que la viuda sigue sometida al contrato que firmó con su marido, es cierto. Tan cierto como que la doctrina tradicional ha sabido ser sensible a la dura situación de la viudez con el recurso del «niño dormido» (*ar-râqid*). En este caso, el *fiqh* tradicional hablaba del «niño dormido» del marido difunto. Los juristas musulmanes más estrictos se han referido a un plazo de cinco años entre la concepción del niño por el marido difunto y el nacimiento. La teoría del «niño dormido» no sólo se ha venido aplicando a las viudas sino también a las mujeres divorciadas.

c) *Una mujer (divorciada, viuda o soltera) que, embarazada, dice haber sido violada*. Respecto a la violación, todas las jurisprudencias islámicas —excepto la Escuela malikí— están de acuerdo en que basta la palabra de la mujer para aceptar que ha sido violada, pueda o no pueda demostrar el hecho, reconocer o no al autor o autores del delito. El mâlikismo exige pruebas, es verdad, pero lo hace dentro de un contexto en el que es inimaginable la violación sin que una mujer lo denuncie inmediatamente y en una sociedad sin malicia en que —junto con la palabra de lo que ha sucedido— prácticamente cualquier cosa (traer desgarrado el vestido, por ejemplo) es suficiente para que se crea que ha habido una violación.

6. *La institucionalización de la lapidación en la sharî'a*

La lapidación (*raym*) fue establecida entre los musulmanes a partir del

segundo califa, 'Umar ibn al-Jattâb, que gobernó la *Umma* antes de la definitiva compilación del Corán, y argumentaba su decisión de penar con la lapidación el delito de adulterio fundándose en la *sunna* del Profeta y en una aleya del Corán que se había perdido, pero que decía «Al adúltero y a la adúltera, lapidadlos». Seguía diciendo el califa 'Umar que «si no fuera porque le acusarían de alterar el Libro de Allâh incluiría en él esa *âya* (aleyas, versículo) porque él llegó a recitarla». Es pues de suponer que en los textos sueltos del Corán que circulaban por entonces ya no aparecía la supuesta aleya de la lapidación. Evidentemente, si la aleya se hubiera encontrado entre los textos coránicos que ya existían 'Umar no habría tenido que añadir el argumento de la *sunna* del Profeta: «pero el Mensajero de Allâh lapidó y por eso hemos lapidado» (al-Muwatta', libro 41:10). A pesar de que también 'Abd Allâh ibn 'Abbas (al-Muwatta', libro 41:8), así como 'Ubâda ibn as-Samîr (*Ṣaḥîḥ* Muslim 4191), dan fe de dicha pena en el Corán antes de su compilación, cualquiera puede comprobar que esa aleya no existe en el Corán.

También 'Alî –el cuarto califa ortodoxo– mandó lapidar, amparándose en la *sunna* del Profeta: «dijo: La he lapidado de acuerdo a la Tradición del Mensajero de Dios» (al-Bujârî, vol. 8, hadiz 803).

7. ¿Lapidó el profeta Muḥammad?

Para hablar con propiedad, no se sabe que en ningún caso el profeta Muḥammad lapidase. Se sabe de cinco casos en los que permitió que se lapidase, sin que haya la menor mención a su presencia y participación en dichas ejecuciones. El matiz es importante. Al parecer, el Profeta, lejos de estar complacido con dicha pena, trató de mitigar, suavizar y –en la medida de lo posible– llevar a la desaparición una costumbre cruel que se aplicaba en su época. La *sunna* del Profeta es seguir la lógica por la que Muḥammad se guió en su tiempo, y no la imitación material de los gestos de Muḥammad, y es paradójico que 'Umar defendiera en este caso la simple imitación cuando en muchos otros (p.ej. cortar la mano al ladrón) exigía que se siguiera el espíritu y no la letra.

Sólo hay constancia de que ocurriera en cinco ocasiones. Este dato es importante para demostrar que si de algo tan público y escandaloso como una lapidación han podido transmitirse sólo cinco casos, es porque fueron hechos absolutamente excepcionales. Casi todos los casos de lapidaciones que pueden asociarse con el Profeta –como veremos– fueron por autoconfesión:

a) *Autoconfesión libre sin pruebas*. Un hombre que se autoconfiesa culpable de adulterio y va a Abû Bakr a decirselo. Abû Bakr le dice que, si nadie se ha enterado, se calle y se arrepienta. El hombre va a 'Umar, que le dice lo mismo. Y finalmente a Muḥammad, que por dos, tres o cuatro veces lo rechaza (según la versión del hadiz que usemos). Él insiste y Muḥammad pregunta a su familia si está loco. Luego le pregunta a los que le acompañaban si había bebido. Por último, le pregunta a él si quizá sólo ha besado o abrazado o mirado a la mujer. Luego le pregunta si está casado. Y Muḥammad prescribe su lapidación. (Hay decenas de versiones de este hadiz en Bujârî y Muslim.)

b) *Autoconfesión libre de mujeres embarazadas*. Una mujer le dijo que había sido adúltera y que estaba embarazada. El Mensajero le dijo que se fuera hasta que hubiera dado a luz (nueve meses). Ella volvió y el Mensajero le dijo que se fuera hasta que destetase al niño (dos años y medio según el uso, como queda reflejado en Corán 26:15). Ella volvió y el Mensajero le dijo que se fuera y que no volviera hasta que no encontrase a alguien de su confianza para cuidar al niño. Y, a pesar de todo ello, la mujer volvió al Mensajero, y fue lapidada (Hadiz de al-Muwatta', Libro 41:5).

Otro caso. Una mujer que va al Profeta a autoinculparse de adulterio, a resultas de lo cual estaba embarazada. Muḥammad dice a su amo (pues era esclava) que la trate bien y que cuando dé a luz la vuelva a traer. Cuando viene de nuevo es apedreada. El Profeta resaca sobre su cuerpo muerto y uno de sus compañeros le dice que por qué lo hace. «¿Conoces algún arrepentimiento mayor que ofrecer la propia vida a Allâh?», contesta el Profeta (*Ṣaḥîḥ* Muslim, 4207).

c) *Autoconfesión libre tras preguntársele al inculpado*. Un hombre ha sorprendido a su mujer con el hijo de otro. El padre, temiendo que la pena sea de lapidación para su hijo, da al

hombre cien corderos y una esclava. Luego se entera por boca de «hombres de conocimiento» que la pena por adulterio no es la lapidación sino cien azotes y un año de exilio, y pide que se los devuelva. Muḥammad le dice al hombre que restituya los corderos y la esclava, que se le den cien azotes al hijo y que se lapide a la mujer adúltera sólo si libremente confiesa. Pero ella confesó (Hadiz de al-Muwatta', Libro 41:6).

d) *Aplicación de la ley a un dzimmi (minoría bajo el gobierno islámico)*. Los judíos traen a Muḥammad a un hombre y una mujer sorprendidos en adulterio. Muḥammad pregunta cuál es el castigo en su ley por dicho delito. Le dicen que los azotes. Alguien presente lo desmiente y dice que es la lapidación. Muḥammad dicta la sentencia según la ley por la que se regían los judíos (Hadiz de al-Muwatta', Libro 41:1). Este hadiz nos demuestra el respeto del legislador musulmán a las leyes privadas por las que se rigen los dzimmíes que viven bajo su gobierno.

8. *El fondo del asunto es averiguar la intención de Muḥammad*

Hemos visto que cuatro de los cinco casos que se dieron en la vida de Muḥammad de lapidación fueron por autoconfesión, con todas las oportunidades posibles de librarse de la condena, y el otro restante por aplicar a un judío el código por el que se guiaba, como respeto del legislador a las costumbres con las que se regían las minorías bajo su gobierno. Finalmente, cinco años antes de su muerte, desciende una revelación totalmente diferente para este tipo de delitos, que se recoge en el Corán 24:2, y hay hadices que hablan de la aplicación de esta pena más leve que la lapidación (al-Muwatta', Libro 41:12). El fondo del asunto no es certificar fríamente si Muḥammad permitió o no que se lapidase sino averiguar la intención del Profeta. Llamarle *sunna* al hecho de que permitiese cinco lapidaciones, cuando sabemos que también fue *sunna* lo contrario, es claramente tendencioso. Lo cierto es que, puesto que la mayoría de las lapidaciones que no podía esquivar el Profeta como juez se basaban en autoconfesiones, en sus últimos años de vida, Muḥammad llegó a declarar abiertamente contra la práctica de la

autoconfesión: «¡Oh, gentes! Ha llegado el momento de que observéis los límites de Alláh. A quien le haya acontecido alguna de esas cosas feas, debe cubrirlas con el velo de Alláh. A quien quiera que nos revele su acción errónea, realizaremos lo que hay en el Libro de Alláh contra él» (Hadiz de al-Muwatta', Libro 41:12). Por todos los medios, el Profeta trataba de hacer oídos sordos a los que querían autoinculparse. La actitud de Muḥammad con los que buscaban alguna clase masoquista de castigo liberador de la culpa quedaría reflejado en ese hadiz que cuenta:

«Cuando yo (Anas ibn Mâlik) estaba con el Profeta, un hombre vino y dijo: ¡Oh, Mensajero de Alláh! He cometido una falta penable legalmente, por favor inflígeme el castigo legal que me corresponda. El Profeta no le preguntó qué había hecho. Entonces llegó el tiempo de la *ṣalât* y el hombre hizo *ṣalât* junto al Profeta. Cuando el Profeta acabó su *ṣalât*, el hombre otra vez le inquirió diciéndole: Oh, Mensajero de Alláh, he cometido una falta penable legalmente; por favor, inflígeme el castigo que corresponda según la ley de Alláh. El Profeta le dijo: ¿No has hecho *ṣalât* junto a nosotros? El hombre dijo: Sí. El Profeta continuó: Alláh ha ocultado tu falta (o dijo: tu delito)» (al-Bujârî, libro 86, cap. 13, epíg. 812).

Hasta que Alláh lo prohibió en la llamada «azora de la luz» (*sûra* 24 del Corán), y por más extraño que nos parezca, borrar el propio delito con la muerte fue un derecho que el Profeta concedió a los hombres que estaban bajo su gobierno. Por eso que la catarsis voluntaria de ser lapidado era tomada como un derecho, el Profeta tan sólo se aseguraba de que el que pedía ese castigo estuviera bien de sus cabales, exigía que se autoconfesara en cuatro ocasiones (cada una de las cuales hacía de testigo contra él mismo) y recomendaba que si bajo el castigo de las piedras el inculpado huía se le permitiese (*Ṣaḥîḥ* Muslim, nota al hadiz 4196). Esta última cuestión merece la pena ser resaltada, para comprender el carácter voluntario que concedía el Profeta a la lapidación, toda vez que su demostración por pruebas era poco menos que imposible. El Imâm ash-Shâfi'î defiende que ése era el criterio del Profeta con el hadiz que transmite

Abú Dá'ûd que les pregunta a unos hombres ocupados en lapidar a alguien que trató de huir por qué no se lo permitieron. Este carácter de sacrificio voluntario del adúltero queda claro en el hadiz: «... Se dio la orden y fue apedreada a muerte. Entonces, el Profeta hizo una oración sobre ella. En ese momento 'Umar le dijo: "¿Haces una oración por ella aunque ha cometido adulterio!". A lo que contestó el Profeta: "Ella ha tenido tal arrepentimiento que si se dividiera entre los setenta hombres de Medina habría para todos... ¿O es que hay mayor arrepentimiento que sacrificar la propia vida por Alláh, el digno de Majestad?"».

En conclusión, la actitud del Profeta (hasta el descenso de la azora de la luz) fue –por incomprensible que hoy día nos parezca– la de permitir que se lapidara a los que lo pedían para no vulnerar un derecho fundamental del individuo de intentar borrar su mala acción como mejor entendiéndose que debía hacerlo, y permitió que se lapidase para no vulnerar el derecho de los pueblos bajo su jurisdicción a legislarse por la ley que quisiesen. Pero jamás lapidó. Le repugnaba dicha práctica y tuvo la satisfacción de recibir antes de su muerte una Revelación en contra de dicha costumbre.

9. La cuestión del «apedreamiento de adúlteros» en el *fiqh*

Cuando los juristas muy posteriores a 'Umar se dieron cuenta del despropósito que suponía una práctica legal en clara contradicción con el Corán, no quisieron desautorizar las prácticas de dicho califa por respeto, pero trataron de hacer inviable su aplicación, mediante más restricciones aún que las que ya aparecen en el Corán y en la *sunna*, tantas que rayan en lo cómico (si no fuera por la gravedad del asunto que estamos tratando). De hecho, para que una mujer y un hombre sean condenados como adúlteros, es prácticamente necesario que cometan un escándalo público, que se expongan ante los otros y permitan de grado que el coito sea verificado. En el caso de encontrar a un hombre y una mujer yaciendo en el mismo lecho, con las sábanas revueltas y cara de éxtasis, no se considera en absoluto como una prueba válida. Para que el adulterio se verifique, y tal como reflejan varios dichos

del Profeta, los cuatro testigos «no deben ser familiares ni amigos del denunciante», ni tener motivos de simpatía ni antipatía, ni nada que ganar con la condena de ninguno de los dos; deben ser testigos presenciales, no sirviendo un testimonio meramente circunstancial, y no pueden huir, morir ni dudar de su testimonio hasta el cumplimiento de la pena. Las versiones de los testigos no pueden presentar discrepancias. Los inculpados tienen que ser descubiertos «en el acto» y, por si fuera poco: «es necesario que no pase un hilo entre los dos cuerpos», para que no haya dudas de que el coito está siendo consumado.

A. A.

LEY

Q

→ Biblia, comunidad, conversión, dinero, economía, ética, exclusión, hombre, Sabiduría, talión, Templo, Torah.

Q JUDAÍSMO

Q MR

Estrictamente hablando, como religión nacional, el judaísmo comienza tras el exilio, en el tiempo del Segundo Templo (del 515 a.C. al 70 d.C.). En este contexto se sitúa la restauración sagrada de Jerusalén, recogida con precisión en el *Libro de Memorias* de Nehemías (cf. Neh 1-7.11-13). Copero del rey persa, favorito de su corte, Nehemías viene a Jerusalén con amplios poderes para reedificar la muralla de la ciudad y organizar su vida social. Junto a él se sitúa Esdras, escriba oficial, versado en los asuntos de la Ley de Dios para los judíos. Su figura e historia quedan algo en sombra. No sabemos si actuó antes que Nehemías (hacia el 458 a.C.), si le acompañó en su segundo viaje a Jerusalén (428 a.C.) o si es posterior (398 a.C.). Lo cierto es que su nombre ha quedado vinculado a la reforma religiosa del pueblo: él sancionó y/o recopiló, bajo control persa (con algún tipo de ayuda de Nehemías), la Ley que ha regido desde entonces hasta hoy la vida del judaísmo, Ley que, de algún modo, se identifica con el Pentateuco, es decir, con el principio y núcleo de la Biblia israelita.

1. *Esdras, la Ley de Dios*

El autor bíblico, que ha vinculado las dos reformas, la de Nehemías (más

vinculada al rey de Persia) y la de Esdras (más centrada en la vida de Israel), ha escrito con ese motivo un libro doble (Esdras-Nehemías) donde se narra el comienzo del judaísmo. Esas reformas (una más político-sacral, otra más teológico-sacral) son para él inseparables y ofrecen la base del nuevo judaísmo, constituido por un Pueblo especial con una Ley del Dios del Cielo, garantizada por decreto oficial del rey de Persia. Aquella ley podía ser más o menos extensa (¿el actual Deuteronomio?, ¿el Código Sacerdotal?, ¿alguna parte de Lv?). Sea como fuere, para el judaísmo posterior, esa ley se identifica con el Pentateuco:

«Entonces se reunió todo el pueblo (*ha'am*) como un solo hombre en la plaza que hay delante de la Puerta del Agua y dijeron a Esdras, el escriba, que trajese el libro de la Ley de Moisés que Yahvé había prescrito a Israel. Y Esdras, el sacerdote, trajo la Ley ante la asamblea (*qahal*) de varones, mujeres y todos cuantos eran capaces de entender, el día primero del séptimo mes. Y estuvo leyendo (del libro de la Ley)... Esdras abrió el libro ante los ojos de todo el pueblo, pues él se hallaba en un puesto más elevado que todo el pueblo; y cuando lo abrió todo el pueblo se puso en pie. Y Esdras bendijo a Yahvé, Dios Grande, y todo el pueblo, levantando las manos, respondió ¡Amén! ¡Amén! Luego se inclinaron y adoraron a Yahvé, rostro en tierra. Los levitas explicaban la Ley al pueblo, mientras el pueblo se mantenía en pie. Leían el libro de la Ley de Dios con claridad (traduciéndolo) y precisando el sentido, de suerte que se entendiera la lectura... El segundo día se reunieron los cabezas de familia del pueblo, los sacerdotes y levitas; se reunieron con Esdras el escriba, para estudiar las palabras de la Ley. Y en la Ley que había mandado Yahvé por medio de Moisés encontraron escrito: los israelitas habitarán en chozas durante la fiesta del séptimo mes; y publicaron y pregonaron un bando por todas las ciudades y por Jerusalén diciendo: id al monte y traed ramas de olivo... Y celebraron fiesta por un tiempo de siete días y el octavo hubo asamblea solemne, como está mandado (Neh 8,1-18). El día veinticuatro de aquel mismo mes se reunieron los hijos de Israel para ayunar, vestidos de saco y cubiertos de polvo. Y la raza de Israel (*zera'Yis-*

ra'el) se separó de todos los extranjeros (*bene nekar*)...» (Neh 9,1-2).

Así ha surgido el nuevo judaísmo, en la fiesta de los Tabernáculos (¡no en Pascua!), vinculada al *ʾyom kippur*, con la expiación y el perdón. Ha nacido sobre dos principios: (a) La separación israelita (hay que expulsar a todos los extranjeros, no casarse con extranjeras). (b) El cumplimiento de la Ley. En este momento, el que tiene que cumplir la Ley ya no es el Rey, ni los sacerdotes, sino todo el pueblo. Por eso es necesario que todos la escuchen y entiendan. En el fondo de este compromiso de cumplimiento de la Ley está, sin duda, Nehemías, delegado del rey de Persia, con poderes para organizar la provincia de Judea. Pero, según este pasaje, la persona más destacada, el impulsor del judaísmo, ha sido Esdras, que lleva en su mano el libro de la Ley, y la explica en la plaza, para que todos la entiendan.

El judaísmo como religión de Ley ha nacido en ámbito profano, en la plaza que se forma ante la Puerta de las Aguas, probablemente al lado de la fuente del Guijón (cf. 1 Re 33-39), a través de un gesto paradójico y lleno de significado. Parece que los judíos repatriados de Babilonia habían querido definirse por referencia al templo. Pues bien, ahora, en el momento decisivo, se reúnen en la plaza pública, formando una asamblea constitutiva (*Qahal*). Vienen todos: varones, mujeres, niños, el pueblo que surge de la escucha de la Ley de Dios.

2. La liturgia de la Ley

Ésta es, según la Biblia, la primera liturgia sinagoga, la primera celebración de la Ley y de esa forma permanece como ejemplo para siempre. Éstos son los elementos de la «fiesta» de estudio y ratificación de la Ley. (1) *El pueblo* pide a Esdras que traiga el libro de la Ley: quiere conocer la voluntad de Dios y comprometerse. (2) *Esdras* abre el libro ante todos. La Ley no es propiedad de sacerdotes. No hay que buscarla en el templo. Viene del pasado israelita (Sinai). Como nuevo Moisés que eleva ante el pueblo las Tablas emerge ahora Esdras, el escriba (*sopher, hombre del Libro*). (3) *El pueblo* se levanta en gesto de respeto, en medio de la plaza donde se lee, se comen-

ta y se aprende la Ley. (4) *Esdras* bendijo a Yahvé, como nuevo gran liturgo. Es claro que hay un Sumo Sacerdote que controla grandes parcelas de poder socio-sacral hasta el momento de la gran destrucción (70 a.C.). Pero aquí no ejerce ya tareas importantes. No hacen falta sacrificios de animales, no hay siquiera un templo. Lo que importa es el Libro de la Ley como presencia de Dios. El portador del Libro, Gran Escriba, ejerce en realidad la más alta función religiosa, alabando y bendiciendo a Yahvé en nombre de todos. (5) *El pueblo* responde. Eleva las manos en gesto de gozo y confianza, diciendo ¡Amén! De esa forma acepta al Dios que se revela por la Ley: asume su Palabra y se vincula como pueblo a partir de la *emuná* o firmeza de Dios hecha principio de verdad. (6) *Todos se inclinan y adoran*. De pie recibieron el Libro y de pie han respondido a la bendición con el *Amén* de su fidelidad personal. Ahora se inclinan, reconociendo la Majestad suprema. No hacen falta rayos de tormenta (como en el Sinaí: Ex 19), ni signos de victoria militar, teofanías cósmicas o apocalípticas. Dios se ha revelado por la Ley, contenida en el Libro. (7) *Los levitas* leen y traducen o interpretan la Ley. Una vez que se descubre la presencia de Dios en el Libro se vuelve necesario *comprenderlo*. Por eso vienen a ponerse en primer plano los *escribas* como *Esdras*, identificados aquí con los *levitas*. Los grandes sacerdotes controlan el culto sacrificial; pero son los levitas (escribas) los que conocen más el Libro y pueden explicarlo y traducirlo (al arameo, que es la lengua del pueblo).

Los exegetas siguen estudiando el sentido histórico (tiempo, notas distintivas) de esta gran Asamblea de la Plaza de la Puerta de las Aguas. Pero una cosa es clara: aquí se ha querido fijar y se ha fijado el surgimiento del judaísmo, centrado en la Ley más que en el Templo, un judaísmo dirigido por escribas (en la línea de Moisés y *Esdras*) más que por liturgos, un judaísmo abierto a todos (hombres, mujeres y niños) y vivido en la plaza, en el contexto de la fiesta los Tabernáculos o Chozas (Neh 8,13-18). Parece que esta fiesta de la proclamación oficial de la Ley debería estar relacionada con la *Pascua* o primer nacimiento (Éxodo) o con *Pentecostés*, fiesta del don de la Ley en el Si-

naí. Pero nuestro pasaje la vincula con *la fiesta final o de las Tiendas (Sukkot)* que se celebra en otoño (el mes séptimo, septiembre) en acción de gracias por la cosecha como fiesta del camino de los israelitas que iban dirigiéndose a la Tierra (cf. Lv 23,33-44; Dt 16,13-15).

Ésta es la Ley de los judíos que «siguen morando en tiendas», como peregrinos, en muchos lugares del mundo. Ellos podrán vivir sin santuario en el que puedan matarse los corderos pascuales, podrán estar alejados de su misma tierra prometida, pero no podrán vivir sin Ley. Ella les define como pueblo, en las fiestas del otoño, fiesta en la que ellos recuerdan que son caminantes sobre el mundo. Peregrinos renacidos en busca de una nueva tierra de Dios son los judíos verdaderos. En este contexto, comprometiéndose a cumplir la Ley, viviendo como Pueblo separado entre los pueblos, los judíos de Neh 9,1-2 podrán celebrar la Fiesta de los Tabernáculos, vestidos de saco, en ayuno total, durante todo el día. Ésta es su fiesta de nacimiento, fiesta de compromiso a favor de la ley, gran día de la expiación, un λ yom kippur, vivido en la misma plaza, al exterior de la ciudad, junto a la fuente de las aguas. Ya no hay necesidad de templo ni de sacrificios para expiar los pecados; basta la Ley de Dios y la confesión de culpas del pueblo. Es evidente que el *nuevo judaísmo*, que sobrevive tras el 70 d.C., sigue este modelo de Neh 8-9 más que Lv 16. Su Dios se expresa de manera (casi) exclusiva por la Ley, contenida en el Libro de Moisés y explicada por los levitas/escribas, en medio de la plaza. Éste es el Dios a quien se adora venerando su Libro, es decir, escuchando y realizando su Ley.

X. P.

M CRISTIANISMO

La ley del judaísmo se expresaba en una extensa serie de normas de conducta que incluían principios éticos universales (como el Decálogo), ritos religiosos (vinculados al ceremonial y a la observancia del sábado), leyes familiares (de tipo sexual y matrimonial) y, en fin, reglas de comida. Dentro de una sociedad donde todos son judíos, los distintos planos de la ley no tienen por qué precisarse, pues todos se encontraban vinculados y parecen fáciles de cumplir. Pero, tan pronto como el

judaísmo se expande y entra en contacto con paganos, las diversas normas y planos de la ley se distinguen y separan, de manera que unas pueden parecer esenciales para todos (los principios éticos) y otras secundarias (como las normas de comida), tal como aparece ya en la gran disputa que está al fondo de los libros de los Macabeos. Para el Jesús histórico, que vive inmerso en un contexto social judío, esas diferencias no constituyen todavía un problema central. Pero ellas lo serán para los cristianos de la línea de Pablo, que entran en contacto directo con paganos, de manera que en esa línea se despliega una nueva visión de las limitaciones y sentido de la ley.

1. *Jesús* no plantea directamente el tema de la validez de la ley judía, pero de hecho marca unas prioridades que serán básicas para toda la tradición cristiana posterior. Así, por ejemplo, él indica que la ley del sábado está al servicio del hombre y no al contrario: lo que importa es el hombre, no el sábado. Por otra parte, Jesús sabe que el principio y centro de la ley es el amor a Dios y al prójimo (cf. Mc 12,28-34), de manera que todas las restantes normas resultan derivadas. Más aún, Jesús puso en la raíz de su mensaje y de su vida la ayuda a los marginados y a los pecadores, relativizando de esa forma un tipo de ley judía, que parecía favorecer a los cumplidores y puros. Ciertamente, Jesús no resolvió explícitamente el problema de Ley, pero abrió un camino que pudieron asumir y recorrer algunos de sus seguidores, como Pablo.

2. *Iglesia primitiva*. La discusión sobre la ley nace en el momento en que los cristianos helenistas y Pablo anuncian y extienden el mensaje de Jesús a los gentiles. Sólo entonces se plantea el tema de la necesidad o no necesidad de mantener dentro del cristianismo las normas nacionales (ceremoniales, alimenticias) de la Ley judía. (1) Algunos judeocristianos de una línea cercana a Santiago creen que todos los seguidores de Jesús tiene que cumplir el conjunto de leyes éticas, ceremoniales y alimenticias del judaísmo, haciéndose de hecho judíos para ser cristianos (circuncidándose, observando las leyes de comida y de purezas sexuales y familiares). (2) En contra de eso, Pablo y los de su grupo creen que el conjunto

de las normas legales de tipo nacional (alimenticio, sexual, sacral) del judaísmo no tienen ya un valor salvador y no pueden imponerse a los nuevos cristianos que vienen del paganismo. En un sentido general, se puede afirmar que la solución definitiva al tema la dio el llamado Concilio de Jerusalén, donde, según Hechos 15, se ratificó la existencia de dos tipos de cristianos: los de origen judío pueden y deben cumplir la ley nacional; por el contrario, los cristianos que vienen del paganismo no están obligados a cumplirla, a no ser algunas normas prácticas de convivencia (no comer sangre, no comer carne sin desangrar, no comer carne sacrificada a los ídolos). Esa solución fue buena y sigue siendo válida en la Iglesia cristiana, pero de hecho se ha impuesto la visión de Pablo, según la cual la Ley Judía ha sido ya superada.

3. *Raíz del mensaje de Pablo*. Según Gal 1-2, Dios ha revelado a Pablo el misterio de su Hijo (cf. Gal 1,16), como don de gracia y libertad, por encima de la ley del judaísmo. Según eso, Pablo ha descubierto, de una vez y para todas, que la Ley no es un principio vitalizador, de manera que los hombres ya no pueden mantenerse ante Dios por medio de sus obras, ni pueden fundar su vida en mandamientos o exigencias legales. De una vez y para todas, Pablo ha sabido que la vida es un don de Dios, una gracia, y que las obras (obras de ley, no de amor) son secundarias.

La *antropología israelita* se fundaba ciertamente en una gracia (la revelación de Dios a los patriarcas, el don de la Ley en el Sinaí), pero ella debía expresarse y cumplirse en las normas de un pacto nacional, con unas leyes de comidas y unos ritos de pureza. Por eso se decía que es judío verdadero aquel que cumple la ley que Dios ha dado al pueblo (guarda sábado, no come carne impura, está circuncidado...). Pues bien, partiendo de su nuevo encuentro con Dios por medio de Jesús, Pablo ha descubierto y ha desplegado un proyecto de vida que ya no se funda en el cumplimiento de la Ley judía (de ningún tipo de ley), sino la experiencia de la gracia, es decir, en la fe abierta al amor.

Según eso el amor de Dios que se ha manifestado en Cristo nos sitúa por encima de las normas de la ley, ha-

ciéndonos capaces de compartir la vida con todos los hombres y mujeres. La ley del judaísmo podía utilizarse para separar a unos de otros, a judíos de gentiles, a puros de impuros, a hombres de mujeres. En contra de eso, la gracia puede vincular y vincula a todos los hombres y mujeres, de manera que ya no hay judío ni gentil, hombre ni mujer, libre ni esclavo... Por encima de las leyes que separan y organizan (clasifican) la vida de los hombres y mujeres se revela un amor que puede vincular a todos. Lógicamente, el principio de la vida humana no es el cumplimiento de la ley, sino el perdón, no es la separación de unos y otros, sino el amor que puede vincular a todos, desde ahora, sin esperar la llegada del fin de los tiempos.

4. *Antes de la ley está la gracia.* Conforme a la visión de Pablo, en el principio de la antropología del judaísmo se encontraba la exigencia de la ley: sin duda alguna, Dios mismo había llamado por gracia a los elegidos (a los judíos), pero lo había hecho para que ellos pudieran responderle, cumpliendo sus mandatos. Por eso era necesaria la ley, que regulaba el cumplimiento de los mandatos de Dios (propios de la Ley judía, para los judíos, no para todos los hombres y mujeres del mundo). En contra de eso, en el principio de la antropología de Pablo encontramos la experiencia de gracia de Dios, de un Dios que se ha revelado en Cristo y que ama al ser humano como tal, gratuitamente, no por mérito alguno. Por eso, en el lugar donde solía situarse el cumplimiento de la ley (buenos son los que la cumplen) se sitúa según Pablo la fe: amados de Dios son los que creen, porque «el evangelio es poder (Dynamis) de Dios para salvación de todos los creyentes, primero judíos, luego griegos, pues la justicia de Dios se ha revelado en él (en el evangelio), desde la fe y para la fe, como está escrito: el justo vivirá de fe» (Rom 1,16-17).

Según eso, el hombre auténtico no es un ser que vive de la ley (alguien que se hace humano por cumplir unas normas), en la línea de un tipo de judaísmo legalista, sino alguien que vive de la fe, como sabe la misma profecía israelita (con cita de Hab 2,4; cf. Is 51,5-8). La ley tiene una función, pero es siempre posterior. En el principio, antes de toda ley, está la *justicia* de Dios,

que se ha manifestado, fuera de la Ley, aunque esté atestiguada por la Ley y los Profetas (es decir, por la Escritura). El principio de la vida humana es la «justicia» (justificación gratuita) de Dios, por la fe en Jesucristo, para todos los creyentes. Porque ya no hay diferencia, pues todos han pecado y les falta la gloria de Dios, y todos son justificados gratuitamente por la redención de Jesucristo» (Rom 3,21-24).

Ésta es la gran revolución antropológica del cristianismo. La vida de los hombres y mujeres no se funda ni se rige por un tipo de ley que traza y ratifica los derechos y deberes de los hombres, legalizando la superioridad de unos sobre otros (varones sobre mujeres, fuertes sobre débiles, ricos sobre pobres, poderosos sobre oprimidos, sacerdotes sobre laicos, sabios sobre ignorantes...). El hombre es un ser de amor: no nace de la ley, sino de la gracia; no depende de lo que hace (de sus méritos), sino de la fe (del amor que Dios le tiene).

5. *Por encima de la ley, la libertad.* Pablo ha descubierto que la gracia de Jesús no se limita a entrar en el campo de Ley del judaísmo (con sus normas nacionales, sacrales) para perfeccionarla, el línea de Ley, sino que, en un momento dato, se enfrenta con ella, mostrando el riesgo que implica una ley cerrada en sí misma. Desde el momento en que una Ley como la judía se toma como centro de la vida, ella acaba convirtiéndose en un *velo* que nos impide mirar hacia el misterio del amor de Dios. La misma Ley (que en un sentido es buena, pues regula las normas de conducta de los hombres) termina siendo una ligadura que nos impide recibir la vida como gracia y amar a todos, de un modo universal. Frente a la Ley que «ata» (el hombre depende por ella de lo que él hace) se eleva el Espíritu de libertad, porque «el Señor es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor (hay) libertad» (2 Cor 3,17).

A través de la Ley, el hombre acaba dependiendo de sí mismo, de lo que él mismo consigue realizar, para salvarse o condenarse. Por el contrario, a través de la gracia de Dios, el hombre se define como libertad para el amor. «Porque vosotros, hermanos, fuisteis llamados a libertad; pero que esa libertad no se convierta en

pretexto para la carne (para el egoísmo), sino para servirlos por amor los unos a los otros» (Gal 5,13). De esa manera ha retomado Pablo el mensaje más hondo de Jesús, la experiencia activa de un amor gratuito, que se puede abrir a todos los hombres de la tierra, por encima de sus leyes y diferencias nacionales.

6. *Una historia de la Ley* (Rom 5). Desde esa experiencia ha desarrollado Pablo la «historia de la Ley», que es la historia de la humanidad pecadora, que busca y establece leyes para poder mantenerse, en un contexto de violencia. Siempre ha sido necesaria la Ley, pero la Ley no es lo primero. Antes de toda ley humana está la gracia creadora que Dios ofrece, pero no puede imponer, pues si la impusiera no sería gracia. Pues bien, para poder sobrevivir en este mundo, los hombres han tenido que «inventar» leyes, siempre necesarias, pero siempre incapaces de llevarles a su plenitud. En un sentido, la ley es buena, es la expresión de la racionalidad que intenta superar el desorden y violencia de la vida. Ella es signo de un equilibrio que se impone sobre todos los hombres, como un pedagogo, un educador, que les permite vivir sin matarse del todo unos a otros (cf. Gal 3-4).

Por eso, en este estado de cosas (en este orden del mundo), la Ley es buena y necesaria, pero ella es incapaz de liberar al ser humano, pues lo sigue situando en el mismo plano del pecado. En el fondo, ella significa la aceptación de la violencia como algo inevitable, para controlarla con un tipo de violencia organizada (legal). A través de la ley el ser humano sigue sometido a una norma que le impone el mismo Dios entendido como Señor que actúa desde fuera, no como Espíritu de amor que se expresa dentro de la misma vida humana. Por eso, para que el hombre alcance su plenitud, el tiempo de la Ley tiene que terminar y así la misma Ley termina (se cumple y se supera), en Cristo (Rom 10, 4), pero no para que impere la barbarie, sino por elevación, para que pueda expresarse en plenitud el amor. Eso significa que el tiempo de la Ley (centrada de manera especial en Israel) ha sido necesario, pero ha terminado, pues en Cristo ha llegado el tiempo de la gracia, que no

destruye la Ley, sino que la eleva y la funda en amor.

7. *Ama y haz lo que quieras*. Esta frase de san Agustín (*In Epist. Joan.* 7, 8) define bien el tema. Por encima de la ley está el amor, y sólo del amor (por amar y para amar mejor) pueden establecerse aquellas leyes que sean cada vez más convenientes, sin absolutizarlas nunca, porque Dios no es Ley, sino Amor (*Deus Caritas est*, 1 Jn 4,16). En esa línea, marcando el camino de la montaña de Dios, san Juan de la Cruz afirma que «ya por aquí no hay camino, porque para el justo no hay ley»; y añade: «caridad; sólo mora en este monte amor, gloria y temor de Dios hay» (*Vida y obras*, Madrid 1960, 408-413). Esas dos grandes sentencias de la tradición cristiana («ama y haz lo que quieras», «para el justo no hay ley») fundamentan toda ley en el amor y, al mismo tiempo, indican que todas las leyes concretas son derivadas y mudables, pues sólo tienen sentido si brotan del amor y al amor dirigen.

Se ha dicho tradicionalmente que la ley es un ordenamiento que apoya en la razón y se dirige al bien común de la sociedad y de sus individuos («ordinario rationis». Cf. S. Tomás, S. Th. I-II, 90, 4). Por medio de la ley se ha pretendido lograr que el hombre pueda hacerse humano y se realice de manera equilibrada, armónica, en respeto hacia todos los demás, como afirmaba también Kant, cuando proponía su imperativo categórico, entendido como principio de todas las leyes positivas. Pero, en sentido estricto, desde el fondo del cristianismo, las buenas leyes no son ya una «ordinatio rationis», una forma de organizar la racionalidad, sino una «ordinatio amoris», una forma de expresarse y expandirse el amor.

Desde la perspectiva cristiana, la ley puede y debe ser una *ordinatio amoris* o, mejor dicho, una *expansio gratiae*, una efusión y expansión del amor que se despliega y se abre a las diversas dimensiones de la vida. Para ser y realizarse plenamente, el amor se ha de encauzar por unas normas o leyes, que se expresan y despliegan en el nivel de la palabra dialogada. Pero con esto sólo hemos formulado una afirmación general y a partir de ella deberían entenderse y valorarse las leyes concretas de la Iglesia tal como apare-

cen en su *Código de Derecho Canónico*, que nos sitúa ya ante otro problema, que no es el de la ley cristiana en general, sino el de las leyes concretas de la institución eclesiástica.

R ISLAM

1. *Los estados islámicos que «aplican la shari'a»*

En el lenguaje corriente de la prensa y la televisión, el concepto de *shari'a* se ha identificado con la aplicación de los *hudud* (en singular, *hadd*; literalmente, «límite»), que son las sanciones más crueles que las escuelas jurídicas islámicas han deducido del Corán o de la *sunna* para ciertos actos. Sanciones en las que, además, no debe haber piedad, pues se defiende que el *hadd* es un *haqq* (derecho) de Dios. Los cinco actos ilícitos castigados como *hudud* son:

- 1) Adulterio (*zinâ*): cien latigazos o lapidación.
- 2) Bandidaje: Muerte por crucifixión o espada.
- 3) Robo: Amputación de la mano derecha (y en caso de reincidencia, del pie izquierdo).
- 4) Calumnia de adulterio: Flagelación.
- 5) Embriaguez: Flagelación.

Los *hudud* no son la *shari'a*. Ni siquiera son penas de consenso entre todas las escuelas jurídicas del islam. Por ejemplo, la escuela jurídica *hanafi* (a la que pertenecen más de la mitad de los musulmanes del mundo) aconsejaba que las penas coránicas de *hadd* se utilizasen sólo excepcionalmente y sólo de modo ejemplarizante. Decir que si tal o cual Estado actual «aplica o no la *shari'a*», como hace habitualmente el periodismo sensacionalista occidental, es demostrar que se ignora qué es realmente la *shari'a*. Ningún musulmán puede dejar de aplicar la *shari'a* sin dejar de ser musulmán o al menos sin dejar de obrar como musulmán. De hecho, el musulmán aplica la *shari'a* cada vez que efectúa cualquiera de las oraciones diarias, ayuna en Ramadán, peregrina a Meca o se abstiene de alcohol o de carne de puerco. Los castigos draconianos (amputación de miembros del cuerpo a los ladrones, lapidación de adúlteros, flagelación por consumo de bebidas alcohólicas...) que se identifican a la *shari'a* en el imaginario mediático occidental (y en el de algunos

musulmanes fanáticos) son interpretaciones particulares de ésta. También en la cristiana Abisinia, hasta el siglo XX, eran corrientes estos crueles castigos, incluyendo las lapidaciones de adúlteras, aunque al tratarse de un país cristiano y tener presente la historia relatada en el evangelio de Juan sobre Jesús y la adúltera, se esquivaba la grave responsabilidad que comportaba la frase de Jesús «quien esté libre de culpa que tire la primera piedra» haciendo que un niño pequeño lanzase esa primera piedra. Excepción hecha de los estados de ideología oficial marxista-leninista del siglo XX, que implantaron una legislación laica (en Albania incluso se llegó a prohibir toda religión), en el resto de los estados del mundo musulmán la *shari'a* suele ser una de las fuentes fundamentales de la legislación, aunque habitualmente no la única. Pero esta coexistencia entre leyes de la *shari'a* y leyes ajenas a la *shari'a* no tiene nada de nuevo en el mundo musulmán. En época premoderna, las disposiciones de la *shari'a* coexistían con las leyes consuetudinarias preislámicas de muchas sociedades, y en la política y administración estatales con las disposiciones de los poderes fácticos sultánicos.

2. *Dos formas correctas de entender el término «shari'a»*

Shari'a se emplea en dos sentidos. El primero tiene un alcance genérico: *shari'a* es el camino que Dios ha revelado, es el islam en sí. En segundo lugar, en un sentido más restringido, legitimado por el uso, el término *shari'a* se emplea especialmente para designar la parte práctica del islam, es decir, el conjunto de normas y juicios que se deduce cuando la Revelación es estudiada a la luz de una mentalidad que busca en ella sus mandatos inmediatos.

3. *Shari'a en tanto que ley universal*

Shari'a, que literalmente significa «vía que conduce al abrevadero», tiene un primer nivel de entendimiento como el orden, la armonía, la ley primordial que gobierna el cosmos, la Naturaleza y la propia Humanidad, con un sentido parecido al Tao de la antigua China o el Dharma budista. Esta «ley universal» o «camino» se considera reflejo

del Principio divino (Corán 45:18). La *sharī'a* no está relacionada solamente con la forma correcta de vivir, sino también con aquellos principios, leyes y ritmos, por los cuales las cosas son como son. Desde esta perspectiva, seguirla es andar por el único camino que conduce a la fuente. De hecho, todo posee su propia *sharī'a*. Por lo tanto la *sharī'a* no es una ley para los seres humanos, sino para todo el cosmos. No hay que confundir esta Ley natural o sagrada con las leyes que los hombres aplican concretamente en su contexto y tiempo, a pesar de que éstas suelen estar forjadas bajo una ética o moral basada en principios fundamentales, que intentan coincidir o al menos mantener un cierto equilibrio con dicha ley natural.

Pero la más estrecha coincidencia se produce con la Halajá judía. El concepto de ley religiosa es muy similar en el judaísmo y en el islam. Incluso etimológicamente el significado primario de la palabra árabe *sharī'a* es similar al de la palabra hebraica *halajá*: *halajá* es de la misma raíz del verbo *halaj*, que significa «ir»: la *halajá* sería la senda del judío, mientras que *sharī'a* en árabe tiene un sentido similar de «camino» (de la misma raíz SH-R-' es la palabra árabe *shārī'*, que significa «calle» y «camino»). Perfectamente se podría llamar a la ley musulmana en hebreo *halajat ha-muslemim* (*halajá* de los musulmanes) o *ha-halajat ha-muslemim* (la *halajá* musulmana) y en árabe a la ley judía podía denominársela *ash-sharī'a al-yahûdiyya*, de hecho esta última expresión se ha utilizado en árabe.

En este sentido, la *sharī'a* se refiere tanto a las obligaciones con Dios como a las obligaciones directamente con el prójimo: Las *'ibâdât* (con relación a Dios) y las *mu'âmalât* (en relación con las criaturas, no sólo con otros seres humanos sino también con los animales). En realidad unas y otras están entrelazadas de modo unitario, pues como dice el hadiz: «No es agradecido a Dios quien no es agradecido con los seres humanos» (*lâ yashkuru-llâh man lâ yashkuru-n-nâs*). Éste hadiz se asemeja a la frase neotestamentaria que afirma que quien dice que ama a Dios pero aborrece a su prójimo es un mentiroso, pues no puede amar a Dios a quien no ve y detestar al prójimo a quien ve. En

una cosmovisión profundamente unitaria como la del islam, la separación absoluta entre *mu'âmalât* y *'ibâdât* resulta inconcebible.

4. *Sharī'a en tanto que ley de una sociedad*

Dice un hadiz *qudsî* que Allâh aceptará al creyente que haya seguido alguna de las trescientas quince *sharī'as* que están escritas en una tabla que tiene entre sus manos (recopilado por 'Abd ibn Hamîd y por Abû Ya'la). La idea de una *sharī'a* única y monolítica no existió nunca en la mente del profeta Muḥammad. La *sharī'a* no es ni mucho menos inamovible ni estática, ni en el pasado ni en la actualidad. Es el resultado de la permanente discusión que existe en el seno del islam acerca de la adecuación del Corán a los fines de la sociedad humana. Las interpretaciones de la *sharī'a* varían según las distintas escuelas jurídicas (*madzâhib*) de Derecho islámico (*fiqh*), que, aunque en buena parte de lo fundamental coinciden, en asuntos trascendentales difieren. Un recurso muy utilizado por los reformistas musulmanes modernos consiste en hacer uso del *tajâyur* o selección entre las disposiciones de las distintas escuelas jurídicas, adoptando la disposición que parezca más conveniente, sin ceñirse estrictamente para todo a una determinada escuela jurídica. Otro recurso utilizado ha sido el *talfîq*, que consiste en combinar opiniones de distintos jurisconsultos de diferentes escuelas e incluso (en el caso de sunnîes) de tomar elementos prestados de la escuela *yâ'farî* de los chiíes, esto último a la vez buscando la disposición más liberal y mostrando ecumenismo intermusulmán entre sunnîes y chiíes. Haciendo uso del *tajâyur* y el *talfîq*, en Egipto se limitaron los matrimonios de menores y las mujeres tuvieron más fácil el divorcio por malos tratos, abandono o incapacidad del marido (para cumplir sus obligaciones económicas y sexuales), se hizo menos fácil el repudio unilateral por parte del esposo y se hizo obligatorio estipular en el contrato matrimonial si la esposa aceptaba o no que el marido tuviera una segunda esposa. Esto se hizo utilizando disposiciones *mâlikîes* más favorables a las mujeres que las *ḥanafîes* y *shâfi'îes*. En países como Túnez

se ha abolido la poliginia y en otros países se mantiene. Pero no es que en Túnez la *sharí'a* no sea fuente del derecho sino que la interpretación es más modernista y está influida por ideas modernas de origen occidental. El ulema chií libanés Músà Sadr (discípulo de Jomeini, fundador del Movimiento de los Desheredados que precedió a Hıçbullâh, y desaparecido en circunstancias misteriosas durante un viaje a Libia en 1974, posiblemente asesinado por el régimen libio) aceptaba la posibilidad de que en determinadas condiciones un cristiano se pudiera desposar con una musulmana, cosa habitualmente prohibida por los intérpretes de la *sharí'a*, pero que da idea de cómo la *sharí'a* es mucho más flexible de lo que se suponen quienes creen que es un código de Licurgo inflexible e inmutable de leyes retrógradas y penas draconianas.

5. *La Ley y el Derecho al servicio del poder en estados islámicos*

Es importante tener en cuenta que unos dictámenes jurídicos u otros dependerán de cuál sea el objetivo de la interpretación, pues el derecho islámico no es simplemente una serie de disposiciones de los juristas a partir del Corán y la *sunna*, sino que esas disposiciones están en función de los intereses de quienes lo interpretan. Verbigracia, tradicionalmente estas disposiciones estaban en función de intereses patriarcales, porque la inmensa mayoría de los que hacían exégesis han sido varones y su mentalidad era androcéntrica: en cambio, con las nuevas ideas, el derecho se ha mostrado más dispuesto a tener en cuenta los derechos y las necesidades de las mujeres. Así, con un nuevo espíritu, el reformador egipcio Qâsim Amîn (1865-1908), discípulo del gran reformador 'Abduh, consideró que en ausencia de un texto inequívoco en el Corán o los hadices, el bienestar de la mujer debía ser el criterio para adoptar una u otra disposición.

Igualmente, otras disposiciones estarán en función de a qué intereses sirvan los eruditos de la ley, de modo que los dictámenes serán completamente diferentes dependiendo de cuáles sean los objetivos que se pretendan defender. Por ejemplo: ¿Quién es un ladrón cuya mano merece ser cortada? ¿Un po-

bre que roba para apoderarse de aquello que una sociedad injusta en beneficio de unos pocos le ha arrebatado? ¿O un rico que acapara riquezas obtenidas a partir de la explotación de los pobres y de monopolizar unos recursos naturales creados por Dios en beneficio de todos?

En los hadices hay material suficiente como para considerar lícito el control de la natalidad, pero aun así, la aceptación o no por parte de los ulemas (oficiales) no está en función de la letra y el espíritu del hadiz o de la necesidad social sino de lo que ordenen los gobernantes. Conocida es la anécdota del gran ulema egipcio contemporáneo que fue llamado a un programa en el que se debatía sobre el control de la natalidad; el ulema preguntó: «¿Debo hablar a favor o en contra?». El gran ulema no era más que la voz de su amo y su ciencia religiosa estaba totalmente al servicio de lo que le ordenaran defender las altas instancias del poder terrenal.

Es sabido que ciertos regímenes represivos utilizan la *sharí'a* como una bandera para legitimarse, tratando de otorgarse una legitimidad religiosa que oculte su condición despótica. Esta utilización suele consistir en el mantenimiento o la restauración de las interpretaciones tradicionales más patriarcales de la misma *sharí'a* (repudio unilateral, poliginia, segregación de sexos, etc.), e incluso en el mantenimiento o la reintroducción de los castigos draconianos antes mencionados, la aplicación de pena de muerte a los apóstatas y la discriminación contra los no musulmanes. Muchos gobernantes del mundo musulmán han encontrado en la interpretación más rigorista y retrógrada de la *sharí'a* la panacea para legitimarse ante sus súbditos.

J. F. D. V. - A. A.

LIBERTAD

Q MR

↗ Amor, encarcelados, ética, Éxodo, fe, hombre, Jesús, juicio, Ley, pasqua, pecado, perdón.

Q JUDAÍSMO

Libertad es la capacidad que el hombre tiene para desplegar su vida de una forma responsable, como dueño de sí mismo, con autonomía. En sentido estricto, la libertad es un don y una tarea

personal, pero ella está vinculada con el orden social, de manera que sólo es posible en un contexto de liberación, donde existe cierta justicia. En Occidente hay dos modelos máximos de libertad. (1) *Éxodo israelita. Libertad como liberación*. Los judíos se consideran *esclavos liberados*: habían sido sometidos a dura servidumbre por Egipto, pero Dios les redimió con mano fuerte y brazo extendido, abriendo para ellos un camino de libertad (alianza del Sinaí) que desemboca en la tierra prometida. Sin este despliegue y triunfo de la libertad en el principio de la historia hebrea, resulta difícil entender la identidad de Occidente, tal como se expresa actualmente. (2) *Democracia política. Libertad como autogestión*. Los griegos han trazado unas estructuras donde es posible para algunos (ciudadanos libres) un tipo de libertad política, fundada en la razón, creando democracias ciudadanas de ciudadanos libres. En vez del Dios de la libertad (que libera a los hebreos-esclavos de Egipto), ellos han destacado la libertad de la democracia, como capacidad de diálogo entre ciudadanos, dentro de una pequeña ciudad-estado. No les ha interesado en principio la liberación de los esclavos, distinguiéndose así de los judíos (que han empezado su historia hablando de la liberación de los esclavos: ↗ éxodo).

El modelo racional de la democracia política es bueno, como ha puesto de relieve la Ilustración occidental. Pero sin un contrapeso ilustrado de liberación social y de ayuda a los oprimidos y excluidos del sistema, la misma libertad de unos se puede convertir en opresión para otros, como han destacado los grandes filósofos judíos del siglo XX, no sólo los de la escuela de Frankfurt (Th. Adorno, M. Horckheimer), sino otros más vinculados a las tradiciones rabínicas, como M. Buber o E. Lévinas. Esa libertad del judaísmo, vinculada al signo del éxodo (liberación de los esclavos), ha recibido en los profetas un fuerte carácter ético: la libertad se identifica con la justicia y con el derecho de los pobres.

En esa línea, el judaísmo ha representado y sigue representando, en su conjunto, una protesta contra todos los intentos de someter al hombre a un sistema estatal o político. Frente al

Estado que ha querido convertirse en Todo (desde un tipo de Imperio romano hasta la filosofía de Hegel), el judaísmo ha mantenido no sólo su libertad como pueblo, sino que ha puesto de relieve la libertad de cada uno de los hombres ante Dios. Esa libertad judía está vinculada al cumplimiento de la «ley», es decir, al sometimiento a un orden, que no se impone por la fuerza política o racional, sino por convencimiento interior, conforme a la palabra central del Deuteronomio:

«Mira: yo pongo hoy ante ti la vida y el bien, la muerte y el mal, con el fin de que ames a Yahvé tu Dios, de que andes en sus caminos y de que guardes sus mandamientos, sus estatutos y sus decretos, que yo te mando hoy. Entonces vivirás y te multiplicarás, y Yahvé tu Dios te bendecirá en la tierra a la cual entras para tomarla en posesión. Pero si tu corazón se aparta y no obedeces; si te dejas arrastrar a inclinarte ante otros dioses y les rindes culto, yo os declaro hoy que de cierto pereceréis» (Dt 30,15-18).

La libertad se entiende aquí como elección entre el bien y el mal, entre la vida y la muerte. El Dios israelita deja al hombre en manos de su propia «decisión», es decir, ante el árbol del bien y del mal, de la vida y de la muerte (cf. Gn 2-3). El hombre sólo es verdaderamente humano y sólo alcanza su libertad al situarse ante ese árbol. Tiene que escoger, pero sin «comer del fruto del árbol», sin hacerse él mismo dueño del bien y del mal, sin absolutizarse a sí mismo. En ese sentido, los ↗ mandamientos que fundan la libertad humana (especialmente el respeto al otro) son algo que precede a la misma libertad, pues se vinculan con el «origen sagrado» de la vida, es decir, con la Palabra de Dios. Esa Palabra, expresada en los diez mandamientos de la ↗ «ética» israelita (cf. Ex 20 y Dt 5), traza y mantiene el valor de la libertad humana.

X. P.

M CRISTIANISMO

Los seguidores de Jesús quieren ser judíos que asumen y actualizan la experiencia israelita del Éxodo, pero la amplían de forma universal (para todos los hombres) y escatológica

(ha llegado el fin de los tiempos), poniendo de relieve la identidad y dignidad de los expulsados de la sociedad (pobres y enfermos, impuros y pecadores), a quienes ofrecen su experiencia de amor y libertad. Por eso, ellos han puesto en el principio del evangelio las palabras de una profecía israelita, asumida por Jesús: *he venido a anunciar la libertad a los oprimidos* (Lc 4,18-19; cf. Is 61,1-2; 58,6).

Desde esa base, san Pablo ha presentado el evangelio como fuerza de Dios para salvación (liberación) de todos los creyentes (cf. Rom 1,16-17), acuñando la fórmula de la igualdad universal: ¡ya no hay judío y griego, ya no hay libre y esclavo, varón ni mujer, pues todos son uno en Cristo! (Gal 3,28). Según ella, los creyentes de Jesús deberían haber iniciado un camino de fraternidad cultural (sin judío ni griego), social (sin libre ni esclavo) y sexual (sin varón ni mujer), en línea de libertad, pero a veces, en contra del proyecto mesiánico de Jesús y de Pablo, ellos han vuelto a dejarse dominar por un tipo nuevo de leyes e imposiciones sacrales y sociales.

1. Libertad religiosa

No es un derecho que se impone por la fuerza (pues en ese caso suscitaría nueva esclavitud), sino una gracia y una responsabilidad que sólo puede cultivarse bien en un contexto donde ella se potencie y valore. El camino de la libertad, cuyos gérmenes hallamos en la historia de Israel (Éxodo) y cuya plenitud se vincula a Jesucristo, debería haberse encarnado en una Iglesia entendida como espacio de encuentro universal, en gratuidad, para personas de distintas religiones y culturas. Pues bien, ese camino ha encontrado muchas dificultades, pues, en conjunto, la Iglesia de Occidente ha dado primacía a la libertad interior y a la experiencia de comunión sacral, descuidando (o dejando en manos de la buena voluntad de los creyentes) la superación del sistema esclavista.

Ciertamente, la Iglesia ha dulcificado la esclavitud y el cautiverio de los hombres, al declarar el valor infinito de cada hombre o mujer, pero no ha sido suficientemente radical. Por

eso, sólo en estos dos últimos siglos, allí donde el ideal de libertad del evangelio se ha vinculado a la Ilustración, se ha podido superar y ha empezado a superarse el orden jurídico esclavista, pero se han creado (o se están creando) nuevos cautiverios. A partir de ahí podemos destacar dos temas: la libertad religiosa y la liberación social.

Durante siglos, la Iglesia católica ha pensado que la unidad y ortodoxia de la fe era más importante que la libertad de conciencia, instituyendo un tribunal de Inquisición, para impedir precisamente el desarrollo de la libertad religiosa, sobre todo en contra de los judaizantes, los «falsos» convertidos del islam y los protestantes. Sólo con el Vaticano II se ha logrado imponer en el conjunto de la Iglesia católica el principio de la libertad religiosa, que deriva del evangelio y de la dignidad de la persona humana:

«La persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Libertad que consiste en que todos los hombres han de ser libres de toda coacción por parte de individuos, grupos sociales o cualquier poder humano, de tal modo que en materia religiosa nadie sea obligado a obrar contra su conciencia; además, que tampoco nadie sea impedido, dentro de los debidos límites, para obrar en conformidad con ella, ya solo ya asociado con otros, tanto privada como públicamente. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa se funda radicalmente en la dignidad misma de la persona humana, tal cual se conoce por la Palabra de Dios y por la razón misma. Derecho a la libertad, en la persona humana, que de tal modo ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad que se le considere como un derecho civil... *El acto de fe es, en efecto, libre por su misma naturaleza*, porque los seres humanos, redimidos por Cristo, salvados y llamados en Cristo Jesús a ser hijos adoptivos, no pueden adherirse a Dios que se les revela, si el Padre no los trae y si no prestan a Dios un obsequio racional y libre de la fe. Por lo tanto, corresponde plenamente a la naturaleza de la fe el que en materia religiosa se excluya toda forma de coacción por parte de los hombres» (Vaticano II, *Dignitatis humanae*, 1965, 2 y 10).

2. Libertad y liberación

Pero no basta la libertad en general, sino que es necesario hablar de «liberación», retomando los principios de la experiencia israelita (Éxodo) y el mensaje y vida de Jesús, que vino a «liberar a los oprimidos y encarcelados» (cf. Lc 4,18-19). En esa línea, superando posturas anteriores de una Iglesia que había corrido el riesgo de apoyar a los poderes establecidos, dejando en su estado a los pobres, la *teología de la liberación* propuso (entre los años sesenta y ochenta del siglo XX) una lectura liberadora del cristianismo, superando así una visión individualista de la libertad (que había sido defendida por la Primera Ilustración y por gran parte de la Iglesia anterior). Sólo se puede hablar de libertad personal, en el sentido pleno de la palabra, si existen condiciones sociales en las que ella puede expresarse y desarrollarse. Así lo propuso un documento fundamental del Magisterio católico:

«(Hay muchos pueblos...) empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida: hambres, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales y, especialmente, en los intercambios comerciales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político, etc. La Iglesia tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización. Entre evangelización y promoción humana (desarrollo, liberación) existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad: en efecto, ¿cómo proclamar

el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre? No es posible aceptar que la obra de evangelización pueda o deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy día, que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo. Si esto ocurriera, sería ignorar la doctrina del Evangelio acerca del amor hacia el prójimo que sufre o padece necesidad» (PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 1975, 30-31).

Sobre esa base, podemos recordar los dos principios de la libertad, evocados al principio de este tema (plano israelita y griego), para hablar después de la libertad cristiana.

a) *Principio israelita, éxodo universal*. Necesitamos un *nuevo éxodo* semejante al de los hebreos de Egipto: los modernos esclavos, cautivos bajo el sistema neoliberal, deben elevarse para alcanzar su libertad, pudiendo descubrir así al Dios creador. En esta línea se situaron las revoluciones marxistas, pero fracasaron, porque no destacaron con suficiencia la libertad y porque impusieron medios de dictadura para alcanzar la comunicación de bienes o comunismo entre todos los hombres.

b) *Principio griego, razón universal*. No hay libertad sin diálogo concreto entre los ciudadanos de la polis o ciudad, que ahora se abre hacia todas las ciudades (gentes) de la tierra. Tiene que ser un diálogo abierto a los excluidos del sistema (esclavos y marginados) y a los que antes no eran ciudadanos, de manera que todos los hombres y mujeres de la tierra puedan hacer que se escuche su voz y que sean tratados con respeto. Sólo allí donde se instauran medios para ese diálogo se podrá superar la violencia.

c) *Principio cristiano, gratuidad universal*. El diálogo anterior (en un nivel de razón y de libertad israelita) debe abrirse por el corazón hacia los cojos-mancos-ciegos, desbordando las fronteras de una buena sociedad establecida. En ese sentido necesitamos un *nuevo signo de evangelio*: compartir el pan y la palabra, en gesto que nos lleva a ofrecer y dar la vida unos por los otros. Ése ha de ser un *signo eclesial*: que la vida de los mismos fieles sea signo de evangelio, en un tiempo en el

que muchos creen que estamos condenados a morir dentro de la caja de hierro del sistema.

X. P.

R ISLAM

1. Terminología

«Libertad» en árabe es *hurriyya* y en persa *âçâdí*. «Libre» se dice en árabe *hurr* (en plural, *aḥrâr*) y en persa *âçâd*. Hasta la época moderna, «libre» se contraponía a «esclavo» (en árabe *‘abd* o *mamlûk*, en persa *bandé*), tanto en la terminología jurídica como en la religiosa. En un sentido religioso Dios es el señor y todas las criaturas son sus siervos. La relación entre Dios y el ser humano se expresa en términos de *rubûbiyya* (señorío) y *‘ubûdiyya* (esclavitud): Dios como *Rabb* (señor), el ser humano como *‘abd* (esclavo). *Ar-Rabb* es uno de los nombres árabes de Dios. Cuando en árabe se llama «señor» a un ser humano, por ejemplo a un profeta, la palabra para «señor» en este caso es *sayyid* y no *rabb*. Así, se dice *Rabbunâ* (nuestro Señor) para referirse a Dios, pero *sayyidunâ* Muḥammad (nuestro señor Muḥammad), *sayyidunâ* Mûsâ (nuestro señor Moisés) o *sayyidunâ* ‘Îsâ (nuestro señor Jesús). Sólo los cristianos arábigos utilizan la palabra *Rabb* para referirse a Jesús.

2. Libertad en el sentido metafísico

↗ predestinación.

3. Libertad en el sentido político

El estado tradicional en la mayor parte del mundo islámico fue «despótico», una vez que la utopía teocrática fue sustituida por el sultanismo. Pero no hay que perder de vista que en aquellas sociedades premodernas, aunque Estado y libertad personal fueran dos cosas contrarias, el Estado tenía un alcance muy limitado y ejercía un control mucho menor sobre los individuos que el Estado moderno.

En el mundo islámico tradicional, la vida de los nómadas era el arquetipo de la libertad, porque el nómada estaba al margen de la tiranía del Estado. Era preferible obedecer la ley consuetudinaria del propio grupo que estar sometido a la tiranía estatal. Dentro de una tribu, el individuo es fuerte y está

seguro; solo, era débil, inerme y destinado a ser sometido. El igualitarismo beduino estuvo detrás de la aversión a la monarquía y las rebeliones *jâriyyes* y *cármatas* (↗ política). El *sa‘lûk*, el beduino que se había puesto al margen incluso de las leyes de la tribu, era la exaltación total de la libertad del nómada más allá incluso de la propia libertad tribal.

Pero nadie en el mundo islámico habló más de libertad en la época premoderna que los sufíes. Muchos sufíes fueron libérrimos hasta extremos sólo comparables con algunos filósofos de la antigüedad, de hecho, muchos musulmanes vieron en filósofos antiguos como Diógenes una especie de sufíes. El desdén de esos filósofos antiguos y de muchos sufíes por el poder era muy similar. El sufí parece extraordinariamente libre de toda clase de convenciones sociales, de un modo insólito para la cristiandad y el Occidente moderno. Políticamente muchas cofradías sufíes ofrecieron una resistencia feroz al colonialismo y estuvieron en la vanguardia de la lucha por la libertad de los musulmanes contra los invasores y colonialistas, todavía siguen estándolo en países como Chechenia.

A partir de 1798, cuando se tradujo al árabe *liberté* (en el sentido francés de la Revolución francesa) como *hurriyya*, esta palabra adquirió el sentido de libertad en el sentido político y social contemporáneo.

En el mundo islámico moderno, como consecuencia de las ideas políticas anticolonialistas, socialistas y democráticas, la palabra *hurriyya* ha cobrado un sentido político que no tenía antes. *Hurriyya* ha sido la consigna entusiasta de las masas. La palabra *taḥrîr* (liberación) ha adquirido un carácter casi sacral.

J. F. D. V. - A. A.

LIBRO

Q MR

↗ Biblia, Corán, Evangelio, hermenéutica, Misná, Nuevo Testamento, palabra, religión, Talmud, tradición.

Q JUDAÍSMO

1. El judaísmo y las religiones del Libro

En sentido estricto, sólo las religiones vinculadas al judaísmo han «cano-

nizado» (es decir, han establecido de un modo fijo y «dogmático») un libro sagrado, entendido como teofanía o manifestación personal de Dios. Evidentemente, eso implica que son religiones de un momento cultural en el que el libro es importante y puede ser sacralizado (canonizado), religiones que pueden estructurarse y definirse en unos códigos fijos, de tipo histórico y conceptual.

a) *Las religiones cósmicas o paganas* ponen de relieve la presencia o manifestación de Dios en los fenómenos básicos del mundo o de la vida, especialmente en los procesos de la naturaleza (vida y muerte, cielo y tierra, plantas y animales, hombres y mujeres...). Estas religiones tienden a ser politeístas o panteístas; en principio, no tienen Biblia, pues su «libro» es el mundo y los mitos de sus dioses suelen transmitirse de forma oral, aunque a veces toman cierta forma escrita, como libros sagrados (el Libro de los Muertos en Egipto, los Vedas en la India, un tipo de Popol Vuh entre algunos mayas, etc.). En esa línea se puede afirmar que todo el mundo es una especie de «libro» de Dios. Algunos afirman que, en ese nivel, seguimos siendo de alguna forma paganos: vemos a Dios y oímos su voz en el hermano Sol, en la hermana Luna, en la madre Tierra y en la hermana muerte. El primer libro de Dios es el cosmos del que formamos parte. Los hombres religiosos no necesitan escritos, les basta la Palabra de la vida y la comunicación personal; los hombres religiosos no necesitan «documentaciones», que corren el riesgo de dejar a los fieles en manos de los «escribas» de cualquier tipo, que terminan fosilizando las experiencias espirituales.

b) *Las religiones místicas*, más propias del lejano oriente (hinduismo, budismo, taoísmo) acentúan la presencia de Dios en el corazón humano. Según ellas, más que en el mundo, lo divino se despliega y manifiesta en el mismo proceso de interiorización, en la experiencia de liberación mental, en la hondura o vacío (plenitud) de la mente que se siente unida al Absoluto. Estas religiones tienden a ser panteístas. Pueden tener unos libros sagrados, más o menos importantes (las Upanishads de la India, el Tao de China, la Tripitaka del budismo), pero estrictamente hablando su Biblia o Corán es la vida in-

terior de cada hombre o mujer, que descubre lo divino dentro de sí, a través de un tipo de yoga o meditación trascendental. En esa línea se puede decir, como hace Pablo en 2 Cor 3-4, que la Escritura o Carta de Dios está escrita en nuestros propios corazones. Sin esta Biblia o Corán interior no se puede hablar de revelación de Dios. El Libro material, cerrado en sí, puede convertirse en amuleto o, incluso, en un ídolo (como ha sucedido a veces). Sólo en la medida en que «habla» y nos permite comunicarnos, el Libro es Palabra (se hace Palabra).

c) *Panteísmo, deísmo...* El panteísmo supone de algún modo que todo es Dios y tampoco suele tener un libro sagrado especial (una Biblia propia), pues Dios se manifiesta en cada una de las cosas: en la naturaleza exterior, en la vida de los hombres, en la cultura. Por eso, si todo es Biblia no puede hablarse de una Biblia o Corán especial. Actualmente parece estar más de moda un tipo de *deísmo* o *agnosticismo*, propio de aquellos que afirman que hay Dios, pero que no sabemos lo que quiere; tampoco aquí podemos hablar de Biblia, de un libro donde Dios vaya expresando su voluntad o su misterio. Panteístas y deístas pueden hablar de ciertos libros importantes de algunos pensadores orientales u occidentales (como Sankara o Krisnamurti, Plotino o Espinosa), pero estrictamente hablando no tienen Biblia o Corán. Su libro es la experiencia de totalidad de los hombres religiosos.

d) *Pero el judaísmo* ha puesto de relieve y ha «canonizado» una *Biblia histórica*, fijada en un libro en el que se contiene la Palabra dirigida por Dios a su pueblo (o a un profeta determinado). En esa línea avanzarán, desde su propia perspectiva, cristianos y musulmanes. Evidentemente, ese libro judío ha corrido el riesgo de «fosilizarse» o de convertirse en un tipo de ídolo, separado de la vida. Pero, en general, el verdadero judaísmo, ha mantenido siempre su Libro como algo vivo, algo que sólo existe de verdad, como revelación, Libro de Dios, en la medida en que se relea y se reinterpreta. Quizá pudiéramos decir que ellos mismos, los judíos de la Misná y de la Cábala, son los portadores y el contenido verdadero del libro.

2. *El judaísmo y la historia del libro sagrado*

El judaísmo actual nació con el Libro, en el momento en que los israelitas fueron codificando su experiencia en forma de Escritura de Dios, desde la vuelta del exilio (siglo V a.C.) hasta el establecimiento de la federación de sinagogas (tras el 70 d.C.). Debemos añadir, sin embargo, que el judaísmo definitivo, centrado en la Misná, no ha nacido sólo por un Libro, sino por la Ley de Dios, que es más que libro y que está transmitida en doble forma: por el *Libro*, centrado en el Pentateuco, pero que contiene también las historias de los Profetas y los Escritos propiamente dichos (libros sapienciales), y por la *Tradicón oral* (codificada por la Misná y el Talmud). Estrictamente hablando, el judaísmo no es religión de Libro sino de ↗ Ley (presente en Libro y Tradición) y de ↗ Pueblo (fundada en la identidad de una nación, que nace de la llamada y elección de Dios).

A pesar de ello, el libro es absolutamente fundamental para el judaísmo. Ben Siraj, el autor del Eclesiástico, decía, a comienzos del siglo II a.C., ya que la *Hokhma* o ↗ Sabiduría de Dios se hizo Libro (Ley de vida) para el pueblo:

«La Sabiduría se alaba a sí misma, se gloria en medio de su pueblo diciendo: Yo salí de la boca del Altísimo y como Nube cubrí la tierra... En el principio, antes de los siglos, me creó, por los siglos nunca cesaré. En el Santo Templo ofrecí culto, en la Ciudad Amada me hizo descansar. Eché raíces en un pueblo glorioso, en la porción del Señor, en su heredad... ¡Venid a mí todos los que me amáis, saciaos de mis frutos...! Todo esto es el Libro de la Alianza del Dios altísimo, la Ley que nos mandó Moisés» (Eclo 24,1.3.9-10.19.23).

El verdadero Libro de Israel es la Ley, norma de vida para el Pueblo escogido. De esa manera, en el fondo, Libro y Ley se identifican. El judaísmo es así la religión del Libro de la Ley y del Pueblo que la cumple. Por eso, los escribas judíos (los grandes rabinos) no se preocupan por deducir de la Biblia unas teorías sobre Dios o sobre el mundo, sino por descubrir y establecer una norma de vida para los creyentes. Les importa la ortopraxis más que la ortodoxia.

X. P.

M CRISTIANISMO

El primer libro sagrado de Jesús y de sus seguidores fue la Biblia israelita, pues ellos siguieron siendo judíos. Pero pronto interpretaron ese libro desde su experiencia mesiánica, partiendo de la vida y pascua de Jesús, que apareció ante sus ojos como verdadera revelación de Dios. Por eso, para interpretar de una manera mesiánica la Biblia judía, en la segunda mitad del siglo II d.C., ellos añadieron al libro anterior de Israel (al que ahora llaman Antiguo Testamento) una segunda parte sobre el mensaje de Jesús y de la Iglesia (llamada Nuevo Testamento). De esa forma pusieron a Jesús y al Nuevo Testamento en el lugar donde los judíos situaban al pueblo y a su tradición oral (codificada en la Misná y el Talmud). Hay, sin embargo, una gran diferencia: *los judíos* ven las dos realidades (Biblia y Tradición) de forma paralela, como expresiones de un mismo contenido; por el contrario, *los cristianos* interpretan la vida y pascua de Jesús (su Nuevo Testamento) como culminación y plenitud del Antiguo Testamento, de tal forma que un testamento o libro (Primero) lleva al otro (Segundo o Nuevo Testamento), donde se cumple y culmina, recibiendo su auténtica profundidad.

En ese sentido, para los cristianos, la Palabra de Dios (que los judíos ven sobre todo como Ley o norma de vida) se hace Hombre. Se ha dicho que el Dios judío contempla eternamente su Ley. Pues bien, según los cristianos, Dios no contempla su ley, deteniéndose en ella, a favor de los hombres, sino que contempla a su mismo Hijo, que es la Ley encarnada. Por eso, la Palabra originaria y creadora, vida y luz de los hombres, no es un Libro sino el Hijo de Dios encarnado (cf. Jn 1,1-18). Como decía IGNACIO DE ANTIOQUÍA, en torno al 120 d.C., en contra de los gnósticos que defendían sus propias interpretaciones de la Escritura, «mi libro y archivo de Dios es Jesucristo» (*Filadelfios* 8). En ese sentido, los cristianos decimos que la revelación verdadera no es un libro (Biblia), sino un Hombre (Jesús), cuya vida sigue presente en el mundo a través del amor mutuo de los creyentes, en la Iglesia. La Biblia es importante, pero sólo en la medida en que conduce a Jesús. Por eso, es-

trictamente hablando, el cristianismo no es Religión del Libro, sino de la Encarnación del Hijo de Dios en la vida y pascua de Jesús.

X. P.

R ISLAM

1. La cuestión terminológica

«Libro» en árabe se dice *kitâb* (en plural, *kutub*). El Corán es un *kitâb*. Los musulmanes creen que el Corán es increado, y hablan del prototipo coránico celestial increado como *umm al-kitâb*, «la Madre del libro». Sin embargo, el nombre del Corán (*al-Qur'ân*) indica más recitación o salmodia que escritura. Al principio los musulmanes aprendían de memoria las revelaciones coránicas. Escribirlas suponía una ayuda más, pero la Revelación era más oral que escrita. El ejemplar del Corán es *maṣḥaf* o *muṣḥaf* (en plural, *maṣāḥif*), palabra de origen etiópico. Para libro sagrado en general, no para el Corán concretamente, se utiliza en el lenguaje coránico el término *sifr* (en plural, *asfâr*), palabra equivalente a la hebrea *sefer*. Vemos cómo, por ejemplo, en el Corán (62:5) para referirse a los libros sagrados de los judíos se usa el plural del término: *asfâr*. En el árabe de los cristianos se utiliza la palabra *sifr* para cada uno de los libros que componen la Biblia. En árabe, la Biblia es *al-Kitâb al-Muqaddas* (literalmente, «el libro sagrado»), mientras que, por ejemplo, Génesis se dice *Sifr at-Takwîn* (literalmente, «Libro de la creación», más literalmente aún «Libro de hacer ser»); Éxodo, *Sifr al-Jurûy* («Libro de la salida» o «Libro del Éxodo»); el Libro de los Reyes, *Sifr al-Mulûk*, etcétera.

2. Qué libros sagrados se mencionan en el Corán

El Corán menciona expresamente los libros revelados a Abrahán, David, Moisés y Jesús. A Abrahán Dios le habría revelado *ṣuḥuf* (en singular, *ṣaḥifa*). *Ṣuḥuf* es todo soporte de escritura. Es decir, a Abrahán se le habrían revelado unos escritos. El Corán llama a la revelación hecha a Moisés *at-Tawrât* (la Torah), y también *kitâb*, *furqân* y *ṣuḥuf*. *Furqân* significa «criterio», literalmen-

te «separación» se supone que entre lo cierto y lo que ofrece duda. *Al-Furqân* es también uno de los nombres del Corán. Dice éste que en el libro de Moisés (la Torah) hay «dirección y luz» (5:48). El libro revelado a David son los Salmos (en árabe, *aç-Çabûr*). El Corán supone que el Evangelio (en árabe, *al-Inyîl*) es la revelación transmitida por Jesús. El Corán dice que en el *Inyîl* hay «guía y amonestación» (5:50). La palabra *Inyîl* procede del etiópico *Wängel*, que a su vez procede del griego *Euangélion*. El Corán siempre utiliza la palabra Evangelio en singular y no en plural. El plural sólo lo utilizan los árabes cristianos, que son los únicos que hablan de *al-Anâ'yîl* (los evangelios), refiriéndose al *Inyîl Mattâ* (evangelio de Mateo), *Inyîl Murqus* (evangelio de Marcos), *Inyîl Lûqâ* (evangelio de Lucas) e *Inyîl Yûhannâ* (evangelio de Juan). El Corán no menciona los demás libros del Nuevo Testamento, aunque naturalmente los musulmanes posteriores tuvieron un buen conocimiento de la Biblia judía y cristiana. Téngase en cuenta que en tiempos de Muḥammad no parece que hubiera aún traducciones de la Biblia judía y cristiana al árabe. Los judíos árabes manejaban los textos hebreos y el Targum arameo, mientras que los cristianos de Arabia utilizarían traducciones del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento al siriano. El conocimiento que Muḥammad tuvo de la Biblia fue oral; lo que había oído a judíos y cristianos. Pero mientras que los judíos de Medina tenían rabinos y libros, los cristianos árabes eran pocos en el Hijâç y extremadamente ignorantes. Prueba de que Muḥammad nunca había visto una traducción de la Biblia al árabe es su insistencia en dotar al pueblo árabe de una revelación en su idioma. Todo lo más, tenemos la sospecha de que algunas partes del Evangelio fueron traducidas, aunque no necesariamente escritas, por Waraqa ibn Nawfal, el primer personaje que validó la revelación muḥammadiana, pues contamos con un hadiz de 'Á'isha –la esposa menor del Profeta– considerado como cierto según la tradición que dice: «Waraqa ibn Naufal sabía escribir en hebreo y escribía del Evangelio lo que Allâh quiso que escribiera». Según Ibn al-Íbrî (conocido en Europa como Bar Hebraeus), entre 631 y 640, el monofisita

Yūḥannâ hizo una traducción al árabe del Evangelio para el príncipe árabe 'Amr ibn Sa'd, pero Muhammad murió el año 632 y esta traducción, por consiguiente, no pudo conocerla. Las traducciones de la Biblia al árabe se hicieron tras las conquistas árabe-islámicas y fueron obra de judíos y cristianos. Ya en el siglo VIII, los cristianos de Siria tenían una versión del Evangelio en árabe. Hubo varias traducciones al árabe de la Biblia judía y varias traducciones cristianas del Antiguo y el Nuevo Testamento, especialmente a través de la versión siríaca. En al-Ándalus, los cristianos utilizaban la traducción al árabe más que la Vulgata latina. Las versiones de la Biblia en árabe que manejaban los mozárabes andalusíes no eran traducciones del latín sino traducciones hechas por sus correligionarios sirios en oriente; prueba de ello es que los mozárabes llamaban a Jesús 'Īsà y en latín se le llama Iesus. Esto prueba que los cristianos andalusíes tenían relación con los cristianos de lengua árabe de oriente, fueran árabes de origen o arabizados.

3. *Quién es «la gente del Libro»*

A los seguidores de los profetas anteriores al islam, que recibieron libros revelados, se les conoce en árabe como *ahl al-kitâb* (la gente del Libro). No hay la menor duda de que el Corán considera a judíos y cristianos «Gentes del Libro» (*ahl al-kitâb*), dándoles un estatus religioso asimilado con el de los musulmanes que aceptan el mensaje de Muhammad. ↗ Tolerancia.

a) *Judíos*. El Corán habla de los Banū Isrâ'îl («los hijos de Israel», como en hebreo bené Yisrael). En Medina había tres tribus judías: los Banū Qaynuqâ', los Banū Qurayza y los Banū-n-Naḍîr. Los musulmanes distinguían con bastante claridad entre los Banū Isrâ'îl (los hijos de Israel) de los judíos (*yahûd*; en singular, *yahûdî*): los primeros eran los israelitas bíblicos, mencionados en el Corán como los descendientes del profeta Jacob o Israel (en árabe, Ya'qûb o Isrâ'îl), mientras que los *yahûd* eran los que profesaban la religión judía,

independientemente de su origen. Los musulmanes eran conscientes de que una gran parte o la mayoría de los judíos no eran de origen israelita sino descendientes de prosélitos de distintos orígenes; en concreto, los judíos de Yemen tenían su origen en yemeníes conversos en los siglos anteriores al islam (incluso el rey del Yemen llegó a convertirse al judaísmo en el siglo VI). Los musulmanes sentían un gran respeto por los israelitas, pueblo que había sido bendecido por Dios con más profetas que ningún otro, pero su opinión sobre los judíos como confesión religiosa no era tan halagüeña. Por ello *isrâ'îlî* (israelita) era el término cortés para referirse a un judío, mientras que *yahûdî* podía sonar despectivo. En persa, todavía hoy, el término cortés oficial para los judíos es *kalîmiyân* (kalímies, por Moisés, llamado por los musulmanes *Kalîm Allâh*, «el que habló con Dios»).

La aversión a los judíos por parte de los musulmanes, en la medida en que ha existido, ha sido confesional, no racial. El profeta Muhammad tuvo dos esposas judías. Una de ellas, Safiyya bint Huyayy ibn Aḡṭab, remontaba su ascendencia a Aarón, el hermano de Moisés; se dice que en cierta ocasión hubo una disputa entre Safiyya y 'Ā'isha y ésta reprochó a aquélla su origen judío; cuando Muhammad se enteró de este reproche, dijo a Safiyya: «Di a esa mujer, recordándole tu ascendencia: Mi padre se llamaba Aarón y mi tío Moisés, mientras que tus padres ¿qué eran? ¡Paganos!». Esta anécdota es muy expresiva del elevado concepto que el islam tiene de los profetas israelitas.

Se suponía que los árabes y los israelitas eran «primos» porque unos y otros tenían su origen en Abraham a través de sus hijos Ismael, patriarca de los árabes, e Isaac, patriarca de los hebreos. Sin embargo, el origen ismaelita era sólo de los árabes del norte, los llamados 'adnâniés o qaysíes. Los surarábigos, llamados qahṭâniés, que eran considerados los árabes originarios, no tenían origen ismaelita. La reina de Saba, llamada Balqís en la tradición árabe, era qahṭâní, no ismaelita.

b) *Cristianos*. El término más específicamente islámico para «cristiano» es *naṣrânî* (en plural, *naṣrâra*), que ha pasado del árabe a otras lenguas del

mundo islámico. Incluso en maltés «cristiano» es *nistrani*. El término *naṣrānī* no es de origen cristiano sino judío y entre los judíos tenía un sentido despectivo: los cristianos llamaban a los cristianos por el nombre de la localidad de Jesús, una alusión peyorativa a su origen galileo, y evitaban llamar a los cristianos por este nombre, especialmente en hebreo y lenguas semíticas próximas, pues habría sido reconocer que eran los seguidores del Mesías (en hebreo, *ha-Mashiah*; en árabe, *al-Masīh*). Los musulmanes no adoptaron este nombre por aversión a los cristianos sino porque en la parte de Arabia en la que vivían Muḥammad y los primeros musulmanes los judíos eran muy numerosos y los cristianos muy escasos, por lo que no es extraño que el nombre para los cristianos les viniese de los judíos y no de los cristianos. *Naṣrānī* es el término que se emplea en el Corán y los hadices para «cristiano».

Los cristianos árabes prefieren denominarse *masīhiyyūn* (en singular, *masīhī*), que es la traducción exacta al árabe de «cristiano» («Cristo» en árabe es *al-Masīh*, «el Mesías»). En árabe y otras lenguas del mundo islámico coexisten los dos términos para «cristiano»: *naṣrānī* y *masīhī*.

Aunque el Corán se escandalice por las ideas cristianas de filiación divina de Jesús y la Trinidad, es mucho más favorable a los cristianos que a los judíos. De entre los fieles de otras religiones, los cristianos son los únicos que conocen en el Corán un encendido elogio. Incluso cuando el Corán rechaza el monacato cristiano como una invención humana no prescrita por Dios, se da a entender que se hizo con noble intención. Cuando hay condenas tajantes a creencias cristianas como las mencionadas, debe tenerse en cuenta que la Trinidad rechazada por el Corán no es la Trinidad cristiana de Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino una Trinidad constituida por Dios, Jesús y María, posiblemente una referencia coránica a alguna secta cristiana mariolátrica existente en Arabia o las creencias de algunos cristianos árabes ignorantes. Por lo que se refiere a la filiación divina de Jesús, ésta podía entenderse de distintas maneras, algunas de ellas compatibles con el riguroso *tawḥīd* islámico. Algunos sabios musulmanes, como al-Gaḥḥālī,

opinaban que la terminología filial de Jesús con Dios que se encuentra en los Evangelios fue un permiso único, excepcional entre los profetas, otorgado por Dios a un hombre excepcional como Jesús.

4. ¿Son fiables los libros sagrados que usa la «Gente del Libro»?

En la cuestión concreta del rechazo de los judíos a la misión de Muḥammad, se compara a los judíos con los asnos que transportan libros incapaces de entenderlos, ya que según la tradición islámica los judíos en sus escrituras tienen referencias a Muḥammad y la evidencia de que era un verdadero profeta. Sea por esta razón o porque llegara a Arabia la noticia de la tergiversación de la figura de Jesús, lo cierto es que en el Corán aparece la denuncia de que cristianos y judíos han alterado las escrituras que habían revelado sus profetas. Acerca de la cuestión de la alteración (*tahrīf*) de las santas escrituras judías y cristianas, sin embargo, no todos los musulmanes que estudiaron el tema tuvieron la misma opinión. Unos pensaban que la alteración había sido sólo en la interpretación; otros, que había serias adulteraciones de los textos que pasaban por ser revelación a Moisés, David y Jesús; mientras que otros creían que los textos heredados por ambas tradiciones religiosas eran completamente inservibles. Los eruditos musulmanes consideraban que aquellas partes de la Biblia que estaban de acuerdo con el Corán eran las no alteradas, mientras que las partes de la Biblia que discrepaban del islam no eran auténticas.

En resumen, el uso de los libros sagrados de otras revelaciones anteriores fue escaso entre los musulmanes, los cuales, cuando hablaban de profetas anteriores, como Moisés o Jesús, no solían remitirse a la Torah o el Evangelio sino a lo que el Corán dice de ellos. No obstante, muchos teólogos musulmanes, como Ibn Ḥaḥm o al-Gaḥḥālī, tuvieron un excelente conocimiento de las escrituras de otras religiones. El conocimiento comparado de las religiones no fue una ciencia menos tenida en cuenta por los musulmanes cultos que el resto de las ciencias.

5. *Quiénes más pueden considerarse «Gentes del libro»*

El Corán no menciona el Avesta como libro sagrado, ni a Zoroastro como profeta. Sin embargo, implícitamente se reconocía el carácter revelado del Avesta y la condición profética de Zaratustra, en la medida en que el Corán se refiere a los mazdeístas (en árabe, *maǰūs*) junto con los cristianos, judíos y sabeos, y en tanto que el profeta Muḥammad dijo a sus seguidores que trataran a los mazdeístas igual que a los cristianos y judíos. ↗ Tolerancia.

Los libros sagrados de los maniqueos no recibieron el mismo trato. El maniqueísmo fue rechazado por los musulmanes por razones metafísicas fundamentales y por cuestiones de proselitismo. Mani no era un profeta verdadero para los musulmanes y los libros sagrados que escribió no se reconocieron como revelaciones divinas. No obstante, es interesante resaltar que los libros de Mani fueron traducidos al árabe y gozaron de gran difusión.

A los hindúes sometidos por los estados musulmanes se les concedió desde el principio el estatuto de «protegidos» (*ahl adz-dzimma*) y fueron reconocidos como *ahl al-kitáb*, pues tenían muchos libros considerados de inspiración divina.

Algunos creyeron que las *ṣuḥuf* de Abrahán que cita el Corán podrían ser los Vedas, pues muy pronto se relacionó el nombre de Abrahán (en árabe, *Ibrâhîm*) con el nombre de «brahmán» (en árabe, *brahman*; en plural, *barâhima*), cosa comprensible habida cuenta de que para un oído árabe las dos palabras pertenecían a la misma raíz B-R-H-M. Por eso, algunos musulmanes creyeron que las *Upanishad* podrían ser el «libro oculto» (*kitâb maknûn*) mencionado en el Corán (56:74-80), donde se dice:

¡No! ¡Juro por los ocasos de los astros!
Es un juramento, si lo sabéis, grande.
Esto es una noble predicación
contenida en un «Libro oculto»
que sólo tocan los que se han purificado.
Ha descendido procedente del Señor
de los mundos

Los musulmanes también discrepaban acerca de si Buda (en árabe «Bûdâsaf», de *bodhisattva*) había sido o no un profeta. Aunque muchos no lo tenían por tal, el historiador persa

Rashîd ad-Dîn (1247-1318), en su monumental obra historiográfica *Yâmi' at-tawârîj*, considera a Buda como un profeta de Dios, con un libro llamado *Abi Dharma*.

J. F. D. V.

LUCAS

M

↗ Evangelios, Iglesia, Jerusalén, Jesús, Juan, Marcos, Mateo, misión, Nuevo Testamento, Pablo, universalidad.

1. *Lucas. Un escritor de oficio*

Hacia el año 80 d.C., un cristiano culto, de origen probablemente pagano, que había sido prosélito judío y conocía bien la Biblia griega (los LXX), quiso escribir la primera historia de Jesús y de su movimiento, siguiendo modelos cristianos y helenistas. «Muchos han intentado componer una diégesis (relato) de las cosas (*pragmatôn*) que han sucedido entre nosotros, siguiendo lo que nos han transmitido los primeros testigos oculares, convertidos en servidores de la Palabra. Según eso, también yo, después de investigar todo con diligencia, desde los orígenes, he decidido escribírtelo con orden, illustre Teófilo, para que compruebes la solidez de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1,1-4).

Le llamamos Lucas porque así le ha llamado la tradición, pero ignoramos su nombre y lugar de residencia. Escribió una obra en dos partes (Lc y Hch). Algunos dicen que lo hizo en Roma, porque allí culmina la segunda parte de su obra (Hechos), otros piensan que en Éfeso (que parece estar más vinculada a la tradición paulina que se desarrolla en las cartas pastorales, atribuidas a Pablo). Sea como fuere, escribe en un lugar donde se reconocen y aceptan dos escritos cristianos anteriores (Marcos y Q), porque los utiliza como base de su obra. Escribe porque se lo pide la Iglesia, que acogerá pronto su escrito como propio: muchos querían conocer la vida de Jesús y de sus primeros seguidores; Lucas quiso responder a su deseo. Él conoce la existencia de diversas diégesis o relatos de las cosas (*pragmatôn*) que han sucedido «entre nosotros», a partir de Jesús. No rechaza esos relatos, pero piensa que pueden completarse y organizarse

mejor, para destacar la coherencia (sólido) de la tradición cristiana.

Así escribe algo nuevo, pero no inventa, sino que matiza lo recibido; no crea de la nada, sino que organiza y elabora aquello que otros le han transmitido, sea de viva voz, sea por escrito. Como indica al comienzo de su segunda obra, ha escrito un *logos* (Hch 1,1), una especie de tratado en dos volúmenes o tomos. El primero se ocupa de las cosas que Jesús «hizo y enseñó» (palabras-obras) hasta su ascensión (evangelio de Lucas, Lc). El segundo transmite las «obras y palabras» de sus seguidores, que están yendo de Jerusalén a los confines de la tierra, pasando por Roma, capital del Imperio (Hechos).

No ha escrito un evangelio estrictamente dicho, como Marcos, ni tampoco un libro de genealogía de Jesús como Mateo, sino un «relato-tratado» de los acontecimientos y palabras de Jesús y de sus seguidores, en dos volúmenes, significativamente iguales en tamaño (Lc y Hch). Con una decisión que ha resultado fundamental para el cristianismo posterior, la Iglesia del siglo II ha separado las dos partes de la obra y así ha tomado la primera (Lc) como unidad en sí misma, poniéndola al lado de los otros evangelios (Mc, Mt, Jn). Con eso ha interpretado la segunda parte (Hch) como un libro diferente, separando la historia de Jesús y la de sus primeros seguidores. Esa decisión resulta justa, porque destaca la unidad de Lc con los restantes evangelios; pero ella corre el riesgo de hacernos olvidar los rasgos peculiares del conjunto de la obra de Lucas y, en especial, de su primera parte o evangelio (Lc), tomado ahora como «libro en sí», siendo que Lucas pensó que ambos libros (Lc y Hch) debían ir unidos.

De todas formas, el hecho de que Lucas escribiera su obra en dos partes (cada una de las cuales tenía la amplitud normal de un «rollo») tiene gran importancia teológica y eclesial. A su juicio, el tiempo del Jesús histórico (evangelio de Lc) se distingue del tiempo del Cristo de la fe, sentado a la derecha del Padre, dirigiendo por su Espíritu la vida de la Iglesia.

Desde criterios internos, en su obra pueden destacarse tres momentos, que han influido poderosamente en la li-

turgia cristiana. (1) Apoyándose básicamente en su «evangelio de la infancia» (Lc 1-2), los cristianos celebran la fiesta de la \nearrow *Navidad*. (2) De manera semejante, ellos celebran la *Pascua* teniendo en cuenta los «cuarenta días» de apariciones de Jesús que culminan con la \nearrow *Ascensión* al cielo, que ningún otro autor del Nuevo Testamento ha presentado de esa forma (cf. Lc 24 y Hch 1). (3) Finalmente, sólo Lucas permite celebrar la fiesta cristiana de \nearrow *Pentecostés* (fiesta del Espíritu Santo), enviado por Jesús, para iniciar y promover la misión cristiana en todo el mundo, a lo largo de todos los tiempos (cf. Hch 2).

2. *Un escritor de tradición:* *Documento Q, Marcos*

Lucas es un *helenista*, hombre de cultura griega, y ha sido probablemente prosélito judío (no judío de nacimiento) antes de hacerse cristiano. Conoce la Biblia (los LXX) y se ha informado, en lo posible, de los momentos principales de la vida de Jesús, estudiando las obras anteriores sobre el tema (un posible documento Q, con sentencias de Jesús, evangelio de Mc) y ha dialogado con testigos y evangelistas (promotores del movimiento de Jesús). De esa forma ha escrito su obra:

a) *El documento Q* (del alemán *Quelle*, Fuente) es un texto o fuente oral de los evangelios de Mateo y Lucas, que contendría una colección de dichos o logia de Jesús. Puede haber surgido en Galilea o Judea, en los años cuarenta-cincuenta, y sería, con Marcos, uno de los componentes básicos de la tradición sinóptica. Ese documento, re-creado por los investigadores a partir de los textos actuales de Mateo y Lucas, ofrecería el testimonio más significativo de un grupo de cristianos que habrían recopilado de forma apocalíptico-sapiencial algunos dichos de Jesús, para expresar y expandir por ellos su experiencia. Algunos han pensado que estaría escrito originalmente en arameo (de manera que podría identificarse con un Proto-Mateo semita, del que algunos hablan). Pero parece preferible pensar que, al menos en sus formas avanzadas, recogidas por Mt y Lc, el texto ha sido elaborado en griego, y así lo conoce Lucas.

b) *Marcos*. Pasados algunos años, hacia el 70 d.C., un autor llamado Marcos pensó que el documento Q, cerrado en sí mismo, resultaba deficiente (no recogía la trama de la vida de Jesús) y para subsanar sus deficiencias él mismo escribió un «evangelio». Q no era un «evangelio», sino un sumario de dichos de Jesús, casi sin fondo narrativo (sin historia), de manera que podía acabar siendo infiel al proyecto de Jesús. Situándose en una línea distinta, retomando tradiciones de Galilea y de Jerusalén, Marcos ha escrito un verdadero evangelio «narrativo». Ha dejado a un lado casi todas las «palabras» de Jesús, para presentarlo como «Palabra», portador personal de la salvación de Dios, en una línea cercana a la de Pablo, aunque destacando (más que Pablo) la historia de Jesús (no sólo su muerte).

c) *La novedad de Lucas*. Debieron ser bastantes los cristianos que pensaron que el «correctivo» de Marcos resultaba necesario, pues el mensaje de Jesús resultaba inseparable del trayecto concreto de su vida y de su muerte y de la experiencia pascual de la Iglesia. Entre ellos destacamos a Mateo y Lucas, que, de formas diversas, desde diversas tradiciones, han combinado los textos de Q y de Marcos, para ofrecer así un evangelio de dichos y hechos. (a) Mateo lo hace desde una tradición judeocristiana, más centrada en el cumplimiento mesiánico de la Ley judía. (b) Lucas lo hace desde el fondo de la tradición cristiano-helenista, para ofrecer un evangelio más apropiado a los gentiles. Según eso, Lucas conoce y asume los textos de Q y de Marcos, pero los interpreta desde su propia perspectiva cristiana, de manera que a las dos «fuentes» anteriores puede y debe unir su propia fuente (que alguno ha llamado L, de Lucas), que contiene un material muy significativo (evangelio de la infancia, algunas parábolas, catequesis de la resurrección, etc.).

3. División de Lucas. Unidad narrativa

Lucas bebe de tres «fuentes» básicas, pero su texto no es un simple mosaico, sino que forma una unidad literaria (narrativa) y teológica, de tal manera que cada uno de sus elementos ha de interpretarse desde el conjunto, como vienen destacando los investigadores. No escribe una narración a la que «luego»

se le añaden algunas notas teológicas, sino que su misma estructura narrativa tiene ya un intenso mensaje teológico. En un sentido general, podemos dividir el evangelio en cuatro partes, con un prólogo y un epílogo:

a) *Prólogo* (Lc 1,1-4). Lucas dedica el libro, escrito con los métodos histórico-literarios de su tiempo, a un tal Teófilo (amante de Dios), como una contribución al conocimiento del cristianismo, entendido como un fenómeno religioso y cultural.

b) *Presentación. Jesús, evangelio de Dios* (Lc 1,5-4,13). Se divide en tres partes. (1) Anuncio del nacimiento de Juan y Jesús (Lc 1,5-56). (2) Dos nacimientos (Lc 1,57-2,52). (3) Primera actividad de Juan y Jesús (Lc 3,1-4,13). A diferencia de Marcos y en paralelo con Mateo (aunque de un modo distinto), Lucas empieza con un «evangelio de la infancia» (1), situando a Jesús en el trasfondo de la esperanza de Israel, en paralelo con Juan Bautista. Jesús se entronca en la esperanza y profecía de Israel, aunque la desborda y culmina. En el último apartado, sigue más de cerca a Marcos (3). El centro de esta sección (2) lo forma «la proclama del evangelio»: Os anuncio una buena noticia (evangelio) que será de gran gozo para todo el pueblo: hoy, en la ciudad de David, os ha nacido un Salvador, que es Cristo el Señor» (Lc 2,10-11). Este «evangelio» o buena noticia sustituye a los «evangelios imperiales», en los que se anunciaba la llegada del nuevo emperador, como en la famosa Inscripción de Priene, del año 9 a.C., en la que se celebra el nacimiento de Augusto como comienzo de una nueva era de salvación.

c) *Actividad en Galilea* (Lc 4,14-9,50). Puede dividirse también en tres partes. (1) Manifestación y rechazo de Jesús (Lc 4,14-6,11). (2) Enseñanzas y milagros (Lc 6,12-8,56). (3) Revelación a los discípulos (Lc 9,1-50). Aquí se ofrece el mensaje básico de Jesús en Galilea, en línea profética, abierta al mesianismo. En la primera y última parte (1 y 3) sigue más a Marcos. En la parte central (2) está más cerca de Q. En los dos casos, el evangelio recoge las tradiciones de las iglesias y misión de Galilea. Todo el tema se presenta y centra en el «discurso de Nazaret» (Lc 4,16-30).

d) *Viaje a Jerusalén* (Lc 9,51-19,27). Se divide también en tres partes. (1) Se-

guimiento y confianza en el Padre (Lc 9,51-13,21). (2) Comidas cristianas (Lc 13,22-17,10). (3) Llegada del Reino (Lc 17,11-19,28). Esta sección comienza con una introducción solemne, que enmarca y sitúa todo lo que sigue: «Cuando llegó el tiempo en que había de ser recibido (ascendido), afirmó su rostro y comenzó a subir hacia Jerusalén» (cf. 9,51). Lucas introduce y reinterpreta aquí mucho material de «Q», pero no en forma de sabiduría desvinculada de la vida de Jesús, sino como expresión de un camino que conduce a Jerusalén (un nuevo Éxodo). Eso significa que el material Q (que podría convertirse en doctrina gnóstica) viene a entenderse y se entiende en el contexto de un camino mesiánico de entrega de la vida. Éste es el centro del evangelio: la subida a Jerusalén, como cumplimiento de las promesas de Israel y como principio de un nuevo éxodo cristiano.

e) *Actividad en Jerusalén: Pasión y resurrección* (Lc 19,28-24,49). Tiene cuatro partes. (1) Entrada en Jerusalén y controversias con los jefes de Israel (Lc 19,28-21,4). (2) Discurso escatológico (Lc 21,5-38). (3) Juicio y muerte (Lc 22,1-23,56). (4) Resurrección y apariciones de Jesús (Lc 24,1-49). Lucas vuelve al esquema y los temas de Marcos, con cambios menores. También esta sección comienza con la «decisión» de culminar la subida a Jerusalén (19,28; retomando el motivo anterior de 9,51). Todo el mensaje y camino de Jesús en Galilea ha de entenderse desde su «oferta de salvación» en Jerusalén, en disputa con la autoridades de la ciudad. En ese contexto se sitúa el discurso escatológico, donde ya no es esencial la «prisa por la hora». En la historia de la pasión, intenta «disculpar» a Pilatos, representante del gobierno romano, cargando la responsabilidad en los «jefes judíos» (nunca en el pueblo de Israel, en cuanto tal). Ofrece una catequesis de Pascua, con el relato de los discípulos de Emaús y la gran aparición/misión a todos los discípulos, en Jerusalén (no en Galilea, como en Mc 16,1-8 y en Mt 28,16-20).

f) *Epílogo. Ascensión* (Lc 24,50-53). Sirve para concluir el evangelio, cerrándolo en sí mismo (en el nacimiento, vida y pascua de Jesús). El Jesús de Marcos y Mateo no se va, sino que «está» desde Galilea con los suyos. En contra

de eso, el Jesús de Lucas «se va» desde Jerusalén (como había anunciado en 24,46-49). Esa «promesa y ascensión» en Jerusalén es el motivo con el que se retoma y reanuda la historia en Hch 1, donde comienza el libro de los Hechos y misión de sus discípulos.

4. *Teología básica: historia de la salvación*

Lucas define su teología en el prólogo: «He decidido escribir un relato de los acontecimientos que han venido a suceder entre nosotros..., a fin de que así reconozcas la firmeza de las doctrinas que has recibido» (cf. Lc 1,1-4). ¿Qué acontecimientos? Las cosas que Jesús ha realizado y enseñado, hasta su ascensión al cielo (Hch 1,1-2). Las otras cosas (los primeros pasos de la iglesia) quedan para Hechos. Los acontecimientos de Jesús se han realizado, según Lucas, a la luz de todo el mundo (Hch 26,26). No son objeto de un mensaje intimista, propio de un libro de meditaciones, sino el tema de una historia que merece ser contada.

Lucas parece ser el único escritor del Nuevo Testamento que escribe también para no creyentes, ofreciendo así su libro en el mercado abierto de su tiempo. Pero no abandona la tradición, sino al contrario: se apoya en otros libros y testigos de la iglesia. De un modo especial (lo mismo que Mateo) asume dos «textos previos» (Mc y Q) que él ha querido precisar y completar. selecciona sus fuentes, pero lo hace de un modo dialogante y así, a diferencia de Marcos y, quizá, en contra de Mateo, ha podido aceptar tradiciones de la Iglesia de Jerusalén, vinculada a la figura de Santiago, el «hermano» del Señor, al comienzo del evangelio y de Hechos (Lc 1-2; Hch 1-7). En esa línea, él ha visto a Jesús como punto de partida y centro de un profundo movimiento religioso que ya alcanza importancia en el mundo y que merece ser contado.

Lucas puede realizar su cometido porque es un buen narrador con un buen argumento (Jesús) y sabe exponerlo no sólo en un plano kerigmático (Marcos) o catequético/eclesial (Mateo), sino en un plano histórico-literario, transmitiendo, al mismo tiempo, la fe de su Iglesia (¿Roma, Éfeso...?). Con el

paso de los años, la inquietud de aquellos cristianos que esperaban el fin del mundo y la venida inmediata de Jesús se ha ido transformando. Ciertamente, Lucas sabe que «Jesús vendrá», pero mientras tanto ese Jesús abre un largo tiempo de vida creyente para los cristianos. De esa forma el interés del mensaje de Jesús (el pasado de su historia) se desplaza hacia la iglesia (Hechos); pero la misma identidad de la iglesia exige que quede clara la historia de Jesús (evangelio de Lucas).

Algunos investigadores modernos, sobre todo protestantes, han tomado a Lucas como el primer defensor del «protocatolicismo», es decir, de la interpretación del movimiento de Jesús como religión organizada. Lucas habría abandonado la novedad escatológica de Jesús, para defender una visión progresiva de la historia, que tiene su principio en Israel, se centra en Cristo y avanza por la Iglesia hasta que llegue el final de las promesas, es decir, la plenitud del tiempo. En esa línea se podría decir: Jesús anunció el Reino de Dios, pero llegó la Iglesia. Lucas admitiría ese eslogan, pero cambiaría su sentido: Jesús anunció el Reino de Dios y, gracias a Dios, surgió la Iglesia, como portadora de ese anuncio, como garantía de continuidad del proyecto de Jesús. En ese contexto se pueden distinguir y vincular tres «tiempos»:

a) *En el comienzo de la historia se halla Dios* (Dios de todos los pueblos: cf. Hch 17), como fuente de vida, creador constante. Desde ese principio se entiende el camino de Israel. Lucas, el primer autor de origen pagano (no judío) del Nuevo Testamento, es paradójicamente el que más defiende el judaísmo, pues ya no lo mira desde dentro (como Pablo o Mateo, que tienen que luchar contra un «mal judaísmo», para destacar por Jesús lo que ellos piensan que es el buen judaísmo), sino casi desde fuera, como algo ya pasado y muy hermoso. En este sentido resultan ejemplares los textos Lc 1-2 y Hch 1-5, que destacan la raíz israelita de la vida y realidad cristiana. Por eso, frente a Mc 16 y Mt 28, que centran el mensaje de Jesús en Galilea, Lucas funda la venida de Jesús (cf. Lc 1) y el origen de la Iglesia (cf. Hch 1-5) en el entorno del templo de Jerusalén. El evangelio se integra, por tanto, en la historia de la profecía y esperanza israelita.

b) *En el centro del tiempo está Jesús*, tal como viene a mostrarlo en su conjunto todo el evangelio (Lc). Ciertamente, el tiempo de Jesús está delimitado entre nacimiento y ascensión, de tal forma que tiene unos contornos fijos, bien precisos, dentro de la historia. Pero ese «tiempo de Jesús» no se puede interpretar en forma puramente cronológica. Lo que importa es la persona de Jesús, su forma de vivir, su anuncio escatológico, su muerte y pascua (centrada en los «cuarenta días» de Hch 1,3). Ciertamente, Jesús sigue guiando el camino de la Iglesia (cf. Hch 9,5; 16,7), pero en un sentido estricto él ha llegado al final de esa historia, de forma que ahora lo hallamos «sentado» a la derecha de Dios, desde donde envía su Espíritu (Hch 2,32-33), para fundar así su Iglesia, hasta que vuelva al fin para culminar su obra (Hch 3,20).

c) *Desde el fin que es Jesús se entiende la etapa de la Iglesia, definida como tiempo del Espíritu Santo, hasta la parusía del mismo Jesús*. El protagonista de ese tiempo (y del libro de los Hechos) es el Espíritu Santo, que aparece así como don de Jesús resucitado. En ese sentido, el evangelio de Jesús (Lc) quedaría incompleto si no estuviera completado por el evangelio del Espíritu Santo (Hch). Como he dicho ya, Jesús ha llegado al fin, pero tiene que culminar la historia de la salvación: él tiene que haber superado su antigua forma de existencia humana, para enviar su Espíritu (cf. Lc 24,49; Hch 2,33), iniciando el tiempo y camino de la Iglesia en Pentecostés (Hch 2).

5. Cristología.

Historia y función de Jesús

Marcos y Mateo no pudieron escribir ninguna «historia de la Iglesia», porque no la veían como algo separado de Jesús, que sigue viviendo en sus discípulos. En contra de eso, según Lucas, la historia de Jesús en cuanto tal ha terminado (se ha cerrado en la Ascensión), de manera que se abre el tiempo de vida y misión para sus discípulos. En ese sentido, podríamos decir que su Evangelio (Lc), siendo en un sentido autónomo, puede interpretarse, en otro, como «prólogo» para el libro de los Hechos. Así decimos que Jesús se ha ido (Ascensión: Lc 24,50-53; Hch 1,1-11) para seguir siendo el cen-

tro y base de la historia de la salvación. No dejamos a Jesús al venir a la Iglesia, sino que es el mismo Jesús quien nos lleva por su Espíritu a la vida y misión de la Iglesia.

De esa manera, el pasado de la historia de Jesús, que termina en la Ascensión, se vuelve principio de salvación para el presente y para el camino de la Iglesia. Jesús ha sido recibido en la Gloria de Dios Padre y, desde allí, desde su altura divina, guía la historia hacia su plenitud. El Jesús de la historia (que ha vivido y muerto) es principio y modelo, impulso y misterio del camino de los hombres (¡toda la vida de Jesús es camino! cf. Lc 9-18) hacia el cumplimiento de la esperanza que se expresa en forma de resurrección. La meta de la historia se expresa y concreta según eso en la gloria de Jesús, que está sentado a la Derecha del Padre y que nos atrae hacia su altura (cf. buen ladrón: Lc 23,43 y Esteban: Hch 7,56-60). Éstos son los rasgos básicos del Jesús de Lucas.

a) *Mensajero mesiánico* (Lc 4,16-30). Jesús asume en la sinagoga de Nazaret el programa y esperanza de Is 58,6; 61,1-2, apareciendo como portador del Espíritu de Dios, para liberar a los pobres de su pueblo (del conjunto de la humanidad). Toda su cristología ha de entenderse según eso desde el fondo profético de la esperanza de redención israelita (cf. Lc 1,51-53), pero abierta ya a todos los pueblos.

b) *Mesías misericordioso, evangelista de los pobres*. Algunas de las parábolas propias de Lucas (buen samaritano, hijo pródigo: Lc 10,25-37; 15,11-32) pertenecen a las obras maestras de la literatura cristiana. La compasión de Jesús se expresa de forma especial con las mujeres (cf. Lc 8,1-3; 10,38-42) y los marginados de la sociedad (prostitutas, publicanos: cf. 7,36-50). Por otra parte, Lucas conserva y transmite los más duros textos de inversión y crítica social, en la línea de la profecía israelita (Lc 1,51-53; 6,20-21; 16,19-31), pero los reinterpreta a partir del mandato más alto de Jesús (amor a los enemigos, no juicio y perdón: Lc 6,27-42).

c) *Redentor, nuevo éxodo*. A partir de Lc 9,51, Lucas ha construido su evangelio como ascenso hacia Jerusalén. En ese contexto abandona el orden de Marcos (cuyo texto reasume sólo en 17,1), presentando a Jesús como mi-

sionero del reino, iniciador de un camino mesiánico que sus discípulos asumen y continúan en Hechos. En el final del proceso de Jesús y en el comienzo de la Iglesia se encuentra Jerusalén (cf. Lc 18,13; 24,33.47.52; Hch 1,2.8; etc.), donde Jesús ha cumplido su tarea, muriendo y resucitando. Por eso, en contra de Mc 16,7-8 y de Mt 28,16-20, la misión cristiana comienza en Jerusalén para llegar desde allí hasta Roma (cf. Hch 28,17-31).

d) *Señor en plenitud: Resurrección y Ascensión* (Lc 24,36-53; Hch 1,1-14). La tradición de Marcos y Mateo culminaba con Jesús en Galilea (Jesús mismo decía al final: *¡yo estaré con vosotros hasta el fin de los tiempos: Mt 28,16-20*). Lucas siente la necesidad de centrar (delimitar) el tiempo pascual, condensándolo en los *cuarenta días* de las apariciones de Jesús a los apóstoles, mujeres y parientes (cf. Hch 1,13-14), para completarlo y cerrarlo con la Ascensión, por la que Jesús abandona Jerusalén (cf. Lc 24,50-53; Hch 1,1-7). Después viene el tiempo del Espíritu, que Jesús resucitado envía a sus discípulos (cf. Hch 2,33).

6. Conclusión. Jesús el Espíritu Santo

Lucas ha escrito una *cristología histórica*, de fuerte impostación litúrgica, definiendo los momentos centrales de la celebración cristiana (Navidad, Pascua, Pentecostés). Su visión de Jesús se vincula a la *misión eclesial* (por medio del Espíritu) y a la *esperanza escatológica* (a la culminación futura de la historia). En ese contexto podemos hablar de una *cristología pneumatológica* (centrada en el Espíritu Santo).

a) *Jesús es «función» del Espíritu. Nacimiento*. Jesús, Hijo de Dios, no ha podido nacer sólo de otros seres humanos, dentro de una historia general de providencia divina, sino que ha debido surgir y ha surgido por influjo particular de Dios, por obra del Espíritu. El nacimiento humano de Jesús por medio del Espíritu que actúa en María (cf. Lc 1,35) aparece así como principio de revelación de Dios.

b) *Jesús es receptor y portador del Espíritu*. Así formula Lucas la experiencia del bautismo: «El Espíritu Santo descendió sobre él en forma corporal, como paloma» (Lc 3,22). Jesús aparece por tanto como Espíritu

Santo «corporalizado», encarnado. En esa línea, algunos teólogos suelen hablar de la «Spirit Christology», es decir, de la Cristología del Espíritu encarnado en Jesús. Dado un paso más, debemos añadir que el Espíritu no es sólo principio de nacimiento (como en Lc 1,26-38) y re-nacimiento de Jesús (Bautismo), sino fuente de salvación mesiánica, en línea liberadora (cf. Lc 4,18; Hch 10,38).

c) *El Espíritu del Resucitado. Pascua y Pentecostés*. La novedad más significativa de la experiencia pascual según

Lucas es Jesús resucitado que «ha recibido el Espíritu», de tal forma que puede venir a presentarse como su Emisor. De esa forma, él dice: «he aquí que yo mismo os enviaré la promesa del Padre, es decir, el Espíritu Santo» (cf. Lc 24,49). Así lo confirma, de manera aún más precisa, el mismo Lucas, por boca de Pedro, en el primer sermón cristiano: «Elevado a la derecha de Dios, habiendo recibido del Padre el Espíritu Santo prometido, lo ha derramado ahora...» (Hch 2,33).

X. P.



MACABEOS

Q

↗ Apocalíptica, Daniel, esenios, Ester, Fin del mundo, guerra, hasidim, Henoc, Jerusalén, Josué, Judit, templo, violencia.

1. *La historia de los macabeos (1 Mac)*

Los macabeos fueron una familia de sacerdotes rurales que, en tiempos de Antíoco IV Epífanes, rey helenista de Siria (del 167 a.C. en adelante), dirigieron la sublevación judía, en contra del intento de helenización del culto de Jerusalén. El conflicto de los macabeos está marcado por la división interior del judaísmo, en un momento de crisis nacional y de debilidad de los poderes militares del oriente. Algunos judíos, apoyados por el rey helenista de Siria, quisieron transformar el estatuto jurídico-religioso de Jerusalén, integrando el judaísmo en la cultura cosmopolita del ambiente, identificando de algún modo al Yahvé de Jerusalén con el Zeus supremo del panteón griego. Reaccionan los fieles judíos tradicionales, decididos a conservar su propia identidad: la Ley nacional y la independencia religiosa, con un templo que les pertenece de un modo exclusivo. Esa lucha, dirigida por los hermanos *macabeos*, ha sido recogida de dos formas distintas por los libros de ese nombre (1 y 2 Mac), que no han sido aceptados en el canon de la Biblia hebrea, aunque forman parte del Antiguo Testamento católico (y de la Biblia griega o los LXX). Hay otros dos libros (3 y 4 Mac) que no forman parte de la Biblia canónica de los católicos.

El libro primero de los Macabeos (1 Mac) interpreta el levantamiento en clave político-religiosa: inspirados por Dios y en defensa de su Ley, los macabeos inician una guerra que desemboca en la independencia nacional del pueblo. En el transcurso de los años, lo que al principio (hasta la muerte de Judas Macabeo: año 160 a.C.) parecía un conflicto más religioso (1 Mac 1-9) se convierte (cf. 1 Mac 10-16) en lucha dinás-

tica, al servicio de los propios intereses políticos y religiosos de los hermanos macabeos (asmoneos), que se hacen ungir sumos sacerdotes (y reyes) con la oposición de una parte significativa del pueblo (grupos apocalípticos, esenios de Qumrán, etc.). Es normal que la historia judía normativa no haya «canonizado» la acción de los últimos macabeos, aunque la figura del primero (Judas) ha sido y sigue siendo ejemplar para el judaísmo:

«Extendió la gloria de su pueblo, se revistió la coraza como un gigante, ciñó sus armas y trabó combates, protegiendo el ejército con la espada. En sus empresas era como un león, como un cachorro que ruga en pos de la presa. Fue buscando y persiguiendo a los sin Ley, y a los que perturbaban a su pueblo los entregó a las llamas... Recorrió las ciudades de Judá y destruyó totalmente a los impíos, apartando la ira de Israel; su fama llegó hasta los confines de la tierra, y congregó a los que se estaban perdiendo» (1 Mac 3,2-9).

Judas Macabeo aparece en este canto como *guerrero de la fe*, en la línea de los guerreros antiguos (Finés, Josué, David, Elías; cf. 1 Mac 2,52-60). Fue un luchador duro en contra de los enemigos exteriores (cf. 1 Mac 3,7), pero su lucha se hallaba dirigida sobre todo contra los judíos; que a su juicio eran infieles o apóstatas. Más que la victoria externa (destrucción del reino sirio) le importaba la reforma interior del judaísmo. Por eso, su guerra aparece en el principio del libro como *tarea religiosa*, realizada según las normas del Deuteronomio (1 Mac 3,55-57; cf. Dt 20,5-8) y dirigida a la purificación del templo y culto de Jerusalén (1 Mac 4).

Pero, conseguido ese objetivo, tras alcanzar de nuevo la libertad de culto en Jerusalén, la guerra de Judas tiende a convertirse en conflicto intramundano con métodos y fines cada vez más políticos, dentro de la complejidad de las relaciones nacionales e internacionales de aquel tiempo. Judas, después

de haber derrotado y matado a Nicanor, gran general de Siria (1 Mac 6,26-50), y de haber pactado con Roma (1 Mac 8), muere en el combate (1 Mac 9,1-22), siendo sustituido por sus hermanos. Fueron ellos los que mantuvieron su memoria, poniéndola al servicio de una lucha política, dirigida a la conquista del poder social y religioso, conforme a los métodos de fuerza ambigua de este mundo. Por eso, este libro de 1 Macabeos vino a convertirse en discutido para el conjunto del judaísmo. Ciertamente, muchos judíos aceptaron y aceptan la acción política de los macabeos, que aparecen así como héroes nacionales de Israel, pero otros muchos judíos (en línea rabínica) se distanciaron y se siguen distanciando de los macabeos. Lógicamente, no han aceptado su libro en la Biblia hebrea.

2. Teología macabea (2 Mac)

El segundo libro de los Macabeos (2 Mac) reinterpreta la figura de Judas en clave escatológico-religiosa, separándolo de sus hermanos, a quienes ignora por principio. Judas aparece en 2 Mac como un nuevo David, luchador al servicio de la gran batalla de Dios. Desaparecen de la escena sus hermanos codiciosos, que asumieron luego el mando, como reyes mundanos, y se hicieron ungir sacerdotes, en gesto de ortodoxia sacral muy dudosa. Sólo él, Judas, emerge en el centro del libro como signo de la gran lucha de Dios, dentro de una narración simbólica donde la victoria militar se inscribe en un contexto donde tiene gran importancia el martirio.

Este nuevo libro (aceptado también como canónico en la Biblia griega de los LXX y en la Biblia católica) fue escrito a finales del II a.C., sobre la base de una historia anterior de Jasón de Cirene, y defiende el alzamiento de Judas Macabeo, con la purificación y nueva dedicación del templo, que tuvo lugar el año 164 a.C. (cf. 2 Mac 10,1-8), pero se distancia, al menos implícitamente, de la dinastía posterior de los macabeos/as-moneos (defendida, como hemos visto, en 1 Mac). De esa forma, 2 Mac se sitúa en la línea de la predicación profética y de la reforma de Nehemías (cf. 2 Mac 1,1-2,18) y quiere vincular la *fiesta de la luz*, del fuego del altar, con la *Hanuká o dedicación* del templo. Por otra parte, 2

Mac interpreta la victoria de Judas Macabeo sobre Nicanor con el antiguo paradigma de la guerra santa (cf. 2 Mac 15,22, cita de 2 Re 19,35).

a) *Trama básica*. No estamos ante una guerra de hombres contra hombres, de militares contra militares, sino ante una guerra de Dios contra los malvados (en línea casi apocalíptica) Por eso, es normal que en el principio del libro se transmitan relatos de visiones sagradas, de poderes celestes que ayudan a los fieles. En este contexto, el mismo Heliodoro, enviado pagano del rey, que intenta apoderarse de los tesoros del templo de Jerusalén, descubre a un *jinete terrible*, sobre fuerte y fogoso caballo, que se le enfrenta, imponiendo su terror (2 Mac 3,25-26). Se inicia así la historia de la gran batalla de Dios en la que vencen de manera especial los perdedores, es decir, los mártires (2 Mac 6-7). Sólo en este contexto, como garantía del triunfo que brota de la entrega de la vida, en gesto de fidelidad a la Ley y de esperanza en la resurrección, se cuenta la historia de Judas Macabeo, que vence a todos los poderes adversarios y consigue la purificación del templo de Jerusalén (2 Mac 8-10). Tras la renovación del Templo, el texto sigue contando algunos episodios de esa lucha, para centrarla al final en la batalla entre Nicanor y Judas.

Nicanor representa las fuerzas del mal (como Goliat frente a ⤴ David, como Holofernes frente a ⤴ Judit): es el arrogante que se atreve a desafiar al mismo Dios, presentándose como soberano de la tierra, despreciando el mismo sábado sagrado (2 Mac 15,1-5). Por su parte, *Judas* aparece como nuevo David, un auténtico celoso de la Ley de Dios, que exhorta al ejército con textos de la Ley y los Profetas (2 Mac 15,6-10) y con sus propias visiones.

«Con objeto de armar a cada uno de ellos no tanto con la seguridad de los escudos y lanzas como del consuelo que hay en las buenas palabras narró un sueño digno de fe con el que alegró a todos. La visión fue así: «*Onías*, el que había sido sumo sacerdote... extendía las manos y oraba por toda la comunidad de los judíos. Después se apareció de la misma manera un hombre distinguido, con pelo blanco y gran dignidad, rodeado de una majestad admirable y magnífica. Onías, tomando la palabra, dijo:

éste es el que ama a sus hermanos, el que ora mucho por el pueblo y la Ciudad Santa, Jeremías, el profeta de Dios. Entonces, Jeremías, extendiendo la derecha, entregó a Judas una espada de oro y al dársela le dijo: Toma la Santa Espada, don de Dios, con la cual destruirás a los enemigos» (2 Mac 15,11-16).

Se repite así la escena en la que el Príncipe del Ejército de Yahvé se mostró a ↗ Josué con la *Espada* en la mano ofreciéndole la garantía de la victoria (Jos 5,13-16). Ahora, Dios ofrece su espada a los nuevos combatientes (a Judas) en gesto de victoria escatológica, repitiendo un tema que aparece en otros textos apocalípticos del tiempo (cf. 1 Hen 90,19). Con esta espada empieza el fin: el último acto de la lucha en que los buenos, con la ayuda de Dios (que es quien actúa), destruirán sobre el mundo a los perversos. Judas se convierte, según eso, en *soldado escatológico de Dios*, lo mismo que otros personajes históricos y/o simbólicos de su tiempo (↗ Judit). Se traba el combate y, según lo esperado, Judas y los suyos decapitan a Nicanor, para colgar su cabeza frente al templo de Jerusalén (2 Mac 15,30-34). Es evidente que 2 Mac conoce los hechos posteriores de la historia, con la derrota y muerte del mismo Judas (cf. 1 Mac 9). Pero el libro debe terminar aquí, conforme a un arquetipo que encontramos en otros lugares (David corta la cabeza de Goliat, Judit la de Holofernes). La historia sigue externamente, pero su sentido y verdad ha culminado: triunfa la espada de Dios, mueren los perversos y los justos celebran la fiesta de la libertad, que aquí aparece vinculada, como en Ester, al *día de Mardoqueo* (cf. 2 Mac 15,35-37).

b) *Razón del conflicto. El Dios de Jerusalén y Zeus Olímpico* (2 Mac 6,1-2). Para entender la historia de 2 Mac tenemos que volver hacia atrás. El templo se había construido bajo patrocinio regio en tiempo de Salomón y se reconstruyó como santuario oficial, bajo protección de la ley persa y helenista. Algunos judíos quisieron cambiar su estatuto exclusivista, para convertirlo en templo «ecuménico», vinculando así el culto de Yahvé con el de Zeus. El rey helenista de Siria aceptó la propuesta y mandó a un prefecto llamado Felipe (2 Mac 5,22) con el fin de introducir la nueva admi-

nistración helenista en ciudad y templo. Había triunfado el *sincretismo*. Quiere el rey y quieren sus legados que el templo de Jerusalén se convierta en lugar de encuentro ecuménico. *Seguirá bajo el nombre de Yahvé*, conforme a la tradición judía: pero, al mismo tiempo, *estará dedicado al Zeus de Olimpo*, signo de máxima universalidad religiosa de los griegos. No se introducen ídolos, no se colocan estatuas; podrán conservarse los signos propios del pueblo israelita, pero tendrán que asumir nuevas tradiciones y formas de veneración del helenismo. Eso parecía en principio algo bueno. Pero era malo el modo de imponerlo y realizarlo, a través de una especie de *ilustración forzada*, en universalismo dictatorial, como si la unión debiera lograrse por decreto, sin contar con los derechos de la minoría (judíos fieles) y sin respetar el tesoro de sus propias tradiciones religiosas.

c) *Los Signos de la idolatría* (2 Mac 6,3-9). Los judíos partidarios de la apertura helenista, con el rey de Siria, *tienen la razón de la universalidad*: piensan que la cultura y costumbres de los griegos (religiosidad sincrética, amplitud educativa, juegos comunes...) pueden ser base de un nuevo orden humano donde todos logren dialogar en igualdad unos con otros. Los judíos rebeldes tienen la razón de su singularidad: se sienten poseedores de una tradición religiosa y de unas leyes nacionales buenas, que deben conservar por mandato de Dios. Apelan al derecho de la diferencia y por ella resisten. Éstos son los puntos discutidos: (1) *Templo*. Los judíos pensaban que les pertenecía en exclusiva, como signo de elección y diferencia: sólo ellos podían ofrecer allí los sacrificios puros, separándose así de los gentiles. Los griegos, en cambio, querían abrir el templo para todos, celebrando allí los cultos vinculados a las varias tradiciones del entorno. (2) *Altar*. Los judíos lo tomaban como signo de su propia identidad, lugar en el que sólo podían ofrecerse los sacrificios legales destinados a Yahvé. Los griegos colocaron a su lado (o encima de él) un ara nueva para ofrecer allí los sacrificios normales del sincretismo helenista. Los judíos fieles vieron este gesto como profanación: pecado supremo contra Dios, abominación de la desolación y fin de todos los valores religiosos anteriores (cf. 1 Mac 1,54; Dn 9,27; 11,31-32). (3) *El sábado*

judío resulta discriminatorio, pues sólo lo observa un pueblo y, por eso, el rey quiere ofrecer un calendario de trabajo y descanso que pueda valer para todos los ciudadanos de su imperio. En esa línea se quiere imponer la igualdad, suprimiendo las diferencias judías. Es evidente que los judíos se sienten discriminados, rechazados, de manera que resulta imposible confesar que uno es *judío*: se niega el derecho a su diferencia religiosa (circuncisión, comidas especiales, separadas...); se destruye su identidad sociorreligiosa. (4) *Se buscan unos cultos paganos que sean universales*. El texto ha destacado los *banquetes* sacrificiales donde todos los miembros de un grupo o pueblo se vinculaban comiendo la misma carne sacrificada (especialmente el día del nacimiento del rey) y ha destacado también *las procesiones de gozo de Dionisos* que evocan y celebran el misterio sagrado de la vida. Un pueblo se forja sobre la mesa compartida y la fiesta común. Por eso, los nuevos *judíos helenizados* han de abandonar sus viejos signos (comidas, fiestas, ceremonias, libros) y participar en el amplio mundo de vida y cultura de los griegos, en su mesa y en sus fiestas. Pero los judíos de la línea de los macabeos rehúsan.

Es evidente que ese *rechazo* judío contiene un elemento que pudiera llamarse *regresivo*: se niegan a participar en el proyecto de cultura mundial que ofrecía el helenismo; no han sabido descubrir la grandeza de un modelo donde Zeus y Dionisos podían haberse convertido, unidos a Yahvé, en un signo de comunión universal, abierta al diálogo de pueblos. Pero en el fondo de esa regresión particularista había una *promesa de universalismo superior*. Es evidente que el rechazo judío tiene aspectos de pequeño nacionalismo: puede haber orgullo herido, cierto resentimiento. Sin embargo, en la raíz de su lucha y resistencia hallamos una más alta experiencia religiosa, abierta (al menos en futuro) hacia una profunda universalidad. (1) *La cultura griega* es grande en clave de diálogo racional. Pero llevada hasta el fin, tal como la quieren aplicar los helenistas judíos y tal como la impone luego el rey, acaba siendo *idolátrica*: encierra al hombre en los límites de su propia sociedad sacralizada. Es también *dictatorial*: exige que todos acepten sus normas, cum-

plan sus principios de comensalidad (participar en los banquetes sacrificiales) y celebración vital (procesiones de Dionisos). (2) *La fe judía*, pareciendo particularista, puede y debe interpretarse como un *canto a la libertad del ser humano*, a la propia identidad de cada pueblo. Una cultura que impone su universalidad no es universal. Un universalismo que excluye con violencia a los que él llama sectarios (en este caso los judíos) acaba siendo sectario.

d) *El Dios de los mártires* (2 Mac 6,10-11). El conflicto se convierte en persecución y se expresa en el martirio de los judíos más fieles. En esa situación, el autor de 1 Mac era partidario de la guerra organizada: opta por la defensa militar aun en sábado (cf. 1 Mac 2,37-44); a su juicio, Dios se manifiesta en la victoria de los fuertes y no sólo por el martirio de los indefensos. Por el contrario, el autor de 2 Mac opta por el martirio, utilizando un esquema semejante a Sab 1-5. La verdad israelita se encarna en la madre indefensa a la que matan con su hijo por haberle integrado en su pueblo (circuncidado) y en los varones también indefensos que mueren por guardar el sábado, sin responder con armas al ataque de los agresores.

Esta *razón de martirio* ha sido desarrollada por el libro de forma sistemática en dos largos relatos. (1) *El patriarca Eleazar* (2 Mac 6,18-31) muere por mantener la identidad judía, negándose a comer con los paganos la carne de cerdo. (2) *La matriarca inominada con sus siete hijos* muere por lo mismo, defendiendo con su vida la separación sacral y social del judaísmo. Patriarca y matriarca (con hijos) encarnan la singularidad israelita, antes reflejada en circuncisión y sábado (2 Mac 6,10-11), expresada ahora en la mesa (6,18-7,42). Ellos suscitan (descubren) la esperanza de la resurrección-inmortalidad a partir de su fidelidad al propio pueblo: los que mueren por la Ley de Dios confían en el Dios que ha de darles nueva vida. El conflicto del martirio ha servido para separar con precisión los campos. *Zeus Olímpico* es el signo del universalismo griego que quiere imponerse por la fuerza: es un dios que está asociado a los poderes de la vida triunfante (prostitución sagrada, procesiones de Dionisos) y a la política niveladora del Im-

perio. Por el contrario, *Yahvé* es Dios trascendente que ha escogido al pueblo israelita para expresar por él su pedagogía misericordiosa.

X. P.

MAGIA

Q MR

↗ Exorcismos, fe, filosofía, Jesús, Ley, milagro, profetas, razón, religión, sacrificio, Satán, secularización, teología.

Q JUDAÍSMO

El judaísmo surge en un entorno religioso muy influenciado por la magia, entendida como deseo y arte de manejar a Dios (los poderes divinos) a través de conocimientos y gestos especiales. En contra de eso, el judaísmo quiere ser una religión de fe, que no maneja a Dios, sino que acoge y cumple su palabra:

«Cuando entres en la tierra que Yahvé tu Dios va a darte no aprendas a imitar las abominaciones de esos pueblos: No haya entre los tuyos nadie que pase a su hijo o hija por el fuego, ni adivino, ni observador de nubes (astrologo), ni encantador, ni brujo; ni hechicero, ni observador de espíritu, ni sabedor de oráculos, ni evocador de muertos. Porque quien practica tales cosas es abominable para Yahvé; y por tales abominaciones los va a expulsar Yahvé tu Dios delante de ti. Sé perfecto ante Yahvé tu Dios; pues estos pueblos que tú expulsarás escuchan a astrólogos y adivinos; pero a ti no te lo permite Yahvé tu Dios. *Un profeta como yo* (como Moisés) de en medio de ti, de tus hermanos, te suscitará Yahvé tu Dios y a él escucharás...» (Dt 18,9-15; cf. Lv 16,21; 20,2-7).

1. Gestos mágicos

El texto distingue tres gestos fundamentales, que pueden tener conexiones religiosas (vinculadas al culto divino en línea de alabanza a la divinidad), pero que parecen estar, sobre todo, al servicio de la manipulación de Dios o de lo sagrado. Las fronteras entre religión y magia son tenues, de manera que a veces se ha dicho, irónicamente, que magia es lo que hacen «otros», mientras que «nosotros» cultivamos la buena religión. Sea como fuere, el texto ha distinguido tres tipos claros de magia.

a) *Sacrificio del hijo o la hija* (Dt 18,10), a la que se quema (cf. Gn 22)

para someterse a Dios o para conseguir determinados fines (apacar la violencia). Se supone que Dios «necesita sometimiento»; que los hombres le den lo mejor que ellos tienen. Pues bien, aquellos que sacrifican a sus hijos o hijas se someten de alguna forma a Dios; pero, en otro sentido, quieren manipularlo, evitar su ira, alcanzar otros beneficios. Dt 12,31 ha condenado esa práctica, aunque sabemos que ha sido normal en Israel en tiempo antiguo (cf. 2 Re 21,5-6; 23,10): al Dios que impone su dominio con terror hay que ofrecerle aquello que más cuesta, el propio hijo, en sacrificio expiatorio, apotropaico y oracular, impetrando de esa forma su favor en tiempos de peligro, como pensaba el rey Mesa de Moab en 2 Re 3,27 o el juez Jefté, sacrificando a su hija en Jc 11.

b) *Evocación de los muertos* (Dt 18,11) o *necromancia*. Es bien conocida en la Biblia (cf. Saúl y la pitonisa de Endor: 1 Sm 28,3-25). Se supone que los muertos saben, que tienen un tipo de estatus divino y que pueden acompañar a los hombres, como muchos siguen pensando en nuestro tiempo. Las grandes religiones saben que «orar por los muertos» es bueno, como ha recogido la tradición bíblica en 2 Mac 12,38-42 (y como aseguran las religiones que han desarrollado un culto a los antepasados). Pero el deseo de comunicarse con los muertos, para conseguir de esa manera determinados conocimientos o beneficios, resulta un acto de magia: quien así actúa deja de confiar en Dios, se pone en manos de un mundo de poderes no divinos.

c) *Invocación y observación de los espíritus* (Dt 18,11). Esta práctica está cerca de la anterior, pues muertos (*metim*) y espíritus (*obim*) son a veces equivalentes. Pues bien, los *evocadores de espíritus* actúan como expertos en las fuerzas profundas y sagradas de la naturaleza, a la que ponen (dicen poner) al servicio de la vida humana. Los espíritus suelen habitar en lugares especiales (pozos, fuentes, cuevas, casas, templos, montes, seres humanos...) y sólo los expertos pueden conectar con ellos, a través de un *saber mántico* especial.

2. Expertos en magia

Es muy difícil clasificar a los «magos», pues ellos cubren un abanico que

va desde los chamanes hasta los sabios, desde los sanadores (cercaños a los médicos) hasta un tipo de sacerdotes encargados de orar por los enfermos. Sobre esa base, nuestro texto ha destacado algunos «expertos» especiales.

a) *Adivino* (*qosem qesamim*: Dt 18,10b) es alguien que descubre lo oculto o predice el futuro por suertes, por el sonido del viento o por los sueños... En casi todos los pueblos han existido diversos tipos de «adivinos», capaces de anticipar de alguna manera algunos aspectos del futuro. En Israel se han convertido en profetas, para destacar así que el futuro está en manos de Dios, de manera que desborda el círculo en que las cosas se repiten siempre conforme a ciertas conexiones sacrales o cósmicas.

b) *Observador de nubes* (*me'onen*: Dt 18,10b). Sabe mirar, descubriendo el destino. Se parece al *astrólogo*: establece conexiones entre el ser humano y los fenómenos cósmico-atmosféricos. En la línea del observador de nubes podrá situarse más tarde un tipo de meteorólogo (o de astrónomo). Lo que el judaísmo condena no es la observación cósmica, sino el intento de encerrar al hombre en el cosmos, ignorando otra dimensión, la apertura al misterio.

c) *Encantador de serpientes* (*menahes*: Dt 18,10b). Sabe descubrir y manejar las fuerzas ocultas que se manifiestan en ellas (*nhs*), conforme a una asociación que parece estar en el fondo de Gn 3,1 y, sobre todo, en el *nejustán*, serpiente mántica y sanadora vinculada a la historia de Moisés, pero luego rechazada por el judaísmo oficial (Nm 21,6-9; 2 Re 18,4). La serpiente es animal de encantamientos; está vinculada al mundo subterráneo, a la desnudez y al sexo, es portadora de una fuerte potencia de sacralidad mágica.

d) *Brujo* (*mekassep*: Dt 18,10b) es, en sentido extenso, alguien que puede influir en los demás en una línea básicamente destructiva, evocando o causando maleficios. No es adivino, encantador o mago, aunque esté cerca de ellos, sino alguien (sobre todo una mujer) que tiene capacidad de dañar a los demás, destruyendo los vínculos comunitarios que mantienen unido a un grupo. Pues bien, los judíos saben que los hombres están fundados en Dios, que no pueden dejar su vida en manos de poderes que

se pueden manipular desde fuera. En esa línea, la Biblia ha condenado también a los *hechiceros* (*hober haber*: Dt 10,11), a los que se creen capaces de crear conexiones fatales, tanto positivas como destructivas, entre personas. El hechicero quiere vincular, suscitar uniones que llevan al amor o al odio, influyendo sobre todo en las relaciones afectivas. Pues bien, por encima de eso, la Biblia ha puesto de relieve la libertad del hombre y de la mujer en su apertura a Dios (y en sus mismas relaciones personales).

Éstas son las formas y acciones de magia que el Deuteronomio ha prohibido, para superar así el *jardín mágico* de una relación inmediata y posesiva con los poderes divinos de la naturaleza y para situar a los judíos ante el poder de la palabra profética que se expresa a través de un mandamiento ético. Frente al atrevimiento de la mántica/magia que quiere controlar a Dios, los israelitas han querido escuchar su palabra a través de la profecía, como destacaba ya la historia de Moisés (cf. Ex 4,12 y toda la historia del Éxodo), donde se supone que el *mago* quiere controlar a Dios y puede emplear para ello grandes poderes, especialmente relacionados con la religión de Egipto, que la Biblia interpreta como magia (cf. Ex 7-9). Pero el poder de Dios, expresado por Moisés, es más grande que todos los gestos de los magos. Dios libera, los magos esclavizan. Este es el tema de fondo del libro del Éxodo y de toda la historia israelita.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. ¿Jesús mago?

El Nuevo Testamento asume básicamente la experiencia israelita, pero introduce dentro de ella una novedad: la de Jesús, el carismático exorcista, a quien algunos confunden todavía con un «mago».

«Se hizo famoso y atrajo a sus seguidores como hacedor de milagros, especialmente como exorcista y sanador... Sus milagros... hicieron que muchos pensarán que él era el Mesías. Tanto aquellas masas como las especulaciones mesiánicas ampliamente extendidas entre ellas inquietaron a los sacerdotes que regían el templo y la ciudad de Jerusalén...

Los romanos estaban pendientes del templo como de un posible centro de dificultades y no perdían de vista el resto del país, interviniendo con su fuerza militar para dispersar a las asambleas que consideraban peligrosas... Las autoridades de la ciudad (sacerdotes) prendieron a Jesús y lo entregaron a Pilatos (gobernador romano); éste lo crucificó como a un pretendido Mesías» (cf. M. SMITH, *Jesús el Mago*, Roca, Barcelona 1985, 29-30).

Jesús habría sido, según eso, un mago bueno, que subió a Jerusalén desafiando al judaísmo legalista de su tiempo, para ser allí condenado y ajusticiado. Rompió las barreras sanitarias y legales que la tradición judía colocaba entre puros e impuros. Lógicamente, lo acusaron de minar el orden sagrado de Israel, como recuerda un famoso texto judío:

«En la vigilia de Pascua colgaron a Jesús. Durante cuarenta días, el heraldo había proclamado: *Será llevado a lapidar porque se ha dedicado a la hechicería: ha seducido a Israel, les ha hecho apostatar*. Cualquiera que tenga algo que decir en su defensa, que venga y que lo diga... Nadie vino en su defensa; por eso lo colgaron la vigilia de Pascua» (TALMUD BABILONIA, *Sanh* 43a).

Jesús habría sido un hechicero seductor, digno de muerte, conforme a la ley judía, porque hacía apostatar a sus seguidores (cf. Dt 13,1-19; MISNÁ, *Sanh* VII, 4.10.11). El judaísmo oficial admitía la existencia de demonios y pensaba que los buenos exorcistas podían controlarlos y/o expulsarlos, pero sólo manteniendo los principios de la Ley y la Liturgia oficial del santuario, centrada en la celebración del *Yom Kippur*, con su ritual antisatánico (Lv 16). Pues bien, en contra de eso, Jesús vinculó al Diablo con aquello que destruye al ser humano, sin tener en cuenta la sacralidad oficial de la nación judía. Por eso, sus exorcismos rompían los esquemas de la vida sagrada de Israel; no podían ser obra de Dios, sino del Diablo.

En este contexto se entiende la intervención de los escribas de Jerusalén, que (según la tradición de Marcos) aparecen como máxima instancia legal, viniendo hasta Galilea, para observar la conducta de Jesús y dictar una

sentencia: «Los escribas que habían bajado de Jerusalén decían: Tiene a Belcebú y con el poder del Príncipe de los demonios expulsa a los demonios» (Mc 3,22). De esa forma condenan a Jesús como endemoniado y como mago. Pues bien, el evangelio añade que Jesús se defiende y responde.

«¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás? Si un reino está dividido contra sí mismo, ese reino no puede subsistir. Si una casa está dividida contra sí misma, esa casa no puede subsistir... Nadie puede entrar en la Casa del Fuerte y saquear su ajuar, si primero no ata al Fuerte; sólo entonces podrá saquear su casa» (Mc 3,22-30). «Si yo echo fuera los demonios por Belcebú, ¿por quién los echan fuera vuestros hijos? Por tanto, ellos serán vuestros jueces. Pero si por el Espíritu de Dios yo echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12,27-28).

Los escribas le acusan de expulsar demonios con ayuda de Belcebú, «Señor de las moscas». Para ellos, Jesús no es un exorcista bueno, sino un mago que, bajo capa de bien (ayuda externamente a unos posesos), arruina o destruye la unidad sagrada del pueblo (la Casa buena de la alianza de Dios), entregando al conjunto de Israel en manos del Diablo. Con el código en la mano, ellos piensan que la sociedad debe expulsar y controlar (encarcelar) con violencia legítima a los endemoniados-encadenados, para mantener el orden del sistema. En contra de eso, Jesús se defiende diciendo que no es mago, sino alguien que actúa el Poder del Espíritu de Dios. Por un lado, él se sitúa en la línea de los «buenos exorcistas judíos» (hijos de sus acusadores...). Por otro lado, apela al Espíritu de Dios, como poder de sanación, poder que le capacita para expulsar a los demonios. Jesús no es un mago (no quiere emplear poderes satánicos, ni manipular a Dios), sino un hombre de fe: alguien que puede ayudar y ayuda a los posesos y a los enfermos con el poder de Dios.

2. La magia en un mundo que ha sido cristiano

En principio, el cristianismo ha seguido siendo una religión sin magia, y se ha centrado en la ↗ fe (experiencia

del Dios trascendente) y en la \rightarrow razón (en el discurso objetivo, que traza relaciones entre los acontecimientos y las personas). Lógicamente, la ciencia moderna (entendida como racionalidad consecuente) ha surgido y se ha desarrollado en un ámbito cristiano, de manera que pudiera parecer que en ese ámbito (en el mundo occidental) ha cesado y se ha terminado la magia. Pues bien, de modo sorprendente, sigue existiendo un tipo de cristianismo (y, sobre todo, un poscristianismo mágico) vinculado no sólo a la pervivencia de restos paganos, sino también a la búsqueda moderna de nuevas vinculaciones y seguridades sacrales. El mundo postmoderno (y poscristiano) ha abandonado formas de magia antigua; pero corre el riesgo de caer en manos de unos tipos nuevos de magia, en línea de esoterismo y de astrología, de fantasía y de búsqueda pseudo-religiosa de emociones, de sentimientos, de conocimientos que se llaman religiosos. En ese contexto podemos hablar de una «internacional de la magia», que se expresa de mil formas, que han invadido el viejo mundo cristiano. A modo de ejemplo podemos citar varias «conexiones».

a) *Conexión astral*. Se ha expandido en forma adivinatoria a través de horóscopos y cartas astrales: son muchos los que quieren conocer su presente y futuro a través de las estrellas. Siguiendo en esa línea, algunos hablan de los *siete niveles corporales* de la vida (cuerpo físico, etérico, astral, mental, espiritual, transconsciente, esencial...), suponiendo que los astros forman parte de nuestra realidad profunda: demuestran y en algún sentido son nuestro destino.

b) *Conexión adivinatoria*. Sigue utilizando métodos clásicos: juego de números, observación de fenómenos del mundo (geomancia), lectura de las manos (quiromancia), etc. También se emplea el método de dados, la suerte de las cartas, los reflejos de una esfera de cristal, el agua de un vaso, el humo de un fuego... En ciertos lugares se observan las figuras que la cera va formando al solidificarse en el fondo de una vasija, los posos en la copa, las nubes en el aire. En todos estos casos se vincula la suerte (*azar*) con la capacidad proyectiva (adivinatoria) del que actúa como mago (*medium*) y del propio cliente que de alguna forma ven lo que desean y anticipan lo que quieren.

c) *Conexión proyectiva*. Entre los métodos más utilizados están aquellos que interpretan la vida como *azar* (echar las suertes del *Tarot* o del *I Ching*) y como *proyección o deseo personal*. Las suertes del azar abren un abanico de posibilidades que el propio interesado (iniciado) debe asumir, interpretar y realizar. Estos métodos (especialmente el *I Ching*, con su riqueza de posibilidades) nos sitúan en el límite del esoterismo, allí donde la existencia humana, sin llegar a entenderse como libertad, supera el nivel de lo racional y de lo religioso, para buscar formas nuevas de seguridad mágica.

d) *Conexión terapéutica*. El hombre actual crece obsesionado por la salud, en un mundo donde la medicina técnicamente perfecta no resuelve todas las enfermedades y, al mismo tiempo, tiende a deshumanizarse. Por eso es normal que se multipliquen los curanderos de tipo laico y/o sacral, con halo de ciencia y naturismo (emplean medicina alternativa, utilizan comidas y boticas ecológicas) o con aureola de misterio (santuarios fecundos en curaciones). Entre *la fe que cura* (motivo clave del evangelio cristiano) y la *curación maravillosa* (con fórmulas mágicas, amuletos o devociones misteriosas) se extiende un campo inmenso de magia.

e) *Conexión visionaria*. Son muchos los que quieren fundar su vida en visiones. *En clave laica* están los ovnis, ufos y otras clases de objetos celestes (planetarios, astrales) que se dicen llegados a la tierra. *En clave eclesial* hay infinitas apariciones de vírgenes que hablan, sobre todo, con los niños, iniciando nuevos cultos o lugares sagrados, vinculados a una presencia sagrada, de tipo esotérico, más que a la Palabra del evangelio.

f) *Conexión demoníaca*. Demonio y exorcismos aparecen en los evangelios y en otros grandes textos religiosos, y por eso ha de tratarse el tema con respeto, pues la lucha contra lo demoníaco es un capítulo de la historia de la libertad humana. Pero lo que hoy día se llama demoníaco no proviene del evangelio, sino de un tipo morboso de experiencias fuertes: necesitamos posesos y los inventamos, para presentarlos en el cine o la novela, envueltos en un halo de sacralidad dudosa, con ribetes de sexo y deseos de ver a Dios en lo maravilloso. Hay al lado de eso un mundo demoníaco lleno de fuerte exci-

tación perversa: de deseo de muerte, irradiación de violencia, contagio de oscuridad colectiva.

Esa búsqueda mágica, que puede expresarse también de otras maneras, está mostrando la insuficiencia de la razón y la carencia de una fe verdadera. Hemos perdido la confianza en la razón y buscamos experiencias excitantes, en clave de misterio, de fenómenos que rompan la monotonía de la vida. Frente a quienes decían que el jardín mágico se acaba (M. Weber), podemos afirmar que está creciendo el rumor de ángeles; en vez de los árboles organizados de la magia de antaño surgen miles de arbustos y flores desorganizadas, sin sentido aparente, en una especie de revuelto mágico de signos y ritos. Se ha dicho a veces que la superstición triunfa allí donde la fe se ha muerto. Desde la perspectiva del judaísmo (y del cristianismo), ese retorno de la magia puede y debe interpretarse como expresión no sólo de un vacío espiritual, sino también de una carencia que las religiones bíblicas y las grandes religiones no están siendo capaces de ofrecer sus experiencias de fe.

X. P.

R ISLAM

1. Etimología

En árabe, «magia» o «brujería» se dice *sihr*. *Sâhîr* (en plural, *saḥara*) es «mago» o «brujo». El Corán habla a menudo de la magia, puesto que los enemigos mequés de Muḥammad calificaban su mensaje de *sihr*.

2. Origen y clases de *sihr*

La tradición decía que la magia fue un arte enseñado por los ángeles Hârût y Mârût, que descendieron a la Tierra en forma humana para experimentar por sí mismos cómo era posible que la naturaleza humana sintiera la tentación de desobedecer a Dios. Ya en la Tierra se extraviaron y cometieron las abominaciones de embriaguez, fornicación y asesinato (y según algunos también de idolatría).

Algunos distinguían entre tres tipos de *sihr*:

1) Necromancia o adivinación por invocación de difuntos.

2) Evocación de demonios, llamada en árabe *istijdâm* (poner a su servicio), *istinçâl* (hacer descender) o *istihdâr*

(hacer presente a un espíritu en un cuerpo).

3) Invocar espíritus de astros, a los que se suponía seres espirituales.

3. La magia negra

La magia negra está prohibida en el islam. Se supone que los practicantes de la magia se relacionan con *yinn* maléficos y con *shayâtîn* (seres demoníacos que también son *ʾyinn*). El *ʾilm al-ʾaçâʾim* (Ciencia de los conjuros) consistía en el conocimiento de los conjuros demoníacos, con los que se podía dar órdenes a los *shayâtîn*. Algunas azoras del Corán se utilizan especialmente contra la brujería y cualquier tipo de maleficio.

En este punto, el islam va a seguir —una vez más— las directrices jurídicas del judaísmo, como queda patente en Éxodo 22,17, Levítico 20,6 y 20,27. En la tradición islámica se evidencia en hadices como el que dice «La pena del hechicero es ser ejecutado por la espada». La interpretación, sin embargo, no es uniforme. El *imâm* Mâlik y Abû Ḥanîfa determinaron que el hechicero debe ser ajusticiado, y también era de la misma opinión ʿUmar ibn al-Jattâb. Sin embargo, el *imâm* Shâfiʿî no consideraba que el hechicero debiera ser ajusticiado por el mero hecho de serlo sino sólo si utilizaba su magia hasta el punto de caer en un comportamiento destructivo. Coinciden con esta opinión Ibn Mundzir y el *imâm* Aḥmad. El argumento que esgrime es el de que si se hubiera ejecutado a los hechiceros del Faraón por dicho delito no se les habría dado la oportunidad de arrepentirse y convertirse en musulmanes, tal como les ocurrió cuando conocieron a Moisés.

4. La magia blanca

También está prohibida la magia blanca, aunque el trato que reciba en la *sharīʿa* sea de absoluta permisividad. De hecho, pocos lugares más plagados de amuletos, conjuros y sanadores como las tierras islámicas. La personalidad del taumaturgo pagano del siglo I Apolonio de Tiana pasó al mundo islámico como un famoso fabricante de talismanes milagrosos; se le conocía como *ṣâhib at-tilismât* (el señor de los talismanes) y se le atribuían gran número de estatuas talismánicas que existían en distintos lugares del mundo. Por ejem-

plo, un enorme león de piedra que estaba en la puerta de la ciudad de Hamadán se suponía que había sido fabricado por Apolonio, a petición del rey preislámico Qobâd, con la finalidad de que la nieve no volviera a inundar la ciudad. La creencia en estatuas talismánicas no siempre fue tenida por superstición incluso por muchos que negaban otras prácticas mágicas. Por ejemplo, Ibn Haçm refutaba y negaba como superstición sin fundamento la astrología, pero creía a pie juntillas en la magia de los talismanes. Igualmente, Ibn Jaldûn negaba la validez de la astrología, pero creía en la brujería y en la veracidad de «la ciencia de los talismanes».

En el uso corriente, se considera *sihr* simplemente algo prodigioso. Aunque se suele distinguir entre los prodigios del *sihr* de los milagros (*karâmât*), de los santos (*awliyâ'*) y los de profetas. También ha habido quien consideró la poesía como una suerte de magia benéfica. El polígrafo granadino Ibn al-Jatîb distinguía entre *sihr* (magia) y *shi'r* (poesía): el *shi'r* sería la buena poesía y el *sihr* la poesía que es mucho más que excelente.

En cualquier caso, los musulmanes defienden que no es *sihr* la adivinación que se hace a través del Corán, de los nombres de Dios, de interpretación de sueños, o de la ciencia de los números y las letras (*ÿafr* y *'ilm al-hurûf*), y lo califican de *'ilm* (conocimiento) permitido por Dios. Pero sí lo es y está condenada la adivinación en el resto de los casos, por medios que ya se practicaban antes de la Revelación, así como todo lo que se refiere a los conjuros, los encantamientos (*'açâ'im*), la invocación de espíritus, la invocación de espíritus de planetas (*da'wat al-kawâkib as-sayyâra*), los amuletos, los filtros, etcétera.

A menudo *'ilm as-sihr* (la ciencia de la magia) equivalía a *'ilm an-nuÿûm* (la ciencia de las estrellas). El teólogo al-Gaççâlî creía que la magia se basaba en el conocimiento conjunto de las propiedades de objetos terrenales y de influencias astrales propicias.

J. F. D. V. - A. A.

MARCOS

M

↗ Biblia, Cruz, Evangelio, Jesús, Juan Bautista, Juan evangelista, Lucas, Mateo, Nuevo Testamento, Pablo, resurrección.

1. El primer evangelio

Un autor desconocido, a quien la tradición cristiana ha llamado Marcos (identificándolo así con un cristiano antiguo, vinculado tanto a Pedro como a Pablo: cf. Hch 12,15,25; 15,37-39; 1 Pe 5,13; Col 4,10; Flm 1,24; 2 Tim 4,11), escribió hacia el año 70-75 d.C. el primero de los evangelios que ha pervivido y ha sido aceptado en el canon del Nuevo Testamento. Se ha dicho que su autor lo escribió en Roma, donde habían desembocado las tradiciones de Pedro y de Pablo. Pero pudo haberlo escrito también (y más probablemente) en un entorno más cercano a Galilea, quizá en la costa de Fenicia o en Siria, en un entorno de mayoría pagana, pero de fuerte presencia judía, donde los cristianos tuvieron que asumir el reto de recrear y organizar las tradiciones de Jesús. Sea como fuere, el evangelio se extendió muy pronto y, tanto por su valor intrínseco como por el hecho de haber sido aceptado por Mateo y Lucas, constituye uno de los acontecimientos más importantes del cristianismo primitivo.

La Iglesia posterior no hubiera podido ser lo que fue si Marcos no hubiera vinculado las tradiciones galileas de la historia de Jesús con el evangelio pascual de Pablo, dejando a un lado la tradición de los dichos (Q), que retomarán luego Mateo y Lucas, pero en otra perspectiva, introduciendo sus aportaciones en el esquema de Marcos. En esa línea, podemos decir que el evangelio de Marcos (Mc) ha sido y sigue siendo el escrito más significativo del Nuevo Testamento: ha ratificado la importancia de la historia de Jesús (centrada en su muerte), ha destacado sus enseñanzas básicas y el sentido de su vida (sirviendo así de modelo para los escritos de ↗ Lucas y Mateo), ha tomado como base la teología de Pablo...

En sentido general, el evangelio de Marcos se puede dividir en dos grandes secciones: la primera está centrada en el mensaje de Jesús en Galilea, desde su bautismo hasta la «confesión» de Pedro (Mc 1,1-8,30), la segunda expone el camino de Jesús a Jerusalén, con su muerte y la experiencia pascual (Mc 8,31-16,8). Pero aquí no vamos a estudiar esas partes por separado, sino que nos fijamos en los motivos y temas básicos del evangelio.

2. Principio de Marcos

El evangelio muestra la necesidad de volver hacia la vida y mensaje del Jesús histórico, que Pablo había dejado en la penumbra, destacando la importancia del Cristo pascual. Pues bien, en un momento determinado, tras la muerte de los primeros líderes cristianos (Pedro, Pablo y Santiago: en los años 62-64 d.C.) y en el entorno de la gran guerra judía, que culmina en la caída de Jerusalén (año 70 d.C.), la Iglesia ha destacado la necesidad de volver hacia la vida y mensaje de Jesús, para descubrir allí su identidad. Había que saber quién había sido Jesús, qué había hecho, por qué le habían condenado.

En este proceso de recuperación histórica resultan fundamentales los testimonios de las comunidades palestinas (de Galilea o Jerusalén). Esas Iglesias conservan los recuerdos históricos, ellas los proclaman y transmiten como contenido y verdad del evangelio. En ese contexto destaca la *tendencia de los dichos* (logia), que se fija especialmente en las palabras de Jesús, recordadas y recreadas partiendo de la pascua; Jesús aparece en ellas básicamente como un predicador y su evangelio se condensa como mensaje, conjunto de sermones que enmarcan y definen la verdad definitiva de Dios. Esta tendencia se ha reflejado en un documento que los investigadores llaman «Q» (*Quelle*) o fuente de los dichos, que ha desaparecido, después que Lucas y Mateo lo han utilizado para escribir sus evangelios. Al no conservar ese documento como evangelio separado, la Iglesia ha realizado un gesto de gran importancia: ella no ha querido fundarse en un conjunto de enseñanzas y sermones, sino en una vida de Jesús. Marcos debía conocer aquella tendencia (documento Q), pero ha preferido dejarla a un lado, para presentar un evangelio que se expresa en el camino de la vida de Jesús. En ese sentido podemos decir que el libro de Marcos constituye la proclamación pascual de la victoria de Cristo, proyectada sobre el pasado de su historia.

Ciertamente, Marcos no ha querido escribir la vida de Jesús en un sentido historicista, pero ha realizado algo más valioso: ha proyectado el evangelio pascual (de la muerte y resurrección) sobre el pasado de Jesús y ha

descubierto que ese mismo pasado es buena nueva de liberación y plenitud de Dios para los hombres. De esa forma ha escrito una «historia teológica de Jesús», cuya vida y muerte resulta inseparable del evangelio. Marcos identifica por tanto el evangelio con el mensaje-vida de Jesús, tal como lo asume y predica la Iglesia. El Jesús al que alude es el Cristo de la confesión pascual, el Hijo de Dios (cf. Mc 1,1.11; 9,7; 15,39) que los discípulos deben encontrar en Galilea (16,7), es decir, en el mensaje de la Iglesia. Por eso, el evangelio tiene una historia y un sentido: es la historia de Jesús que debe proclamarse tras la pascua desde Galilea.

3. El evangelio tiene un comienzo, que es Juan Bautista

Eso significa que no brota del vacío, no es algo que ya ha surgido por casualidad sin preparación, sino que proviene de la *epangelia* o promesa de Dios (cf. Rom 1,2). Por eso, Marcos nos empieza situando ante ese principio, situándolo con mucha precisión en el anuncio gozoso del Segundo Isaías, tal como ha sido actualizado por Juan Bautista:

«El comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios, conforme está escrito en el profeta Isaías: he aquí que envío a mi heraldo delante de tí, para que prepare tu camino... fue Juan, bautizando en el desierto y proclamando un bautismo de penitencia para perdón de los pecados» (Mc 1,1.4; con cita de Is 40,3 y Mal 3,1).

De manera muy significativa, ese principio es la misma Palabra de Dios que promete y prepara la llegada de su Mesías a través del profeta escatológico. Éste es lugar de la esperanza primigenia, el lugar donde resuena en especial la palabra del Segundo Isaías, aunque la cita no es sólo de Isaías. De esta forma, siendo novedad de Dios para los hombres, el evangelio viene a mantenerse fiel a las tradiciones del Antiguo Testamento. Pero Mc ha dado un paso más, reasumiendo e interpretando de manera cristológica las tradiciones relativas al mensaje y actuación de Juan Bautista. Con su palabra y acción de penitencia, Juan no pertenece todavía al evangelio; pero pertenece a su principio, a su preparación, de tal manera que está siempre en el fondo

del camino de Jesús. El evangelio de la salvación de Dios debe proclamarse y expandirse partiendo de ese trasfondo penitencial (condensado en Juan Bautista). Pues bien, asumiendo y superando ese nivel, viene y se proclama el evangelio de Dios, como nueva creación para los hombres.

4. *El evangelio tiene una meta, que es la pascua de Cristo*

En su principio estaba Juan Bautista, como voz de penitencia y llamada de cambio y conversión. Sobre ese principio se ha entroncado Jesús; por eso viene hasta Juan y se bautiza, para recibir la voz de Dios que le hace Rey Mesías: *¡Tú eres mi Hijo, el predilecto, en ti me he complacido!* (Mc 1,11). Como Mesías verdadero, después de vencer a Satán en el desierto (Mc 1,12-13), Jesús presenta su mensaje escatológico: «Vino Jesús a Galilea, proclamando el evangelio de Dios y diciendo: Se ha cumplido el tiempo, ha llegado el Reino de Dios; convertíos y creed en el evangelio» (Mc 1,14-15).

Este mensaje de conversión y evangelio nos sitúa ya en el tiempo de la Iglesia. Ciertamente, proviene de Jesús, pero la Iglesia lo mantiene y lo sigue proclamando, porque se ha cumplido la hora de Dios (cf. Gal 4,4), porque es tiempo de conversión y nuevo nacimiento (cf. Hch 2,38; 3,19). La palabra *evangelio*, tomada en absoluto (¡creed en el evangelio!), pertenece al tiempo pascual: hace alusión a Jesucristo interpretado y predicado como mediador de salvación de Dios para los hombres. Pues bien, Mc 1,14-15 ha proyectado esa palabra en el tiempo de la historia de Jesús. De esa manera se completa la parábola mesiánica; Jesús viene a mostrarse como Señor pascual; el Señor pascual nos lleva nuevamente hacia la historia de Jesús, situándonos en su mismo camino de entrega por el Reino de Dios.

El mismo Jesús de la historia, que inicia su camino de entrega y de mensaje en Galilea (Mc 16,7-8), viene a presentarse ahora como predicador y contenido del evangelio. Éste es uno de los temas centrales de eso que pudiéramos llamar la gran transformación mesiánica: el evangelizador se vuelve objeto y tema del evangelio. Por eso, cuando pide a los oyentes que se conviertan y

«crean en el evangelio», Jesús les dice en el fondo que lo acepten: que acepten su camino salvador tal como viene a expresarse en los diversos momentos de su historia, iluminados desde el fondo de la pascua. *De esta forma se unifican evangelio, Cristo y reino*. Jesús anuncia por un lado la llegada del Reino y por otro pide a los hombres que acepten el Evangelio. De esa forma se identifican Reino de Dios (tema del mensaje prepasual) y Evangelio de Cristo (mensaje de la iglesia). Esto significa que no se puede hablar de Cristo si lo separamos del reino (promesa) y del anuncio evangélico (¡buena nueva de Dios!). Sólo en forma de evangelio y reino puede hablarse de Jesús, el Cristo. Por eso, Mc ha escrito su cristología (ha presentado su evangelio) desplegando aquello que pudiéramos llamar la «historia mesiánica de Jesús».

5. *El evangelio tiene un centro, que es Jesús*

Conforme a lo indicado, el evangelio es Jesús mismo que aparece como fundamento y plenitud de Dios para los hombres. Así lo ha destacado Marcos en unos textos capitales donde el contenido y exigencia de Jesús se amplía y actualiza hablando de evangelio: «Quien pretenda ganar su vida la perderá. Quien pierda su vida por mí y por el evangelio la ganará» (Mc 8,35). «Quien deje casa y hermanos o hermanas, padre y madre, hijos y campo por mí y por el evangelio recibirá el ciento por uno en este tiempo... y después la vida eterna» (Mc 10,29-30). La tradición primitiva habla de confesar a Jesús: quien le siga ganará la vida, obtendrá el ciento por uno de aquello que ha dejado. Pues bien, Marcos quiere actualizar y precisar esa visión y por eso habla del evangelio interpretándolo como presencia actual del Cristo. Por eso, cuando dice «por mí y por el evangelio» no está aludiendo a dos cosas distintas, como si pudieran sumarse una a la otra. El «y» que las vincula tiene un carácter *epexegetico* (de identificación profunda).

La realidad actual del Cristo que llama al seguimiento o pide a los suyos que le sigan no se puede distinguir o separar del evangelio. Por eso, el evangelio no se puede entender como teoría, no es una enseñanza separada de la vida, un con-

junto de relatos que pudieran aprenderse de memoria, sino que es la presencia activa (esto es, pascual) de Jesús entre los hombres que lo dejan todo por seguirle y mantenerse fieles a su propio destino sobre el mundo. Ese evangelio de Jesús se concreta en el gesto de entrega de los bienes y la vida, actualizando así la «inversión escatológica»: los seguidores de Jesús tienen que descubrir al mismo Hijo de Dios en la Cruz de Jesucristo (cf. Mc 15,39). Siguiendo en esa línea el evangelio viene a presentarse como palabra misionera que está abierta a todo el cosmos, como dice Jesús en el pasaje de la unción de Betania, cuando defiende a la mujer que «ha perfumado su cuerpo para la sepultura»: «En cualquier lugar donde se proclame el evangelio en todo el cosmos, se dirá también lo que ha hecho esta mujer, para memoria de ella» (Mc 14,9).

6. Conclusión. Sentido del evangelio

El evangelio de Marcos tiene otros rasgos y elementos que evocaremos rápidamente.

a) *En Marcos se conserva parte de la tradición de las palabras*, pero no como en Q (donde sólo hay dichos), sino integradas en la misma vida de Jesús, en su camino de entrega hasta la muerte, como indica el capítulo de las parábolas (Mc 4). Jesús mismo es la «palabra» sembrada en la tierra del mundo; Jesús mismo es el mensaje, la gran revelación de Dios para los hombres.

b) *Marcos es un narrador formidable*, el creador de un evangelio que puede entenderse como historia apocalíptica del Hijo de Dios que se ha revelado en pequeñez entre los hombres. En algún sentido, el evangelio de Marcos puede tomarse como una expansión o concreción del gran canto de Flp 2,6-11: el mismo Hijo de Dios se ha introducido en la historia de los hombres, viviendo entre ellos en pequeñez, para así abrirles el camino del Reino, con su gesto de entrega hasta la muerte.

c) Dentro del relato ocupan un lugar muy especial los textos de *milagros y exorcismos*. A través de ellos, Jesús viene a presentarse como el portador de la libertad, en una línea que nos hace recordar a Pablo: «El evangelio es *dynamis* (o fuerza) de Dios para salvación de todos los creyentes» (Rom 1,16). Como «*dynamis* de Dios» dentro de la his-

toria, Jesús ha realizado los milagros del verdadero mesianismo, ofreciendo a los hombres un camino de liberación para que venzan todos los poderes infernales (cf. 5,30; 6,2). En este sentido resulta significativa la palabra original de los testigos: «¿Qué es esto? Una enseñanza nueva con poder (*eksousia*). Y manda a los espíritus impuros y se le someten» (Mc 1,27). Éste es precisamente el evangelio, ésta la intención de Marcos.

d) *Una biografía mesiánica*. Marcos quiere narrar y actualizar como evangelio, para todos los creyentes (y en especial para los que forman parte de su comunidad), ese camino de enseñanza y fuerza de Jesús que ha derrotado con su vida y con su muerte el poder de los espíritus impuros, causadores de muerte. Por eso, estrictamente hablando, Marcos no puede definirse como tratado de moral, porque no es mucha moral la que transmite o enseña de una forma expresa. Tampoco es libro de teoría escatológica, aunque sabe y dice cosas muy valiosas sobre el fin del mundo, sino como el libro del «retorno a Galilea», para encontrar allí (y para retomar) el camino del Reino. A Jesús lo han matado en Jerusalén y lo han enterrado en una tumba donde algunas mujeres quieren mantener su memoria. Pero el ángel de Dios se les muestra y les dice que la «memoria y vida de Jesús» no está en una tumba, sino que él vive (ha resucitado), retomando su camino, en Galilea, donde deben volver a encontrarlo sus discípulos (en su enseñanza, en su entrega al servicio de Dios).

X. P.

MAHOMA

↗ Muḥammad.

MARÍA, MADRE DE JESÚS/MIRIAM

Q MR

↗ Ascensión, Dogma, Espíritu Santo, Iglesia, Jesús, Lucas, Mateo, mujer, Navidad, Papa, Santiago.

Q JUDAÍSMO

María ha sido una figura histórica concreta, que ha vivido en un momento y lugar determinado, dentro de un contexto cultural, social y familiar muy definido. No es un puro signo sa-

grado, una idea general (el eterno femenino), ni una diosa. Ella ha sido y sigue siendo una mujer judía, de Nazaret de Galilea, madre y seguidora de un pretendiente mesiánico judío. Así la recuerdan los cristianos, como mujer judía, por la tarea única e irreplicable que ha realizado, vinculada a la historia de Jesús, su hijo, y del cristianismo primitivo. Ninguna otra mujer de la historia puede ocupar su puesto, ni realizar lo que ella hizo como madre de Jesús, llamado el Cristo, a quien millones de personas veneran como Hijo de Dios. Ella, la madre de Jesús, puede ser también una mujer muy importante para el judaísmo (como ha puesto de relieve J. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, BAC, Madrid 1995).

Los seguidores de Jesús no sólo han seguido recordando a María, sino que han agrandado su recuerdo al presentarla como *Gebirá*, madre mesiánica del Señor (cf. Lc 1,43). María parece vinculada a la comunidad judeocristiana de los hermanos de Jesús, pues tanto Mc 3,31-35 como Hch 1,13-14 suponen que ella forma parte del grupo o iglesia dirigida por Santiago y los parientes del Señor en Jerusalén. Es normal que esos judeocristianos la presenten así como *gebirá* o Señora-Madre en la línea de las tradiciones reales de Israel (cf. 2 Re 11,1ss; 5,21).

La esposa o esposas del rey pertenecen a su mundo privado, carecen de rango oficial sobre el pueblo. Por el contrario, la madre del rey ocupa un lugar especial en la corte y el reino. El varón israelita se vuelve *gabar* por la guerra o por las acciones exteriores. Por el contrario, la mujer es *gabar* por maternidad. Pues bien, la madre de Jesús aparece de esa forma, como la Señora, en el fondo de la narración de Mt 2 (Jesús está en sus manos), y recibe expresamente ese nombre en Lc 1,43 (¿de dónde a mí que venga a visitarme la madre de mi Señor?). También Jn 2,1-11 presenta a María como Madre mesiánica, pues ella puede pedirle a Jesús que actúe, como indicando lo que ha de hacer. En todo esto, la madre de Jesús pertenece al mundo israelita.

M CRISTIANISMO

En el nivel de la historia (accesible de algún modo a todos los testigos) María ha sido mujer mediterránea, de

origen galileo, madre conflictiva de un pretendiente mesiánico judío y luego miembro de la comunidad de sus seguidores. Ella no es por tanto una nueva versión del mito femenino de Dios, ni mujer eterna o avatara intemporalmente hermosa, como una de las diosas de oriente. Sobre la base firme de su historia concreta de mujer y persona judía se funda y recibe sentido su recuerdo en la Iglesia. Si en un momento dado olvidamos esta base destruimos el sentido cristiano de María como ser humano verdadero, mujer y persona. Pero los cristianos han recreado simbólicamente su figura de María, descubriendo y/o expresando en ella signos fuertes de la religiosidad del entorno, con las novedades de la nueva experiencia evangélica del Cristo. María ha recibido así un profundo significado dentro del espacio de la confesión cristiana, como veremos, empezando por la Biblia y la tradición, para fijarnos después en el dogma mariano de la Iglesia.

1. Punto de partida

Comenzaremos formulando las dos tesis o principios básicos del Nuevo Testamento. (a) La mariología cristiana constituye el descubrimiento y cultivo creyente (consecuente) de la *hondura simbólica de la historia de María*. Para los creyentes cristianos, ella es más que una persona del pasado, más que objeto de argumentación o prueba discursiva; ella es elemento constante de la confesión cristiana, que la introduce en su *credo*, diciendo que ella es Madre del Hijo de Dios. (b) Al situar a María cerca del espacio donde se reciben o/y elaboran unos mitos religiosos casi universales (hierogamia, madre divina, feminidad sagrada...), la mariología asume como propia la tarea crítica de *superar (negar y recuperar en forma nueva) esos mitos*. Quizá podamos decir que la mariología es una disciplina abierta por esencia al diálogo cultural interreligioso con sus valores (la Madre de Jesús nos sitúa en el lugar donde el ser humano ha buscado, sufrido y soñado con más intensidad) y sus riesgos (el evangelio de la historia de Jesús y de la Iglesia puede diluirse con María y por María en unos pretendidos valores eternos de los dioses y diosas del entorno).

a) *Datos bíblicos*. Como he dicho, María fue una mujer galilea y judía de comienzos de nuestra era. Todo lo que ha vivido y sentido ha de entenderse desde ahí. (a) *Fue esposa de José y madre de Jesús, un pretendiente mesiánico judío*. La tradición de Mc 6,1-6 supone que tuvo más hijos e hijas. (b) *Mantuvo relaciones complejas con su hijo Jesús y parece que al principio no aceptó su mesianidad* (cf. Mc 3,31-35; 6,1-6). Pero el conjunto del Nuevo Testamento añade que ella se integró en la iglesia o comunidad de los discípulos de su hijo, entre los que jugó un papel importante, como muestran, sobre todo, Lc 1-2 y Jn 19,25-27 (con Hch 1,13-14). Ésta es la base de la mariología. (c) Sobre esa base han de entenderse las diferencias posteriores. Pablo no alude a María, aunque dice que Jesús «nació de mujer» (Gal 4,4). Marcos la vincula, de un modo que parece crítico, a la comunidad judeocristiana (Mc 3,31-35; 6,1-6), aunque es posible que la presente a los pies de la cruz, acompañando a su hijo en la muerte y en la experiencia pascual (cf. Mc 15,40.47; 16,1). Los evangelios de Mateo y Lucas (Mt 1-2 y Lc 1-2) han desarrollado el tema del nacimiento virginal, confesando, en un plano de fe, que María ha concebido a su hijo por obra del Espíritu Santo. El evangelio de Juan no se preocupa por el nacimiento humano de Jesús, pero presenta a María como madre mesiánica del Cristo y como figura importante en la Iglesia (Jn 2,1-11 y 19,25-27).

b) *Piedad popular y profundización espiritual*. El Imperio romano había alcanzado su cumbre política, unificando, de algún modo, la ecumene. Externamente podía mostrarse invencible, como apareció en la guerra contra los judíos (67-70 d.C.) y en la superación de las crisis posteriores. Sin embargo, las señales de crisis y ruptura podían observarse por doquier, tanto en el juicio durísimo del Apocalipsis (el Imperio-Bestia sería muy pronto destruido), como en los gestos de huida interior de los gnósticos.

Muchos buscaban seguridades interiores y sociales, vinculadas a la Diosa o a los cultos orientales de salvación (vinculados sobre todo a Mitra). Es evidente que ese contexto no es suficiente para explicar el despliegue del signo de María, Madre de Jesús, pero ayuda a interpretarlo, pues resultaba

necesaria o más urgente una figura que ofreciera seguridad y confianza a las masas, sobre la base de la misma vida humana, oponiéndose a los grandes desvalores oficiales del Imperio que parecía desintegrarse. Aquí se introduce el mensaje y proyecto mariano de la Iglesia antigua, de manera que, al lado de Jesús, se va elevando la figura de María, como signo de humanidad cercana, de maternidad fiel, de acogimiento y ternura. Por otra parte, aunque la veneración mariana esté muy vinculada a la piedad popular de los cristianos, ella ha sido poderosamente influida y modelada por la estructura social y dogmática de la misma Iglesia, que superó una gran crisis de rechazo y exclusión apocalíptica, para presentarse como *sociedad alternativa*, como única institución estable del Imperio (desde el siglo IV d.C.). De esa forma, la misma mujer perseguida y madre de perseguidos (cf. Ap 12), que había sido rechazada por la gnosis, puede convertirse en Mujer emblemática y figura sagrada de los cristianos vencedores.

2. *Maternidad virginal* (por obra del Espíritu Santo)

Ni Pablo, ni Marcos, ni Juan hablan de un nacimiento «virginal» de Jesús, sino que suponen que, en perspectiva humana, él nació como todos los hombres y mujeres, pues su «nacimiento divino» se sitúa en otro plano. De todas maneras, una tradición cristiana muy antigua ha querido «vincular» simbólicamente el «nacimiento humano y divino» de Jesús y lo ha hecho elaborando la historia simbólica de la concepción virginal, que aparece en Mateo y Lucas.

a) *El evangelio de Mateo* comienza diciendo: «El nacimiento de Jesucristo fue así: Estando desposada María su madre con José, antes que cohabitaran, se halló que había concebido del Espíritu Santo...» (cf. Mt 1,18-23). Ese pasaje nos sitúa ante un nacimiento irregular. En clave de ley, desde el punto de vista de José, que es Hijo de David y portador de su promesa israelita, el surgimiento de Jesús ha roto el orden patriarcal, pues conforme a la ley del patriarcado Jesús tendría que haber seguido el modelo de vida de José, su padre (legal). Pues bien, en contra de lo que podía esperar un judaísmo legal y patriarcalista, Dios se expresa y actúa a

través de esta mujer «irregular», capaz de dialogar directamente con el Espíritu Santo, que es quien, verdaderamente, la fecunda. Ciertamente, el justo José es un hombre bueno, pero actúa por ley, dentro de unos esquemas de nación y familia sagrada, y de esa forma identifica la presencia de Dios con la obediencia a las estructuras de legalidad propias del grupo.

Pues bien, el Dios de María supera los esquemas de esa legalidad y viene a mostrarse como creador de vida, por medio del Espíritu Santo, de manera que puede definirse como «Dios con nosotros». Por eso se dice que María ha concebido «por obra del Espíritu Santo». El texto no dice cómo ha sido, pero supone y afirma que la acción generadora de Dios sobrepasa el nivel legal-patriarcal de los varones, para inscribirse en el plano más hondo de una maternidad por el Espíritu. El padre humano de Jesús, que aparece como Hijo de David (Mt 1,20), ha de acoger ese misterio en fe, superando el patriarcalismo genealógico y aceptando la obra del Espíritu de Dios en María, pues el nacimiento y despliegue de Jesús desborda el nivel de la esperanza nacional judía, por ser un misterio de fe que desborda el nivel de los datos legales y biológicos.

b) *El evangelio de Lucas* (cf. Lc 1,26-38) ha elaborado el tema en forma de anunciación angélica, desarrollando así una de las claves simbólicas más importantes de la Biblia cristiana y de la historia de Occidente. María dialoga de un modo directo con el ángel \nearrow Gabriel, es decir, con el mismo Dios que actúa poderosamente. Ella es una *virgen (parthenon)*, es decir, una muchacha joven capaz de concebir. Está desposada con un hombre de la casa de David, es decir, con un pretendiente mesiánico. Esto significa que puede tener hijos. Pues bien, en esa situación se introduce Dios (su ángel), diciéndole que concebirá y dará a luz un hijo que «será Hijo del Altísimo y se sentará en el trono de David, su Padre» (Lc 1,31-32).

María pregunta: «¿Como será eso pues no conozco varón?» (1,34). El problema de fondo en esa pregunta no es la virginidad o no virginidad de María, sino la filiación u origen de Jesús: ¿Será simplemente Hijo de David, en el nivel del mesianismo israelita? ¿Será Hijo de Dios de un modo distinto, superando

(¡no negando!) el nivel de la filiación daviídica? Entendida así, la pregunta de María (¿cómo será eso pues no conozco varón?) nos sitúa en un nivel de fe, de presencia y acción salvadora de Dios. En este contexto se sitúa la respuesta más alta del Dios cristiano: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, por eso lo que nazca será llamado Santo, Hijo de Dios» (Lc 1,35). Por encima del plano biológico (sobre todo conocimiento o desconocimiento de varón) se introduce el Espíritu Santo, que es acción y presencia superior de Dios, para quien nada es imposible (cf. Lc 1,37, con cita de Gn 18,14 en contexto de nacimiento providente). En ese plano, el texto no habla de la intervención o no intervención de José (en un plano de humanidad), sino de la intervención superior de Dios (de su Ángel, de su Espíritu), en un plano más alto. Situada en este plano, la madre de Jesús aparece como signo de toda la humanidad, no como mujer separada, en cuanto opuesta al varón.

En un sentido histórico (biológico) todo ha podido pasar como en los restantes casos de concepción y nacimiento de niños. Pero en un plano más alto (que es sólo accesible a la fe) todo puede entenderse y se entiende como revelación y nacimiento del mismo Dios. Para mostrar mejor esa experiencia, en un sentido simbólico, en aquel contexto de cruce de judaísmo y helenismo, fue conveniente que se desarrollara el signo de la concepción virginal. Pero una vez que ese signo ha cumplido su función (y se sigue manteniendo en un plano simbólico) gran parte de los seguidores de Jesús se sienten con libertad para interpretarlo desde otra experiencia de fe. Por eso, son muchos los cristianos (también católicos) que siguen hablando de la «virgen María», pero que no interpretan esa virginidad (ni la concepción de Jesús) en un plano puramente biológico.

3. Dogmas

En sentido estricto, hay un dogma mariano básico (María es la Madre del Hijo de Dios, Madre de Dios) y dos aplicaciones o expansiones modernas de ese dogma (María es Inmaculada y a Ascendido al cielo). Algunos suelen añadir el dogma de la «concepción virginal». Pero una mayoría de cristianos protestantes y muchos católicos entien-

den la virginidad de María como símbolo intenso de la presencia de Dios en María (en el proceso en que ella ha concebido a Jesús). Por eso no hablamos de ella como dogma, sino como símbolo creyente, que no ha sido fijado de manera dogmática, de forma que las diversas Iglesias y grupos cristianos la entienden de formas distintas.

a) *Theotokos, Madre de Dios*. Ésta es la aportación central del Concilio de Éfeso (431 d.C.), que ratifica la figura y función de María, como *Theotokos* (madre de Dios), en contra de Arrio (que negaba la divinidad plena de Jesús) y de Nestorio, que distinguía de tal forma el lado humano y divino de Jesús, que decía que María sólo era madre del Cristo, no de Dios. En la «persona» de Jesús, no se pueden separar la naturaleza humana y la divina. Por eso, siendo Hijo de Dios, Jesús es Hijo de María, de manera que ella puede llamarse y ser Madre de Dios, no por haber engendrado a la «divinidad», sino por haber concebido y criado a Jesús, que es Hijo de Dios:

«Porque (Jesús) no nació primeramente un hombre cualquiera, de la Santa Virgen, y luego descendió sobre Él el Verbo; sino que, unido desde el seno materno, se dice que se sometió al nacimiento carnal, como quien hace suyo el nacimiento de la propia carne... De esa manera ellos (los Padres del Concilio) no tuvieron inconveniente en llamar Madre de Dios (*Theotokos*) a la Santa Virgen, no ciertamente porque la naturaleza del Verbo o su divinidad hubiera tenido origen de la Santa Virgen, sino que, porque nació de ella *el santo cuerpo dotado de alma racional*, a la cual el Verbo se unió sustancialmente, se dice que el Verbo nació según la carne» (DH, 250-251).

María es la madre del «Verbo encarnado», es decir, del Dios hecho hombre. Ella no es madre de un simple ser humano, ni es madre de Dios en cuanto tal, sino Madre del Dios encarnado, de tal forma que en ella y por ella se ha expresado de un modo total el Espíritu de Dios. Ella no es madre por sí misma (en cuanto pura mujer o mujer casada con un marido de ese mundo), sino que es madre por gracia del Espíritu Santo, como transmisora de una palabra y de una vida que viene de Dios (que le desborda). Por un lado, ella es una simple mujer creyente (escucha y

acepta la palabra del ángel de Dios). Pero, al mismo tiempo, es una mujer en la que actúa y se expresa el Espíritu de Dios. María no es *theotokos* en un sentido mítico, como una de aquellas «mujeres sagradas» de las religiones antiguas, con las que se decía que el mismo Dios había cohabitado, de un modo sexual. Ella ha sido madre del Hijo de Dios siendo simplemente una mujer, una creyente: recibiendo la Palabra de Dios que actúa por su Espíritu divino (no por algún tipo de potencia sexual escondida). Para destacar simbólicamente el sentido de esa maternidad, la tradición católica ha destacado su carácter virginal.

b) *Segundo dogma católico: Inmaculada Concepción*. El papa Pío IX, en nombre de la Iglesia católica, en 1854, definió que «la doctrina que sostiene que la Beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original... está revelada por Dios y debe ser por tanto firme y constantemente creída por todos los fieles» (DH, 2803). Este dogma se sitúa en el trasfondo de las disputas sobre el origen pecaminoso del ser humano y, sobre todo, en un contexto donde la misma concepción aparecía vinculada a un tipo de suciedad biológica (básicamente sexual). Por eso, al afirmar que la concepción de María (realizada humanamente, de un modo sexual, por la unión de hombre y mujer) no sólo está libre de todo pecado, sino que es un acto de purísima gracia, la Iglesia ha realizado una opción antropológica de grandes consecuencias, superando una visión negativa del surgimiento humano.

Este dogma tiene un carácter prosexual. La cohabitación de Joaquín y Ana (a quienes la tradición del *Protoevangelio de Santiago* hace padres de María) queda integrada en la providencia de Dios, es un gesto de gracia. La misma carne, espacio y momento de encuentro sexual del que surge un niño (María), aparece así como santa. Al decir que María es Inmaculada, se está afirmando que en su nacimiento no hay pecado, que la unión física y humana de Joaquín y de Ana, con el nacimiento de María, su hija, pertenece a la providencia de la gracia de Dios.

c) *Tercer dogma católico: Asunción en cuerpo y alma*. El papa Pío XII definió en 1950 que «la Inmaculada Madre de Dios, Siempre Virgen María, cumplido

el curso de su vida terrestre, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial» (DH, 3903). Éste es un dogma de pascua, que vincula a María con la Resurrección y Ascensión de Jesús, diciendo que ella ha culminado su vida en la gloria de Dios. Una tendencia helenista, dominante en la Iglesia, ha venido afirmando que el alma de los justos sube al cielo tras la muerte, pero que el cuerpo tiene que esperar hasta la resurrección final. En contra de eso, abriendo un camino de experiencia antropológica y culminación pascual, este dogma afirma que María ha sido recibida por Dios en su gloria, al lado de Jesús, en cuerpo y alma, es decir, como *carne personal* o, mejor dicho, como *persona histórica*. María aparece así como primera cristiana completa, pues, en Jesús y por Jesús, los católicos cristianos la veneran como primera de los resucitados (no en sentido cronológico, sino teológico). En este nivel no existe posible separación de cuerpo y alma: ambos unidos forman la *carne* de María, su historia personal abierta a la resurrección o eternidad de Dios por Cristo. Inmaculada y Asunción son dogmas que no han recibido, por ahora, el consenso de todas las iglesias, quizá porque unos (católicos) no han sabido presentarlos, quizá porque otros (muchos protestantes) no han tenido la sensibilidad necesaria para integrarlos en su visión de conjunto del misterio; pero pueden ser dogmas muy importantes para situar mejor el sentido y alcance de la vida humana, tal como está simbolizada y expresada en la Madre de Jesús.

X. P.

R ISLAM

1. Genealogía de María

María, la madre de Jesús, se llama Maryam en árabe. La forma árabe de su nombre, Maryam, es la misma de la Biblia griega (Mariám) y siríaca, y diferente de la forma hebrea veterotestamentaria (Miriam). Al padre de María se le llama 'Imrân en el Corán y Joaquín en la tradición cristiana. 'Imrân en árabe es el equivalente del hebreo y bíblico 'Amram. El Corán llama a María «hermana de Aarón» (Hârûn en árabe). Algunos investigadores no musulmanes han interpretado esto como una confusión entre la María del Anti-

guo Testamento y la María del Nuevo Testamento, sin tener en cuenta que en árabe «hermana» o «hija» puede referirse a un parentesco lejano o incluso a una afinidad espiritual. A menudo, en las lenguas semíticas, el nombre de una persona va unido al de un antepasado famoso o al del fundador del linaje tribal. Al pertenecer María a la casta sacerdotal, y ser por consiguiente descendiente de Harûn (Aarón) –hermano de Mûsâ (Moisés)–, recibirá el apelativo de «hermana de Aarón» (tal como en Lucas 1,5 se describe a Isabel, la mujer de Çakariyyâ, como una «de las hijas de Aarón»).

2. Una de «las cuatro mujeres perfectas» del islam

Maryam es el único nombre propio de mujer que aparece en el Corán. Son muchos los versículos que se refieren a ella y existe una azora –la número diecinueve– que se titula «Maryam». Según un conocido hadiz del profeta Muḥammad, María es una de las cuatro mujeres perfectas del islam. Las otras tres son la madre adoptiva de Moisés ('Asiyya), la primera mujer de Muḥammad (Jadîya) y una de sus hijas (Fâtima). María recibió la gracia de tener un hijo sobrenaturalmente, sin concurso de varón. Algunos teólogos discuten si ha sido la mejor de todas las mujeres sin excepción o sólo la mejor de su época. Al igual que su hijo Jesús y todos los profetas, gozó del don de la *işma* (impecabilidad), esto es, fue *ma'sûma* (impecable). Es una de las razones por las que muchos teólogos musulmanes defienden que María es considerada profeta por la tradición islámica. Hoy día casi no se comenta la consideración de Maryam como profeta. A pesar de que sabios andalusíes, como Ibn Ḥaçm de Córdoba o Ibn 'Arabî de Murcia, estudiaron y defendieron la *nubuwwa* (profecía) de Maryam hace siglos. Tenemos la idea de que los profetas son predicadores. Es cierto que en la tradición semita el mensaje se transmite básicamente con el habla. Pero hay excepciones maravillosas como el caso de Maryam. Dice el Corán: «Y diz que dijo el Ángel: ¡Yâ Maryam! En verdad, Allâh te eligió y te purificó, y te escogió entre las mujeres de los mundos (*nisâ' al-'âlamîna*)» (3:42). La expresión «de los mundos» da un sentido más universal a la misión de María.

3. Una niña consagrada al servicio divino

«Cuando dijo la mujer de 'Imrân (Ana bint Faqud): ¡*Rabba-nâ!* Hago la promesa de ofrecerte lo que hay en mi vientre, para que se dedique exclusivamente a Tu servicio... Y una vez había parido dijo: ¡*Rabba-nâ!* He dado a luz a una hembra y no es el varón como la hembra. La he llamado Maryam. A ella y a su descendencia los refugio en Ti del Shaytân lapidado». Su Sustentador la aceptó y la crió bellamente. Es posible que incluso tuviera su propia celda dentro de la sinagoga: «Se retiró de su familia a un lugar en el este y se recluyó apartada de ellos, y entonces le enviamos a nuestro ángel de la revelación, que se apareció a ella en la forma de un ser humano» (19:16-17). Según Ibn Kazir, el «lugar del este» podría ser una cámara en el ala oriental del Templo. Cada vez que Çakariyya la visitaba en su *mihrâb* encontraba junto a ella alimento. «Le preguntaba: ¿De dónde viene esto? Y ella decía: Viene de Allâh. Ciertamente, Allâh provee a quien quiere sin limitación». En la tradición islámica se añade a este episodio coránico el argumento de que los frutos que se encuentran en el *mihrâb* de Maryam no eran del tiempo y éste es el motivo de asombro de Çakariyya que no se explicaba cómo habían podido llegar esos alimentos fuera de temporada. La respuesta serena y segura de Maryam todavía es más significativa. Ella dice que la provisión (*riçq*) viene del Sustentador que da cuando, como y cuanto quiere. Y esta afirmación muestra la entrega incondicional de Maryam a su Señor.

4. María queda embarazada

Dios le envió su soplo (*rûh*), que se le presentó como ser humano de carne y hueso, ante lo cual Maryam invocó la protección de Dios: «... Me refugio de ti en el Raḥmân. Dijo él: Yo sólo soy un enviado de tu Señor para regalarte un hijo...». Sigue de forma parecida al otro versículo de la azora 3 y concluye su anuncio advirtiéndole a Maryam de que se trata de una orden (*amr*) divina: «Cuando dijeron los ángeles: ¡Maryam! Allâh te anuncia una palabra procedente de Él cuyo nombre será el Mesías (*Masîh*), hijo de Maryam. Tendrá un alto rango en esta vida y en la Última, y será de los próximos. En la cuna, y sien-

do un hombre maduro, hablará a la gente y será de los justos. Dijo: ¡Señor mío! ¿Cómo voy a tener un hijo si ningún hombre me ha tocado? Dijo: Así será, Allâh crea lo que quiere. Cuando decide un asunto dice: ¡Sé! y es» (3:45-47). El *rûh* de Dios penetra el cuerpo y el alma de Maryam a través de Ýibril (Gabriel). Maryam representa el carisma, la entrega y la luz. Dedicarse al templo en cuerpo y alma, siendo ya su cuerpo un templo sagrado. Recibe el espíritu de la Revelación y se abre al ángel de la Fuerza de su Señor. Después el Corán continúa: «Quedó embarazada con él y se retiró a un lugar alejado» (19:17-22).

5. Maryam y Muḥammad

Ante el anuncio de lo que le está ocurriendo, Maryam reacciona inicialmente con un *lâ* (no), del mismo modo que Muḥammad. Ambos, ante la orden de Ýibril, responden inicialmente con resistencia: «No puedo concebir porque soy virgen» –dice Maryam–. «No sé leer» –dice Muḥammad–. De alguna forma, el analfabetismo de Muḥammad era su «virginidad». Para el célebre arabista Dermenghen, *ummî* en Muḥammad más que «analfabeto» tenía el sentido de «libre de prejuicios intelectuales», abierto a la Revelación.

Los paralelismos entre Maryam y Muḥammad continúan. De ella proviene la Palabra encarnada (Jesús), y de Muḥammad la *Kalimat Allâh* (el Corán). Jesús en la tradición islámica habla por Maryam (cuando ésta es acusada por la gente) del mismo modo que el Corán habla por Muḥammad (cuando estaba siendo tachado de loco o poseído). Ambos se exponen y se entregan completamente haciéndose portadores de la palabra divina. Puesto que la comparación que puede establecerse desde las fuentes islámicas sitúa en un mismo nivel a María y a Muḥammad, eso nos lleva a colocar también en un mismo plano a Jesús y el Corán. Es importante darse cuenta de que Jesús en sí mismo, no su mensaje verbal sino todo él, es revelación.

6. El silencio de Maryam

El Corán expresa el estado de desesperación de María que, asustada y con fuertes dolores de parto, dice junto al tronco de una palmera: «Ojalá yo muriese antes de esto! Y fuera olvidada

con olvido». Al pensar en el peligro de su maternidad excepcional recibe un consejo de Yibríl: «Y tira hacia ti del tronco de la palmera, caerán sobre ti dátiles maduros, cosechaderos. Come, pues, bebe y refresca tus ojos; y, si ves de hombres a alguno, dile: Yo, en verdad, hice un voto al Raḥmân, de ayunar; y no hablaré hoy a mortal». El término *ṣawm*, que significa «ayuno», se aplica en este caso, no a la abstención de alimento sino a abstenerse de hablar. Se trata de un ayuno de silencio. El silencio de Maryam tiene un valor simbólico incalculable: es la Revelación misma transformada en silencio. La perplejidad que nos plantea el silencio de Maryam se responde en la palabra de Jesús. Toda Revelación debe ser gestada. La palabra de Jesús es gestada en el silencio de Maryam. Su silencio provoca una profunda reflexión que invita a ir más allá de lo aparente. El silencio de Maryam no es pasivo en absoluto, así como tampoco su embarazo es una simple «espera». Porque ella forma parte del fenómeno profético en su más alto grado, transformando el mundo desde sus entrañas. Su resistencia (*sabr*) nos da la medida de la consistencia de la *raḥma* de Allâh. No es casual que en el Corán Maryam cuando nombra a Allâh opte por llamarlo al-Raḥmân. Porque ella es la materialización misma del signo divino de la *raḥma*, esa capacidad creadora de la ternura de Dios que acrecienta y mantiene la existencia.

7. La *ishâra* de Maryam

El relato coránico continúa diciendo: «Y fue con él (el niño) y a su pueblo lo llevaba. Dijeron: ¡Yâ Maryam! He aquí que traes cosa singular. ¡Yâ hermana de Harún! No es tu padre hombre de mal ni tu madre una ramera» (19:25-31). Cuando María fue interrogada, ella no dijo una palabra sino que «hizo un gesto (*ishâra*) señalándolo (a Jesús), y dijeron: ¿Cómo vamos a hablar con un niño de pecho? (Jesús) dijo: Yo soy siervo de Allâh. Él me ha dado el Libro y me ha hecho profeta. Y me ha hecho bendito dondequiera que esté y me ha encomendado la azaalá y el azaque mientras viva. Y ser bondadoso con mi madre. No me ha hecho arrogante ni falto de compasión. La paz sea sobre mí el día en que nací, el día de mi

muerte y el día en que sea devuelto a la vida» (19:29-33). Ibn al-Ârif dice que *ishâra* es una llamada que proviene de una situación de alejamiento. Evidentemente, Maryam se preserva y protege así de las calumnias y muy probablemente de cosas terribles que le esperaban si se hubiera expuesto al juicio de las gentes. Su mudez es un signo, una aleya, un milagro dentro del que se protege. Ella guarda distancia y se mantiene en su estado (*maqâm*), y no permite que nada exterior altere su paz interior. Lo que su situación provoque en la gente no tiene que afectarle. Porque el mundo siempre es el mundo y Maryam supera con su acción toda opinión y toda palabra, desde otra dimensión, desde un grado que la eleva por encima de lo que se está generando a su alrededor. Así es como su gesto, su *ishâra*, habla por ella. Toda la vida de Maryam es *ishâra*, modestia y discreción que dibuja una de las trayectorias espirituales y proféticas más carismáticas y misteriosas que se han dado en la tradición abrahámica.

Y. M.

MARÍA MAGDALENA

M

➤ Apariciones, Cruz, Iglesia, Jesús, Juan Evangelista, Marcos, María/Miriam, mujer, Pedro, resurrección.

1. Historia básica

María Magdalena aparece en la tradición cristiana como una figura especialmente vinculada con Jesús. Cierta literatura gnóstica la ha convertido en su amante, pero en un sentido espiritual, no físico, porque la gnosis suele ser contraria a la experiencia y cultivo del amor sexual. María jugó, sin duda, un papel importante en la tradición cristiana. La llamaban Magdalena porque era de Magdala, ciudad de pescadores de la costa del mar de Galilea, entre Cafarnaúm y Tiberíades, que contaba con más de doscientos barcos, famosa por sus salazones. El hecho de que no llevara unido el nombre (apellido) de su padre o su marido, sino el de su ciudad, indica que era independiente: no estaba sometida a otras personas y tenía autonomía para formar parte del grupo de Jesús.

No sabemos cómo conoció a Jesús. Lc 8,2 dice que Jesús la liberó de siete demonios. Pero ese dato puede enten-

derse simbólicamente. Algunos han dicho que podía ser pagana, pero eso es muy improbable, no sólo por su origen (Magdala era ciudad de judíos, aunque debía ser lugar de encuentro con pescadores y comerciantes paganos), sino porque los primeros discípulos de Jesús fueron judíos. De todas maneras, el hecho de que fuera judía o pagana es secundario. Lo que importa es su función mesiánica, como discípula-compañera de Jesús y especialmente como iniciadora de la experiencia pascual.

María formó parte del círculo más íntimo de los discípulos de Jesús, constituido por Doce varones, para simbolizar a las tribus de Israel, y también por otros varones y mujeres que eran signo del valor universal del Reino de Dios. Todos los seguidores/itinerantes, varones y mujeres, eran íntimos de Jesús: con él andaban, comían y dormían en los campos y aldeas. Entre ellos estaba María de Magdala. Lc 8,2-3 (y de algún modo Mc 15,40-41) supone que ella, y otras mujeres, sostenían económicamente a Jesús y a su grupo. Pero ese dato parece posterior y resulta, por lo menos, ambiguo, pues en el grupo de itinerantes de Jesús no parece que hubiera «patronos» que alimentaban a unos «clientes» pobres. Magdalena no parece haber sido una rica patrona sedentaria, sino discípula itinerante de Jesús y así subió con él a Jerusalén, compartiendo con él todo lo que tenía.

La tradición más tardía ha pensado que ella había sido una prostituta y que los demonios que Jesús había expulsado de ella eran los demonios de la prostitución. Pero los evangelios no dicen nada de eso, a no ser que la identifiquemos con la mujer de Lc 7,37-39, lo que es improbable. De todas maneras, aunque la Magdalena hubiera sido prostituta, ello no sería deshonoroso en sentido cristiano, pues el mismo Jesús dijo a los sacerdotes y presbíteros de Jerusalén: «las prostitutas os precederían en el Reino de los cielos» (cf. Mt 21,31-32). Sólo desde el siglo II se le llama prostituta, para destacar la misericordia de Jesús con ella y para rebajar su «autoridad». En ese sentido se ha dicho también que estuvo endemoniada (Lc 8,2-3), pero ese dato ha de tomarse en sentido simbólico: los testimonios anteriores no dicen nada de eso. De todas formas, tampoco ese dato sería deshonoroso para ella, sino todo lo contrario, porque «deshonra-

dos» del evangelio no son los endemoniados, sino los «endemoniadores», en línea política o religiosa.

A partir del evangelio de Juan, para no multiplicar las Marías, la tradición ha supuesto que ésta fue la hermana de Lázaro y de Marta. Pero todo nos hace suponer que eran distintas. María, la hermana de Lázaro y de Marta (cf. Lc 10,39 y en Jn 11-12), pertenece a un contexto social y familiar diferente. Más sentido tendría identificar a Magdalena con la mujer de la unción (Mc 14,3-9), pues las dos se vinculan a la muerte y pascua de Jesús, pero tampoco esto es probable. Podemos afirmar que ella estuvo en la Última Cena, aunque no sabemos cómo fue esa cena, pues los evangelios sinópticos (Mc, Mt, Lc) la han interpretado de un modo simbólico, para destacar la culminación del camino de Jesús y el fracaso de los Doce. Sea como fuere, el simbolismo eucarístico posterior (con sus funciones ministeriales) se aplica a Magdalena y las mujeres lo mismo (o mejor) que a los Doce.

2. *María en la muerte y la pascua de Jesús*

La importancia de Magdalena no está en su presencia o no presencia en la Cena, sino en el hecho de que ella (con otras mujeres, y con el Discípulo amado de Jn, que tiene rasgos aún más simbólicos) ha visto morir a Jesús, aunque no ha podido «enterrarle» (pues no tiene autoridad para hacerlo; cf. Mc 15,40.47; 16,1-8). Ella ha sido la primera que ha descubierto, por experiencia de amor personal, que Jesús está vivo, que no se le puede buscar en el sepulcro. En ese sentido, su amor de mujer jugó un papel esencial en el nacimiento de la Iglesia cristiana, como lo muestran los textos de la pasión de los cuatro evangelios y de un modo especial el final canónico de Marcos (Mc 16,9) y Jn 20,1-18, donde se afirma que ella (quizá con la madre de Jesús) fue la primera cristiana, el primer testigo y apóstol de la Iglesia, antes que los Doce. Así lo reconoce el comienzo del libro de los Hechos (Hch 1,13-14), aunque después no hable más de ella.

Precisemos al tema. En el principio de la tradición pascual (y de la misma vida de la Iglesia) hallamos a María Magdalena con otras mujeres. Ellas habían acompañado a Jesús durante el

tiempo de la vida y no lo «traicionaron» nunca, sino que estuvieron cerca de la cruz y quisieron acompañarlo hasta el otro lado de su muerte (quisieron llorar por él, guardando su luto). Sin embargo (como sabe la historia que está al fondo de Mc 15-16), ellas no pudieron culminar los ritos funerarios, pues no lograron encontrar su cuerpo, por razones que siguen siendo misteriosas. (1) Porque la tumba donde habían colocado a Jesús se encontró después vacía. (2) O porque los soldados romanos habían arrojado el cadáver de Jesús a una fosa común, sin que familiares o amigos pudieran despedirlo de un modo sagrado. (3) O porque unos delegados del Sanedrín judío, para que los ajusticiados muertos no colgaran insepultos de una cruz, ensuciando la tierra en un día de fiesta, los enterraron en secreto, sin dejar que los discípulos pudieran encontrarlos.

Humanamente hablando, la falta del «cadáver» amigo resulta terrible, pues un muerto sin buen enterramiento resulta escandaloso. Todo nos permite suponer que las mujeres amigas de Jesús no tuvieron ni siquiera el consuelo de tocar su cadáver, honrándolo con buenas ceremonias funerarias. Pues bien, lo que podía haber sido un rito emocionado, pero pasajero, de embalsamamiento y llanto fúnebre (¡un entierro heroico!) se transformó, por la misma experiencia del amor que triunfa de la muerte, en certeza superior de una Vida y Presencia mesiánica de Dios. María y las mujeres descubrieron, por caminos en principio diferentes (distintos del de Pedro y de los Doce), que Jesús estaba vivo, es decir, resucitado, en ellas y con ellas, ofreciéndoles su amor culminado y confiándoles la tarea de continuar su movimiento, en nombre de todos los mártires del mundo. Es posible que las mujeres iniciaran caminos de experiencia pascual y creación comunitaria (Iglesia) que la tradición posterior, dominada por varones, ha dejado en la penumbra o silenciado.

En principio, ellas no dependen de Pedro y de los Doce, no son depositarias «sumisas» de una autoridad pascual o de un mensaje que reciben a través de unos varones, sino que emergen como cristianas autónomas y, todavía más, como creadoras primeras de la Iglesia. No se puede hablar de potestad o dominio de Pedro sobre ellas. Ciertamente, la

tradicción posterior, transmitida básicamente por varones, ha supuesto que el ángel de Dios o Jesús resucitado les pidió que fueran y dijeran lo que sentían y sabían a Pedro y los restantes discípulos (cf. Marcos 16; Juan 20). Es muy posible que actuaran así; pero no lo hicieron con la finalidad de someterse a Pedro y ser en adelante subordinados, sino todo lo contrario: para dar testimonio de una experiencia común, propia de Jesús, que se abre y expresa igualmente a través de varones y mujeres.

3. *María y el comienzo de la Iglesia*

Por eso, la experiencia pascual de la Iglesia tiene varios puntos de partida, entre los que podemos contar uno más propio de varones (con Pedro) y otro más de mujeres (con María Magdalena). Este doble punto de partida constituye un dato irrenunciable de la Iglesia, aunque algunas comunidades posteriores lo hayan silenciado hasta el día de hoy, dejando en penumbra la aportación de las mujeres, cerrando para ellas el acceso a la palabra y a los ministerios. Pero debemos recordar que las mujeres descubrieron y pusieron de relieve (cultivaron) una experiencia pascual originaria, que está en la base de toda la Iglesia posterior. Sin ellas no podríamos haber mantenido el recuerdo de Jesús, no seríamos cristianos.

La experiencia pascual de las mujeres, vinculada a una tumba vacía, nos ha hecho capaces de superar el riesgo de tensión apocalíptica de algunas comunidades (que tendían a esperar a Jesús con los brazos cruzados). Las mujeres nos indican que lo importante era amar como había amado Jesús, creando en su nombre grupos de experiencia mesiánica, a partir de los rechazados y excluidos, de los crucificados y asesinados, como Jesús. De esa forma ofrecieron una contribución esencial al cristianismo, conforme a los relatos evangélicos. Ellas fueron, con Pedro y con los Doce (desde perspectivas distintas), las cristianas más antiguas, las fundadoras de la Iglesia.

Lógicamente, las mujeres no pudieron ni quisieron crear una Iglesia distinta (sólo de mujeres), sino que se integraron (quisieron integrarse) en la única comunidad, que tampoco es de varones, sino de todos (varones y mujeres), a partir de Jesús, el gran recha-

zado, que es Principio y Centro de la nueva humanidad reconciliada. Ellas, con Pedro y los Doce, son garantes de la realidad y obra del Cristo (cf. Mc 16,7-8). El testimonio cristiano y eclesial de estas mujeres sigue abierto y pendiente todavía, pues no ha llegado a expresarse plenamente en la tradición posterior de la Iglesia. Los ministerios oficiales de la Iglesia han quedado después vinculados a varones. Pero en el principio no fue así, sino que todos (varones y mujeres) podían ofrecer y ofrecían el testimonio de Jesús resucitado. En esa línea podemos afirmar que la experiencia pascual sólo habrá culminado en el momento en que varones y mujeres podamos encontrarnos en igualdad y esperanza junto a la tumba vacía de Jesús, para re-iniciar desde allí el camino del Reino.

4. *María Magdalena y Jesús*

Algunos críticos modernos han pensado que la figura y amor de Magdalena ha desaparecido de la tradición posterior de la Iglesia. Pero eso no es cierto. Quien sepa leer los evangelios descubre que la figura y función de Magdalena resulta esencial, aunque los evangelios no responden sin más a nuestros problemas sobre ella. Celso, el más lúcido de los críticos anticristianos del siglo II, entiende bien los evangelios cuando dice que Magdalena (¡a quien él presenta como una mujer histórica!) fue la fundadora del cristianismo. Ciertamente, fue fundadora del cristianismo, pero no por ser histórica, sino por ser una mujer clarividente, capaz de interpretar desde el amor la historia de la vida y el misterio de la persona de Jesús. Esto es mucho más «escandaloso» y profundo que lo que algunos críticos afirman cuando dicen que ella fue amante e incluso esposa de Jesús.

Es evidente que María amó a Jesús, pero también lo amaron otros, como afirma con gran lucidez el primero de los historiadores judíos que cuentan su vida: «Aquellos que lo amaron lo siguieron amando tras la muerte» (F. JOSEFO, *Ant.* XVI, 3, 63). María amó sin duda a Jesús y le siguió amando tras la muerte, viéndolo así vivo, desde su mismo amor, como supone Mc 16,9 y Jn 20,1-18. Pero hacerla novia o esposa de Jesús es fantasía. Ciertamente, un evangelio apócrifo afirma que «el Señor amaba a

María más que a todos los discípulos y que la besaba en la boda repetidas veces» (Ev. Felipe 55). Pero ese mismo texto interpreta a María como Sophia, es decir, como expresión del aspecto femenino de Dios.

Ni el Señor que besa a María en la boca es el Jesús histórico, ni María es la persona real de la que hablan los evangelios canónicos. Ambos son figuras del amor eterno, expresión y signo de la \nearrow hierogamia original. Por eso, los que apelan a ese pasaje para poner de relieve los «amores carnales» de Jesús no saben entender los textos. Las relaciones entre Jesús y María Magdalena fueron, sin duda, mucho más «carnales» que lo que parece indicar ese pasaje, pero nada nos lleva a suponer que han de entenderse en sentido matrimonial. El celibato de Jesús nos sitúa en otra línea.

Sea como fuere, la figura de María Magdalena fue muy importante en la Iglesia, de manera que podemos verla como iniciadora «real» del movimiento cristiano, como mujer capaz de amar y de entender las implicaciones del amor de Jesús, y no como una simple figura de lo «femenino» que debe perder su feminidad y convertirse en varón para ser discípula de Jesús, como supone el otro pasaje básico de los evangelios de línea gnóstica que tratan de ella:

«Simón Cefas les dice: Que María salga de entre nosotros, pues las hembras no son dignas de la vida. Jesús dice: He aquí, la inspiraré a ella para que se convierta en varón, para que ella misma se haga un espíritu viviente semejante a vosotros varones. Pues cada hembra que se convierte en varón, entrará en el Reino de los cielos» (EvTom 114; cf. Gn 3,16).

Dejando a un lado ese matiz de gnosís, todo nos permite suponer que la presencia e influjo de Magdalena fue muy grande en la tradición que ha desembocado en el Cuarto Evangelio (Ev. de Juan). En su forma actual, el evangelio de Juan valora muchísimo a María y por eso ha transmitido la más bella historia de amor del Nuevo Testamento: el encuentro de Jesús resucitado y Magdalena en el huerto de la vida (cf. Jn 20,11-18). Pero, en el fondo, Juan ha querido reducir el influjo de la Magdalena, a favor de Pedro, del Discípulo amado y de la misma Madre de Jesús.

5. *Jn 20,11-18. Un texto pascual*

Sabemos, por la tradición sinóptica, que María Magdalena no ha escapado como el resto de los discípulos varones, sino que permanece ante la cruz, con otras mujeres (cf. Mc 14,27; 15,40.47). Su amor a Jesús es mayor que la muerte y por eso queda, llorando y deseando, ante un sepulcro vacío. Interpretada así, la pascua será una respuesta de Dios a la búsqueda de amor de María que así aparece como signo de una humanidad que busca a su amado. Ésta es la paradoja. Conforme a tradiciones espirituales que elaboran más tarde los gnósticos, María (la mujer caída) debería encontrarse anhelando sólo una fuente espiritual de sabiduría, para recibir así la gran revelación de Dios. Sólo entonces podrían celebrarse las bodas finales del varón celeste (Palabra superior) y la mujer caída (humanidad que sufre condenada sobre el mundo). Pues bien, en contra de eso, ella busca sabiduría de amor, pero un amor concreto, inseparable del cadáver (de la historia) de su amigo muerto.

«María estaba fuera del sepulcro, llorando. Mientras lloraba, se inclinó para mirar el monumento y vio a dos ángeles, vestidos de blanco, uno junto a la cabeza y otro junto a los pies, en el lugar donde había yacido el cuerpo de Jesús. Ellos le dijeron: Mujer, ¿por qué lloras? Ella les dijo: Han llevado a mi señor y no sé dónde lo han puesto. Mientras decía esto se volvió hacia atrás y vio a Jesús de pie, y no supo que era Jesús. Le dijo Jesús: Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas? Ella, pensando que era el hortelano, le dijo: Señor, si te lo has llevado, dime dónde lo has puesto y yo lo tomaré» (Jn 20,10-15).

Esta mujer no necesita una teoría de iluminación interior: quiere un cadáver, busca el cuerpo de su amigo asesinado. De esa forma rompe los esquemas de la \nearrow gnosis espiritualizante. No quiere un mundo edificado sobre cuerpos que se ocultan. No se responde con teorías al misterio del amigo muerto. Sobre el jardín de este mundo, que en el principio pudo haberse presentado como paraíso (cf. Gn 2), parece que sólo puede florecer el árbol de la muerte. El nuevo Adán hortelano sería en el fondo un custodio de cadáveres, un sepulturero. Ella, María, parece aceptar ese destino, pero quiere el cadáver de

su amigo muerto. No quiere que lo manipulen, no quiere que lo escondan.

Estamos en un mundo que quiere ocultar sus cadáveres... Enterrarlos, apartarlos, negarlos: que nadie se acuerde de ellos, que nadie sepa que nosotros (los ricos, los favorecidos) vivimos sobre los cadáveres de miles y millones de «crucificados», muertos y enterrados (sin que nadie recuerde su cadáver). Necesitamos tapar los cadáveres, echar sobre ellos más tierra, una piedra más grande, para así «lavar» nuestras manos y quedar tranquilos. Pues bien, en contra de eso, Magdalena necesita llorar por el amigo muerto, mantener el recuerdo de su cadáver. Éste es un amor que dura, un amor que cultiva el recuerdo, que no quiere olvidar a los amigos muertos. Humanamente hablando, el gesto de Magdalena parece una locura: no está permitido tomar un cadáver del sepulcro y llevarlo a la casa o ponerlo en la plaza, para que todos vean al que han matado; no es posible mantener de esa manera el recuerdo de un muerto... La historia de los vencedores avanza sobre el olvido de los asesinados (a los que se puede elevar un hermoso sepulcro para olvidarlos mejor). María, en cambio, necesita la presencia del amigo muerto, a quien reconoce cuando le llama por su nombre (María).

«Ella se volvió y dijo en hebreo ¡Rabboni! (¡mi maestro!). Jesús le dijo: No me toques más, que todavía no he subido al Padre. Jesús dijo: ¡Vete a mis hermanos y diles: subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios. María Magdalena vino y anunció a los discípulos: ¡He visto al Señor y me ha dicho estas cosas!» (Jn 20,16-20).

Esto es la pascua: encuentro con Jesús, encuentro para la vida. Eso significa que no estamos condenados a seguir amando a un muerto, buscando en el jardín nuestro cadáver (como buscaba antes María). El verdadero amor suscita vida, transformando el jardín del cadáver en huerto de gracia que dura por siempre. No se trata de negar el cadáver, sino todo lo contrario: de convertir el cadáver en principio de vida. No se trata de ocultar al muerto, para que sigan triunfando los que matan, sino de vivir desde aquel que ha muerto de amor, para vencer en amor a los asesinos de la historia. En la línea

de algunas formulaciones posteriores de la gnosis, pudiéramos afirmar que María ha empezado a vincularse con Jesús resucitado en desporio místico, intimista. Este Jesús y esta María representan al ser humano entero: son la díada (o pareja) inicial que simboliza ya la salvación de los humanos, en el nuevo paraíso de este mundo, sobre el huerto de la muerte convertido en manantial de vida. Esa perspectiva es buena, pero debe completarse, como indica la palabra de Jesús: ¡No me toques! (*Noli me tangere*).

Esta palabra significa: no me toques más, no me sigas agarrando. De esa manera señala que hay una unión de amor que no puede cerrarse en sí misma. La experiencia pascual es un principio, una promesa que no puede separarse del camino de vida y de misión, es decir, de la tarea al servicio de los demás. La palabra anterior (¡no me toques!) recuerda la fragilidad del tiempo, nos sitúa dentro del misterio de una pascua que nos lleva a expandir el amor de forma universal.

No existe en este mundo amor perfecto, para siempre; todo lo que aquí vamos viviendo sigue abierto. Por eso, el encuentro con Jesús ha sido un signo de esperanza en el camino, no es aún la realidad cumplida. María ha descubierto por un breve momento el gran misterio: ha encontrado a Jesús, se ha llenado de su vida pascual y de su gloria. De ahora en adelante no estará ya aislada, no será una mujer caída, estéril, fracasada. La experiencia pascual la ha convertido en portadora del misterio de Dios (Jesús) para los hombres. Al decirle no me toques, Jesús le está diciendo que ella debe ocuparse de tareas importantes, de misiones nuevas sobre el mundo.

María es, según eso, la primera teóloga de pascua: ha descubierto en su vida el camino de Jesús; sabe que él ha triunfado y sube al Padre y así debe decirlo. Desde esta perspectiva se comprende ya mejor el ¡no me toques! Ella es un signo viviente de la ausencia presente de Jesús; por eso puede decir que vive (ha resucitado) y que ha subido al misterio de Dios Padre. Entre el Jesús que en un sentido la ha dejado (¡no me toques!) y los discípulos a los que debe buscar y evangelizar, en clave de pascua, se encuentra ahora María. Buscaba un cadáver en el huerto; Jesús le ha

ofrecido una misión y camino apasionante de vida. Ahora comprendemos que pascua es el ascenso final de Jesús que ha recorrido su camino sobre el mundo y viene a culminarlo en el seno de Dios Padre. Pero, al mismo tiempo, culminando su camino de subida y plenitud recreadora, Jesús abre un camino de seguimiento para sus discípulos, partiendo del mensaje de María.

Ella ha sido la primera: ha tocado a Jesús por un momento sobre el mundo como, en algún sentido, pueden tocarlo o descubrirlo todos los creyentes. Pero luego, María y los discípulos deben saber que Jesús ha subido ya al Padre. No se encuentra a la mano, de manera externa, sobre el mundo. Por eso no pueden agarrarlo para siempre, no pueden detenerlo en nuestra historia. También aquí encontramos una perspectiva pascual que es contraria a la gnosis espiritualista. El gnóstico es un hombre que piensa que ha encontrado plenamente a Jesús sobre la tierra; por eso puede afirmar que ha culminado su camino y ya no tiene que andar más. Por el contrario, María Magdalena ha descubierto que la pascua es experiencia de ascenso a lo más alto y de misión liberadora: es como una luz, un toque de presencia que nos hace capaces de entender, buscar y caminar luego en amor sobre el mundo.

6. *María Magdalena y la Iglesia posterior*

Las tradiciones más patriarcalistas de la Iglesia antigua han tenido miedo del posible influjo de María Magdalena. Han conservado su figura, pero no la han desarrollado, a no ser que tengamos que identificarla con el Discípulo amado de Juan, como hacen algunos. Pero esa identificación no puede sostenerse. Sin duda, a María Magdalena se le podría llamar «amada» de Jesús, pero el mismo evangelio de Juan la distingue del Discípulo amado (cf. Jn 19,25-27). En este contexto, algunos llegan a decir que la Iglesia tiene que pedir perdón por haber falsificado la figura de María Magdalena. Sin duda, todos tenemos que pedir perdón por los errores, omisiones y desfiguraciones del pasado. Pero eso se hace sobre todo cambiando el presente y recuperando aquellos rasgos de la historia y de la vida de María Magdalena que después han quedado

más ocultos en la Iglesia. De todas maneras, la palabra «falsificar» no es justa. Ni la Iglesia oficial falsificó a Magdalena, ni los gnósticos conservaron su figura intacta, sino que unos y otros la interpretaron. Pienso que, en relación con el amor de María Magdalena, la solución no es volver a los gnósticos, sino recuperar la historia de Jesús y de la Iglesia primitiva de una forma que no sea ya patriarcalista, ni androcéntrica, desde el programa de Gal 3,28 (no hay varón ni mujer).

Eso significa que debemos revisar la figura y el recuerdo de Magdalena, pero desde la misma vida, siendo fieles a la historia. ¡Que la ciencia-ficción (representada por D. BROWN, *El Código da Vinci*) siga creando ficciones, pero que lo haga bien y que no intente inventar la historia ni resolver con mera fantasía y a veces con morbosidad cuestiones que la exégesis científica está estudiando desde hace muchos decenios! La Iglesia oficial ha podido tener miedo ante María Magdalena y ha preferido destacar el papel de María, la Madre de Jesús, pero las dos mujeres van juntas en Jn 19,25 y quizá en Mc 15,40.47; 16,1 par. Las dos son esenciales en la primera Iglesia. Magdalena no ha podido ser obispo o papa en la Iglesia que triunfó desde el siglo II-III, pero podrá serlo en una Iglesia no jerárquica ni patriarcalista del futuro.

En esa recuperación de María Magdalena pueden ayudarnos algunos textos apócrifos (no admitidos en el canon de la Iglesia), pero también, y sobre todo, de los textos evangelios gnósticos propiamente dicho. La Iglesia oficial posterior ha destacado los aspectos devocionales, privados y penitenciales de Magdalena, dejándola fuera de la vida oficial y de las tareas ministeriales de la comunidad, que habría estado dirigida por varones. De esa manera, ella ha relegado a las mujeres al plano privado del amor íntimo y de la obediencia a la palabra. Quizá lo ha hecho así para evitar el riesgo de los gnósticos, con su peligro de libertinismo (puro amor libre) o de ascesis total (puro amor espiritual). Para superar esos riesgos, la Iglesia ha tendido a instituirse como una religión de varones, relegando a las mujeres (y entre ellas a María Magdalena) a la vida privada. Pero «al principio no fue así». Todavía a mediados del siglo II, a pesar del ascenso imparable de

una visión jerárquica y patriarcal de los ministerios cristianos (a pesar de las protestas de 1 Timoteo y Tito), una parte considerable de las Iglesias cristianas se hallaban dirigidas por mujeres. En esa línea, el amor de María Magdalena sigue siendo un elemento importante en la recuperación del cristianismo.

X. P.

MATEO

M

↗ Evangelios, genealogía, Iglesia, Jesús, Juan, Ley, Lucas, Marcos, Nuevo Testamento, Papa, Pedro.

1. Libro de genealogía

Es el primer evangelio canónico de la Iglesia, escrito probablemente en Antioquía, hacia el año 80 d.C., por un autor desconocido, a quien la tradición ha identificado con el ↗ apóstol Mateo (cf. Mc 3,18; Lc 6,15; Hch 1,13), que en este evangelio aparece como publicano (cf. Mt 9,9; 10,3). Pero esta atribución resulta muy problemática. Partiendo del mismo texto, podemos afirmar que el autor del evangelio es un judeocristiano culto, un escriba experto en las «cosas del Reino» (cf. Mt 13,52), que ha querido reescribir el evangelio de Marcos, con elementos que provienen de la tradición de Q (documento de los Dichos) y de las tradiciones de su propia iglesia, partiendo de la genealogía de Jesús.

Así empieza el texto: «Libro de la genealogía (o las generaciones) de Jesús, el Cristo, hijo de David, hijo de Abraham» (Mt 1,1). Como se sabe, los encabezamientos de los libros judíos formaban de algún modo su título, de manera que el libro de Mateo puede presentarse como una genealogía expandida de Jesús (cf. Gn 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; etc.). En ese sentido, estrictamente hablando, Mateo no ha escrito un evangelio, a la manera de Marcos (a quien, por otra parte, sigue), sino un libro de la historia de Jesús, a quien concibe como cumplimiento de la promesa israelita. Para ello asume, como he dicho, dos motivos o fuentes principales: la historia mesiánica del Cristo, tal como ya ha sido presentada por Marcos; y la tradición de las palabras (logia), contenida en el llamado documento «Q». Pero Mt cuenta además con tradiciones y motivos propios, que le sirven para definir su propia perspectiva, dentro de una

Iglesia que ya ha recorrido un largo camino de profundización cristiana, partiendo de posturas que parecen muy cerradas (de un cristianismo judaizante; cf. Mt 5,17-20; 10,5-6) para llegar a una visión universal y misionera del mensaje de Jesús, desde el trasfondo de sus mismas palabras, entendidas en un ámbito de pascua (cf. Mt 28,16-20).

Entre las tradiciones propias de Mateo destaca la del nacimiento de Jesús, como Mesías de Israel, Dios con nosotros. Situado en una perspectiva pascual (en la línea de 1 Cor 15,1-11), Marcos no tuvo la necesidad de hablar del nacimiento de Jesús; así pasaba directamente de la promesa de Dios en Isaias al mensaje del Bautista. Mateo, en cambio, tiene que hablar de ese nacimiento para completar así su genealogía de Jesús, a quien arraiga dentro de la historia de Israel. De esta forma, quizá sin pretenderlo, se sitúa en la línea de aquella perspectiva que san Pablo ha recogido en Rom 1,2-4: el evangelio trata del Hijo de Dios que ha nacido como descendiente de David según la carne y que ha sido constituido Hijo de Dios en poder por la resurrección de entre los muertos. Pero, a diferencia de Pablo, Mateo sabe que Jesús es Hijo de Dios (¡Dios con nosotros!) desde su mismo nacimiento humano (Mt 1,20-23). Eso significa que Jesús es ya Mesías en su misma vida histórica.

Desde esa base se entiende la división del evangelio, que forma de algún modo un «Nuevo Pentateuco», es decir, una expresión de la nueva Ley cristiana, contenida en cinco discursos básicos (con temas que provienen en principio del Documento de los Dichos), precedidos y seguidos por unas secciones narrativas (tomadas básicamente de Marcos). Tenemos, según eso, un libro en once partes.

1) *Primera narración*, genealogía y nacimiento (Mt 1-4). Recoge el origen de Jesús, concebido por obra del Espíritu Santo y su bautismo en el Jordán con las tentaciones. (2) *Primer discurso: sermón de la montaña* (Mt 5-7). Constituye el discurso programático de Jesús, con la nueva ley del Reino. (3) *Segunda narración*: comienzo de la misión en Galilea (Mt 8-9). Incluye básicamente relatos de milagros, organizados de una forma sistemática. (4) *Segundo discurso*: envío misionero (Mt 10). Recoge las tradiciones fundantes de la misión is-

raelita de Jesús, tal como ha sido recogida y transmitida por los judeocristianos, en un contexto de persecuciones. (5) *Tercera narración*: primeros enfrentamientos en Galilea (Mt 11-12). Pone de relieve la novedad de Jesús frente a Juan Bautista, insistiendo en la diferencia de Jesús, a quien empiezan a rechazar sus paisanos. (6) *Tercer discurso*: parábolas (Mt 13). Mateo ha recogido el conjunto de las enseñanzas de Jesús, en forma de parábolas, poniendo de relieve su claridad (son para que todos las entiendan) y sus dificultades (gran parte de sus oyentes las interpretan mal o las rechazan). (7) *Cuarta narración*: crisis de Jesús en Galilea (Mt 14-17). Ésta es una larga sección narrativa en la que se vuelve a destacar la novedad de Jesús frente al Bautista y se recogen sus críticas en contra de la tradición de los presbíteros judíos. Aquí, en el centro de su camino, Jesús asume el compromiso de subir a Jerusalén, con riesgo de que lo maten. (8) *Cuarto discurso*: el sermón eclesial (Mt 18). En este contexto de subida a Jerusalén, Jesús ha querido presentar las claves y normas fundamentales de su comunidad, ofreciendo las bases del comportamiento de la Iglesia. (9) *Quinta narración*: subida a Jerusalén (Mt 19-22). Siguiendo el relato de Marcos, Mateo define el camino de Jesús en forma de ascenso mesiánico a Jerusalén, donde se enfrenta con las autoridades políticas y religiosas de la ciudad. (10) *Quinto discurso*: sermón escatológico (Mt 23-25). El evangelio recoge en esta sección las últimas controversias de Jesús con el judaísmo del templo y ofrece las parábolas que trazan el sentido del juicio final. (11) *Sexta narración*: muerte y mensaje pascual (Mt 26-28). Retoma los motivos básicos de la primera narración (Mt 1-4), pero desde la perspectiva de la pasión de Jesús y de su mensaje pascual, abierto a todas las naciones.

Aquí no he querido poner de relieve el sentido y tema de cada una de esas partes, sino que destacaré algunos elementos básicos del evangelio.

2. Jesús, Dios con nosotros

Marcos no había narrado ninguna aparición de Jesús resucitado, sino que terminaba con la visión del ángel desde la tumba vacía, diciendo a las mujeres que Jesús había resucitado y que

fueran a encontrarla a Galilea (Mc 16,7-8). Pues bien, en contra de eso, el evangelio de Mateo, que ha definido ya a Jesús en el momento de su concepción como «Dios con nosotros» (Emmanuel: Mt 1,23-23), presenta al final del evangelio a Jesús Resucitado, sobre la montaña de Galilea, con todo el poder, enviando a sus discípulos a todas las naciones, para extender su mensaje, y diciéndoles: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación del tiempo» (Mt 28,19-20).

Jesús aparece de esa forma como «nueva Ley» o, quizá mejor, como ↗ Shekiná o presencia personal de Dios. De esa forma se mantiene en la mejor línea de tradición del judaísmo, pero con una novedad básica. La Shekiná o presencia de Dios no es ya un tipo de entidad abstracta, sino un Hombre Concreto, el Hombre mesiánico, a quien se le puede conceder un título divino (es Emmanuel, Dios con nosotros: Mt 1,23; cf. Is 7,14). Jesús no es sólo un mensajero de Dios, como pudo haber sido Moisés (cuya sombra planea a lo largo de todo el evangelio), sino el mismo Dios que está presente en aquellos que predicán su mensaje (Mt 28,20), que se reúnen en su nombre (Mt 18,19) o simplemente sufren necesidad sobre la tierra (Mt 25,31-46). Por eso, para interpretar rectamente el evangelio (libro) de Mateo, debemos precisar la función de este Jesús, que ocupa así el lugar y cumple la función que antes realizaba la Ley e incluso el mismo Dios israelita.

En este contexto podemos recordar que para Marcos, igual que para Pablo, el evangelio era ante todo buena nueva, noticia de la pascua que se anuncia y se actualiza en los fieles. Mateo, en cambio, sin negar ese aspecto, ha interpretado el evangelio también como «buena doctrina», como aquella enseñanza escatológica, nueva y salvadora, que el Jesús pascual quiere ofrecer a todos los hombres, a través de sus discípulos (Mt 28,16-20), para que así puedan integrarse en la comunión universal de amor de la Iglesia (cf. Mt 18,16-20). Israel tenía su doctrina, la Ley, con sus preceptos y sus tradiciones que enmarcaban y determinaban la vida de los fieles. Pues bien, Jesús ha proclamado ahora la Ley definitiva, que se expresa y concretiza en el Sermón de la Montaña (Mt 5-7). Lógicamente, Jesús aparece enseñando en las sinagogas de los judíos, a quienes

ofrece el evangelio del reino, curando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo (cf. Mt 4,23; 9,35). Se trata, por tanto, de una enseñanza mesiánica (centrada en el Reino que viene y no en preceptos concretos de un libro legal), que resulta inseparable de las «curaciones». Jesús ocupa así el lugar de Dios (del Dios lejano y de la Ley de Dios) para los hombres.

3. *Un evangelio con historia*

Hay libros que se escriben de un tirón, de manera que mantienen una doctrina homogénea a lo largo de todos sus capítulos. Pues bien, en contra de eso, Mateo ha escrito un evangelio donde se conservan y se muestran los diversos momentos de su redacción (y de la vida de la comunidad) que está representada en ellos. En ese sentido, él ha conservado las huellas de una comunidad ↗ judeocristiana, cercana a las doctrinas de ↗ Santiago (el hermano del Señor), e incluso a las doctrinas de otros judeocristianos aún más radicales. A esa etapa antigua de la comunidad y del evangelio pertenecen dos pasajes muy significativos.

a) *Uno está centrado en la Ley*: «No penséis que he venido para abrogar la Ley o los Profetas. No he venido para abrogar, sino para cumplir. En verdad os digo que hasta que pasen el cielo y la tierra, ni siquiera una jota ni una tilde pasará de la Ley hasta que todo haya sido cumplido» (Mt 5,17-18). No parece que Jesús haya podido decir estas palabras, pues él no estuvo interesado en los temas de la Ley del judaísmo, como lo estará después la ↗ Iglesia (cuando surja el problema de la relación de los ↗ judeocristianos con otros cristianos de origen gentil). Los que hablan en este contexto, en nombre de Jesús, son sin duda unos judeocristianos contrarios a Pablo y a los cristianos helenistas. Mateo ha querido conservar su palabra (que puede y debe reinterpretarse desde el contexto total del evangelio).

b) *Otro pasaje está centrado en la misión*: «No vayáis por los caminos de los gentiles, ni entréis en las ciudades de los samaritanos; id, más bien, a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,5-6). Aquí se defiende una misión judía, reducida al pueblo de Israel, en la línea de aquellos judíos que pensaban que el mensaje de Jesús debía mante-

nerse en la nación judía hasta que llegara la plenitud de los tiempos (hasta la vuelta del Mesías). También este pasaje ha de entenderse desde el contexto general de Mateo, que culmina con el envío universal de Jesús resucitado. Mateo ha dejado en su evangelio estos pasajes antiguos, como expresión de una historia venerable de la Iglesia, porque sabe que ellos pueden y debe ser reinterpretados desde el conjunto de su libro. De esa manera, frente a la ley nacional judía, en el texto final del juicio (Mt 25,31-46), Mateo presenta como única ley la de dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, acoger al exilado, visitar el enfermo y encarcelado. De esa manera, retomando los principios éticos de la experiencia israelita antigua, el Jesús de Mateo aparece como defensor de una ley universal. Lo mismo pasa con la misión, que ha sido retomada expresamente tras la pascua, cuando Jesús envía a sus discípulos «a todas las naciones» de la tierra, sin diferencia entre ellas.

4. *Un evangelio de Pedro*

Marcos podía aparecer como evangelio inspirado más en Pablo, de manera que la figura de Pedro podía permanecer en el fondo velada. Para Mateo eso resulta ya imposible, como lo muestra la continuación del texto de la «confesión», donde Jesús confirma la tarea interpretadora y eclesial de Pedro:

«Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán sobre ella. Y a ti te daré las llaves del Reino de los cielos: todo lo que atares en la tierra será atado en los cielos, y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos» (Mt 16,17-19).

Éste es un *texto pascual*, una palabra que Jesús resucitado dirige a Pedro (¡a un Pedro que ya ha muerto!), ratificando la función que ha realizado en la Iglesia, desde la perspectiva de Mateo. Quizá en un primer tiempo los cristianos de la Iglesia de Mateo habían estado más vinculados a Santiago. Pero, a través de un proceso cuyas huellas hemos detectado en las reflexiones anteriores, ellos han terminado asumiendo

la interpretación y la línea cristiana de Pedro, partidario de una Iglesia que siendo judía se vuelve universal. Conforme a este esquema, Pedro asume y defiende la misión de la Iglesia a todos los pueblos, ofreciéndole unas bases cristianas (el testimonio de Jesús) y unas justificaciones israelitas (él aparece como verdadero intérprete de la Ley, como rabino cristiano que ata y desata o, mejor dicho, que ha atado y desatado el evangelio de Jesús).

Esas palabras de Jesús ratifican lo que Pedro ha realizado ya, una vez y para siempre. Hubo un momento en que las diversas comunidades corrieron el riesgo de escindirse, por su forma de entender la ley judía. Fue necesaria la aportación de mediadores y, sobre todo, la de Pedro (cf. Hch 15). Por eso, este pasaje de Mt 16,16-19 debe entenderse desde su contexto histórico, mostrando así que el evangelio de Mateo no trata sólo de Jesús, sino también de Pedro, de lo que él ha hecho tras la muerte de Jesús, vinculando las diversas tendencias eclesiales, desde el fondo de la tradición judía. De esa manera, Pedro está en la base de un edificio que sustituye al templo de Jerusalén, el edificio de aquellos que creen en Jesús y que forman el «cuerpo mesiánico de Dios». En contra de Marcos, Mateo supone que Pedro ha cumplido ya su tarea mesiánica y así lo presenta como intérprete cristiano de la Ley judía y como primera piedra de la Iglesia. Por eso, Jesús acepta su confesión (¡Tú eres el Cristo!: Mt 16,17), añadiendo, en contra del Jesús de Mc 8,33 que terminaba el pasaje llamando a Jesús «satanás» (palabra que también Mt 16,23 ha conservado) unas palabras donde se dice que ha sido Dios quien le ha revelado su carácter mesiánico y filial.

El mismo Jesús resucitado proclama, de un modo solemne, pasados tres o cuatro decenios de historia cristiana, desde el interior del evangelio, estas palabras esenciales: «Y yo te digo: ¡Tú eres Pedro y sobre esta Piedra edificaré mi iglesia y los poderes del infierno no prevalecerán sobre ella!». La comunidad mesiánica se funda sobre el testimonio de la fe de Pedro y de aquellos que asumen su camino, afirmando que Jesús no es sólo el Cristo de Israel, sino el Hijo de Dios para todas las naciones. El texto supone que Pedro ha cumplido ya esta función (de una vez y

para siempre), de manera que ella puede y debe mantenerse. Lo que Pedro hizo por la Iglesia sigue siendo válido para siempre.

X. P.

MATRIMONIO

Q MR

↗ Amor, celibato, familia, fraternidad, genealogía, hombre, Jesús, mujer, monacato, padre, poligamia, sexualidad.

Q JUDAÍSMO

Forma básica de vinculación humana, determinada por la misma identidad del hombre y la mujer, en cuanto seres que nacen de otros seres humanos (de una pareja), tanto en plano biológico como, y sobre todo, cultural. Conforme a Gn 1 y Gn 2, el primer matrimonio lo forman un hombre y una mujer, que se unen porque se atraen y se encuentran uno en el otro (cf. Gn 2,23) y porque así transmiten vida.

En el principio de la historia israelita, esa unión hombre-mujer se inscribe normalmente en el contexto de una familia (o casa) más extensa, formada por clanes y tribus. Cada *familia o casa paterna* (*bayith, beth 'av*) viene a integrarse con otras familias, formando un *clan* (*mishpaha*); por su parte, los clanes se integran en *tribus* (*shevet, matteh*), y las tribus se unen formando el pueblo de Israel, que se transmite por generación, de padres a hijos. Lógicamente, en este contexto, más que el matrimonio en sí (relación horizontal varón-mujer) importa la relación de descendencia, formada por casas paternas (por las que el nombre y vida pasa de padres a hijos). El matrimonio constituye, por tanto, una institución derivada: está al servicio de los padres de familia y de los clanes, al servicio de la generación.

1. *El matrimonio, institución subordinada*

En este contexto, los padres de familia (y los jefes de clanes más extensos) vendrán a ser la primera autoridad, representantes del Padre-Dios celeste; sus mujeres, una o varias, están subordinadas. De manera consecuente, la primera historia bíblica sanciona el recuerdo de los padres-patriarcas, que no son divinos (como en otros pueblos), pero sí muy importantes, pues garantizan la

elección y las promesas: ellos (Abrahán, Isaac, Jacob y los Doce) definen el despliegue genético del pueblo. Los padres reunidos forman el consejo de ancianos (*zequenim*), que son autoridad definitiva (y casi única) en la federación de tribus: ellos son los representantes de familias y clanes, que forman la asamblea permanente (legislativa, ejecutiva, judicial) del pueblo. Cada familia repite y encarna el modelo patriarcal, con el padre varón como garante de Dios y transmisor de las promesas, en línea genealógica. Todo es armónico y sagrado. Pues bien, en este contexto, el matrimonio en cuanto tal (como unión hombre-mujer) es algo derivado, pues la mujer o mujeres, una o varias (con sirvos y bueyes), son propiedad del padre de familia, como marca la ley más solemne del Decálogo (cf. Ex 20,17; Dt 5,21). Hay patriarcado más que matrimonio.

En este contexto, el único importante es el varón, definido como fuerte (*gibbor*), en cuanto padre y guerrero (trabajador). La mujer es «derivada», está subordinada, incluso como mujer (a pesar del canto dual de Gn 2,23). En cuanto simple esposa, ella se encuentra a merced del marido, que puede expulsarla de casa por ley (cf. Dt 24,1-4); sólo al volverse madre y siendo defendida por sus hijos, ella se vuelve importante en la familia. En otras palabras, la mujer no es importante como esposa (por el matrimonio), sino por la maternidad. Por eso, en el Antiguo Testamento, para la mujer (y para el conjunto de la sociedad), la maternidad es más importante que el matrimonio (que etimológicamente viene de viene *matris munus*, el oficio de la madre). Desde ese contexto se entienden las leyes fundamentales que regulan la condición de la mujer en el matrimonio.

a) *Poligamia*. En la historia del antiguo Israel no hay ninguna ley específica sobre la ↗ poligamia, sino que ella se toma de hecho como un estado posible (e incluso) normal para los varones ricos, que pueden mantener y defender a varias mujeres. Como polígamos aparecen los patriarcas, y la poligamia ha seguido existiendo por lo menos hasta el tiempo de Jesús y aún más tarde, en algunas familias israelitas, sin que ello haya implicado ninguna contradicción esencial, pues cada una de las mujeres es propiedad del marido, que debe mostrar su respeto y cuidado hacia todas.

b) *Adulterio y divorcio*. En ese contexto se entiende la ley del adulterio (cf. Ex 20,14; Dt 5,18), que no ha de tomarse en un plano de «limpieza sexual», sino de ruptura de la ley de propiedad del marido sobre la esposa (o esposas). El adulterio no va en contra de la mujer (a ella no se la ofende, pues no tiene derecho a la fidelidad del marido), sino en contra del marido, que tiene el derecho y la obligación de mantener la fidelidad de su mujer (de sus mujeres), para controlar de esa manera la legitimidad de la descendencia; la ley del matrimonio queda sometida a la seguridad de la descendencia. Evidentemente, en este contexto, el divorcio es derecho y prerrogativa del esposo, que puede repudiar o abandonar a una de sus mujeres, siempre que lo haga según ley (Dt 24,1-3).

2. Más allá de la ley. *Amor y matrimonio*

Esta «ley del matrimonio» ha ido evolucionando a lo largo de la historia de Israel, de tal manera que, tras el exilio, se ha ido extendiendo de manera normal el vínculo monogámico. Ciertamente, se han conservado las leyes de pena de muerte contra el adulterio (cf. Lv 20,10), pero muchas veces se han dulcificado de hecho. Por otra parte, algunas escuelas, como la de Shamai (un poco anterior a Jesús), han endurecido las condiciones para el divorcio. Además, la Biblia israelita ha recibido en su canon un libro que canta el amor total de un hombre y una mujer, en claves que tienden a ser monogámicas (Cantar de los Cantares). Ese libro constituye uno de los testimonios más importantes de la historia de la humanidad en línea de «amor matrimonial». Pero sólo «en línea de matrimonio», porque el Cantar no indica en ningún momento que ese amor deba identificarse con el matrimonio, entendido como institución familiar. Sin duda, en Israel han existido muchos matrimonios «por amor»; más aún, el amor matrimonial (de un hombre y una mujer) está en la base de algunos de los símbolos y experiencias más importantes de la Biblia israelita, como en el canto de Gn 2,23 (amor Adán-Eva) y en el símbolo matrimonial del amor de Dios hacia su pueblo (en Oseas y Jeremías, en Ezequiel y en el Segundo Isaías), pero (a diferencia de lo que pasa en la modernidad),

en los tiempos del Israel bíblico, el matrimonio, como institución social, no era tema de amor, sino que estaba vinculado más bien a la transmisión de la vida, en un contexto en que el hombre dominaba sobre la mujer.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Principios

Básicamente, el cristianismo ha mantenido la misma visión del judaísmo de su tiempo, sobre el matrimonio y la familia. Sin embargo, tanto Jesús como la Iglesia primitiva han introducido algunos correctivos (que pueden encontrarse también en otras líneas del judaísmo) y que llevan a una visión distinta (igualitaria) del amor matrimonial. Éstos son algunos de los rasgos más característicos:

a) *De la poligamia ni se habla*. No es que se condene; más aún, ella se supone simbólicamente en algunos textos clásicos de la tradición evangélica, sin que ello cause escándalo o protesta entre los oyentes y lectores. Así se dice, por ejemplo, en Mc 12,20-26, que siete hermanos cumplieron la «ley del levirato»; evidentemente, los que se fueron casando con la viuda de los hermanos anteriores podían conservar su mujer anterior; lo que importa no es la condición de la mujer (que debe casarse con un hombre ya casado), sino la descendencia «legal» de su primer marido. Lo mismo pasa en la parábola del esposo que se casa con siete vírgenes buenas (cf. Mt 25,1-13), sin que se proteste por ello. No parece que Jesús hubiera rechazado a un marido polígamo, siempre que amara a sus mujeres (y ellas le amaran) y no hubiera una solución mejor. De todas formas, de hecho, la poligamia parece hallarse ya fuera del horizonte mental y social de los seguidores de Jesús, de manera que no hace falta ni siquiera condenarla. Sin embargo, tanto 1 Tim como Tito, cuando dicen que el obispo/presbítero y el diácono sean maridos de una sola mujer (cf. 1 Tim 3,2.12; Tito 1,6), parecen suponer que entre los miembros más ricos de la comunidad puede haber varones polígamos, como permite la ley judía.

b) *Adulterio*. Se sigue condenando en el conjunto del Nuevo Testamento, pero con dos novedades determinan-

tes. La razón radical para condenar el adulterio no son ya los hijos (que el marido esté seguro de que los hijos son suyos), sino el derecho que tiene el esposo ante la esposa, pero también la esposa ante el esposo, de manera que ambos aparecen en paralelo, con los mismos deberes y obligaciones, conforme al principio de Gn 2,24: «no son ya dos, sino una carne». Por eso, no sólo la mujer adúltera contra el primer varón (cuando se casa con otro), sino que el varón adúltera «contra su mujer» (cuando se casa con otra) (cf. Mc 10,11-12). En la misma línea se mantiene Pablo, cuando dice que el cuerpo de la mujer es para el marido, y el cuerpo del marido para la mujer (1 Cor 7,4-5), de manera que el adulterio se entiende como ruptura de las relaciones de pareja (del amor debido, de la alianza de vida) y no como simple destrucción de la pureza genealógica. Por eso, en un sentido, el Nuevo Testamento sigue rechazando el adulterio (como ruptura de amor), pero, en contra de la ley antigua, no condena a la adúltera a la muerte, pues la ley del adulterio no es para defender la supremacía del varón ni la pureza de su descendencia. Eso significa que la comunidad cristiana se atreve a recibir en su seno a los adúlteros, para iniciar con ellos un camino distinto de amor (cf. Jn 8,11).

c) *Desde aquí se entiende el tema del divorcio*, que ha de interpretarse como «fracaso de amor», como ruptura de las relaciones de pareja. El matrimonio ya no está al servicio de otra cosa (del poder del varón, de la limpieza de sangre de la descendencia), sino al servicio del mismo amor, es decir, de la «unidad de carne» que propugnaba Gn 2,24. En ese contexto se puede añadir que el matrimonio es signo de una «alianza definitiva de amor», en la línea de la alianza de Dios hacia Israel y de Cristo hacia su Iglesia (cf. Ef 5,22-33). Evidentemente, no todas las cosas quedan claras, pero, en principio, el Nuevo Testamento ha superado el principio del patriarcalismo masculino, haciendo posible un matrimonio de amor permanente, e igualitario, entre marido y mujer.

2. La novedad cristiana

Desde el momento en que el matrimonio ya no está al servicio de los hijos, en el momento en que los hijos

propios no son ya la finalidad de toda familia (y de toda persona), puede cultivarse la experiencia de una vida celiibe, dentro del espacio de amor de la comunidad. Así lo ha puesto de relieve Pablo en 1 Cor 7, iniciando una de las mayores revoluciones antropológicas de la historia de Occidente (y de la humanidad). La mujer no está al servicio de nadie, ni del marido, ni de los posibles hijos, sino que puede ser ella misma, viviendo, si quiere, como celiibe dentro de una comunidad que la acoge y respeta como tal.

a) *En este contexto resulta absolutamente fundamental el tema de los niños*. Como hemos visto, el matrimonio no está al servicio de los hijos propios, sino del amor mutuo (de la pareja), aunque, como es evidente, se supone que los padres deben cuidar a sus hijos. Pero más que los hijos propios de un «buen matrimonio», a Jesús y al Nuevo Testamento le interesan los «niños sin familia», es decir, aquellos que no tienen «buenos padres legítimos» que les cuiden.

Nos hallamos en un contexto de familias divididas, de niños abandonados. Pues bien, en ese contexto, los pertenecientes al grupo de Jesús (unidos o no en matrimonio) tienen que preocuparse de los hijos sin familia. Ellos, los niños que no pueden ser cuidados en un buen matrimonio legal (pues no tienen padres que los puedan acoger), empiezan a ser los privilegiados de la familia de Jesús, como han puesto de relieve algunos textos básicos de los evangelios (cf. Mc 9,33-37 y 10,13-16 par).

b) *Valor del matrimonio en sí*. En la actualidad, a principios del siglo XXI, la institución del matrimonio se encuentra ante una situación favorable, que nos sitúa cerca del Nuevo Testamento. (1) *El matrimonio no es ya una imposición*; hombres y mujeres pueden vivir su amor y llenar su apetencia social y sexual de otras maneras; por eso, el matrimonio ya no es necesario, ni siquiera para la procreación de los hijos (por más conveniente que pueda ser), sino que es importante en sí mismo. (2) *El matrimonio es una experiencia de vinculación libre y personal*, entre dos seres iguales, que deciden compartir la vida, no sólo para tener hijos, sino para acompañarse en el amor (en un amor que, normalmente, puede abrirse a los hijos). En los textos básicos del Nuevo

Testamento (tanto en Mc 10,1-12, como en 1 Cor 7 y Ef 5) se habla de la unión de los esposos como experiencia clave del matrimonio, sin aludir directamente a los hijos.

c) *Bases del matrimonio.* Conforme a todo lo anterior, desde el corazón del evangelio, el matrimonio se funda y se centra en dos claves. (1) *Amor personal.* Frente a quienes intentan apoyarlo en otros presupuestos, el matrimonio actual sólo puede fundarse en el en-amoramiento, con todo lo que implica de deseo, de pasión y encuentro interhumano. Ni el dominio patriarcal del varón, ni la exigencia de una «pureza genealógica», ni la seguridad económica para la mujer son ya esenciales (pues la mujer puede y debe tener su seguridad fuera del matrimonio). Sólo por amor de verdad puede haber hoy matrimonio. (2) *Compromiso personal.* En otro tiempo, el matrimonio solía realizarse más por conveniencia social que por opción y voluntad positiva de los esposos. Pues bien, con los cambios sociales de la modernidad y con la liberación económica, social y sexual de la mujer, el matrimonio puede y debe estabilizarse como un compromiso libre entre personas que podrían vivir sin casarse. Ya no es una necesidad, como podía ser antes, sino el resultado de una elección libre, personal. Un hombre y una mujer se atreven a ofrecerse una palabra de alianza para siempre, con todo lo que implica de fidelidad y comunión de vida. En este contexto puede hablarse también de otras formas de vinculación personal distintas del matrimonio patriarcal clásico, con sometimiento de la mujer, sólo al servicio de los hijos.

X. P.

R ISLAM

1. *Obligatoriedad del matrimonio*

El celibato está francamente mal visto en el islam, pues se supone que el soltero vive en estado impuro, al menos con el pensamiento. Un conocido hadiz dice que «el matrimonio es la mitad de la religión». El matrimonio es obligatorio (*fard*) según las escuelas jurídicas shâfi'í, mâlikí y hanbalí, y recomendable (*mandûb*) según la hanafí. Tradicionalmente se consideraba conveniente el matrimonio desde el mo-

mento en el que se alcanzaba la edad de despertar sexual, a fin de evitar tentaciones de fornicación.

2. *En principio, un contrato*

El matrimonio en el islam no es un sacramento. Es un contrato que hace lícitas las relaciones sexuales. Por eso el contrato de matrimonio se conoce como '*ahd an-nikâh*', que literalmente significa «pacto de coito», o quizás, más exactamente, «pacto de penetración». La naturalidad con que el islam trata la sexualidad no ha dejado de ser motivo de asombro entre los occidentales que viajan por las tierras islámicas. Por ejemplo, un hadiz del Profeta (*Sahîh* al-Bujârî, libro 67, capítulo 31) dice: «Cualquier hombre y mujer que se pongan de acuerdo, que mantengan sus relaciones sexuales tres noches. Si después quieren seguir más tiempo juntos, que sigan; y si quieren dejarlo, que lo dejen». La identidad lingüística entre el acto sexual y el hecho de casarse dificulta el discurso puritano. La finalidad primaria del matrimonio es satisfacer lícitamente las necesidades sexuales, y secundariamente la reproducción, pero a partir de ahí el matrimonio tiene entre sus objetivos lograr que el ser humano esté completo, satisfecho a todos los niveles y en paz.

3. *Obligaciones de los esposos*

El esposo ha de pagar la dote (*mahr*) a la esposa. Esa dote se divide en dos partes: una adelantada (*muqaddam*) a la hora del contrato matrimonial, y otra aplazada (*mu'ajjar*) que deberá percibir la esposa en el caso de divorcio o viudedad.

El esposo además tiene la obligación de mantener a la esposa de acuerdo con sus posibilidades económicas, pero la esposa no tiene obligación alguna de contribuir con sus bienes a la manutención de la casa y conserva la total libertad para disponer de sus propiedades, entre las que se encuentra la dote y lo que de ella se derive (si es que la invierte, por ejemplo), sobre las que su esposo no tiene el menor derecho. La escuela jurídica mâlikí sostiene que la esposa tiene la obligación de ocuparse de los asuntos del hogar, pero eso no es obligatorio según las demás escuelas jurídicas sunníes, de modo que teóricamente según estas otras es-

cuelas jurídicas la esposa sólo tiene obligaciones sexuales pero ninguna de limpiar, cocinar o cualquier otra tarea doméstica. Otra cosa es la realidad social de las sociedades musulmanas.

4. Matrimonio temporal

En el islam chií existe el matrimonio temporal, conocido como *ṣawâÿ al-mu'ta* (matrimonio de placer), *ṣawâÿ mu'aqqat* (matrimonio temporal) o *ṣawâÿ munqati'* (matrimonio interrumpido), consistente en un tipo de matrimonio por un plazo fijado, de manera que cuando transcurre ese plazo (sea largo o corto) el matrimonio se rescinde. Esta forma de matrimonio existía en la época preislámica y se practicó por los musulmanes en los primeros tiempos, hasta que el califa 'Umar lo prohibió. Los chiíes, que aborrecían a este califa, no reconocieron la abolición del matrimonio temporal y han seguido practicándolo hasta el día de hoy. La cuestión respecto al matrimonio temporal es una de las diferencias más notorias entre la ley chií y la ley sunní.

5. El divorcio

Según un hadiz dijo Muḥammad: «Nada ha permitido Alláh que me satisfaga tanto como el matrimonio (*nikâh*), y nada ha permitido que me desagrade tanto como el divorcio (*talâq*)». El divorcio, por tanto, jurídicamente es perfectamente lícito, aunque se considera indeseable (*makrûh*). En árabe las tres palabras para divorcio son *talâq* (la más habitual), *firâq* (separación) y *sarâh*. *Talâq* y *sarâh* podrían traducirse como «divorcio» o «repudio», literalmente es «soltar», en el sentido de desvincular a la esposa de su marido, con lo que éste deja de ser su esposo. El divorcio es muy fácil para el marido, y para ello debe usar la fórmula *anti tâliqa* («Estás suelta»). El *talâq* por decisión del marido es revocable durante el periodo de *'idda* (los tres periodos menstruales que debe esperar la mujer para volver a casarse). Con una misma mujer, el marido tiene derecho a dos *talâq*. Cuando pronuncia el tercero, o si le ha dicho *anti tâliqa bi-z-zalâz* («Estás suelta por triplicado»), no podrá volver a casarse con ella antes de haberse casado ella con otro, haber consumado el matrimonio y haberse divorciado. Este segundo marido se llama *muhallil* (que

hace lícito). El derecho al *talâq* unilateral del marido parte de la idea de que el esposo es el que lleva la carga económica de la familia y quien paga la dote. El *talâq* más que idea de «repudio» tiene —como hemos dicho— el sentido de «soltar», dejar en libertad, dejar a la ex esposa sin vinculación y obligación con el marido.

Todas las escuelas jurídicas aceptan que la esposa se puede divorciar a cambio de una compensación: la renuncia al *mu'ajjar* (la parte aplazada de la dote), el mantenimiento de uno o más de los hijos o pagando dinero. Es interesante observar que en la Arabia preislámica había habido mujeres beduinas que gozaban de la potestad de repudiar a sus maridos simplemente por el rito de cambiar la dirección de la puerta de la jaima, si antes estaba hacia el este poniéndola hacia el oeste o si estaba hacia el sur poniéndola hacia el norte.

El *talâq* también puede pronunciarse el juez en caso de malos tratos o de incumplimiento de las obligaciones sexuales por parte del marido. Además se da en caso de que una de las partes padezca enfermedad contagiosa, locura o apostate del islam (en este caso es obligatorio).

J. F. D. V.

MECA Y MEDINA

R

1. Meca

Meca en árabe es *Makka*. Se la conoce en árabe como *Makka al-Mukarrama* (Meca la ennoblecida). También se llama a Meca (incluso en el Corán) «la madre de las ciudades» (*Umm al-qurà*), lo que parece ser un traducción literal al árabe de la expresión griega *metrópolis*. Ya era un importante centro caravanero y de peregrinación religiosa para los árabes preislámicos, pero con el islam se convirtió en el centro de una de las mayores religiones universales. El geógrafo griego alejandrino Ptolomeo (siglo II) menciona esta ciudad con el nombre de *Makoraba*, término derivado del sabeo *Makuraba*, que significa «santuario», lo que indica que ya en aquel tiempo era un lugar santo. En Meca nació y vivió la mayor parte de su vida el profeta Muḥammad. Allí se encuentra la ↗ Caaba, centro de peregrinación de los musul-

manes, alquibla de sus oraciones y centro místico de la cosmovisión tradicional musulmana. Los musulmanes tienen la obligación de peregrinar a Meca al menos una vez en la vida, si tienen medios para ello.

2. Medina

Medina se llamaba originariamente Yazrib. Medina (en árabe, Madīna) significa simplemente «ciudad». Algunos suponen que el nombre de al-Madīna (la ciudad) se le dio como abreviamiento de Madīnat an-Nabī (la ciudad del Profeta), en referencia a Muḥammad, que se estableció en ella, pero lo cierto es que ya antes del islam se utilizaba para referirse a ella al-Madīna tanto como Yazrib. La huida de los musulmanes de Meca a Medina el año 622 se conoce como *al-hijra* («la ↗ Hégira»; en árabe *hiyra* significa «migración») y esa fecha da comienzo a la era musulmana o era de la Hégira. Unos dicen que Medina es la segunda ciudad santa del islam, y otros que lo es Jerusalén; en lo que sí hay consenso es en que la santidad de Medina le viene de que en ella residiera Muḥammad desde la Hégira hasta su muerte y que sea allí donde el Mensajero de Alláh está enterrado. Por ello a Medina se la conoce también en árabe como al-Madīna al-Munawwara («Medina la iluminada» o «la ciudad luminosa»).

3. Ciudades «vedadas»

Meca y Medina son, junto con ↗ Jerusalén, las tres ciudades santas del islam. A Meca y Medina se las conoce como *al-Ḥarâmân*, que se podría traducir como «las dos que son *ḥarâm*» (es decir, vedadas, limitadas en su acceso a cualquiera, de la misma raíz verbal de «harén»). Hoy día se encuentran en el reino de Arabia Saudí, cuyo soberano ostenta el título de *jâdim al-Ḥarâmayn* («El servidor de Meca y Medina»). Los no musulmanes tienen vedada la entrada en estas ciudades. Esto es así actualmente bajo el régimen saudí, pero que así tenga que ser no es una idea universal en el islam. La opinión al respecto varía mucho según las distintas escuelas jurídicas musulmanas: los mâlikíes opinan que ningún no musulmán puede residir en parte alguna de Arabia, incluyendo el Yemen; las escuelas shâfi'í y ḥanbalí creen que los no mu-

sulmanes no pueden residir en el Ḥiyâz (la región de Arabia en la que se encuentran Meca y Medina) y en ningún caso pueden entrar en el territorio sagrado de Meca; algunos chiíes opinan lo mismo que los mâlikíes y otros como los shâfi'íes; en cambio, los ḥanafíes son de la opinión de que los no musulmanes pueden morar en toda Arabia, incluyendo el Ḥiyâz, y los admiten incluso en el territorio sagrado de Meca, a condición de que su estancia sea corta, aunque no les autorizan para quedarse de manera permanente.

J. F. D. V.

MESÍAS

Q M

↗ Apocalíptica, Cristo, David, Hijo de hombre, historia, Jesús, paz, profetas, reino, salmos.

Q JUDAÍSMO

1. Visión general

Suele decirse que *el judaísmo* está definido por la esperanza mesiánica, es decir, por la búsqueda de un futuro de reconciliación y de paz, no sólo para Israel, sino para todos los pueblos de la tierra, pero añadiendo que los tiempos mesiánicos no han llegado todavía, pues siguen existiendo pobres, enfermos y oprimidos sobre el mundo. Por eso los judíos tienen que mantenerse separados, hasta que llegue el tiempo de la reconciliación universal. En contra de eso, los cristianos, que pueden definirse como judíos mesiánicos universales, creen que los tiempos mesiánicos ya han llegado, por medio de la pascua de Jesús, de manera que todos los hombres y mujeres de la tierra pueden vincularse ya en gesto de paz, superando la violencia y el miedo de la muerte.

En sentido general, el mesianismo ha estado vinculado a la figura de un «rey ideal», pero en sentido amplio puede presentarse como experiencia y esperanza de salvación, para Israel o para el conjunto de los pueblos, de tal forma que puede hablarse de un Mesías personal (rey o profeta final) o de un grupo o pueblo mesiánico (e incluso de ángeles mesiánicos). La llegada del Mesías (personal o grupal) permitirá que se supere el *eterno retorno* cósmico (al que están atadas las religiones de la naturaleza), de manera que aparezca la plenitud de

gracia, la culminación escatológica. La esperanza mesiánica supone que la humanidad no se halla clausurada en este mundo, pues busca su verdad en el futuro. Desde esa perspectiva, la experiencia profética se expresa en un Mesías que va tomando rasgos distintos a lo largo de la historia y teología israelita. Ciertamente, el Mesías no es una figura oficial instituida (como el rey o el sacerdote), pero su imagen simbólica (esperada y/o proyectada hacia el futuro) representa un germen de vida (una utopía) frente a los problemas o carencias del momento actual. Así dice la samaritana: «sé que llega el Mesías, llamado Cristo; cuando él venga nos anunciará todas las cosas» (Jn 4,25).

Más que institución o figura con rasgos bien fijados en los libros antiguos, el Mesías suele presentarse como principio de superación de la injusticia de las instituciones actuales. Por eso, el Mesías, cuando llegue, asumirá y llevará a su plenitud la crítica profética contra los poderes establecidos, desde un nivel de autoridad fundante o creadora, y hará que se cumpla la esperanza de las profecías positivas de la paz. Sobre la racionalidad establecida del sistema, que tiende a justificar el poder violento del orden establecido (padres y guerreros, reyes, sacerdotes y ricos), se eleva el carisma mesiánico, que abre para los hombres una utopía de reconciliación y plenitud futura, superando las injusticias actuales del sistema social, político y religioso. Entendido así, el mesianismo constituye un elemento central de la imaginación creadora, que supera las barreras del tiempo que todo lo destruye y del realismo que todo lo aplanan. Frente al poder de los estados y superando la injusticia de los templos que sirven para justificar lo que ahora existe, muchos israelitas han proyectado *la esperanza modélica de un Mesías* que viene a presentarse como alguien que puede ser plenamente humano (rey o servidor sufriente, profeta o maestro, juez final y amigo), siendo portador de justicia y salvación final. Esa esperanza suele revestir formas diversas, dentro del ámbito más amplio de la creatividad escatológica.

Algunos textos vinculan la esperanza mesiánica con el pueblo en cuanto tal: el mesianismo se identifica con la plenitud israelita, con el retorno de los exilados y el restablecimiento de las

doce tribus; en esa línea, el Mesías se identificaría con todo el pueblo y no con un hombre o mujer especial. Otros identifican el mesianismo con una institución: con el nuevo Templo y con la Jerusalén celeste. Hay un mesianismo más pacífico, con triunfo nacional y pacificación universal sin guerra. Hay otro más violento, que destaca los dolores del fin del tiempo, pues llegará y se realizará a través de una gran guerra. Hay, en fin, mesianismos vinculados con seres celestes: ángeles, patriarcas primitivos (Henoc, Matusalén), símbolos astrales... Y, en medio de todo, sigue existiendo la esperanza más habitual de un Mesías-Rey, de la estirpe de David, que dirigirá a los israelitas en su lucha contra los poderes adversarios.

Israel era en tiempo de Jesús un herido de esperanzas mesiánicas. En general, ellas anunciaban la intervención liberadora de Dios, ofreciendo la certeza de que los humanos (al menos los justos) vivirán un día en gratuidad y comunión sobre la tierra. Por otra parte, mesianismo y profetismo solían vincularse, como aspectos complementarios de una misma tradición de fondo. En ese sentido se puede hablar de un Profeta final y de un Mesías final. Ambas figuras se arraigan en la tradición anterior, pero con matices distintos. Van unidas, pero pueden mostrar diferencias significativas: *el profeta* se sitúa en perspectiva más cercana a la apocalíptica, anunciando un mundo que vendrá; *el Mesías* tiende a ser más escatológico, mostrando con su vida que el mundo nuevo ya ha llegado.

2. *El Rey sagrado de Sión.* *Salmos mesiánicos*

En las raíces del mesianismo israelita (y cristiano) está la visión oriental del Rey Sagrado, representante de Dios, que aparece tanto en Egipto como en Mesopotamia. En ese contexto se entienden algunos salmos antiguos, en los que el Dios de Sión promete su asistencia al Rey judío de Jerusalén.

a) *Salmo 2. Tú eres mi Hijo.* «¿Por qué se amotinan las naciones y los pueblos planean fracasos? Se alían los reyes del mundo. Los príncipes conspiran contra Dios y su Mesías: Rompamos sus coyundas, sacudamos su yugo. El Rey del cielo sonríe, Yahvé se burla de

ellos; Yo mismo he unguido a mi rey en Sión, mi monte santo. Voy a proclamar el decreto de Yahvé. Él me ha dicho: Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy. Pídemelo, te daré en herencia las naciones, en posesión los confines de la tierra, los gobernarás con cetro de hierro, los quebrarás como jarro de loza» (Sal 2,1-9).

Este salmo (con el 110) es el texto clásico de la revelación y violencia mesiánica (ambas sorprendentemente unidas). Dios es rey del cielo y protege al rey de Jerusalén, que es su representante sobre el mundo. Por eso, los enemigos del rey son enemigos de Dios y viceversa. De manera normal, la potencia original de Dios se expresa a través de la acción victoriosa, destructora del Mesías de la tierra. Más duramente no podía haberse dicho: *los quebrarás como jarro de loza*. Éstas son palabras de fuerte violencia. Es evidente que el orante de este salmo puede interpretar y traducir la presencia de Dios en formas de guerra sobre el mundo.

Está en juego *el honor de Dios*, que se expresa de manera poderosa, como en la creación (Gn 1), sometiendo a los poderes del caos (aquí simbolizados por los enemigos). Lógicamente, el rey mesiánico, en medio del pueblo santo, viene a presentarse como portador o representante de la violencia de Dios. Así le alaba diciendo:

«Me ceñiste de valor para la lucha, doblegaste a los que resistían. Pusiste en fuga a mis enemigos, redujiste al silencio a mis adversarios. Pedían auxilio, nadie los salvaba; gritaban al Señor, nadie respondía. Los reduje a polvo que arrebata el viento, los desmenucé como barro de la tierra» (Sal 18,40-43). Muerden el polvo los enemigos de Dios y de su rey. Por eso, los vasallos del rey mesiánico se sienten protegidos para siempre.

Lógicamente, en la coronación solemne, cuando el nuevo rey aparece como representante (hijo) de Dios sobre la tierra, esos vasallos elevan su voz, en súplica ferviente, confiada, pidiendo la victoria militar para el «ungido»: «Que tu izquierda alcance a tus enemigos, que tu derecha caiga sobre tus adversarios... que Yahvé los consuma en su cólera, que el fuego los devore» (Sal 21,9-10).

b) *Salmo 45, salmo 110: ¡Siéntate a mi derecha!* Los adversarios del «ungido de Israel» (el rey-mesías) son ene-

migos de Dios. Por eso, el mesías, unguido de Dios, debe destruirlos. En esa perspectiva pueden entonarse himnos externamente hermosos, abiertos al deseo de una «justicia divina» impuesta por medio de la violencia mesiánica:

«Cfñete al flanco la espada, valiente; es tu gala y tu orgullo. Cabalga victorioso, por la verdad y la justicia; tu diestra te enseñe a realizar proezas. Tus flechas son agudas, se te rinden los ejércitos, Se acobardan los enemigos del rey» (Sal 45,4-6).

En esta línea, la justicia superior de Dios se identifica con las necesidades de triunfo militar del rey-mesías, conforme a los principios de la sacralización política del reino israelita (o de sus representantes). Así cobra sentido (y gran dureza) otro salmo mesiánico que la Iglesia cristiana ha espiritualizado quizá con demasiada facilidad, aplicándolo a su Cristo:

«Oráculo de Yahvé a mi Señor (el rey-mesías): *Siéntate a mi derecha, que voy a hacer de tus enemigos estrado de tus pies...* Yahvé a tu derecha; el día de su ira quebrantará a los reyes; dará sentencia contra pueblos, amontonará cadáveres, quebrantará cráneos sobre la ancha tierra» (Sal 110,1.4-6). Difícilmente podían haberse pronunciado palabras más hirientes.

La tradición judía y cristiana ha alegorizado con frecuencia esas sentencias, en esfuerzo exegético de gran generosidad. Pero en sí mismas son palabras de venganza, de violencia destructora: Dios mismo combate a favor (y a través) de su Mesías, ofreciéndole el poder total sobre la tierra. Sobre un fondo de cadáveres, en paisaje de cráneos partidos, el Mesías se sienta sobre el trono de justicia, a la derecha de Dios, apoyando sus pies sobre los cuerpos mutilados de los enemigos. Pero tampoco podemos olvidar que éste es un *deseo teológico*: lo elevan precisamente los que están más oprimidos, los que sufren con más fuerza bajo el yugo de violencia de sus adversarios. A veces se ha dicho que es *el deseo del resentimiento*. Así puede ser, pero éste es también un *deseo de justicia* que elevan los sufrientes en gesto de confianza y de lamento: «¿Hasta cuándo, Señor, estarás escondido y arderá como fuego tu cólera?... ¿Dónde está, Señor, tu antigua lealtad, lo que tu fidelidad juró a David?» (Sal 89,47-50).

3. *Un camino mesiánico.* *El Hijo de David*

El tipo anterior de mesianismo ha sido poderosamente transformado en Israel dentro del contexto de la dinastía davídica, tal como aparece en la «profecía» de Natán. David quiere construir una casa para Dios; el profeta le responde diciendo que será Dios quien le construya una casa:

«¿Eres tú quien me va a construir una casa para que habite en ella? Desde el día en que saqué a los israelitas de Egipto hasta hoy no he habitado en una casa, sino que he viajado de acá para allá con los israelitas en una tienda que me servía de morada... Yahvé te comunica que *te construirá a ti una casa* (dinastía). Cuando se cumplan tus días y descanses con tus antepasados *estableceré después de ti tu descendencia* (*zar'aka* = semilla), que salga de tu entraña; y yo consolidaré su reino. *Y él (hu')* construirá una casa a mi nombre y yo consolidaré el trono de su realeza por siempre. Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo; si se tuerce lo corregiré con varas y golpes, como suelen los hombres, pero no le retiraré mi lealtad (*hesed*), como la retiré a Saúl, a quien aparté de mi presencia. Tu casa y tu reino durarán por siempre en mi presencia; tu trono permanecerá por siempre» (cf. 2 Sm 7,5-6.11-16).

La palabra central de este pasaje es *casa* (*bayt*) en su doble sentido de *edificio* que elevan los hombres (para habitar ellos o Dios) y *descendencia* o dinastía familiar que Dios construye para los hombres (en este caso para el rey). Dios no necesita casa, porque no habita en templos, ni los hombres pueden construirle uno para que habite allí. Aquí conservamos el recuerdo de una tradición israelita que es contraria al templo, una tradición que desemboca, por ejemplo, en Jesús de Nazaret y en Esteban (cf. Hch 6-7).

Los hombres no pueden construir una casa a Dios, pero Dios puede «construirles una casa», darles una descendencia, garantizarles un futuro. Ésta será la clave del nuevo mesianismo israelita. Pensaba David que ya había logrado sus metas, que estaba seguro y podía ofrecerle una casa, un lugar de reposo al mismo Dios. Pues bien, Dios invierte esa postura, diciéndole a David que sólo él puede darle descanso. Le

promete descendencia, asegurándole a través del profeta: ¡Yahvé te construirá a ti una casa! No es Dios quien necesita que le hagan una casa, sino David; no son los hombres quienes deben ayudar a Dios sino al contrario: sólo Dios concede ayuda verdadera (poder y permanencia) a los humanos.

El texto pasa, luego de la *descendencia* (semilla en general) al *descendiente* concreto, que de hecho es Salomón, aunque el pasaje puede aplicarse luego a los reyes posteriores de la dinastía. *Seré para él un padre...* Dios se ha introducido precisamente en el lugar de la responsabilidad y de la acción más honda de David, garantizando vida y trono para su familia. Los reyes de la dinastía de David se han sentido durante siglos portadores de esta promesa de Dios, vinculada a la raíz de la experiencia israelita. Por eso, cuando cesó el reino y la dinastía de David perdió el poder sobre Jerusalén (tras el 587 a.C.), esta promesa siguió influyendo en la experiencia y esperanza israelita.

4. *En los tiempos de Jesús.* *Varios tipos de mesianismo*

En ese contexto se dice que el Mesías, de *mâsiah* (ungido), será el rey o caudillo salvador que Dios ha de enviar sobre la tierra para liberar a los oprimidos, animar a los creyentes e instaurar para los justos un reinado de concordia duradera. Sin embargo la palabra pierde a veces su primer significado regio (Mesías rey) y personal (un individuo), y puede aplicarse a diversas realidades. Así se puede hablar de un *mesianismo sin Mesías*, es decir, de una esperanza mesiánica sin que esté vinculada a una persona concreta. De todas maneras resulta más usual la esperanza de un *mesianismo con Mesías*, en la línea de los profetas (Is 7,10-16; 9,1-6; 11,1-9; Miq 5,1-4; Jr 23,5-6) y de los salmos reales (Sal 2; 20; 72; 89; etc.). Ese mesianismo con Mesías suele estar ligado a la tradición, pero en los tiempos de crisis del surgimiento del cristianismo y del judaísmo rabínico (siglo I-II d.C.) había otras formas de mesianismo.

a) *Elegido apocalíptico.* Aparece en las Parábolas de Henoc donde el mismo Hijo del humano (cf. *1 Hen* 48,10; 52,4) es Ungido del Señor de los Espíritus. No parece necesario que sea Hi-

jo de David, aunque actúe como mediador (depositario) de las viejas esperanzas de su pueblo y cumpla las promesas davídicas; por eso es el Mesías.

b) *Ungido guerrero*. Los *Salmos de Salomón* recuerdan que Dios escogió a David por rey y aseguró con juramento que sus hijos gozarían del reino para siempre (*Sal Sal 17,5*). Pero el pecado de Israel truncó la promesa (*Sal Sal 17,6-22*); por eso ha de elevarse la voz del orante: «Mira, oh Señor, y ensalza entre ellos a su rey...; cíñele de fuerza, de manera que pueda aniquilar a los poderes enemigos y limpie a Jerusalén de los paganos...» (*Sal Sal 17,23-24*). El rey a quien espera el orante de este salmo es Hijo de David (*17,5,23*) y Ungido del Señor (*17,36; 18,6,8*). Su tarea primordial será instaurar el reino de Israel, venciendo a los poderes enemigos y logrando así el dominio sobre todos los pueblos de la tierra (*17,23-27*). Este rey guerrero será instrumento de Dios, destruyendo al adversario.

c) *Ungido clerical*. Los ambientes sacerdotales consideran primordial el orden cáltico y religioso. Por eso, junto al Mesías de David (guerrero) sitúan el de Aarón (sacerdote). Esta dualidad mesiánica, insinuada en *Zac 6,9-14*, ha sido temáticamente desarrollada en *Test-XIIPat* y en algunos textos de Qumrán. El rey, Mesías de David (o de Israel), dirigirá el combate, como jefe en la batalla, pero se encuentra sometido a la norma y orden del Sumo Sacerdote, que aparece como mediador de Dios para los humanos (en la ley, las observancias rituales y el culto).

X. P.

M CRISTIANISMO

Estrictamente hablando, los cristianos son judíos «mesiánicos», que han creído que Jesús es el Mesías prometido y que han extendido esa fe mesiánica judía más allá de las fronteras de Israel. En la raíz de esta novedad cristiana está el hecho de que Jesús, de un modo o de otro, se ha presentado a la luz de las promesas mesiánicas, como pretendiente davídico. Esa esperanza mesiánica, ratificada de un modo distinto por la resurrección, se ha expresado en otros títulos «mesiánicos»: Jesús es Hijo de Hombre, es Señor, es Hijo de Dios... Pero el más significativo ha tenido que ser el de Mesías.

1. *Jesús se sintió Mesías*. Los exegetas e historiadores de los dos últimos siglos han discutido apasionadamente sobre la conciencia mesiánica de Jesús. Actualmente, la hipótesis más verosímil es aquella que supone que Jesús se consideró a sí mismo «descendiente de David» y portador de la esperanza mesiánica. Pero no se sintió mesías-rey, en la línea de la realeza davídica, ni mesías-guerrero, como el de los *Salmos de Salomón*, ni mesías con poderes exteriores (en la línea de algunos antiguos salmos reales). Se sintió mesías como ↗ profeta-sanador, como mensajero de un proyecto de Reino no violento, que se expresa en forma de perdón y de amor a los enemigos.

Toda la vida de Jesús fue un intento de recrear desde Dios (es decir, desde las circunstancias históricas del momento) el mesianismo israelita, asumiendo y cumpliendo en su vida la esperanza de Israel. *Jesús reformula y transforma el proyecto davídico*, como habían querido hacer los ↗ macabeos (hacia el 167/164 a.C.), pero en un sentido muy distinto. Los macabeos, sin apelar directamente a David, se habían alzado contra la «contaminación» del helenismo y de los judíos que lo apoyaban. Pensaron que la «opción griega» iba en contra de la elección israelita y quisieron rechazarla por la guerra. De esa forma propusieron una respuesta limitada (partidista), dictada por la violencia, como aquella que intentarían algunos años después de Jesús los celotas (el 67-70 d.C.). Pues bien, a diferencia de macabeos y celotas, Jesús recrea la respuesta davídica de transformación a través de la entrega personal sin violencia militar, como gesto de amor activo que puede «convertir» a los otros a través de la propia conversión y entrega, sin combatirles por la fuerza, en un plano más alto de unidad, sin imponerse por las armas sobre los hombres. Ésa ha sido la lógica de los itinerantes de Galilea, que culmina y se decide, cuando Jesús llega a Jerusalén, como pretendiente davídico, para quedar en manos de aquellos que pueden recibirlo o rechazarlo, en la «ciudad de las promesas de Dios».

En esa línea, debemos indicar que Jesús subió a Jerusalén como aspirante mesiánico. No subió para morir en el sentido sacrificial de la palabra. No buscó su destrucción, como víctima, sino la llegada del Reino de Dios, para los

hombres y mujeres de su pueblo, partiendo de los pobres (hambrientos, impuros, expulsados del sistema israelita y romano), a quienes había ofrecido su mensaje en Galilea. Como buen judío, subió a Jerusalén, ciudad de David (del Mesías), en nombre de los pobres, con un grupo de galileos, para anunciar y preparar el Reino, buscando la manifestación de Dios, pero conociendo el riesgo que implicaba su actitud, como recuerdan las palabras de Tomás: «Subamos y muramos con él, si es preciso» (cf. Jn 11,16). Tenía la certeza de que Dios le respondería, iniciando su Reino, a pesar de lo que hicieran (o no hicieran) con él en Jerusalén, pues ésta era la última oportunidad para la ciudad de la promesas y del templo.

2. *La Iglesia confesó a Jesús como Mesías, es decir, como Cristo* (traducción griega de Mesías). Esa confesión mesiánica de Jesús, que pudo haberse evocado durante el transcurso de su vida (como supone Mc 8,29), sólo pudo expresarse plenamente por la resurrección. A lo largo de su vida, Jesús actuó como un Mesías escondido, como alguien que no vino a presentarse como Mesías, porque no quiere que lo confundan con las figuras mesiánicas normales del entorno. Sólo tras su muerte, sus discípulos dijeron de un modo abierto que Jesús era Mesías de Dios.

El Nuevo Testamento supone que Jesús es Hijo de David en un sentido humano. Posiblemente, la pretensión de ascendencia davídica se hallaba bastante extendida y es probable que la familia de Jesús se contara entre aquellas que la mantenían. Quizá sus antepasados emigraron de Belén a Galilea en los años duros de la conquista y rejudaización de los asmoneos (hacia el 100 a.C.). El mismo Pablo presenta a Jesús como «hijo de David según la carne» (Rom 1,3-4) en un tiempo en que aún vivían y tenían gran influjo sus hermanos y parientes en Jerusalén. Sobre esa base se entiende mejor la experiencia mesiánica de Jesús.

Decir que es Hijo de David significa, ante todo, afirmar que es hombre, dentro de una historia mesiánica. No viene del cielo a manera de ser trascendente, para realizar un juicio supratemporal, sino que surge de la historia de esperanza de su pueblo, centrada, simbólicamente, en la figura de David y su promesa. Así es Mesías: asumiendo una

esperanza social. No es un profeta que se limita a proclamar lo que vendrá, ni un sacerdote que sacraliza lo que existe, sino un hombre de tradición regia que retraduce y recrea una esperanza de plenitud nacional. La mediación mesiánica de Jesús se sitúa en el centro de la vida, allí donde los judíos recuerdan al monarca David, triunfador humano, que ofrece paz a su pueblo.

a) *Mesías misericordioso*. La invocación «Jesús, Hijo de David, ten piedad de mí» (Mc 10,47-48) vinculada al camino de subida de Jesús a Jerusalén (Mc 10,46-52 par). Es significativo el hecho de que la obra distintiva del Hijo de David sea curar a los enfermos (o mostrar misericordia). Mateo ha sentido la singularidad de ese dato y lo ha integrado en otros textos (Mt 9,27; 15,22; 20,30-31): la sirofenicia confiesa a Jesús como Hijo de David que se apiada de los pobres y perdidos (15,22); frente a los fariseos que interpretan los milagros como signo diabólico (Mt 12,24), las gentes se admiran y exclaman: ¿no será éste el Hijo de David?. Los *Salmos de Salomón* suponía que el Hijo de David debe aniquilar a los enemigos, instaurando por fuerza el «orden» israelita; los evangelios confiesan que debe tener piedad y ayudar a los perdidos.

b) *Portador del reino*. Jesús entra en Jerusalén mientras sus acompañantes cantan «Bendito el que viene en nombre del Señor» y «bendito el reino de David, nuestro padre, que viene» (Mc 11,9-10). Según eso, Jesús sube a Jerusalén como Hijo de David, como verdadero Rey de los judíos, pero sin tomar la ciudad por las armas, sin imponerse con violencia sobre los enemigos. El carácter provocador de ese título aparece en la inscripción de la cruz donde «rey de los judíos» (Mc 15,26 par) significa rebelde contra Roma. Pero lo que es traición y causa de condena para unos será fuente de gozo y confesión de fe para los cristianos que, precisamente en la cruz, veneran a Jesús como Mesías, recreando así la esperanza de Israel e interpretando la filiación davídica en línea de muerte y pascua.

c) *Mesías discutido*. A nivel de disputa judía y recreación cristiana se sitúa Mc 12,35-37 par. Como Hijo de David, Jesús debía estar subordinado a la figura y esperanza del antiguo rey judío, apareciendo como subordinado suyo. Pero la Iglesia cristiana ha descubierto

su grandeza: viene de Dios y es más que un simple Mesías antiguo. Para confirmar esa convicción, los cristianos apelan a Sal 110,1, donde, según la exégesis del tiempo, el mismo autor del salmo (David) llama a su hijo Mesías «Señor». Eso significa que Jesús es hijo de David, pero siendo al mismo tiempo su Señor, es decir, desbordando el nivel de la esperanza israelita.

3. *Aplicación actual.* La tradición posterior de la Iglesia ha velado, al menos en general, esta visión mesiánica de Jesús. Muchos cristianos se han sentido incómodos ante la *base judía* de su mesianismo, vinculado a la historia de Israel. Por eso han destacado otros aspectos de la vida y obra de Jesús (como Hijo de Dios, Señor, Salvador...). Pienso, sin embargo, que resulta necesaria dentro de la Iglesia una dosis de intenso mesianismo, como indica el mismo nombre de cristianismo. Seguimos apoyados en la tradición israelita, con su esperanza social y su utopía de transformación humana, en línea de promesas. Del mesianismo propio del principio de la Iglesia (experiencia carismática, estado naciente, tensión de futuro) tendemos a pasar, por la misma inercia de los sistemas sociales, a una especie de *burocratización* del evangelio. Nos llamamos *mesiánicos*, pero queremos controlar y domar la experiencia carismática de renovación y utopía dentro de unos cauces bien organizados de espiritualismo «ortodoxo».

Por eso, el cristianismo implica una vuelta a lo mesiánico. Nuestra tarea consiste en situarnos al principio, encendiendo otra vez las esperanzas de culminación humana, vinculadas a la vida, muerte y pascua de Jesús.

El cristianismo no es una espiritualidad, ni un sistema social, sino un movimiento mesiánico, unido a la vida y obra de Jesús, a quien podemos y debemos llamar el Mesías. Lo mesiánico no es algo exterior que se suma a la vida de Jesús (a lo que él hace o promete), sino que se identifica con su misma realidad humana. Es normal que, en esta línea, la tradición cristiana haya vinculado la experiencia de Jesús Mesías con la de Jesús Hijo del Hombre: su misma realidad humana, en apertura al Padre y en amor a sus hermanos, es la verdad de su mesianismo.

Por eso, la cristología es una *empresa narrativa (testimonial y práctica)*. Só-

lo podremos decir *¡Jesús es Cristo!* allí donde estemos dispuestos a compartir su camino de entrega de la vida en favor del reino (cf. Mc 8,27-33). Somos cristianos en la medida en que conservamos y actualizamos la memoria mesiánica de Jesús, al servicio de la libertad de los hombres.

X. P.

R ISLAM

↗ Jesús

1. *Al-Masîh es uno de los apelativos de Jesús*

Once veces llama el Corán a Jesús *al-Masîh*, que literalmente significaría «el Mesías», pero que para los árabes en principio no tenía las connotaciones que tenía entre judíos y cristianos. El islam tomó esta palabra de los cristianos árabes como un apelativo de Jesús y parece ser un préstamo del etíope *masîh*, aunque entre los autores árabes existía la opinión de que provenía del hebreo o del siríaco. Antes del islam entre los cristianos árabes ya existía el nombre propio de 'Abd al-Masîh («El siervo del Mesías»), nombre que los árabes cristianos han seguido usando hasta la actualidad. Al buscar un significado para este apelativo de Jesús, los musulmanes relacionaron *al-Masîh* con el verbo árabe *masaha* (frotar con la mano, ungir) y lo interpretaron como que Jesús era *al-Masîh*, bien porque estaba cubierto de bendiciones, bien porque hacía desaparecer las enfermedades frotando a los enfermos con la mano, usando un óleo sagrado. También relacionaban la palabra *masîh* con el verbo árabe *sâha*, «viajar, peregrinar», motivo por el que los sufíes veían a Jesús como modelo de peregrinos, ↗ *imâm* de los errantes.

2. *El Masîh es el Mahdî*

En el siglo VIII, ash-Shâfi'î (fundador de la escuela jurídica sunní a la que dio nombre), basándose en hadices, estableció que el *Mahdî* («El bien guiado» que habrá de venir) sería Jesús. En los siglos X y XI, los sunníes empezaron a admitir la venida de Jesús y del *Mahdî* propiamente dicho, y poco a poco se hizo general la creencia de que un *Mahdî* habría de implantar un reino de justicia antes del ↗ fin del mundo. Se-

gún la tradición musulmana, Jesús no fue crucificado, sino que sólo lo pareció, pero en realidad Dios evitó que se le crucificara y en su lugar puso a alguien que se le asemejaba físicamente, quizás Judas Iscariote, que como castigo por su traición tomó los rasgos de Jesús y fue crucificado en su lugar. También se supone que Jesús –cuando fue librado de la crucifixión– desapareció y que volverá a hacer su aparición después de que el Anticristo (*al-Masîh ad-Dajjâl*, que literalmente significa «el Mesías impostor») se enseñoree de toda la tierra. Como Jesús no ha muerto y se supone que todos los seres humanos han de morir, un hadiz dice que Jesús cuando vuelva se casará, tendrá hijos y morirá al cabo de cuarenta años (según otro hadiz al cabo de cuarenta y cinco años). Según unas tradiciones será enterrado al lado de –y, según otras, en– Tierra Santa. Para algunos sabios musulmanes, como al-Gaççâlî (Algalcel), será la descendencia de Jesús la que purificará la raza humana, pues al ser Jesús un ser humano puro y perfecto, sus descendientes herederán esa perfección. Los hadices describen a Jesús como de estatura mediana, más alto que bajo, de tez sonrosada, pelo oscuro y una belleza incomparable. Dice la tradición que durante su estancia en la Tierra acabará con el cerdo, quebrará la cruz, suprimirá el impuesto de capitación (porque todos los cristianos se convertirán), repartirá las riquezas, hará desaparecer todas las religiones al conseguir que todos se sometan al Dios único, aniquilará al Anticristo y la paz se extenderá por la Tierra, de forma que «los leones irán a pastar con los camellos, los leopardos con las vacas, los lobos con los corderos, y los niños jugarán con las serpientes sin recibir mal de ellas».

J. F. D. V.

MEZQUITA

R

1. *El mundo entero es «mezquita»*

«Mezquita» en árabe se dice *masjîd* (en plural, *masâjîd*), y significa literalmente «lugar donde postrarse», donde hacer *sujûd*, es decir, el lugar para realizar la oración canónica o azalá. Pero no es necesariamente un lugar concreto, pues en el islam la oración puede realizarse en cualquier sitio: «el mundo

entero es una gran mezquita» se dice en un hadiz recogido en el *Şahîh* de Bujârî, el *Şahîh* de Muslim y el *Sunan* de an-Nasâî. El universo en su totalidad es un espacio sagrado para el musulmán, un lugar puro en el que reconocer a Dios. Desde la perspectiva de Dios, no hay espacios sagrados y profanos, lugares mejores o peores, lugares preferentes o de segunda categoría, todo ha sido igualado por la Revelación del Corán. Con el islam ya no hay una jerarquía en el espacio. Puede haber sitios más densos en su espiritualidad, más radiantes, más dotados de \nearrow *baraka*, y otros cuyas circunstancias produzcan dispersión en el ánimo y que por ello se recomienda que el musulmán no realice en ellos sus recogimientos, pero en general el universo entero es un lugar apropiado para reconocer la presencia abrumadora de Dios, el Señor de los Mundos, de todos los Mundos. Eso quiere decir que las casas de los musulmanes también son mezquitas. Muḥammad decía que las casas en las que no se realizan actos de culto (*‘ibâdât*) están muertas.

2. *Diferencias entre «mezquita» e «iglesia»*

Una mezquita no es un templo, ni se concibe como morada de la divinidad ni nada parecido, es sólo un lugar adecuado para hacer la azalá de manera colectiva y desarrollar otras actividades comunitarias de los musulmanes, tales como la enseñanza o la predicación. La gente duerme la siesta en las mezquitas, los niños juegan, se acuerdan en ella tratos comerciales, la comunidad discute sus problemas, o los problemas políticos del mundo. Más que «la casa de Dios» sería «la casa del hombre» (lamentablemente, no siempre la casa de las mujeres).

Por tanto, no puede hablarse de mezquita en el sentido de «iglesia» como comunidad de fieles, menos aún como parte de una estructura eclesial. En el islam no hay sacerdocio ni clero propiamente dicho. Por ello tampoco se puede hablar de \nearrow secularización «separando la mezquita del Estado» en el sentido en el que se habla de «separar la Iglesia del Estado», porque la palabra «mezquita» nunca ha tenido más sentido que el de lugar. El sentido de «iglesia» como institución clerical no existe

en el islam, e «iglesia» como conjunto de creyentes sería en todo caso traducible como *umma* (comunidad), jamás como *masjid*.

3. Estructura de una mezquita

La primera mezquita fue el patio de la casa de Muḥammad en Medina, y las mezquitas hasta hoy, con algunas modificaciones, han conservado esa forma en líneas generales. Las mezquitas constan de un patio con una fuente para las abluciones rituales, una sala cubierta en la que se hace la oración, con un *miḥrâb* o nicho que indica la dirección a Meca, un púlpito o alminbar (en árabe, *minbar*; en plural, *manâbir*) para pronunciar el sermón y a veces una macsura (en árabe, *maqṣûra*), que es un recinto especial para la seguridad de los notables. La macsura data de los tiempos del primer califa omeya, Mu'âwiya, en previsión de posibles atentados contra su persona y la de sus allegados. El alminar (o torre desde la que el almuédano llama a la oración) no se conocía en los tiempos de Muḥammad pero se añadió muy pronto a todas las mezquitas. Una mezquita aljama (en árabe, *yâmi'* o *masjid yâmi'*) es la mezquita principal de una ciudad o barrio, mientras que una *muṣallâ* es un simple lugar para orar.

J. F. D. V. - A. A.

MIGUEL

Q M

↗ Ángeles, Apocalipsis, apocalíptica, Daniel, Gabriel, guerra, Henoc, juicio, mujer, resurrección, Satán, violencia.

Q JUDAÍSMO

Miguel es un nombre hebreo, de tipo teóforo (incluye a Dios), en forma interrogativa, Mi-ka-El, es decir, ¿Quién-como-El? Como se sabe, «El» es el nombre común semita (hebreo) para Dios. Se encuentran nombres semejantes en otras culturas y religiones del entorno: Man-ka-Shi (¿Quién-como-Shi?, en arameo), Man-nun-shanin-Ninurta (¿Quién-es-comparable-a-Ninurta?, en acadio). Ha tenido un papel muy importante en la tradición apocalíptica judía (↗ Henoc, Gabriel), en el judaísmo místico y en el cristianismo. Éstos son los testimonios principales.

1. Lucha de ángeles. Gabriel y Miguel

Conforme a un idea antigua, cada pueblo tenía su propia divinidad protectora, de tal forma que a cada pueblo correspondía su Dios. Desde su propia perspectiva monoteísta, los israelitas tuvieron que matizar esa visión y así hablaron del Dios supremo (de Israel) y de los dioses inferiores (de los otros pueblos).

«Cuando el Altísimo repartió heredades a las naciones, cuando separó a los hijos del hombre, estableció las fronteras de los pueblos según el número de los hijos de Israel. Porque la porción de Yahvé es su pueblo; Jacob es la parcela de su heredad» (Dt 32,8).

Éste es un texto evidentemente corregido, de manera que en el lugar donde habla de «los hijos de Israel» hablaba en principio de los «hijos de El», es decir, de la divinidad. Tendríamos, según eso, un tipo de «panteón jerárquico»: El, en sí mismo, identificado con Yahvé, sería el Dios de Israel; los «hijos de El», a quienes en toda la tradición preisraelita, se toma como dioses inferiores, serían los protectores de las naciones. En ese contexto primitivo, que aparece en varios salmos, por ejemplo en el Salmo 29, el Dios supremo se habría reservado la tarea de proteger a Israel, dejando a otros dioses inferiores (sus hijos) la tarea de proteger a los restantes pueblos, todos, por tanto, bajo la ayuda de lo divino, pero en grados distintos.

Ésa era la visión antigua, pero los escribas judíos que han transmitido el texto de Dt 21,8 han encontrado una dificultad: según ellos, Dios no tiene «hijos»; más aún, no existen «dioses». Por eso, donde ponía «hijos de El» han puesto «hijos de Isra-El», limitándose a añadir un «isra» delante de El. De esa forma han trazado una correspondencia misteriosa entre los hijos de Israel y el conjunto de los pueblos, que serían como una «expansión» de (los hijos de) Israel o, mejor dicho, que estarían bajo la protección de Israel. Aquí se expresa ya la idea de la misión universal de los hijos de Israel, encargados de ofrecer su testimonio, el testimonio de Dios, al conjunto de los pueblos. En esa línea se podría decir que los israelitas son como «ángeles de las naciones».

Pero al lado de la corrección del texto hebreo (que hemos citado y comen-

tado) tenemos la corrección quizá más antigua del texto griego de los LXX, que proviene, sin duda, de otra tradición teológica independiente, que ha tenido un gran influjo en toda la Religión posterior, tanto en el judaísmo como en el cristianismo. Así dice el texto: «El Altísimo estableció las fronteras de los pueblos según el número de los ángeles de Dios; pero la porción del Kyrios fue su pueblo Jacob» (Dt LXX 32,8-9). Hay un «pueblo central» que es Israel/Jacob, que queda directamente bajo la protección de Dios. Y hay unos pueblos periféricos, todos los restantes, que quedan bajo la protección de los ángeles de Dios. Israel no necesita un ángel guardián, porque Dios mismo es su ángel. Todos los restantes pueblos, concebidos de forma corporativa, quedan bajo la protección de sus respectivos espíritus supremos, es decir, de los ángeles. Todos los pueblos son en sí sagrados; todas las religiones tienen un aspecto positiva, porque están bajo la protección de los ángeles de Dios.

Esta visión está en el fondo del libro de Daniel, pero con dos particularidades muy significativas. (a) *Guerra angélica*. Si cada nación tiene su ángel, las guerras entre las naciones son guerras de ángeles. Esto nos sitúa ante la visión de los ángeles guerreros, que protegen a sus pueblos y que tienen que enfrentarse mutuamente, en una especie de gran guerra celeste. Es evidente que, avanzando en esta línea, los ángeles protectores de los pueblos enemigos podrán concebirse como espíritus satánicos. (b) *Miguel, ángel del pueblo de Dios*. Al introducir a los ángeles en esta lucha y al destacar la trascendencia de Dios, a quien nadie puede alcanzar (Dn 7), el libro de Daniel tiene que «inventar» (encontrar) un ángel especial, como protector de los israelitas. Éste será al ángel Miguel, como aparece en dos textos centrales de Dn 10.

Daniel, el gran profeta, está recibiendo la revelación sobre los tiempos finales, de manos de un ángel que, de hecho, en la forma actual del texto, se identifica con ⤴ Gabriel, el gran mensajero, que le dice: «Daniel, no temas, porque tus palabras han sido oídas desde el primer día que dedicaste tu corazón a entender y a humillarte en presencia de tu Dios. Yo he venido a causa de tus palabras. El príncipe del

reino de Persia se me opuso durante veintidós días; pero he aquí que Miguel, uno de los principales príncipes, vino para ayudarme; y quedé allí con los reyes de Persia» (Dn 10,12-13). Así viene el ángel Gabriel, para revelar a Daniel las cosas finales y ofrecerle su ayuda. Cuando se despiden le dice: «Ahora tengo que volver para combatir con el príncipe de Persia. Y cuando yo haya concluido, he aquí que viene el príncipe de Grecia. Pero te voy a declarar lo que está registrado en el libro de la verdad. Ninguno hay que me apoye contra éstos, sino sólo Miguel, vuestro príncipe» (Dn 10,20-21).

El texto es muy complejo y resulta difícil explicarlo con detalle. Parece que Gabriel (el ángel que habla con Daniel) es un espíritu importante, el mensajero de los secretos de Dios, aquel que va guiando los destinos de la historia. En un momento dado se pone al servicio del «Príncipe de Persia», es decir, del imperio persa, dándole dominio sobre el mundo (ese imperio dura, para los judíos, del 539 al 332 a.C.). Pero después tendrá que ponerse, por un tiempo, al servicio del «Príncipe de Grecia» (del 332, año de la conquista de Alejandro, hasta el 164 a.C., año en que se supone que caerá el imperio de los griegos, en tiempo de los ⤴ macabeos).

Gabriel es como el árbitro de la historia y de esa forma guía desde Dios la marcha de los imperios, en su aspecto positivo (Dn 7 ha mostrado ya el aspecto satánico de esos imperios). Pero, en otra línea, por encima del mismo Gabriel, se encuentra Miguel, que es uno de los «principales príncipes», es decir, el Ángel o Príncipe de los israelitas. Durante un tiempo, Dios ha permitido que dominen los ángeles de los pueblos, dirigiendo por medio de Gabriel la marcha de la historia. Pero está llegando el momento de la manifestación final de Dios, que se realizará por Miguel, ángel o príncipe de los israelitas.

2. Miguel, el ángel de la lucha final

Dios ha revelado ya a ⤴ Daniel (cf. Dn 7) la llegada del tiempo final de la historia, con la revelación del ⤴ Hijo del Hombre. «A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas lo sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás»

(Dn 7,14). «Y el reino y el imperio y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos serán dados al pueblo de los santos del Altísimo. Su Reino es eterno y todos los imperios le servirán y le obedecerán» (Dn 7,27). Éstas son las profecías básicas del reino eterno de Israel, del triunfo final, definitivo, del pueblo «elegido». Ellas alimentan la esperanza histórica de los judíos pobres y perseguidos; son textos de liberación que no pueden ocultarse ni esconderse, sino que siguen animando la historia de los oprimidos, en la gran marcha que lleva a la culminación definitiva de la creación. Pues bien, al lado de ese triunfo «histórico» de Israel, representado por el Hijo del Hombre, aparece el juicio último, la liberación apocalíptica, vinculada al triunfo de Miguel sobre los ángeles perversos de la muerte:

«En aquel tiempo se levantará Miguel, el gran príncipe que está para servir a los hijos de tu pueblo. Será tiempo de angustia, cual nunca fue desde que hubo gente hasta entonces; pero en aquel tiempo será libertado tu pueblo, todos los que se hallen inscritos en el libro. Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados: unos para vida eterna, otros para vergüenza y confusión perpetua. Los sabios resplandecerán como el resplandor del firmamento; y los que enseñan la justicia a la multitud, como las estrellas, para siempre» (Dn 12,1-2).

Aquí ya no estamos ante la purificación escatológica del templo de Jerusalén (que se realizó de hecho el año 164 a.C., tras las victorias de Judas Macabeo y la muerte de Antíoco), ni ante la llegada histórica del Hijo del Hombre (con un Reino que domina sobre todos los reinos de la historia), sino ante la *culminación poshistórica* de los *mashki-lim*, los sabios apocalípticos (Dn 12,3; en LXX los *synientes*). Estamos ante el conocimiento de la culminación apocalíptica, que no se debe a la victoria militar, sino al triunfo final de Dios, a través de su ángel supremo, el ángel de Israel:

a) *En aquel tiempo se levantará Miguel, el Gran Príncipe, que está al servicio de Israel.* Su figura y su presencia nos sitúa ante la lucha angélica, la batalla de los ángeles buenos contra los perversos, que encontramos también en Ap 12,7 y Judas 1,9. Aquí se cumple de algún modo lo anunciado en Dn 7.

Miguel es el ángel guerrero, de la lucha final, que se entabla no sólo en contra de los opresores histórico de Israel, que son otros hombres, sino en contra de todos los ángeles perversos. Según eso, la resurrección de los muertos está vinculada al triunfo de los ángeles buenos.

b) *Será tiempo de angustia... Será liberado tu pueblo, aquellos que se encuentran escritos en el Libro...* Del juicio angélico-militar (con la victoria de Miguel) pasamos al «juicio forense» (como en Dn 7,10), que no se realiza por las armas, sino conforme a la sabiduría superior, propia del derecho. En sentido estricto, por ahora no se sabe si esta liberación es histórica (dentro de este mundo, como en el caso del Reino del Hijo del Hombre) o si es suprahistórica, como supone el texto posterior de la resurrección. Sea como fuere, Miguel aparece como liberador de los justos de los últimos tiempos y como portador del juicio de Dios. En esa línea, él puede presentarse no sólo con la espada, luchando en contra de Satán y de sus diablos, sino también con la balanza, pesando las almas o vidas de todos los muertos.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *El ángel de la guerra de Dios y la mujer celeste*

En muchas representaciones medievales del juicio, a los lados del Gran Cristo que viene (↗ parusia), aparecen el ángel Miguel y la Mujer del cielo (María), como garantes y testigos de la victoria de Dios. El tema está vinculado al libro del Apocalipsis, que retoma, en línea cristiana, la visión anterior de Daniel:

«Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza. Estaba encinta y gritaba en la angustia y tortura de su parto. Entonces apareció en el cielo otra señal: un enorme Dragón de color rojo con siete cabezas y diez cuernos y una diadema en cada una de sus siete cabezas. Con su cola barrió la tercera parte de las estrellas del cielo y las arrojó sobre la tierra... Se trabó entonces en el cielo una batalla: Miguel y sus ángeles entablaron combate contra el Dragón. Y el Dra-

gón y sus ángeles lucharon encarnizadamente, pero fueron derrotados y los arrojaron del cielo para siempre. Y el gran Dragón, que es la antigua serpiente, que tiene por nombre Diablo y Satanás y anda seduciendo a todo el mundo, fue precipitado a la tierra junto con sus ángeles. Y en el cielo se oyó una voz potente que decía: Ahora se ha realizado la salvación y el poder y el reinado de nuestro Dios...» (Ap 12,1-3.7-10).

a) *Mujer y Dragón* (Ap 12,1-3). Las dos escenas están vinculadas: el enfrentamiento del Dragón y la Mujer, que es la madre mesiánica... y la lucha final de Miguel contra el dragón. En el horizonte del cielo, como surgiendo del templo abierto de Dios, aparece una mujer: la verdad del templo, signo celeste y terrestre de Dios (arca y pueblo de la alianza), es una Mujer, según la imagen repetida en los profetas (Os, Is y Jr). Más allá del espacio israelita (cf. Eva de Gn 2-3) ella evoca el mito de la mujer originaria o diosa. Donde esperábamos el fin (escatología, última trompeta) emerge el principio (protología, madre originaria). Donde acaban los caminos de violencia del varón empieza la mujer, como si la historia culminara en ella. La otra señal es el *dragón rojo*, que en el conjunto aparece como enemigo de la humanidad, Serpiente Tannin, monstruo de las aguas, hidra de siete cabezas, que Yahvé derrotó para fundar la historia buena (cf. Is 27,1; Sal 74,13; 91,13; Job 7,12; 26,13). Ese dragón es símbolo del enemigo mitológico de Dios en muchos pueblos. Mujer y dragón forman una pareja simbólica primordial en muchos mitos. Suele hablarse de una *mujer* buena, perseguida por un *Dragón* perverso, pero liberada por un *héroe* que la protege para casarse con ella. Es muy posible que ese mito esté en el fondo de nuestro texto, como indica su fin feliz (al fin se casan mujer y salvador); pero aquí ese salvador es el mismo hijo de la mujer, amenazado antes por el Dragón. Es posible que aquí devorar al Hijo no signifique matarlo, sino apoderarse de él para llevarle por un camino distinto a Dios. Es evidente que Ap 12 ha interpretado este mito en perspectiva israelita: la *Mujer que da a luz* es Israel, grávida de Dios, en camino de esperanza mesiánica; el *Dragón* es Satán, enemigo del

pueblo elegido, el Hijo a nacer es el Mesías.

b) *Dragón y Miguel. Batalla sobre el cielo* (Ap 12,7-12). De pronto, sin aviso previo, volvemos al escenario superior, para descubrir los hechos en otra perspectiva. El lugar permanece, cambian los actores: donde antes se enfrentaban Mujer y Dragón luchan ahora, en guerra formal, dos ejércitos de ángeles buenos y perversos. El Dragón ha expulsado a la mujer y se puede suponer que ha quedado solo, triunfante sobre el cielo de la altura cósmica (no ante el Trono de Dios, donde subió el Hijo en 12,5). En el cielo cósmico habita el Dragón, ocupando el lugar intermedio entre Dios y los humanos. Parece seguro pero, de pronto, aparece allí Miguel, Príncipe de Dios y protector del pueblo de la alianza (cf. Dn 10,13.21), y lucha contra el Dragón, como estaba anunciado: entonces se levantará Miguel (Dn 12,1).

Ésta es la guerra final-final, no una guerra de galaxias como alguno podría imaginar, sino de espíritus celestes, combate de principios que intentan reflejar o/y controlar el orden de Dios sobre la tierra. Es evidente que los dos vienen de Dios: uno (Miguel) representa su aspecto positivo y salvador, victoria del amor sobre la muerte; el otro (Dragón o Satán) es su lado malo, potencia sacral hecha envidia, falsedad y tiniebla. Miguel aparece así como vencedor final, como el ángel bueno que protege a la mujer. Ambos unidos serán signo de la victoria de Dios sobre los perversos. De esa forma, Miguel y María aparecen en la tradición cristiana como protectores de los fieles, como signo de la plenitud y salvación de Jesucristo.

2. Miguel, ángel del juicio de Dios, protector de los cristianos

Una de las funciones más importantes de Miguel en la tradición cristiana ha sido la de pesar y dirigir las almas, en el camino que lleva a la salvación. Es un ángel poderoso, como pondrá de relieve un tipo de judaísmo posterior, cuando lo presente como genio de las aguas inferiores y del aire, señor de los reptiles y guía del planeta Saturno (cf. *Sefer Raziel*). Pero su dominio más alto es el que aparece vinculado al juicio de los muertos, como ha puesto de relieve, de manera ocasional, la carta de Ju-

das, en contra del «libertinaje» de algunos falsos cristianos, que se creen dotados de poderes superiores, de manera que «manchan la carne, rechazan toda autoridad y maldicen de las potestades superiores» (Judas 1,8).

En ese sentido, algunos exegetas le han llamado el «ángel psicopompo», director y guía de las almas en el camino final de la salvación. Los «falsos cristianos» a los que Judas critica pertenecen, sin duda, a un tipo de gnosis, por la que sus fieles se identifica con el mismo Dios, creyéndose divinos y sintiéndose con autoridad sobre los ministros de la Iglesia y sobre los mismos ángeles del cielo, capaces de imponer su juicio sobre todo lo que existe (por ejemplo, en el campo sexual). Pues bien, como ejemplo como ello pone Judas a Miguel, ministro de Dios para el juicio: «Pero ni aun el arcángel Miguel, cuando contendía disputando con el diablo sobre el cuerpo de Moisés, se atrevió a pronunciar un juicio de maldición contra él, sino que dijo: El Señor te reprenda» (Judas 1,9).

Parece que el texto reproduce una escena conocida de un libro apócrifo (*Asunción de Moisés*), en el que Miguel y Satán disputan sobre el cuerpo de Moisés. Es evidente que Satán quiere la condena de Moisés, es decir, la destrucción de la vida de los fieles y del pueblo de Israel en su conjunto (de la humanidad). Miguel, en cambio, protege a Moisés y a los amigos de Dios, impidiendo que Satán los destruya en el momento del juicio. Con la escenografía cristiana medieval podemos suponer que Miguel está con la balanza, pesando el alma de los justos o con la espada, luchando contra Satán, para que no pueda apoderarse de Moisés difunto.

Desde esa perspectiva podemos precisar el sentido del pasaje en la carta de Judas. Hay gnósticos (herejes) que se ríen de todo eso, que se creen ya salvados, que desprecian los signos de Miguel y el Diablo; ellos se creen por encima de todos los poderes. Pues bien, en nombre de la tradición cristiana, bien enraizada en la exigencia de moralidad de Israel (en la imaginaria apocalíptica del juicio), Judas les amonesta, poniendo como ejemplo a Miguel, fiel a Dios y respetuoso. Ni siquiera Miguel se quiere poner en el lugar de Dios y pronunciar el juicio contra el Diablo, sino que lo deja en manos de Dios (¡El

Señor te reprenda!), mientras sigue ayudando a Moisés y a los justos que mueren en la gran batalla escatológica del juicio.

Teniendo esto en cuenta, a modo de conclusión, recordaremos que, a partir de la Edad Media, la Iglesia cristiana de Oriente y Occidente, ha tomado a Miguel como protector, en la lucha contra los enemigos interiores y exteriores. Así aparece como defensor de la fe y de la vida de los cristianos en santuarios famosos como el de San Miguel de Aralar (Navarra), el de Mont Saint Michel (Normandía) o el de San Michele sul Gargano (Apulia). En esa línea se sitúa la oración que el papa León XIII mandó que rezaran todos los sacerdotes al final de la misa, el año 1996:

«San Miguel arcángel, defiéndenos en la lucha, sé nuestro amparo contra las acechanzas del demonio, que Dios manifieste su poder sobre él es nuestra humilde súplica; y tú Príncipe de la milicia celestial, con la fuerza que Dios te ha conferido, arroja al Infierno a Satanás y a los demás espíritus malignos, que vagan por el mundo para la perdición de las almas. Amén».

X. P.

MILAGROS

Q MR

→ Elías, enfermos, Éxodo, exorcismos, Jesús, magia, Moisés, salvación, sanación, Satán.

Q JUDAÍSMO

El judaísmo es una religión que, en general, no apela a los milagros. Ciertamente, los considera posibles y, en algún sentido, los toma como un elemento del mismo judaísmo, pero los sitúa, simbólicamente, al principio y al fin de los tiempos. En este momento de la historia no se pueden buscar los milagros (pues corren el riesgo de ser obra de → magia y de alejarnos de Dios), sino que debemos cumplir la Ley de Dios y responder a su Palabra. En un sentido estricto, el único milagro de Israel es su existencia como pueblo a lo largo de los siglos. Ésta es la «prueba» de que Dios le asiste, ésta es en realidad la única «teodicea» del judaísmo: la continuidad del pueblo de Israel a pesar de todas las pruebas de la historia. A partir de aquí se pueden entender algunos ciclos de milagros.

1. *Milagros de la tradición de Moisés*

Quedan al principio, como expresión de la presencia de Dios en el surgimiento del Pueblo. Puede haber tradiciones antiguas que los recuerdan como hechos históricos pero, estrictamente hablando, ellos han sido milagros «simbólicos» y de carácter «etiológico»: sirven para fundar un tipo de experiencia y certeza religiosa. Son básicamente los siguientes.

a) *Milagros de Moisés contra magia de Egipto* (Ex 4-11). Los magos de Egipto son capaces de hacer diversos tipos de prodigios, pero Moisés, con la ayuda de Dios, los hace aún mayores. En este contexto, los milagros, condensados en las diez grandes plagas, pueden entenderse como una expresión de la providencia de Dios que guía los fenómenos cósmicos y los pone al servicio de los hombres. La misma providencia de Dios, eso es el milagro.

b) *El paso por el mar Rojo* (Ex 14). En la línea anterior se sitúa el «milagro fundante» de la identidad de Israel, el mayor de todos sus signos: sus antepasados, los hebreos, pudieron salir de Egipto, protegidos por Dios (a través de los fenómenos del cosmos: viento en el mar, la marea...), mientras que los soldados egipcios morían ahogados en las aguas. Más que milagro externo, que pueda medirse y probarse con métodos científicos, éste ha sido y sigue siendo un signo de la providencia de Dios, que guía a su pueblo, que salva a los pequeños, tal como ha puesto de relieve el comentario básico del libro de la Sabiduría (cf. Sab 11-19).

2. *Milagros de la tradición de Elías y Eliseo* (1 Re 17-2 Re 13)

En el corazón de la historia del reino de Israel (de Samaría), la tradición israelita ha conservado el recuerdo de dos profetas carismáticos que aparecen, de algún modo, como nuevos fundadores o defensores de la ortodoxia israelita (en la línea de Moisés). Sus milagros siguen vinculados a la identidad política del pueblo, pero tienen un rasgo más inmediato y personal, que está muy cerca de los relatos de otros muchos pueblos que hablan de hombres de Dios y sanadores, que curan a los enfermos y que incluso resucitan a los muertos. Estos profetas no han escrito libros (ni han pronunciado oráculos que deban

recordarse, como los que aparecen en las tradiciones de Moisés), pero han dejado el recuerdo de una presencia especial de Dios que se expresa en diversos relatos de curaciones. De manera muy significativa, siendo campeones de la «ortodoxia» israelita, estos «profetas de milagros» han sido hombres de Dios en línea universal y así han curado (resucitado) a personas que no formaban parte del pueblo elegido. Ellos son un signo del poder sanador de Dios. Con ellos podrá empalmar la historia de Jesús.

3. *Milagros apocalípticos*

Había en tiempo de Jesús judíos carismáticos de los que se recuerdan algunos nombres (como Honi y Hanina ben Doha). El mismo Flavio Josefo dice haber visto a un exorcista judío que hacía milagros espectaculares. De milagros de diverso tipo se hablaba además en los recuerdos del santuario de Esculapio (en Epidauro) y también en las historias posteriores de Apolonio de Tiana, en un contexto pagano. Pero, estrictamente hablando, a pesar de la abundancia de nombres israelitas en los papiros mágicos de Egipto, los rabinos judíos del tiempo de Jesús (como los judíos posteriores) no eran muy favorables a milagros y, de hecho, sólo esperaban los milagros del «fin de los tiempos», anunciados por los profetas apocalípticos que abundaron en la tierra de Palestina en los años que siguieron a la muerte de Jesús. Ellos prometían y anunciaban milagros escatológicos, con los que se iniciaría el fin de los tiempos, la llegada de Dios (se abrirían las aguas del Jordán, caerían las murallas de Jerusalén...). En ese contexto se sitúan los milagros de Jesús (como he destacado en *Hijo de Hombre*, Tirant, Valencia 2007).

X. P.

M CRISTIANISMO

La tradición recuerda a Jesús como un hombre que hacía milagros, en la línea de Elías y Eliseo. En un sentido, él forma parte de los profetas apocalípticos, pero no anuncia ni realiza signos celestes o cósmicos, como le piden y como prometían otros profetas de su tiempo (cf. Mt 12,38; 16,4), sino que su signo es la curación de los enfermos, como indica de manera programática un texto del evangelio (que le distingue

de Juan Bautista, que no hacía milagros): «Id y decid a Juan las cosas que oís y que veis: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres se les anuncia el evangelio» (Mt 11,1-4).

Estas palabras recogen la novedad de Jesús, que ha sido, sin duda, un «experto» en curaciones, un hombre capaz de sanar a los enfermos. No fue un legislador como Moisés, ni creador de una comunidad de sometidos a Dios, como Muḥammad, sino alguien que sabe llegar a la raíz de las enfermedades, para iniciar desde allí un proceso de transformación de las personas, como han recogido de forma significativa los relatos de Marcos. (a) Sumarios de milagros: Mc 1,32-39; 3,7-12; 6,53-56. (b) Milagros con controversia posterior: Jesús cura al leproso (Mc 1,40-45), al manco del sábado en la sinagoga... (3,1-6). (c) Milagros que permiten vivir en fe (cf. Mc 5,1-42; etc.). Todo el evangelio es, en el fondo, la expresión de un milagro, es decir, de una posibilidad de vida distinta (liberada, sanada) para los hombres. Éstos son algunos de los rasgos que expresan el sentido de sus milagros:

1. *Jesús no buscaba milagros para imponer su mensaje.* Juan Bautista había prometido la llegada del Más Fuerte (Dios o su enviado), que sería capaz de imponerse con violencia sobre el Diablo (cf. Mc 1,7 par). Pues bien, Jesús no actúa como Fuerte en un plano de este mundo, haciendo milagros mayores que los anteriores, superando por su potencia mágica más alta a los magos del entorno (como se decía que había hecho Moisés con los magos de Egipto), sino al contrario. Jesús ha vencido al Diablo acogiendo y curando a los pobres posesos. Sus milagros no son expresión de violencia o talión, sino de gratuidad y de salud humana.

2. *Las sanaciones de Jesús son signo de fe y de comunicación humana.* Jesús deja que los hombres se iluminen ante sí mismos, que se acepten, que vean. Ésta es la curación y la salud primera: por eso dice a los enfermos «tu fe te ha curado». Jesús quiere que los hombres puedan creer en el Dios creador, para ponerse en pie, para vivir como seres «sanados». Sus milagros no son señal de una potencia que puede manejarse

por la fuerza (como quiere Simón Maggo: Hch 8,4-25), sino una expresión del despliegue gratuito de la vida que llevamos dentro y que nos permite vivir en plenitud, sin temer ni oprimirnos unos a los otros.

3. *Los milagros de Jesús están al servicio de la vida.* Esto es lo que quiere Jesús: que los hombres puedan comunicarse directamente con Dios (que sean creyentes), aceptando así el don de la existencia, sin miedo, y amándose unos a otros. Por eso, él no toma los milagros como demostración, ni los realiza cuando se lo exigen, como prueba de su autoridad y su misión (cf. Mt 12,38-39; 16,1 par), pues eso los haría anti-milagro (imposición y dictadura sacral), sino como signo y comunicación de amor, dejando que la misma realidad de Dios actúe y que los hombres se comuniquen (vivan y se amen, se perdonen y acepten) por gracia.

4. *Los milagros de Jesús van en contra de una ley impositiva,* defendida por algunos escribas de Jerusalén, expertos en la ley israelita, partidarios del orden que proviene de la fuerza, dispuestos a expulsar y controlar a los distintos, impuros y enfermos. Esos escribas aprobarían un tipo de curaciones hechas «por ley» (en este caso por ley sagrada), unas curaciones que se pudieran catalogar como tales, poniéndolas al servicio de su propia verdad, inscribiéndolas en sus propios libros. Esos milagros serían una prueba al servicio de la imposición del sistema. Pues bien, en contra de eso, en el sentido que les dio Jesús, unos milagros que se pudieran probar por ley no serían milagros, sino expresiones de esa misma ley o gestos satánicos... Los milagros son experiencia de pura gratuidad: no sirven para nada, no se pueden imponer ni demostrar, son acontecimientos de vida, son signo de amor.

5. *El milagro de Jesús consiste, precisamente, en acoger a los impuros en cuanto impuros,* a los enfermos en cuanto enfermos, apelando para ello a la gracia, es decir, al don humilde, gozoso, universal, del Dios Padre. Por eso, no son demostrativos. Toda apologética que quiera insistir en ese aspecto, en un nivel de ciencia, resulta equivocada, pues la ciencia en cuanto tal no puede conocer milagros. Los milagros no son

demonstrativos, pero son salvadores. El hombre no se cierra sobre sí; la vida no se pierde en el hacerse y deshacerse de este mundo, sino que vale y permanece en cuanto expresa la Vida y plenitud de Dios donde todo se funda en amor. Ciertamente, Dios se encuentra arriba y nadie puede demostrar su realidad con argumentos, pues respeta nuestra autonomía y no se impone; pero él puede mostrarnos su rostro, desvelándose misteriosamente en los gestos carismáticos de Jesús a favor de enfermos y poseos.

X. P.

R ISLAM

↗ Aleya.

1. Decir «milagro» en árabe

Normalmente, en árabe la palabra que se usa para «milagro, prodigio» es *mu'yiça*, un participio activo que literalmente significa «algo que te deja sin fuerzas, que destruye tus seguridades». *Mu'yiça* es de la misma familia léxica que «anciano» (*ayûç*), con su misma raíz. Y ¿qué es un anciano? Alguien que ha perdido sus fuerzas; un ser humano al que ha abandonado toda potencia. En árabe, los fenómenos «sobrenaturales» se denominan *jawâriq al-'âda*, que literalmente son «las cosas que desgarran lo habitual».

2. Diferencias entre el milagro cristiano y la *mu'yiça*

Hay una diferencia fundamental entre lo que en la sociedad islámica se califica de *mu'yiça* y el milagro cristiano: cuando un araboparlante dice que algo es *mu'yiça* sólo está expresando su asombro, su desconcierto, su impotencia para encontrar una explicación racional; no está negando que la tenga. Es decir, algo que ahora es *mu'yiça* no tiene por qué seguir siéndolo con el paso del tiempo tras una concienzuda investigación. El milagro judeocristiano lo es para siempre, o fue falso desde el principio; la *mu'yiça* puede acabar siendo algo tan racional o científico como la fabricación del fuego, la caída de la lluvia o la circulación sanguínea, sin que el hecho de terminar siendo racionalmente comprensible le prive de su condición de asombrar al ser humano. Así, por un lado tenemos a la *mu'yiça* que sólo indica el carácter hechizante

de algo para alguien en algún momento concreto; y, por otro lado, tenemos la validez absoluta y universal –dogmática– del milagro cristiano. Y lo cierto es que el islam de Muḥammad evitó cimentarse en ambas realidades. El Corán no usa ni una sola vez la palabra *mu'yiça*, y la razón es porque, a pesar de no tener una validez absoluta ni universal, al fin y al cabo segregaba la realidad en *extraordinario* y *cotidiano*, como si dijéramos, *maravilloso* y *vulgar*. Esto supone un desprecio de la realidad cotidiana, y la transformación del mundo en un lugar donde existe lo sagrado y lo profano. La corriente teológica más importante dentro del islam sunní, la ash'arí, insiste en que la creación –como continuo acto creador de Dios– es un milagro incesante.

3. ¿Hizo Muḥammad milagros?

Las fuentes difieren respecto a si el profeta Muḥammad hizo un sinnúmero de milagros o no hizo ninguno en absoluto. Desconcierto, por tanto, el de los investigadores. Si vemos en los hadices que han sido considerados auténticos por la tradición se cuentan decenas de milagros de Muḥammad. Sin embargo en el Corán aparece la queja de los incrédulos de que Muḥammad no hacía ningún milagro para que pudieran aceptar su mensaje:

«Nunca creeremos en ti hasta que no nos hagas brotar un manantial de la tierra (...) O a menos que hagas que el Cielo caiga sobre nosotros en pedazos, como has afirmado, o que traigas a Allâh y a los *malâ'ika* cara a cara ante nosotros...» (17:90-94).

Hasta el punto que llegaron a preguntarle a Muḥammad que, si no hacía milagros, por qué no se los inventaba:

«Cuando no les muestras un Signo, dicen: "¿Por qué no te lo inventas?"» (7:203).

Hay algunos exégetas que, para consensuar posturas, han explicado que Muḥammad hizo muchos milagros pero que no los hizo como garantía de la verdad de su mensaje. Eran prodigios, sí, pero no para que la gente creyera en una Revelación que no iba a dar la menor prueba de ser verídica para no obligar a nadie a aceptarla.

Aunque ad-Dârimî y at-Tirmidzî recogen tradiciones que se remontan a

Ibn 'Abbás, Anas e Ibn 'Umar, que cuentan cómo los árboles se desarraigaban y venían a dar testimonio de Muḥammad cuando algún beduino incrédulo cuestionaba su misión.

A poco que nos relacionemos con musulmanes comprobaremos que éstos aceptan los milagros que aparecen en el Corán realizados por Moisés o Jesús, pero a la hora de hablar de milagros del profeta Muḥammad se sentirán incómodos y normalmente dirán que «el gran milagro del profeta Muḥammad es el Corán».

4. *Los milagros de Jesús y los profetas se hallan en el Corán*

Respecto a las historias del pasado, que el Corán –respetuoso– recoge sin tachar de falsedad ni una sola de ellas, el aprendizaje que hace el musulmán de las mismas es el que quiera. Sin obsesiones, sin que sirvan para robarte asombro de tu cotidianidad, sin que puedan ser objeto de crisis de fe o de imposición de unos sobre otros de esos símbolos, los musulmanes acabamos dándonos cuenta de que cada uno emplea el símbolo de que *la maravilla existe* que más le sirve. Y, si a uno una historia sagrada no le dice nada, no tiene por qué emplearla en su vida espiritual ni integrarla en su discurso de lo sagrado. Quizá porque los musulmanes piensan que el misterio se sugiere, no se impone, como durante siglos quiso hacer la Iglesia católica. A algunos de nosotros que Jesús hablara recién nacido nos incomoda, que una virgen conciba sin conocer varón nos parece sugerente y que un hombre inculto albergue dentro de su corazón un texto como el Corán nos resulta emocionante; pero en otras tradiciones humanas estos símbolos pueden despertar reacciones totalmente distintas en aquellos a quienes se les propone. Y el Corán es para todos; cada uno tiene sus modos de llegar a lo asombroso. Lo importante es no quedarse en el velo, no tener fe en el símbolo sino recorrer el velo. La cuestión no es qué es «auténtico» de lo que nos ha sido transmitido, porque es al fin y al cabo un planteamiento mental, sino qué del Corán cumple una función estimuladora. La búsqueda de «lo auténtico» más allá de lo que podamos experimentar es parte del juego de la pasividad especulativa de las teologías. Todos esos hechos

maravillosos de que se habla en el Corán no ocurren ni han ocurrido, no se dan en la realidad; son la Realidad.

5. *Milagros anteriores, milagros propios*

La situación que se le planteaba a Muḥammad era muy delicada. Si existían los milagros... ¿por qué la Revelación a Muḥammad no venía avalada por ninguno de ellos? Si, por el contrario, no existían los milagros, todo lo que cuentan los libros sagrados de las religiones a las que quería integrar el islam era falso. La Revelación resolvió la situación planteada aceptando a un tiempo los milagros del pasado y recordando que no hay nada en la existencia que no sea un prodigio. ¿Cómo se hizo? No usando la palabra *mu'yiça* (estrictamente «milagro») sino *âya* (→ aleya), que servía para todo lo que se pretendía: (1) para todos aquellos milagros de los profetas anteriores al Corán; (2) para significar «versículo» del Corán; y (3) para enseñarnos la maravilla del mundo en el que estamos vivos.

6. *El mundo es un milagro compuesto de infinitos milagros*

La respuesta a los que exigían «aleyas» (signos) al Profeta fue mostrarles el mundo. No va a haber otro milagro a partir de ahora que contemplar la realidad. A Muḥammad se le pide una prueba de la existencia de Dios y lo único que hace el Profeta es señalar las cosas. ¿Es que no veis las palmeras? ¿Es que no habéis oído nunca el viento? ¿Cómo podéis «apartaros» de sus signos, cómo podéis no «abandonaros» a sus signos?

Entre sus signos (*âyât*) figuran la noche y el día, el sol y la luna (41:37). Él es quien ha extendido la tierra y puesto en ella montañas firmes, ríos y una pareja en cada fruto. Cubre el día con la noche. Ciertamente, hay en ello signos para gente que reflexiona (13:3). Y entre sus signos está el haber creado de tierra. Luego, hechos hombres, os diseminasteis... Y entre sus signos está el haber creado esposas nacidas entre vosotros, para que os sirvan de quietud, y el haber suscitado entre vosotros el afecto y la bondad. Ciertamente, hay en ellos signos para gente que reflexiona. Y entre sus signos están la creación de los cielos y de la tierra, la diversidad de vuestras lenguas y de vuestros colores. Cierta-

mente hay en ello signos para los que saben. Y entre sus signos está vuestro sueño, de noche o de día, vuestra solicitud en recibir su favor. Ciertamente hay en ello signos para la gente que oye. Y entre sus signos está el hacerlos ver el relámpago, motivo de temor y de anhelo, y el hacer bajar el agua del cielo, vivificando con ella la tierra después de muerta (30:20-24). Gracias al agua hace crecer para vosotros los cereales, los olivos, las palmeras, las vides y toda clase de frutos. Ciertamente, hay en ello un signo para gente que se deja amonestar (16:11-13).

A. A.

MISIÓN, PROSELITISMO Q MR

↗ Catolicismo, Iglesia, judaísmo, Mesías, nacionalismo, Pablo, Pedro, Reino de Dios, salvación, testimonio, universalidad, violencia.

Q JUDAÍSMO

El testimonio y misión fundamental de los judíos consiste en mantener su identidad como pueblo de Dios en medio de un mundo cambiante y a menudo hostil. Los judíos constituyen una nación escogida, que ha mantenido y quiere mantener su distinción, a lo largo y a lo ancho de tiempos y lugares. No intentan cambiar el mundo, no pretenden transformar a los demás. Hacen algo mucho más humilde y a su juicio más profundo: se mantienen, resisten, procuran conservar su propia vocación mesiánica y su distinción como pueblo, para actuar así como testigos de la identidad de Dios y como semilla de vida en medio de la tierra. Esta voluntad de permanencia ha dado a los judíos un carácter especial, como pueblo distinto, siempre separado y siempre inmerso entre los pueblos, en gesto de gran lucidez moral e intelectual.

Por eso, estrictamente hablando, los judíos no han sido misioneros, ni mucho menos proselitistas, a no ser en algunos momentos, como en tiempo de crisis de los ↗ macabeos, cuando parecen haber exigido la conversión forzada (con circuncisión) de los habitantes de lo que ellos consideraban tierra de Israel, hacia el sur en Idumea y hacia el norte en Galilea. Pero sólo han exigido conversión en esa tierra. Se han dado también algunas conversiones más o menos generalizadas de al-

gunos grupos al judaísmo. En esa línea podemos citar algunos casos más significativos.

1. *Proselitismo en el Imperio romano*

Los judíos fueron uno de los grupos más significativos del Imperio romano, entre el siglo I a.C. y el IV d.C. Ellos no actuaron directamente como misioneros, pero ejercieron un gran influjo en los grupos de su entorno, por su alta moralidad y por su monoteísmo. En esta línea proselitista puede situarse el pensamiento de ↗ Filón de Alejandría, y muchos añaden que en un momento pudo parecer que el Imperio romano tendería al judaísmo. Pero la mayor parte de los prosélitos de origen helenista no se convertían totalmente, ni se circuncidaban, sino que formaban parte del grupo de los «temerosos de Dios», que compartían ciertas celebraciones y cultos de la sinagoga, sin hacerse plenamente judíos.

Quizá el mejor testimonio que tenemos del proselitismo judío en el siglo I-II d.C. lo ofrece el Nuevo Testamento y la literatura cristiana primitiva; en esa línea podemos añadir que una parte considerable de los prosélitos judíos se hicieron cristianos, de tal forma que la misión de la Iglesia pudo tomarse, en algunos lugares, como un tipo de nuevo proselitismo judío, en línea mesiánica, con la ventaja de que para hacerse cristianos los prosélitos no tenían que circuncidarse ni cumplir las leyes nacionales de alimentos y ritos. Ya en aquel contexto podemos citar algunas protestas contra algunas formas de proselitismo, como aparece en el evangelio: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Porque recorréis mar y tierra para hacer un solo prosélito; y cuando lo lográis, le hacéis un hijo gehenna dos veces más que vosotros» (Mt 23,15). No es claro si los prosélitos de los que se habla aquí han de entenderse en línea judía o judeocristiana. Sea como fuere, la Iglesia polemiza aquí con un tipo de proselitismo agresivo.

2. *Reino de Adiabene*

Según Flavio Josefo (*Guerra*: prefacio y VI, 6, 4), la reina Helena de Adiabene y su hijo Izates se convirtieron al judaísmo, en torno al año 40 d.C., de forma que la reina vino a vivir a Jerusalén y ayudó económicamente a la po-

blación. El reino de Adiabene, de cultura semítica, pero bastante helenizado, era vasallo de Roma y se hallaba extendido en torno a Arbil, al norte del actual Iraq (en el Kurdistán). Resulta imposible saber la cantidad de los convertidos, ni el influjo que ellos tuvieron en el judaísmo posterior de «Babilonia» (bajo el impero persa de los sasánidas). Quizá se puede situar en ese contexto la traducción de la Biblia al sirio (la Peshita). Éste fue un ejemplo significativo de misión judía, pero no se puede generalizar.

3. Reino de los kazares

La historia de los judíos en oriente, entre los siglos V y XII después de Cristo, está llena de acontecimientos significativos, a veces difíciles de datar. Hubo importantes juderías en diversas partes de la península Arábiga y de Persia, con ciudades e incluso principados autónomos. Todo nos permite suponer que los judíos lograron adeptos en diversas partes; además, ellos contribuyeron de un modo importante al surgimiento del islam. Pues bien, en ese contexto, el grupo más importante es el de los kazares, a quienes Yehuda ha-Levi, pensador hispano del siglo XI, dedicó su gran obra de diálogo religioso (el *Kuzari*), donde un judío, un cristiano y un musulmán presentan las diversas perspectivas de sus religiones (mostrando la superioridad del judaísmo). Parece que un rey de los kazares (de raza básicamente turca), que habitaban en la zona sur de la Rusia actual (entre el mar Negro y el Caspio), se convirtió al judaísmo, con parte de su pueblo, hacia el año 700. En la zona de Kazaria o de los kazares vinieron a refugiarse bastantes judíos del imperio bizantino y de Persia, y parece que se unieron a los kazares convertidos al judaísmo, hasta que en el siglo XI fueron conquistados por los bizantinos y los rusos. Se dice que muchos judíos kazares emigraron entonces hacia Alemania, Polonia y Rusia, contribuyendo al despliegue de las juderías del este de Europa.

Existen también otros ejemplos de proselitismo o de misión judía. Entre ellos se puede recordar el de los judíos etíopes (de raza negroide), que pueden haberse convertido en tiempos muy antiguos (hacia el siglo V-VI d.C.) y que

han vivido bastante aislados en África, hasta que gran parte de ellos han sido acogidos en el Estado de Israel. Hubo, sin duda, judíos conversos en España, a lo largo de la Edad Media. Muchos de ellos volvieron a convertirse al cristianismo después del decreto de expulsión del año 1491.

De todas maneras, en conjunto, los judíos no han sido proselitistas, sino todo lo contrario. Ellos han destacado la identidad nacional de Israel, añadiendo que no están destinados a «convertir» a todos los pueblos, ni a imponer el judaísmo como religión universal, sino a cultivar su propia identidad, ofreciendo así su testimonio especial a los restantes pueblos de la tierra. De esa manera, los judíos han corrido el riesgo de volverse un gueto, de excluirse de la comunión universal de los humanos; lógicamente, ellos han suscitado muchas veces el recelo de otros pueblos, propensos a negar la alteridad (la existencia de un grupo distinto), prontos a la sospecha. A los ojos de muchos individuos y pueblo, por lo menos, desde el tiempo de los romanos, los judíos han aparecido como culpables de gran parte de los males del conjunto social.

En medio de su aislamiento, injustamente perseguidos, sólo por el hecho de existir de esta manera (separados, por su propia identidad religiosa), *los judíos* han sido y siguen siendo un pueblo de inmenso potencial humano y religioso en medio de la historia (al menos en Occidente). Ellos ofrecen el testimonio vivo de un pasado común (israelita) que los otros (cristianos y musulmanes) asumimos de algún modo. Ellos son para nosotros una especie de *demonstración de Dios*: nos muestran aquello que la fe en Dios puede hacer en la vida de un pueblo. Tenemos que estarles agradecidos.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. La primera expansión del cristianismo

Está vinculada a los apóstoles helenistas de Hch 6-7 y a otros líderes eclesiales (¿ Pedro, Pablo, Santiago) y se ha realizado de diversas formas, en las diversas iglesias. Los cristianos fueron, al principio, grupos pequeños de entusiastas mesiánicos, que actuaron, sobre

todo, por el oriente del Mediterráneo, pero que llegaron pronto a Roma. Se extendieron básicamente a través del contacto personal, entre los judíos de las sinagogas y los prosélitos paganos, a quienes recibieron plenamente en las Iglesias, creando pronto comunidades mixtas, formadas por personas de origen judío y pagano. De un modo tanteante podemos presentar así el avance cristiano.

a) *Hacia el año 100* sólo había en el imperio unos 7.500 cristianos (un 0,0126% de su población, que constaba de unos sesenta millones), divididos en iglesias, compuestas de unos cien creyentes cada una. En general, se les considera como un grupo peculiar de judíos mesiánicos, vinculados a Jesús de Nazaret, crucificado por Poncio Pilato. A veces eran tratados con hostilidad por otros grupos judíos, sobre todo por el hecho de admitir en sus comunidades a gentiles. Algunos funcionarios romanos empezaron también a considerarlos peligrosos e incluso a perseguirlos, porque no tenían estatuto legal reconocido ni aceptaban el carácter sagrado del imperio.

b) *El año 150* podían ser unos 41.000 (0,07% del Imperio). Como se ve, eran todavía muy poco numerosos y seguían vinculados de manera intensa al judaísmo, de tal modo que en algunos lugares formaban aún parte de las sinagogas. Pero, en general, se habían ido separando del judaísmo rabínico, tanto por su forma de entender a Jesús, a quien confesaban Hijo de Dios, como por su forma de entender la comunidad cristiana, que ellos consideraban abierta a todos los hombres y los pueblos. En el fondo, aunque eran muy pocos, estos cristianos han esbozado ya casi todos los elementos doctrinales y sociales que definirán a la Iglesia en los tiempos posteriores, pero aún no los han desarrollado. Siguen suscitando el recelo de las autoridades romanas y a veces son perseguidos.

c) *Hacia el año 200* son ya unos 218.000 (0,36%). Han empezado a independizarse de un modo consecuente del judaísmo rabínico, poniendo ya de relieve aquellos elementos doctrinales y sociales de lo que será la iglesia posterior. Sólo ahora se puede afirmar que judaísmo rabínico y cristianismo se han separado y expresan de un modo consciente sus opciones, iniciando

camino distintos, que van a mantenerse de algún modo hasta el día de hoy. Los judíos rabínicos ya no «persiguen» a los cristianos, pues se han separado de ellos. El Imperio romano empieza a verlos como un problema social y religioso de primera magnitud, de manera que empieza a perseguir de manera más organizada a los cristianos, pues ellos forman un grupo no reconocido ni integrado en el Estado.

d) *Hacia el año 250 los cristianos serán más de un millón* (unos 1.110.000, más de un dos por ciento del Imperio). Sólo ahora empiezan a ser una minoría grande, con un peso específico en la población. Sólo ahora se estructuran de un modo estricto, con obispos en quienes se centraliza de un modo personal la vida de las Iglesias, que van creando su propia red de conexiones por todo el Imperio. Se puede afirmar que en este momento, encontrándose aún en situación de ilegalidad, la Iglesia se estructura ya como «alternativa social» frente al Imperio, pero no en sentido político, sino cultural y humano. Allí donde el imperio fracasa (pérdida de su cohesión interior), la Iglesia va creando redes de asistencia social y de comunicación humana que transforman la vida de sus fieles. Muchos funcionarios del Imperio advierten que la política de rechazo o de persecución contra los cristianos no ha dado fruto.

e) *El año 300 había ya más de seis millones de cristianos*, formando (al lado del judaísmo, que seguía aislado) la minoría más significativa del Imperio, tanto en plano religioso como social. Es evidente que las «persecuciones» han fracasado. Los cristianos forman comunidades bien cohesionadas, capaces de ofrecer espacios de sentido y convivencia, de asistencia social y celebración a una parte cada vez mayor de la población del Imperio. A partir de ese momento el número de cristianos aumentará de un modo vertiginoso, aun antes de la «conversión» de Constantino, que en su Edicto de Milán, año 313, ratifica la tolerancia del Imperio ante los cristianos, que empiezan a considerarse como un tipo de reino social dentro del Imperio, de manera que el mismo emperador viene a presentarse como garante de su estabilidad y de su vida.

f) *Hacia el año 350*, después que Constantino promoviera el Concilio de Nicea, año 325, apareciendo cada vez

más como protector de los cristianos, ellos serán unos treinta y cuatro millones, más de la mitad de los habitantes del Imperio. El proceso resulta imparable. Por presión social y/o por convencimiento, el Imperio romano se vuelve en conjunto cristiano y, por su parte, el cristianismo, por conveniencia o por miedo, se configura de un modo imperial, con gran poder religioso. Quedan fuera los judíos, como grupo nacional reconocido (aunque a veces perseguido), y algunos «paganos», es decir, habitantes de los «pagos» o aldeas a los que no llega la cultura oficial; pero el Imperio se hace cristiano. Ha surgido así, en el mismo contexto de las persecuciones, un hondo mimetismo, de manera que el Imperio asume un poder religioso de tipo cristiano y la Iglesia toma un poder imperial, en contra de la intención de Pablo y de Jesús. (He seguido básicamente el esquema de R. STARK, *El auge del cristianismo*, Bello, Barcelona 2001; cf. también ↗ cristianismo.)

2. *Auge del cristianismo, conversión del Imperio romano*

Sociólogos e historiadores están convencidos de que el punto de inflexión en el despliegue cristiano debe situarse en torno al 200 (entre el 150 y el 250 d.C.), tiempo en que el cristianismo deja de ser un especial grupúsculo judío (capaz de acoger en su seno a los gentiles) para convertirse en grupo propio, con identidad social y religiosa. En ese momento, hacia el 150 d.C., sólo había unos 41.000 cristianos, dentro de un Imperio que contaba con unos 60 millones de habitantes (con unos 6 millones de judíos). Los cristianos eran pocos, pero tenían una fuerte identidad, fundada en la visión de Jesús como Cristo (enviado definitivo de Dios) y en la misma herencia judía, de la que habían recibido su conciencia de elección y su compromiso moral.

En ese momento privilegiado, el auge del cristianismo se realizó a través de una misión testimonial, sin necesidad de acudir a presiones de tipo militar o político (como sucederá más tarde, como indicaremos en el próximo apartado de este capítulo). Los cristianos no necesitaron mucho dinero para extenderse, pero compartieron el que tenían, creando comunidades donde había es-

pacio de vida (casa y comida, familia y dignidad) para todos, especialmente para los más pobres. Tampoco necesitaron tomar el poder, sino que, al contrario, ellos tuvieron al poder en contra (vivieron bajo régimen de excepción o de persecuciones). Tampoco desplegaron una gran misión intelectual, aunque tuvieron buenos intelectuales, que reflexionaron sobre los aspectos básicos de su mensaje. El cristianismo no fue un movimiento intelectual de sabios ni una escuela interior de liberación, como quisieron algunos maestros gnósticos, sino un movimiento social, que terminó estando dirigido por «obispos» con funciones de tipo sacerdotal, administrativo y caritativo. Las cosas cambiaron tras la conversión de Constantino, cuando la Iglesia utilizó el poder político (y su violencia) para extenderse.

Así se desarrollaron, así se extendieron los cristianos entre el 200 y el 300 d.C., en medio de unas condiciones que parecían muy adversas, pero que eran en el fondo muy favorables. Se extendieron precisamente allí donde el Imperio grecorromano los sentía como distintos y los perseguía (aunque en el fondo quizá los admiraba). Esa persecución, que era de tipo militar e ideológico, resulta esencial para entender el cristianismo, pues marca y traza la diferencia de los cristianos, frente a otros modelos de organización social, como el de los judíos rabínicos que prefirieron mantenerse aislados (rechazando el proselitismo anterior). El aislamiento rabínico constituye también un elemento esencial de contraste para el cristianismo.

El verdadero auge de la Iglesia se dio en condiciones adversas, dentro de un Imperio que no admitía su modelo de comunidad (pues pensaba que destruía su identidad imperial sagrada, es decir, la presencia de Dios en los triunfadores), a diferencia de un judaísmo rabínico, que prefería cerrarse en sus fronteras nacionales. Éste es el auge de unos *perdedores católicos*, es decir, de unos hombres y mujeres que querían ofrecer un espacio de encuentro y comunicación a todos los pueblos y grupos de la tierra, desde los más pobres (no desde una situación de Imperio, como el grecorromano), sin cerrarse en un grupo de iniciados, capaces de entender un Libro y cumplir unas Leyes (como los judíos rabínicos).

Pues bien, este auge del cristianismo se vio obstaculizado, bastante bruscamente, por su mismo triunfo externo y por la debilidad del Imperio romano. Los cristianos vivían mucho mejor siendo perseguidos: sabían lo que debían hacer, cómo responder a su Cristo, es decir, al mesianismo universal, desde los pobres. Pero no estaban preparados para el triunfo imperial, para el poder que les ofrecieron Constantino y sus sucesores, a partir del año 313 (Edicto de Milán). Por otra parte, más que aspiración y necesidad de la Iglesia, esa toma de poder fue consecuencia de la debilidad del imperio greco-romano, cuyos valores culturales y artísticos, administrativos e incluso políticos, iban languideciendo.

Para mantenerse como poder (sobre todo en oriente) el Imperio cedió gran parte de su autoridad a la Iglesia, y ella tuvo la debilidad y el gran error, de aceptarlo, devolviendo de esa forma un poder religioso al emperador, sobre todo en oriente, donde la Iglesia tuvo una historia brillante de más de mil años (en simbiosis con el Imperio bizantino), pero para ello tuvo que cerrarse demasiado en sí misma, en su sacralidad más imperial que evangélica. De esa forma, el Imperio se convirtió oficialmente al cristianismo (edicto de Teodosio, año 360).

3. Misión medieval

Tras la caída del Imperio de Occidente (el año 476), se inicia una nueva época de expansión de la Iglesia en esa parte de Europa (dejamos a un lado la parte del imperio bizantino), de manera que la cultura latina penetró con el cristianismo en lugares donde el Imperio romano no había llegado o no había conseguido implantarse intensamente, como ya hemos dicho. Fue un proceso largo de simbiosis y mestizaje en el que, a modo de ejemplo, podemos distinguir varios elementos y/o momentos:

a) *Misión monacal*. Puede quedar representada por el papa san Gregorio Magno (590-604), que envió los primeros monjes benedictinos a Inglaterra, para sembrar y extender en aquella tierra el cristianismo. Otros monjes, de origen romano o irlandés, salieron igualmente de sus tierras y plantaron sus centros de evangelización en casi toda Europa, llevando con ellos no só-

lo el cristianismo sino también el Derecho romano y la memoria de la cultura grecolatina antigua. Ellos constituyen quizá el momento más valioso de la gran obra de evangelización pacífica de Europa.

b) *Imperio carolingio, sacro imperio romano-germánico*. El año 754 el papa Esteban III viajó a Francia para pedir la ayuda de Pipino el Breve y para establecer en el centro de Italia unos «Estados Pontificios» desde los cuales el Papa pudiera realizar su labor cristiana en una situación de independencia política. De esa forma, la Iglesia de Occidente quedó vinculada, por más de mil cien años (hasta la caída de los Estados Pontificios, el 1870), a la política de poder y violencia de los estados europeos. La nueva situación quedó ratificada cuando el año 800 el papa León III coronó emperador a Carlomagno, en el Vaticano. De un modo o de otro, una ceremonia semejante se fue sucediendo por siglos y siglos, hasta la caída del «Antiguo Régimen» con la Revolución francesa de finales del siglo XVIII. Papas y emperadores (francos y/o germanos) se complementaron, de manera que la fe religiosa quedaba internamente vinculada a la violencia política, conforme a un modelo de poder que parecía eterno. En ese contexto se sitúa la tarea de evangelización de Europa, promovida y apoyada por los nuevos emperadores con las armas.

c) *¿Cruzada misionera?* Ciertamente, en la conversión del Norte de Europa al cristianismo influyen principios religiosos (la atracción y novedad del evangelio), pero influyeron también, de un modo decisivo, factores de tipo humanista (la Iglesia triunfó por su misma supremacía cultural) y político (emperadores y reyes impusieron de algún modo el cristianismo). En este contexto se puede citar como ejemplo una «cruzada evangelizadora», vinculada de un modo especial a la Orden de los Caballeros Teutónicos, vinculados a las ligas comerciales y políticas del norte de Alemania. Algo semejante podría decirse de la misión cristiana en España, vinculada con la «reconquista», entre el siglo XI y XV d.C.

La conversión del norte de Europa al cristianismo constituye un hecho cultural y social de primera magnitud, de manera que podemos decir que en los «siglos oscuros» que siguieron a la

caída del Imperio romano y precedieron al surgimiento de la Edad Moderna, la Iglesia actuó como un factor social y cultural básico. Sin esa labor de la Iglesia no se podría hablar de Europa. Pero se trata de una labor que no fue sólo evangelizadora o, mejor dicho, evangélica, sino también política y social, de tipo violento. Posiblemente, los portadores de la fe cristiana fueron a veces menos violentos que los representantes del viejo orden pagano. Pero, sin duda, lo fueron también de un modo intenso: extendieron la fe con la ayuda de la fuerza militar y de la autoridad social de su cultura.

4. Misión en América y en otros continentes (siglos XVI-XIX)

En la línea anterior se sitúa y avanza gran parte de la conquista y evangelización de América, que algunos analistas hispanos han valorado, de un modo triunfal, afirmando que ha sido la mayor obra cristiana después de la redención de Cristo. Los misioneros hispanos de América (y en algún sentido también de África y Asia) han realizado una labor admirable, pero también se han valido de la espada (de la conquista política) para extender la fe. Esa visión de la guerra de conquista, con fines religiosos (para propagar la fe), se encuentra en el fondo de las tres bulas del papa Alejandro VI, que desembocan en el *Tratado de Tordesillas* (año 1494), donde castellanos y portugueses se reparten «en nombre de Dios» el mundo conocido para conquistarlo, con el compromiso de extender la fe. A lo largo de tres siglos (del XVI hasta el XVIII) esos reyes tendrán el derecho y el deber de utilizar sus conquistas (así legitimadas desde una perspectiva religiosa) para extender la fe cristiana.

Es evidente que la conquista hispana de gran parte de América, con el surgimiento posterior de los nuevos estados, desde México a Chile, desde Perú hasta Brasil, incluye valores de tipo cultural y social y también grandes defectos. Pues bien, la Iglesia católica ha legitimado y promovido esa conquista y colonización violenta con una finalidad religiosa, tomándola como medio para la extensión de la fe cristiana. Los papas, y con ellos obispos y reyes «cristianos», han tenido el convencimiento de que para propagar

el evangelio era lícita y buena una forma de violencia militar (una conquista como guerra santa). Ciertamente, en sus mejores momentos los misioneros actuaron sin apoyarse en la espada, esto es, en el poder de la corona y de los conquistadores; pero fueron sólo casos menos frecuentes y por poco tiempo. En general, y con la aprobación de los papas, la evangelización (que debería haber sido un gesto de pura gratuidad, sin imposiciones políticas) vino a desplegarse bajo el apoyo (el protectorado) de los reyes, que elegían a los obispos y enviaban a los misioneros que estaban implicados en una conquista santa (¡anticristiana!).

Se podrá decir que aquella fue una «violencia legítima» y que tuvo efectos culturales y sociales positivos, pues los reyes de España y Portugal no eran menos Iglesia ni menos religiosos que los papas. Pero, mirada desde una perspectiva de evangelio, su acción nos parece hoy vinculada con una violencia ambigua e incluso negativa, como indicaron desde antiguo Bartolomé de las Casas y más tarde otros misioneros tan poco extremistas como M. DE MURÚA, quien en su obra *Historia general del Perú*, escrita hacia el 1600 pero publicada sólo en el siglo XX (*Historia* 16, Madrid 1987), afirma que la misión cristiana de América debería haberse realizado sin conquista hispana, para que así fuera verdaderamente evangélica. Se equivocaron entonces, a lo largo de todo el siglo XVI y XVII (o quisieron equivocarse para su provecho), tanto los reyes y señores hispanos (que tomaron la evangelización como excusa para la conquista) como los papas y obispos (que delegaron en los reyes y señores una labor que deberían haber promovido ellos).

De esa forma se unieron la violencia política y la extensión de la fe, pero sólo en países que vivían todavía en un nivel religioso y cultural antiguo, que no habían llegado al nivel del «tiempo eje». Los cristianos, apoyándose en la fuerza de los reyes, sólo lograron convertir a pueblos de cultura inferior. En otros lugares, donde la población había desarrollado estructuras sociales y religiosas más avanzadas, en la línea del tiempo eje (como en India y China, lo mismo que en los países de religión musulmana), no hubo un cambio religioso significativo a pesar de la conquista.

Es evidente que no podemos juzgar el pasado. Pero podemos y debemos afirmar, desde nuestra perspectiva, que ese pasado no fue muy cristiano, en el sentido radical de la palabra: aprovecharse de la conquista militar para extender un pretendido evangelio de libertad y gratuidad entre gentes de cultura inferior no parece responder al mensaje de Jesús. Hoy podemos afirmar que, si el fin no justifica los medios, en el fondo de aquella primera evangelización de América latía un pecado original de violencia. Ciertamente, aquel proceso de conquista-evangelización ha podido tener consecuencias positivas, de manera que ha sido capaz de elevar el ámbito de experiencia humana de algunos pueblos de América, que han descubierto con el cristianismo un rasgo de su identidad. Pero, en general, ese tipo de misión ha sido cuestionable desde el punto de vista evangélico, pues ha vinculado a la Iglesia con un poder político violento muy particular, más que con los pobres a los que Jesús había dirigido su mensaje. Ha sido un proceso dramático, lleno de posibilidades creadoras y de grandes dolores, un proceso que sigue en marcha sobre todo el mundo.

La función conquistadora de Europa terminó hace tiempo, pues la mayoría de las colonias más antiguas (de España, Inglaterra y Portugal) se independizaron de la metrópoli ya hace dos siglos y las nuevas (en África y Asia) en la segunda mitad del siglo XX. Pero las consecuencias de aquel proceso siguen influyendo en la actualidad. Por otra parte, el año 1625, el papa Gregorio XV, con la bula *Inscrutabili Divinae*, creó una Congregación vaticana, titulada *De Propaganda Fide*, es decir, para la Propagación de la Fe, para así actuar con independencia de los estados católicos. Esa Congregación ha realizado y sigue realizando una tarea misionera muy laudable, con la ayuda de diversas órdenes religiosas, pero ella ha seguido aprovechándose también de la presencia de los países colonizadores (sobre todo de Francia y Gran Bretaña). Ahora, a comienzos del siglo XXI, nos hallamos probablemente ante el comienzo de un nuevo tipo de misión cristiana, vinculada más directamente al mensaje de Jesús y a la ↗ alianza de religiones, al servicio de los más pobres. Nos hallamos probablemente en el comienzo de una misión cristiana semejante a la del

principio (siglos I-III d.C.). No importa que seamos pocos (los 7.500 que habría el año 100 d.C.). Importa que tengamos el espíritu misionero de los primeros seguidores de Jesús.

X. P.

R ISLAM

1. *Existencia o inexistencia del proselitismo islámico*

En principio, el islam no es una religión proselitista, ni se ha difundido nunca a base de misioneros. Lo más parecido a los misioneros (en el sentido de musulmanes que van a otras tierras y son la causa de la conversión al islam de los que antes profesaban otras religiones) son los comerciantes. Si observamos las áreas de expansión del islam y las rutas del comercio llevado a cabo por musulmanes, nos explicamos con facilidad por qué el islam existe en las costas de África o en el sur de Asia. La labor de las órdenes sufíes en la tarea de expansión del islam también merece una explicación. En este caso, más que de misioneros habría que hablar de un modo de organizarse allí donde el islam no cuenta con demasiados recursos intelectuales y humanos. Por la naturaleza propia del sufismo, siempre se sintió más cómodo en las fronteras de la *umma* que en territorios centrales, donde había que dar demasiadas explicaciones a los *fuqahá'*, a los expertos en Derecho islámico. De ahí que la importancia del papel de las órdenes sufíes en territorios no islámicos fuese mayor. Pero, propiamente, no existe el proselitismo. Ni siquiera sectas islámicas como el ahmadismo, no reconocida por la mayor parte de los musulmanes, podría compararse al proselitismo evangélico, por poner un ejemplo, o el de algunos grupos conservadores católicos. La razón no tiene necesariamente que ser meritória. Podría ser tan sólo que el islam carece de instituciones de gobierno y por tanto son incapaces de una mínima expansión programada. La prueba es que, en el chiísmo duodecimano, que sí cuenta con jerarquías religiosas, hay una verdadera estrategia de expansión.

2. *La invitación al islam*

En cualquier caso, lo que sí existe y siempre ha existido es la libertad del musulmán de hablar de su forma de ver

el mundo con quien le rodea, como parte de la natural relación humana. El musulmán no debe molestar a los demás tratando de imponerles sus creencias, pero sí tiene la obligación de ser sensible a las necesidades de los que nos rodean, sea lo que se necesita dinero, palabra o cualquier otra cosa. Se llama *da'wa* (del verbo *da'â-yad'û*) a la «llamada, convocatoria, invitación, o invocación» de las gentes al islam. El *dâ'î* es el que hace una llamada, el que convoca, como hizo el profeta Muḥammad. El Corán dice: «Oh, vosotros, los musulmanes, responded a Alláh y a su Mensajero, que os invita a lo que os dará vida».

3. *Sólo deben hablar de Dios los que tengan una experiencia de Dios*

Se llama *idzn* la autorización que da Dios a un musulmán para que se dedique por entero a la explicación del islam a los demás. Ni Dios ni el islam es materia de estudio; de modo que el único *idzn* válido es la experiencia de Dios. At-Tirmidzî dijo: «Los que hablan (de Alláh) pertenecen a una de dos categorías. Están los que lo hacen a partir de papeles que han memorizado e ideas que han recibido de otros. Las palabras de los que hablan de Alláh por estudio, si no ha ido acompañado de realización, penetran desnudos en los oídos de la gente y tropiezan con toda suerte de obstáculos, puesto que no han salido de corazones luminosos. Incluso quien sea estricto en el cumplimiento de lo que le ordena lo que ha estudiado, si no ha purificado su corazón, emite palabras oscurecidas por las contaminaciones que ensombrecen su corazón: el deseo de poder, prestigio, su avaricia por el mundo... Y están los que hablan desde Alláh. Las palabras de éstos están revestidas por una fuerza que les hace rasgar velos. Esa fuerza es la luz de Alláh, porque salen de corazones rebosantes de luz atravesando un pecho brillante. Ésas son las palabras capaces de transformar al oyente».

4. *El proselitismo a la fuerza no es islámico*

En todo el Corán no se encuentra un solo versículo en el que se hable de hacer el *yihâd* para convertir a los infieles; mas al contrario, es conocido de todos los musulmanes el versículo *Lâ ikrahâ fi-d-dîn* («no haya compulsión

en materia de religión») (2:256), así como la famosa *âya*:

Si tu Señor lo hubiera querido, habrían creído todos los que están en la tierra. ¿Puedes tú forzar a los hombres para que sean creyentes? (10:99).

El Corán ha definido el método que los musulmanes deben seguir en la divulgación del islam, que son la sabiduría y la buena exhortación. En la azora 16, versículo 125, se dice: «Llama al camino de tu *rabb* con sabiduría (*hikma*) y con una bella acción (*hasana*), y razona con ellos de la forma más hermosa o amable (*aḥsan*)». A este respecto, se citan en el Corán más de 120 versículos que invitan a la divulgación del islam mediante el convencimiento, la sabiduría y el respeto de la libertad humana en aceptar o rechazar la religión. Dice el Corán que Muḥammad convocaba ante Dios a las gentes *'alâ baṣîra*, es decir, con conocimiento, con visión interior. Después de conquistar Meca y su definitivo triunfo, el Profeta liberó a todos los presos y no obligó a ninguno a aceptar el islam diciéndoles: «Idos. Sois todos libres».

A. A.

MISNÁ

Q

➤ Biblia, cábala, Escritura, Ley, libro, Nuevo Testamento, sinagoga, Talmud.

1. *Introducción*

Libro básico de la tendencia rabínica judía, donde se contienen las tradiciones legales de los grandes maestros de Israel. Esa *fijación rabínica* de las tradiciones, iniciada tras la caída del Segundo Templo (70 d.C.) y acentuada tras la guerra de Bar Kokba (135 d.C.), culminó con la publicación de la Misná, a comienzos del siglo III d.C. Sólo tras esa publicación se puede hablar de judaísmo estrictamente dicho, donde se recogen (desde una perspectiva más rabínica) gran parte de las tendencias judías anteriores (esenias, fariseas, saduceas).

Queda fuera el mesianismo puramente político (fracasado en las guerras del 67-70 y el 132-134 d.C.), la apocalíptica dura (que tiende a negar la libertad del hombre y a descuidar su tarea en la historia), una tendencia sapiencial de carácter gnóstico (porque diluye el judaísmo en un tipo de esote-

rismo universal) y el cristianismo (por su universalidad). También queda fuera la tendencia samaritana, que acepta el Pentateuco originario y las tradiciones del entorno de Siquem, pero no acepta la fijación jerosolimitana de la identidad israelita. Queda, finalmente, fuera de la Misná el judaísmo puramente sacerdotal, no por principio, sino por exigencia práctica: el templo de Jerusalén ha sido destruido (el año 70 d.C.) y los sacerdotes han perdido su función sagrada, de manera que ya no pueden actuar como intermediarios entre Dios y el pueblo.

Esa destrucción del templo que, en otras circunstancias, podría haber resultado traumática, no ha representado problema alguno para los judíos de la Misná, sino todo lo contrario: ellos sólo han podido «realizar su reforma» y recrear el judaísmo, desde una nueva perspectiva (en paralelo con el cristianismo), porque ya no existe templo. En ese sentido, las referencias al templo se vuelven simbólicas, lo mismo que las referencias a la agricultura en la tierra de Israel. El judaísmo de la Misná es muy conservador, y así recoge tradiciones anteriores de tipo agrícola o sacral. Pero, al mismo tiempo, es muy innovador, centrado en un nuevo tipo de cultivo nacional (familiar, sinagoga) de la Ley. Es un judaísmo limitado, pues, tras el fracaso de los nacionalismos políticos, de los sueños apocalípticos y de la apertura helenistas (asumida en parte por el cristianismo y por la gnosis), tiene que renunciar a ciertas tendencias anteriores. Pero, al mismo tiempo, es un judaísmo muy amplio, en el que se recogen aportaciones de muchas escuelas distintas.

2. *Judaísmo con identidad, pero abierto*

Como he dicho, han quedado fuera del judaísmo de la Misná varias tendencias anteriores (de tipo político, cultural, mesiánico y escatológico). Pero, al mismo tiempo, se han integrado en la Misná, desde una perspectiva hebrea (semita); posturas muy diversas, capaces de dialogar entre sí, sin predominio de unas sobre otras. La Misná no es un código, ni una narración, sino una colección de tradiciones legales y costumbres, en las que se integra una parte muy significativa del judaísmo anterior, pero en línea nacional.

Nace de esa forma el judaísmo que ha pervivido en los siglos posteriores, como religión de ley y pureza, expresada sobre todo en las comidas. De manera sorprendente, la Misná ha codificado y conservado, en forma simbólica, un mundo en gran parte acabado: las purificaciones sacerdotales, las leyes agrícolas de purezas, etc. Pero lo ha hecho con la intención de perpetuar y actualizar en línea laica las normas de pureza que antes sólo se aplicaban (básicamente) a los sacerdotes. De esta forma ha culminado, tras la caída del templo, un proceso que había comenzado mucho antes: los diversos grupos de *hasidim* o piadosos, tal como se fueron desarrollando desde el siglo I a.C. en las comunidades (*haburot*) de esenios y/o fariseos, habían traducido ya la experiencia sacerdotal de Israel en claves sociales, que se expresaban, sobre todo, en la pureza familiar y alimenticia. Por eso, la caída del templo, siendo en un aspecto dolorosa, aparece en otro como providencial: los grupos judíos pudieron desarrollar de forma creadora su ideal de vida comunitaria.

3. *Composición, temas básicos*

Tras las grandes crisis del siglo I y de comienzos del siglo II d.C., con la ruptura del orden antiguo (destrucción del templo, pérdida de la tierra), los judíos que han querido conservar su tradición en línea de fidelidad legal (nacional) han tenido que recrear su historia. Así lo han hecho, de una forma admirable, recuperando su identidad, abriendo un nuevo camino de futuro. Estos judíos que renacen de la gran crisis de ruptura interna y destrucción externa, reunidos tras la guerra del 67-70, primero en Jamnia y luego en diversas sinagogas de Galilea, fueron capaces de refundar su nación, tal como ha pervivido hasta hoy. Su obra principal ha sido la Misná, que significa «enseñanza, repetición» (de *snh*, repetir), en la que se recogen las tradiciones y comentarios de los sabios o Tanaim (tannaítas, repetidores). La redacción final se atribuye a R. Yehuda ha-Nasi, entre el siglo II y el III d.C., y consta de seis «órdenes» (*se-darim*), que se dividen en 63 tratados y 527 capítulos.

Éstos son sus seis órdenes. (1) *Zer-rain* o «semillas», trata de los preceptos relacionados con el cultivo del cam-

po, especialmente de los diezmos. (2) *Mo'ed* o «festividades» se ocupa de todo lo relacionado con las fiestas, con la observancia del sábado y con las leyes de los ayunos. (3) *Nashim* o «mujeres» trata de lo relacionado con las purezas de las mujeres y con los preceptos que regulan lo referente al matrimonio. (4) *Nezikín* o «daños y perjuicios» recoge lo referente al derecho civil y comercial. (5) *Kodashim* o «cosas sagradas» recopila las leyes religiosas, especialmente las referentes al templo de Jerusalén, con el sistema de fiestas y sacrificios. (6) *Tohorot* o «purezas» trata, básicamente, de las impurezas rituales y de las purificaciones.

De esa forma, los rabinos creadores de la Misná (los Tana'im) han recogido en ese libro un cuerpo impresionante de leyes y de tradiciones que han marcado desde entonces la existencia del pueblo. En contra de lo que suele decirse, los creadores de la Misná no están demasiado preocupados por la Ley escrita de Moisés, que ellos aceptan y veneran, igual que los cristianos, pero que citan poco. Para ellos, la misma Ley se expresa también y sobre todo en las tradiciones orales que han ido recopilando y fijando, en un proceso impresionante de fidelidad a su propia historia nacional. En ese sentido, cuando hablamos de Ley, los cristianos solemos pensar en el Antiguo Testamento y de manera más precisa en el Pentateuco. Los rabinos entienden por Ley algo mucho más extenso que, además del Pentateuco (y de toda la Biblia hebrea), incluye aquellas tradiciones que partiendo de Moisés habrían llegado, por vía oral, a los maestros de la Misná. Esas tradiciones compulsadas y recogidas en un código, reciben de manera especial el nombre y condición de Ley (Torah):

«Moshé recibió la Torah de [Hashem que se reveló en el monte] Sinaí y la entregó a Ieoshúa, Ieoshúa a los ancianos, y los ancianos la entregaron a los hombres de la Gran Asamblea. Ellos dijeron tres cosas: sean circunspectos en el juicio, establezcan muchos alumnos y hagan vallado a la Torah» (Abot 1, 1).

Conforme a la Misná, entre Dios y la Torah hay una especie de identificación funcional. *La Torah viene de Dios*, como expresión de su misterio más profundo, como don de su amor especial hacia Israel. Quizá puede afirmarse que ella es

la revelación plena de Dios, la Palabra de su amor hacia los hombres (cf. Abot 3, 23). *Los israelitas fieles acogen la Torah*, la meditan y convierten en principio de vida. La Torah no es sólo Libro (aunque lo es en un sentido); no es Ley normativa que se impone desde fuera... Ella es ante todo Tradición viviente (cf. Abot 3, 13), un tipo de comportamiento social que se hace objeto de diálogo y respeto entre todos los rabinos. Dios está presente. Ha dado la Torah, pero no ha quedado fuera, como al margen de aquello que los israelitas dicen y hacen. Dios mismo está con ellos (en ellos) como presencia de misterio, que sanciona y da sentido a su estudio y compromiso de vida.

4. La Misná como Ley

Ella supone que Dios ha creado el mundo a través de la Torah, de tal forma que sólo en ella encuentra su valor, su estructura y permanencia. Si nadie descubriera y respetara esa Torah sobre la tierra, si todos la olvidaran y quebraran su equilibrio, el mundo entero perdería su sentido, sumiéndose en el caos. Ésta es la experiencia de los rabinos tras la ruptura del 70 d.C. La historia entera se encuentra para ellos en riesgo de quebrar y romperse. Pues bien, recién salvados de la ruina, ellos expresan y cultivan la certeza de que, con su estudio y cumplimiento de la Ley, ellos mismos mantienen la existencia de todo lo que existe. Aquí está *la paradoja*. Los sabios helenistas parecen haber destacado una sabiduría de tipo más conceptual. Estos rabinos judíos, en cambio, saben que la Ley (Torah) es la misma norma de existencia social y religiosa que define su vida en el mundo. Como depositarios de esa Ley, ellos se sienten responsables de todo lo que existe. Ésta es la paradoja: un grupo de *supervivientes*, rabinos salvados dos veces de la gran tribulación (años 70 y 135 d.C.), se descubren enviados a fundar el cosmos (mantener su estabilidad) a través de la observancia de su Ley sagrada.

Los judíos rabínicos sienten el deber de cultivar su propia identidad, como pueblo de la Ley, reinterpretando de forma nacional las tradiciones anteriores y codificándolas a modo de Torah nacional, vivida en el interior de su propio grupo. De esa manera se mantienen

fieles a su propia vocación: son *el Israel eterno*. Ciertamente, han tenido inspiradores y maestros como Hilel y Samay, como Yohanan ben Zakai, Gamaliel II o Yehuda ha-Nasi, pero en el fondo los creadores de la Misná han sido muchos más, dos o tres generaciones de maestros atentos al pasado y dialogantes, fieles al presente y abiertos al futuro de su pueblo, capaces de lograr que la experiencia judía pudiera conservarse por los siglos de forma nacional.

Los judíos de la Misná no son *sectarios*, un grupo aparte, alejados de todos, en lucha contra los poderes adversarios, como los iniciados de Qumrán. Ciertamente, ellos se separan por su ley, pero lo hacen *al servicio de los otros*. Desde su propio particularismo judío, descubren y cultivan una vocación universal, pues Dios mismo les ha confiado la ley para que por ella (y por ellos) se mantenga el universo. Sólo ha existido, que yo sepa, un grupo humano con pretensiones semejantes: los cristianos.

(1) *Los judíos de la Misna* sienten el deber de cultivar su propia identidad, como pueblo de la Ley, reinterpretando las tradiciones anteriores y codificándolas a modo de Torah nacional, vivida en el interior del propio grupo. De esa forma se mantienen fieles a su propia vocación: son el Israel eterno. (2) *Los israelitas cristianos* expanden la herencia de la Biblia hebrea (y de la griega de los LXX) hacia el espacio más extenso de los pueblos: conforme a su visión, el mundo no se apoya y se mantiene ya sobre las bases de aquello que realiza un grupo (los judíos), sino sobre la entrega y pascua de Jesús Mesías; de esa forma, ellos quieren ser el Israel mesiánico.

A partir de ahí podemos resumir los momentos de surgimiento del judaísmo rabínico, que se ha mantenido desde el siglo II d.C. hasta la actualidad. (1) *Nehemías 8-10* había mostrado los rasgos fundantes de un pueblo que decide estructurarse a partir de una Ley hecha Libro: de su opción siguen viviendo los judíos y, de algún modo, los cristianos. (2) *La Regla de Qumrán* acentuaba el carácter más particular de la Ley que se convierte en norma exclusiva de un grupo de separados, que no pueden querer cambiar el mundo, pues el mundo acaba. Algo parecido han podido pensar los apocalípticos puros y los bautistas consecuentes de tiempos de Jesús y de los decenios posteriores. Ellos han termi-

nado siendo una «secta» en el sentido de que no consiguen recrear la humanidad, ni han podido refundar el judaísmo. (3) *Los creadores de la Misná*, que han recreado y estabilizado el judaísmo tras el 70 d.C., toman la Ley (sobre todo la oral) como una forma concreta de vida que, manteniéndose en continuidad con el pasado (tradicción), ha fundado la existencia posterior del judaísmo. Esta *concreción de la Ley* implica ciertos sacrificios: quedan a un lado otras posibilidades, se silencian otras voces que el antiguo Israel juzgó valiosas; hubo que separarse de los cristianos... Pero en el fondo los maestros de la Misná han sido los verdaderos creadores del judaísmo moderno.

X. P.

MÍSTICA

Q MR

↗ Apocalíptica, ascensión, cábala, esoterismo, Ezequiel, Henoc, Jesús, oración, revelación, sabiduría, Templo.

Q JUDAÍSMO

Estrictamente hablando, el judaísmo debería ser una religión sin mística, conforme a la famosa distinción de muchos fenomenólogos que han dividido las grandes religiones en dos tipos. (a) *Las místicas* o de la interioridad (hinduismo, budismo, tao) estarían especializadas en el ascenso espiritual hacia Dios. (b) *Por el contrario*, las proféticas (judaísmo, cristianismo, islam) se habrían especializado en la obediencia a la Palabra y en el cumplimiento de la voluntad de Dios. Pero esa división, como muchas, resulta unilateral, de forma que en la misma tradición judía, sobre todo en la de tipo apocalíptico, se han cultivado numerosos elementos místicos, como muestra la tradición de ↗ Henoc.

1. *La tradición de Henoc* no ha sido incluida en el canon de los escritos judíos y cristianos (a no ser en el canon etíope) quizá porque parecía violenta y porque echaba la culpa de los males a los ángeles perversos (vigilantes), no a los hombres pervertidos (negando quizá la libertad humana). Pero la figura de Henoc ha influido poderosamente en la historia judía, especialmente su ascenso místico hasta Dios, que, unido a otros ascensos o visiones (Is 6; Ez 1; Dn 7), ha marcado toda la mística posterior, judía y cristiana.

«(1) He aquí que la nube y la niebla me llamaban, el curso estelar y los relámpagos me apresuraban y apremiaban, y los vientos en mi visión me arrebataban raudos, levantándome a toda prisa y llevándome al cielo. Entré hasta acercarme al muro construido con piedras de granizo... Entré en esta casa que es ardiente como fuego y fría como granizo, donde no hay ningún deleite; y el miedo me obnubiló y el terror me sobrecogió. Caí de bruces temblando y tuve una visión. (2) He aquí que había otra casa mayor... Su suelo era de fuego; por encima había relámpagos y órbitas astrales; su techo de fuego abrasador. Miré y vi en ella un elevado Trono cuyo aspecto era como de escarcha y tenía en torno a sí un círculo, como sol brillante, y voz de querubines. Bajo el Trono salían ríos de fuego abrasador, de modo que era imposible mirar. La Grande Gloria esta sentada sobre él, con su túnica más brillante que el sol y más resplandeciente que el granizo, de modo que ninguno de los ángeles podía siquiera entrar en esta casa; y el aspecto del rostro del Glorioso y Excelso no puede verlo tampoco ningún hombre carnal. Fuego abrasador hay en su alrededor, gran fuego se alza ante él, y no hay quien se le acerque de los que hay a su alrededor; miríadas de miríadas hay ante él...» (1 Hen 14,8-25).

Éste es un ascenso místico, que culmina en Dios, a quien podemos vislumbrar como Majestad y Gloria sedente sobre un trono. Nunca se ha visto su figura, nadie ha podido contemplar su rostro, ni siquiera los ángeles que habitan más cerca de su fuego. Es un Dios superior, que no ha entrado en la historia de los hombres, pero los hombres, representados por Henoc, pueden subir hasta las puertas de su trono, en experiencia visionaria. Éste es un Dios excelso, por encima del Dios-Amor que habían anunciado los profetas como Oseas o Jeremías.

Aquí aparece un Dios de juicio y fuego, alguien cuyo rostro no puede contemplarse, pues no se ha encarnado en el rostro de los hombres. Éste es el Dios de la mística de tipo apocalíptico, propia del genio judío, representado por Henoc, escriba sabio de la Escritura esotérica, que ha subido hasta Dios, para revelar su misterio a los creyentes de su grupo. No sube al Sinaí, como Moisés (Ex 19-34), escriba de la Ley

común, para escuchar la voluntad de Dios, ratificar la alianza y describir los ritos del culto de Jerusalén, sino que llega hasta el Trono más alto de Dios, para comprender el sentido de la historia, es decir, el pecado de los ángeles perversos y el juicio de los hombres pecadores. Muchos autores judíos y cristianos, como Filón de Alejandría y Gregorio Niceno, tomarán como modelo el ascenso canónico de Moisés (y así lo escriben en sus tratados exegéticos y en su *De Vita Moysi*); pero una larga tradición esotérica, judía y cristiana (cf. Heb 11,5 y Judas 1,14), seguirá tomando como referencia a Henoc.

2. *Escuela de Ascensos Místicos*. En la línea de Henoc se sitúan los *Sefer Hekalot*, es decir, los libros del *Ascenso a los Atrios divinos*, escritos entre el siglo IV y el VII d.C., para guiar a los iniciados por el camino que conduce a los «atrios del templo celeste de Dios». El judaísmo «oficial» de estos siglos está muy ocupado comentando la Misná (escribiendo el Talmud). Pero quizá algunos de los Amoraim, que codifican letra a letra, tilde a tilde, los principios de la Ley de Moisés, que regula la vida exterior del buen judío, cultivan también una vida interior que les permite contemplar el misterio, subir hasta la altura, siguiendo el camino de la «escuela mística» de Henoc, para realizar el Gran Viaje. Así recogen una herencia interior, que proviene de los mismos profetas y videntes de siglos anteriores. a partir de Ezequiel, que ha visto el «carro» de Dios, la Merkabá (cf. Ez 1 y 10).

Estos grupos de místicos de la Merkabá han cultivado cuidadosamente sus tradiciones esotéricas, sin abandonar en lo exterior la vida «legal» del judaísmo. De esa forma se inician en las tradiciones más profunda, que les permiten realizar un viaje a través de los palacios de los siete cielos. Cada iniciado tiene que prepararse con mucho cuidado para la travesía, a través de un proceso ascético –de ayuno, de aislamiento– y de concentración interior. También son importantes las posturas: sentados, con la cabeza entre las rodillas, recitando plegarias e himnos, como en un susurro, en un proceso que podría llamarse de autohipnosis. Así preparados, los místicos pueden fomentar visiones, que se mantienen en

la línea de las visiones de una larga tradición anterior. De esa manera van subiendo, a través de siete cielos, cada uno de los cuales contiene a su vez siete palacios, hasta vislumbrar la figura divina en su trono celestial glorioso.

Se trata de una mística que está muy bien programada, con guías y maestros que van dirigiendo a los iniciados a través de las puertas de los siete cielos, que sólo se abren pronunciando los nombres divinos (o angélicos) adecuados. El vidente es un hombre que conoce los nombres y canta los himnos celestes, mientras va subiendo, sin perderse en el camino, sobriamente. Tiene que ser un hombre bien curtido, mayor de edad (nunca mujer, pues las mujeres, se decía, son dadas a visiones sin control ni dirección). A través de este ejercicio, los místicos descubren (o crean) un mundo interior de palacios divinos y así van avanzando por los siete cielos del gran «castillo interior» (como dirá siglos más tarde Teresa de Jesús, mística cristiana de origen judío) hasta la morada interior de Dios. Éste es un camino hecho de pruebas interiores y de signos engañosos. Por eso, el iniciado (el viajero de Dios) tenía que enfrentarse con sus propias imaginaciones mentirosas, para superarlas, dejando que sea el mismo dios quien se revele, más allá de todas las contradicciones del camino. De esa manera, al llegar hasta el final, cuando termina el ascenso, el místico descubre que ha logrado «descender» hasta su propio interior, que es el lugar de lo divino.

En la séptima morada o palacio, el iniciado se encuentra ante la Gloria de Dios y queda totalmente deslumbrado por los misterios de su Trono. Allí aparece el Santo, vestido de cielo, como foco inmenso de Luz blanca, como Fuente de ríos de fuego que llenan todo el universo. Dios emerge como foco de luz, como fuente de fuego, pero nadie lo puede ver directamente, porque sigue estando escondido, como en el templo de Jerusalén, detrás de un velo o colgadura (*pargod*), que lo separa de todas las restantes realidades del cielo y de la tierra (como ha destacado J. H. LAENEN, *La mística judía. Una introducción*, Trotta, Madrid 2006). En esta línea seguirá avanzando la ↗ cábala posterior.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. ¿Jesús místico?

Jesús no ha sido un místico en el sentido ordinario del término, en la línea de los videntes de Henoc (que llega a los atrios divinos), ni ha querido que sus discípulos lo sean, pues le ha importado más la transformación social y el amor mutuo entre los hombres. Ciertamente, él ha creído en los «espíritus» o fuerzas sagradas de tipo perverso que dominan a los hombres y ha combatido en contra de ellas, con la ayuda del Espíritu de Dios (cf. Mt 12,28), pudiendo decir en un momento dado: «He visto a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18).

Esta visión de la caída de Satán puede entenderse como reverso de la otra visión inicial (e iniciática) de Jesús en el bautismo: Vio los cielos abiertos y el Espíritu de Dios descendiendo como paloma, mientras escuchaba una voz que le decía: «Tú eres mi Hijo» (Mc 1,10-11). No tenemos ninguna razón para dudar de la «realidad» de esta visión. Jesús no ha sido un místico profesional, vinculado a las tradiciones de la visión de Dios en el templo, como han querido algunos investigadores (cf. M. BARKER, *The Risen Lord. The Jesus of History as the Christ of Faith*, Clark, Edimburgo 1996), pero es evidente que ha sido un hombre de experiencia interior y que, antes de anunciar el Reino, ha «visto» de algún modo el contenido divino de ese Reino (Dios Padre) y ha recibido el impulso para proclamarlo.

Por eso, después de decir que no ha sido un místico profesional, debemos añadir que ha sido un *contemplativo*: no se ha limitado a escuchar lo que otros dicen, a seguir lo que otros hacen, sino que ha contemplado por sí mismo el misterio fundante. Así añadimos que es un místico, pero no un místico que sube para ver (por curiosidad), sino que ha subido y «baja» para *liberar* a los hombres. Se dice que Henoc subió para escuchar allí palabras de juicio o para anunciar lo que vendrá al final (como Daniel en Dn 7). Jesús «sube» y contempla para introducirse en la historia de los hombres como profeta de amor creador. Sólo en ese contexto se entiende su vida y su muerte.

En ese sentido decimos que ha sido un *contemplativo mesiánico*, es decir,

un místico del encuentro amoroso y del amor activo hacia los hombres, empezando por los más pequeños, por los rechazados de los esquemas espirituales y sociales de su tiempo: «Gracias te doy, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas de los sabios y entendidos, y las has revelado a los pequeños...» (Mt 11,25). En nombre de los pequeños él ha contemplado a Dios Padre, y en su nombre y a favor de ellos inicia un camino de transformación contemplativa y activa de los hombres y mujeres de su entorno.

No ha subido para «mirar», como los místicos de las «hekalot». No se ha preparado a través de un entrenamiento de las facultades corporales y espirituales, pues no ha tenido tiempo ni espacio para ello. No es un sacerdote de templo, no es un escriba iniciado de escuelas de contemplativos. Es simplemente un «carpintero», un artesano, experto en los problemas del trabajo y la miseria de los hombres. Pero en un momento dado ha dejado su trabajo, ha buscado a Juan Bautista y ha «visto». Lo que ha visto le ha hecho actuar de una manera diferente.

2. Mística cristiana. Elementos

Para los cristianos, Dios no es sólo alguien que está arriba, sino más bien alguien que actúa: ama y sufre, dialogando con hombres y mujeres, a través de Jesús. Ciertamente, el Dios de Jesús *estremece* porque pone al hombre ante el misterio radicalmente distinto, más allá de todas las ideas y justificaciones racionales. Ese estremecimiento, unido al amor al prójimo, constituye el centro de la mística cristiana, en la que pueden destacarse tres momentos básicos: éxtasis, veneración y retorno.

a) *Éxtasis: salir de sí*. Lo divino es trascendencia: inquieta por su quietud, transforma por su inmutabilidad. En contra de todo racionalismo ilustrado que acentúa el aspecto posesivo de la mente que se cierra en sí y cierra todo lo que existe en los esquemas de su reflexión, debemos afirmar que, situado en un plano superior, el místico descubre sus límites cuando se descubre gozosamente incapaz de cerrarse en sí mismo, pues se sabe internamente desbordado y trascendido. Esto es éxtasis: salir de sí para encontrarse en lo divino. El hombre no puede refugiarse en

algún paraíso o acción mundana. Más allá de todo lo pensable y concebido se abre a Dios como absoluto, trascendente. Éste es su cielo.

b) *Encuentro: comunión de amor*. La trascendencia se expresa en la sorpresa temblorosa y exultante de quien sabe estar siendo abarcado por lo inabarcable, asido por lo inasible, sostenido y apoyado por aquello que no tiene apoyos. Al llegar a este nivel cesa el esfuerzo de entender y manejar, de proyectar y dominar. Se declaran incapaces ciencia y magia, palabras y conquistas, exigencias y utopías racionales. No queda más respuesta que postrarse ante el misterio gratuito, trascendente, que nos anonada y nos pone en pie porque somos libres en sus manos. Al encontrarnos con él nos encontramos a nosotros mismos, sabiendo que podemos compartir la vida en amor con los otros, sin imponernos sobre ellos, sin manipularlos.

c) *Retorno, ser en compañía*. El último efecto de la trascendencia es la vuelta hacia mí mismo, pero no a solas, sino con los otros, en amor de comunión, desde el Cristo que ha dado la vida por los demás. El místico no es alguien que se pierde en un camino de huida solitaria, sino alguien que, encontrándose con el Dios de Cristo, ha encontrado en él y con él todas las cosas, para amarlas. En la radicalidad de la trascendencia, allí donde sobrepasa tanto el hacer como no-hacer, el ser como el no-ser, puede comenzar un tipo nuevo de existencia en gratuidad suprema, en comunión con todo lo que existe.

3. Mística y contemplación

Algunos teólogos desconfían de la mística y dicen que ella, en cuanto tal, no es cristiana, sino sólo experiencia psicológica o parasicológica de superación del estado normal de la conciencia. En contra de eso, lo específicamente cristiano sería un tipo de contemplación, es decir, de visión profunda de los demás, en Dios y desde Dios, vinculada al mensaje y a la vida de Jesús. Pero puede añadirse también que la contemplación, siendo típica del cristianismo, es, al mismo tiempo, un fenómeno de tipo muy hondamente humano y por tanto religioso, vinculado al «ver y escuchar» en profundidad, en la línea de aquello que siempre han sabido videntes y profetas, poetas y amantes. El con-

templativo no quiere explorar sólo la hondura de su mente, ni busca el misterio general de lo divino, sino que abre los ojos y oídos para ver a los demás y compartir la vida con ellos.

a) *El contemplativo no busca ni cultiva fenómenos psíquicos o mentales* como podría hacer un tipo de mística, sino que quiere dejarse transformar por el poder y belleza de la realidad que sale a su encuentro y le habla, especialmente a nivel de encuentro humano. No se evade del mundo para encerrarse en el vacío de su mente, sino que admira el mundo, y, sobre todo, ama a las personas, dejándose amar por ellas. No se impone sobre las cosas, sino que deja que ellas le llenen e interroguen, le impresionen y transformen. El místico podría acabar siendo un solitario, alguien que explora su propio misterio divino, buscando su hondura superior, un nivel de realidad que sobrepasa el nivel de sentimientos y deseos que desembocan en la mente. Por el contrario, el contemplativo está siempre abierto al encuentro personal: sabe mirar con intensidad, descubre y admira el valor de los demás, pudiendo avanzar así en la línea del diálogo personal, del amor mutuo.

b) *Contemplar es amar*. Quizá pudiera decirse que el *místico* corre el riesgo de amar su propia verdad interior (o su vacío). Por el contrario, el *contemplativo* quiere amar a los demás en cuanto tales, pues goza al mirarlos y goza al dejar que ellos le miren. Lógicamente, para que culmine y alcance su plenitud, como hermana de la amistad y/o del amor, la contemplación tiene que ser recíproca: mirar y ser mirado, amar y ser amado. Por eso, decimos que el cristianismo, buena nueva del Reino (es decir, de la comunicación), ha sido y sigue siendo una experiencia contemplativa. En esa línea añadimos que *Jesús ha sido un contemplativo*. Ha buscado a los hombres y mujeres de su entorno, les ha ofrecido amor en gesto poderoso de comunicación transformada y ha dialogado con ellos de un modo personal. Estrictamente hablando, él ha sido un *contemplativo en el mundo*. Así ha desplegado el amor como mirada directa, diálogo de amistad fundada en Dios, en transparencia fuerte, desde el centro de una sociedad convulsionada por todas las imposiciones y mentiras del mundo. Por eso, la herencia de su reino (su Espíritu) debe expresarse en formas de co-

municación contemplativa: en diálogo de amor inmediato, de mirada a mirada, de corazón a corazón. Ésta sería la raíz y esencia de la mística cristiana, es decir, de la contemplación, porque en ese nivel, a pesar de todo lo dicho, contemplación y mística son lo mismo.

X. P.

R ISLAM

↗ Sufismo.

MOISÉS

Q R

↗ Biblia, Egipto, ética, Éxodo, Israel, Jesús, Ley, libertad, milagros, mística, tierra, Torah, Yahvé.

La tradición judía lo presenta como liberador de los hebreos y creador del judaísmo. Ha sido *vidente*: ha descubierto a Dios en la montaña (Sinaí) y ha conocido su nombre secreto (YHWH). Ha sido *caudillo*, organiza la marcha de los liberados, iniciando así la historia de la nueva humanidad. Es *legislador*, ha escuchado la voz de Dios desde la altura y ha fijado las normas de vida para Israel, concretadas en leyes por siempre valiosas. Es *sacerdote*, iniciador de sacerdotes: funda para siempre el culto sacro. Es *hagiógrafo*, escritor del Pentateuco. Pues bien, esos títulos (*vidente*, *caudillo*, *legislador*, *sacerdote* y *hagiógrafo*) se condensan en uno: *es el profeta por excelencia* para los judíos. El Nuevo Testamento cita a Moisés unas 77 veces, presentándolo como autoridad (autor del Pentateuco) y, sobre todo, como precursor de Cristo; los cristianos lo han venerado también, aunque afirman que su ley ha sido completada por la de Jesús, que no es sólo profeta, sino hijo de Dios. El Corán cita a Moisés 137 veces, considerándolo como profeta, aunque subordinado a Muhammad.

Más que en el *Moisés de la historia* quiero centrarme aquí en el Moisés de la tradición de fe judía, tal como se ha expresado sobre todo en el Pentateuco, atribuido al mismo Moisés.

1. Infancia y huida, un hebreo liberado

Fue un hombre de frontera, entre dos mundos: hebreos dominados y dominadores egipcios. La tradición lo hace hebreo, pero, al mismo tiempo, lo recuerda como egipcio por formación y

cultura. No es un marginado inepto: sabe moverse entre los círculos del mando y puede convertirse en príncipe de Estado. Nació en la tribu de Leví (transmisor de tradiciones sacrales), y su madre, no pudiendo ocultarlo más tiempo, lo confió a las aguas del Nilo en un barcuna, para evitar que los egipcios lo mataran. De esa forma flotó sobre el río, en manos de la providencia, personificada por la hija del Faraón, que lo ve y acoge, lo adopta y educa. De esa forma se vuelve egipcio por formación y cultura.

Es hombre de dos mundos: los mismos egipcios le ofrecen un conocimiento que luego podrá poner al servicio de la libertad, para luchar como egipcio contra el sistema de Egipto. Tras ese comienzo el texto calla. Deja que los años de Moisés transcurran oscuros en la casa y corte de la hija del Faraón. Lleva en la sangre el recuerdo de sus hermanos oprimidos y crece en el ambiente egipcio: como hombre de la corte al que se abren todos los caminos. Parece que ese ambiente debería dominarlo. Pero un día, cuando se hizo mayor, «salió a visitar a sus hermanos y comprobó sus penosos trabajos. Vio también cómo un egipcio golpeaba a un hebreo, a uno de sus hermanos. Miró a uno y otro lado y, no viendo a nadie, mató al egipcio y lo escondió en la arena» (Ex 2,11-12). Sale de su tranquilidad (como Jesús y Muhammad), para descubrir el sufrimiento de los pobres, decidiéndose a ayudarles. Asume la justicia por su mano y, en fuerte arrebató de furia y talión, mata al opresor egipcio. Así parece encontrar su camino, pero pronto descubre su impotencia:

«Salió Moisés al día siguiente y vio a dos hebreos que se enfrentaban ente sí y reñían. Y dijo al culpable: “¿por qué riñes a tu hermano?”. Éste respondió: “¿Quién te ha hecho jefe y juez sobre nosotros? ¿Acaso estás pensando en matarme como mataste al egipcio?”» (Ex 2,13-14). «Moisés se sintió perseguido: supo el Faraón lo sucedido y buscaba a Moisés para matarle. Pero él huyó de la presencia del Faraón» (Ex 2,14-15).

2. En tierra de Madián, revelación de Dios

Moisés huye a Madián (Ex 2,15), tierra de pastores de estepa, pariente de los hebreos oprimidos. Allí ayuda a unas mujeres, y el padre, sacerdote y

pastor de rebaños, lo acoge, ofreciéndole la mano una de sus hijas. Moisés encuentra así familia. La historia debería concluir en este punto: Moisés fugitivo se instalará en la estepa, con los antepasados nómadas del pueblo. Pero el auténtico camino empieza ahora, cuando Dios se le aparece, como Elohim de Abraham, Isaac y Jacob (Ex 3,1-6), para mostrarse después como Yahvé (Soy el que Soy), ofreciéndole el encargo de liberar a su pueblo (Ex 3,14-16).

Contra quienes piensan que Dios es opresión, frente a los que añaden que está lejos del mundo y carece de amor y autoridad para cambiarlo, él se presenta ante Moisés como Presencia de liberación. Desde esta base pueden entenderse los dos nombres más significativos que recibe en este pasaje:

a) El Dios de Moisés sigue siendo *El, Elohim*, que significa lo divino, sea en forma singular (El) o plural (Elohim). Posiblemente, en su principio, evoca la majestad o grandeza sagrada del mundo. Ahora indica sin más lo divino, tal como es conocido en Israel y en los pueblos del entorno. Esos nombres permiten dialogar con otras religiones y culturas: Ilu es Dios para los cananeos, Allah (de Al-Illah) para los árabes, sean o no musulmanes. Dentro de la tradición israelita, este nombre ha recibido matices como: El-Sadai, El-Elyon (Dios del Monte, Dios Excelso), etc.

b) El Dios de Moisés empieza a ser *Yahvé*. No se define ya como El-Elohim (divinidad en general), ni como Baal, Señor cósmico, vinculado al ritmo de la vida, sino como Yahvé, Soy-quien-Soy. Este nombre, que suele transcribirse como Yahvé, Yah o Jehová, está vinculado desde antiguo al Sinaí y parece propio de los madianitas nómadas. En un momento dado, los israelitas han tomado este Nombre-Sin-Nombre (Soy-quien-Soy) como propio de su Dios. De esa forma, rechazando el signo y culto de Baal, identifican a El-Elohim (lo divino) con Yahvé, término propio y peculiar del Dios de los hebreos liberados.

3. Profeta de liberación: Éxodo y nueva humanidad

Moisés había sido un particular, hebreo de nacimiento, egipcio de formación y madianita de familia (yerno de sacerdote, pastor en la estepa). Ahora es ministro de Dios y del pueblo. Dios

le dice: «Vete, yo te envío al Faraón, para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto». Moisés le responde: «¿Quién soy yo para ir al Faraón y sacar de Egipto a los israelitas?». Dios le concede su identidad: «Yo estoy contigo y ésta será para ti la señal de que te envío: cuando saques al pueblo de Egipto, daréis culto en este monte...» (Ex 3,10-12; cf. 4,19-23).

a) *Moisés no ha trazado un alzamiento militar*, pues armas y ejército terminan formando parte del sistema, que se instaura y mantiene con violencia. No es guerrillero al mando de una banda de rebeldes, ni general supremo de Estado militarizado. Poder militar y economía son sistema. Moisés es un profeta que ha escuchado la Palabra de Dios, Principio-libertad, y así puede liberar sin guerra militar a los oprimidos. Moisés no acude a las armas, pero se vale de las condiciones naturales de Egipto, expresadas por unas «plagas» que evocan la fragilidad de los poderes cósmicos, que el sistema no puede controlar. El Divino-Faraón dirige el orden económico-social (graneros) y el militar (soldados y carros de combate), pero no puede imponer su capricho sobre el río y la tormenta, los animales y la noche, las úlceras mortales y la peste, ni puede hacerse dueño del mundo y conservar la vida de sus hijos primogénitos (cf. Ex 5-12). Uno a uno se le imponen los peligros de una tierra frágil (polución, hambre, epidemias y muerte), como jinetes del Apocalipsis (cf. Ap 6,1-8), pues su poder se asienta sobre pies de barro, de fragilidad cósmica y humana.

b) *La liberación desborda el nivel cósmico y se funda en la presencia de Dios*, que actúa de forma social y religiosa. El imperio del Faraón es idolatría, sistema divinizado, pero Moisés va desmontando paso a paso sus seguridades: un grupo de hebreos oprimidos, un puñado de esclavos, son capaces de abrir y explorar un camino de libertad compartida, superando la amenaza del imperio, que acaba destruyéndose a sí mismo (el ejército del Faraón se autoaniquila en el mar Rojo).

4. Salida de Egipto: liberación de los hebreos

Sólo cuando los hebreos se arriesgaron, avanzando ante las aguas, pudo suceder el milagro. «Moisés extendió la mano sobre el mar y Yahvé hizo reti-

rarse al mar con un fuerte viento de levante que sopló toda la noche. El mar quedó seco y las aguas se dividieron en dos» (Ex 14,21). Ciertamente, este relato conserva una memoria agradecida: un grupo de hebreos consiguió romper la opresión del sistema y salir de Egipto, atravesando de manera sorprendente un brazo de mar, en una zona de juncales. Cambió el clima, mudó el viento o se alzaron las mareas, y los enemigos no pudieron alcanzarles, atrapados quizá por la misma fuerza del agua cambiante. «Dios estaba allí», sintieron los hebreos. Los liberó el Señor de libertad y el *Sin-Nombre* vino a definirse para siempre como «aquel que ha sacado a los hebreos de Egipto» (cf. Ex 30,2; Dt 5,6; cf. Dt 26,5).

Sobre esta base se entiende la nueva tarea de Moisés, hombre del pacto: él debe convertir a los hebreos oprimidos y fugitivos en hombres solidarios, en torno al cordero de Pascua; acogiendo la ley de la alianza, tiene que enseñarles a vivir en solidaridad. La nueva humanidad no es sistema que oprime por igual a todos, ni contrato de lobos, ni rebaño de corderos, sino comunión de liberados, que han de vivir juntos y acompañarse mutuamente (no oprimirse), dándose la vida unos a otros. Para ello han de asumir unos principios de creatividad compartida. Previamente no hubo pueblo, sólo caminantes (Abrahán), hebreos oprimidos (Egipto). Pero ellos se comprometen a crear (ser) un pueblo en libertad. Por eso han de pactar, para cumplir unas leyes comunes que garanticen su libertad sobre la tierra.

5. La herencia de Moisés

El Pentateuco, atribuido a Moisés liberador, termina con una nota enigmática sobre la muerte del gran liberador donde se dice que no logró entrar en la tierra prometida y que nadie conoce su sepulcro. Los libertadores mueren ordinariamente sin lograr la meta.

«*Moisés subió* de la estepa de Moab al monte Nebo, frente a Jericó. Y Yahvé le fue mostrando desde allí toda la tierra prometida... Y después le dijo: ésta es la tierra que prometí a vuestros padres. Te dejo verla con tus ojos, pero no pasarás a ella. *Allí murió Moisés*, siervo de Yahvé, en el país de Moab... Lo enterraron en el valle, en tierra de Moab. Pero nadie hasta hoy ha conocido su tumba» (Dt 34,1-6).

Nadie ha podido venerarlo; su final está en el Nebo, ante las puertas de la tierra prometida. Pero su herencia no es un sepulcro, sino la Ley de Dios y el mismo pueblo. Su religión no es un culto funerario, sino esperanza y tarea de libertad sobre el sistema, el surgimiento de una comunión de liberados.

Los judíos afirman que la herencia de Moisés es un Camino de Presencia nacional: la Ley que él promulgó, de parte de Dios, para conducir a los hebreos, esclavos del sistema, hacia la tierra prometida. En un sentido, el sucesor de Moisés ha sido Josué (Jesús), conquistador de Palestina (cf. Dt 34,9; Jos 1-2). Pero, en otro, el verdadero Josué-Salvador aún no ha llegado y por eso los judíos se mantienen siempre en éxodo, separados y amenazados, pero elevando ante los nuevos faraones la protesta de sus gritos y el testimonio de su opción de libertad, que quieren ofrecer un día a todos los pueblos.

Los cristianos suponen que el auténtico heredero de Moisés es Josué-Cristo (cf. Heb 1,1-3), y añaden que ha muerto por su fidelidad a Dios y por su opción liberadora, no por sus pecados (que no los ha tenido). Ha muerto porque le han matado los que no aceptaban su tarea sanadora a favor de los nuevos hebreos (impuros, enfermos, oprimidos). Se ha mantenido hasta el fin, sobre el monte de la Cruz, no en el Nebo de Moab, y sus fieles no buscan su sepulcro porque saben que está vacío (cf. Mc 16,1-8). No ha dejado una Ley y un pueblo separado; se ha dejado a sí mismo para todos los que quieran aceptar su mensaje y tarea de Reino. *Los musulmanes* afirman que la historia de Moisés profeta ha culminado en Muḥammad, de forma que el Éxodo culmina en la Hégira.

Moisés es importante para judíos, cristianos y musulmanes. Pero sólo es central para los judíos, seguidores de la religión mosaica. En esa línea, ellos siguen interpretando a Moisés como el único profeta, portador definitivo de la Palabra y Ley de Dios, hasta que llegue el Mesías, es decir, hasta el tiempo de la liberación definitiva para todos los pueblos, que aún no ha llegado. Así lo muestra un texto clásico del judaísmo medieval:

«Hemos enseñado que la Profecía de Moisés, nuestro Maestro, era *distinta* de la de los demás profetas. Sólo esta *distinción* le calificó para la fun-

ción de proclamar la Ley, misión sin paralelo en la historia desde Adán hasta Moisés y entre los profetas que le sucedieron. *Es principio de nuestra religión que nunca será revelada otra ley.* Por donde sostenemos nosotros que nunca hubo, ni habrá, otra Ley divina que la de Moisés, nuestro Maestro. Hubo profetas antes de Moisés, como los patriarcas Sem, Eber, Noé, Matusalén y Enoch, pero ninguno de ellos dijo a los hombres que Dios le había enviado y encomendado que les transmitiera cierto mensaje. Abrahán instruyó a sus semejantes, pero no dijo que Dios le hubiera enviado con el mandato de que hicieran o dejaran de hacer tales cosas. Abrahán enseñaba, pues, por argumentos filosóficos, que hay un dios, el cual ha creado todas las cosas que existen además de Él, y que no se debe adorar a las Constelaciones (estrellas) ni a ninguna de las cosas que hay en el aire. La historia de los profetas que vinieron después de Moisés dice que cumplieron la función de advertir y exhortar al pueblo para que guardasen la Ley, amenazando con grandes males a quienes descuidaran de hacerlo y anunciando grandes bienes y venturas para los que se sometieran a su guía... Sólo la Ley (de Moisés) se llama divina; las otras, tales como las constituciones políticas de los griegos o las necedades de los sabeos, fueron obra de caudillos humanos, pero no de profetas» (MAIMÓNIDES, *Guía de Descarriados* 2,29, Bārath, Madrid 1988, 188-189).

6. Moisés místico

Pueden darse varias interpretaciones de Moisés, conforme se destaque uno u otro rasgo: liberador, vidente, profeta, sacerdote, legislador, etc. En un sentido extenso, a lo largo de la historia mono-teísta, se han dado sobre todo tres interpretaciones.

a) *Por un lado Moisés es hombre de contemplación.* Ha visto a Dios como fuego ardiente en la montaña; ha conversado con él a rostro descuberto... En esta línea, la tradición judía de Filón de Alejandría y la cristiana, desde Gregorio Niceno (en su *Vida de Moisés*), le han tomado como místico por excelencia, el que ha subido hasta la montaña de Dios, para verle allí cara a cara (en la línea de Ex 20,32-35). Éste es el Moisés de la ↗ cábala judía, el Moisés de los contemplativos cristianos, a quien re-

cuerdan de un modo especial los monjes del Monasterio Ortodoxo de Santa Catalina, a los pies del Sinaí.

b) *Al mismo tiempo, Moisés es hombre de liberación.* La experiencia de Dios no termina en sí misma, la mística no se cierra en la experiencia interior, sino que debe abrirse hacia la acción liberadora, como han destacado no sólo los maestros judíos de todos los tiempos, sino muchos intérpretes cristianos, desde el siglo XII (como Ricardo de san Victor), cuando dicen que Moisés tuvo que bajar de la montaña de Dios, para liberar a los hebreos; de esa forma, Moisés ha expresado y expandido su visión de Dios en un gesto de entrega al servicio de los oprimidos, a los que ha sacado de Egipto para hacerles capaces de vivir en libertad.

c) *Pero, por encima de todo, Moisés sigue siendo el hombre de la Ley.* Por eso se le representa con las tablas de los mandamientos en la mano, ofreciendo a los hombres (en especial a los israelitas, que forman su pueblo) el camino de los mandamientos. Los cristianos afirman que esa ley ha sido asumida y superada por Cristo, como dice el evangelio de Juan: «La ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad nos han legado por medio de Jesucristo» (Jn 1,17). Pero esta afirmación, que ha sido temáticamente desarrollada por san Pablo (sobre todo en las cartas a los Gálatas y a los Romanos), es una afirmación confesional cristiana; para los judíos, Moisés sigue siendo el hombre de la Ley Eterna, el testigo definitivo de Dios, hasta el fin de los tiempos.

X. P.

R ISLAM

1. *La importancia de Moisés en la tradición musulmana*

A Moisés la tradición islámica lo conoce como Mûsà. Moisés es *Kalîm Allâh* (el que habló con Dios) porque estuvo cuarenta noches con él. Moisés pidió ver a Dios, y Dios le dijo que no lo vería pero que mirara el monte. Cuando la majestad de Dios se manifestó en el monte, lo aplastó y Moisés cayó fulminado. Es, por tanto, uno de los principales profetas anteriores a Muḥammad que reconoce el islam. Además, Moisés –en tanto que legislador y emigrante– es precursor y modelo de Muḥammad. La ley musulmana y la mosaica tienen mu-

cho en común, de ahí la similitud estructural y en contenido de las religiones musulmana y judía.

2. *Moisés en el Corán*

El Moisés coránico tiene elementos bíblicos, hagádicos y elementos distintos a los de estas dos fuentes. La historia de Moisés que se narra en el Corán en líneas generales se asemeja mucho al relato del Éxodo, pero hay algunas diferencias:

1) En el relato coránico, el faraón, más que un opresor del pueblo israelita como en el *Éxodo* bíblico, es un tirano orgulloso, cruel e impío, que pretendía ser el dios de sus súbditos. El Moisés coránico está desprovisto de los rasgos chovinistas del Moisés bíblico: no es tanto el libertador del pueblo de Israel cuanto un profeta de Dios para todos, israelitas y egipcios.

2) En el Corán, es la esposa y no la hija del faraón la madre adoptiva de Moisés. Aunque el Corán no la menciona por su nombre, la tradición musulmana la conoce como 'Asiyya y la reconoce como una de las mujeres perfectas.

3) Moisés en el relato coránico mata a un egipcio, pero se arrepiente y pide perdón a Dios por ello.

4) Los magos del faraón –al ver los milagros de Moisés– se convierten, confiesan su fe «en el Señor de los mundos, el Señor de Moisés y Aarón», y mueren mártires de esa fe, porque el faraón ordena que les corten las manos y los pies y que los crucifiquen.

5) Las plagas enviadas por Dios son la sequía, el diluvio, las langostas, los piojos y la sangre.

6) Al lado del faraón hay dos personajes impíos: Hâmân y Qârûn. Hâmân no es el Hamán del libro de Ester, aunque su papel es igualmente perverso. Qârûn ha pasado a la tradición musulmana como sinónimo de la suma riqueza, como una especie de Crespo.

7) Los israelitas que transgredieron la Ley de Moisés fueron metamorfoseados en «monos aborrecidos». Este relato es equivalente al talmúdico sobre los constructores de la torre de Babel convertidos en monos (Sanhedrín, 109 a).

3. *La histórica coránica de Moisés y «el Verde»*

El Corán (18:59-81) narra el viaje de Moisés hasta «la confluencia entre los

dos mares», guiado por un misterioso personaje al que debía obedecer sin hacer preguntas. Este guía hacía toda clase de cosas que aparentemente eran malvadas e incomprensibles, aunque el guía finalmente explica a Moisés sus motivos. Los exégetas musulmanes identificaron a este personaje con al-Jidr (también llamado al-Jâdir, «el Verde»), guía iniciático en la tradición musulmana. Algunos comentaristas modernos no musulmanes creen ver en este extraño relato una mezcla entre un eco de la historia de la búsqueda de la fuente de la vida por Gilgamesh y el relato judío sobre las pruebas que el profeta Elías impuso en el curso de un viaje al rabí Yeshua' ben Leví. Al-Jâdir ha sido identificado por estos comentaristas con el Tammuz o Dumuzi babilónico, una antigua divinidad de la vegetación (de ahí su nombre de «el Verde»).

J. F. D. V.

MONACATO, VIDA RELIGIOSA M

↗ Celibato, comunidad, Iglesia, oración, Pablo, pobres, Qumrán, Reino de Dios.

1. *Vida religiosa y llamada universal para el Reino*

Uno de los elementos característicos del cristianismo (y, en especial, de la tradición católica y ortodoxa) es la existencia de religiosos, es decir, de hombre y mujeres particularmente dedicados al cultivo de los «consejos evangélicos», de un modo más privado o más público (en comunidad, con votos de obediencia, pobreza y castidad, conforme a los votos tradicionales). Pues bien, en principio, lo que llamamos «vida religiosa» no es algo especial, exclusivo de algunos hombres y mujeres más dotados que otros, sino un elemento general de todas las formas de vida cristiana, conforme a la llamada de Jesús:

«Sal enseguida a las plazas y calles de la ciudad y haz entrar aquí a los pobres y lisiados, a los ciegos y cojos... Sal a los caminos y lugares despoblados y oblígales a entrar, hasta que se llene mi Casa» (cf. Lc 14,21-23).

Vemos así que Jesús llama a todos para el banquete del Reino de Dios. En este primer momento no resulta primordial el celibato: unos podrán vivir casados, otros solteros; pero todos, unos

y otros, forman comunión de Reino, casa mesiánica, centrada en el pan y la palabra de Jesús.

En esa línea, los religiosos son simplemente cristianos que comparten la vida con todos los restantes hombres y mujeres que se sienten y saben renacidos por el Jesús que ha dicho: *¡ven y sígueme!* (Mc 2,14; 10,21 par). Jesús ha iniciado un camino que otros pueden recorrer a su lado (siguiéndole). Jesús es iniciador y creador de familia para aquellos que viven sin familia sobre el mundo: los expulsados de la vida económica y social (pobres), familiar y religiosa (impuros, enfermos). De esa forma ha suscitado un movimiento de fraternidad para todos los hombres y mujeres. No ha creado un «convento» como el de Qumrán, con leyes bien definidas desde el principio, con una *Regla de Comunidad* válida por siempre, sino que ha sembrado una semilla de amor mutuo, ha iniciado un camino de encuentro fraterno y de Reino, para todos aquellos que le siguen. Jesús no ha resuelto por ley, de antemano, los problemas de un pequeño grupo, como el de los enclaustrados de Qumrán, sino que ha iniciado un camino de Seguimiento y Comunión para todos los hombres que quieran asumir su camino.

En ese camino se insertan los religiosos cristianos sin más tarea ni ejercicio que ser cristianos de un modo intenso, viviendo con radicalidad la llamada de Jesús. No tienen nada que conquistar, pues Dios mismo les ha dado en Jesús el don de vida. No tienen que demostrar cosa ninguna, pues Jesús no ha venido con demostraciones. Simplemente quieren seguir a Jesús en amor cercano (de familia comunitaria) y universal (abierto a los necesitados del entorno).

a) *Los religiosos de Jesús no quieren salir de este mundo* (como los de Qumrán), ni se preparan para el juicio (como los discípulos de Juan Bautista), pues han descubierto que la vida verdadera ha empezado ya, como expresión de gracia. No son testigos del fracaso humano, como otros judíos penitenciales, sino de la gracia de Dios.

b) *Los discípulos de Jesús son testigos de la irrupción escatológica de Dios.* En general, otros grupos judíos esperaban esa irrupción para el futuro; por eso no creían que pudiera ya vivirse el amor de Dios (sin ley ni separación nacional) sobre la tierra; por eso acen-

tuaban las normas legales de su pueblo. Los cristianos saben que ese futuro ha llegado, de manera que podemos vivir ya desde ahora el *presente anticipado de la salvación de Dios*. Fundados en esa experiencia, los religiosos no son expertos penitenciales (para superar el mundo malo y para pedir a Dios que lo destruya), sino *creyentes mesiánicos radicales*: testigos del amor y la gracia de Dios Padre que les ha ofrecido ya el gozo y alegría del Reino de los cielos. El principio de la vida religiosa no es, por tanto, un tipo de catastrofismo, ni una renuncia puramente ascética, sino la llamada de Jesús y la experiencia de comunión y comunicación desde el Reino.

2. ¿Llamada particular? Votos y vida comunitaria

Jesús llama a todos al Reino (es universalista), pero algunos interpretan de un modo especial esa llamada (cf. Mc 3,13-19 y par). Una misma llamada hace que algunos se sientan especialmente cambiados por su gracia, para iniciar un tipo nuevo de *vida desprendida y compartida*, en amor, al servicio del Reino. En ese «cambio especial» de algunos puede fundarse la vida religiosa. La llamada es para todos, de manera que todos pueden responder de un modo «radical», pero con matices distintos. A partir de ahí podrá haber cristianos que estén dispuestos a expresar el seguimiento de Jesús de un modo particular, renunciando a la propiedad de bienes (para compartirlo todo en comunidad), renunciando incluso a la propia familia esponsal y paterna (sin casarse y tener hijos propios), para crear una familia más extensa de hermanos y hermanas, compartiendo entre ellos un amor universal.

Sobre esa base evocamos el fondo evangélico de los llamados «votos» religiosos de pobreza, castidad y obediencia, que hacen posible la vida en comunidad.

a) *Pobreza*. Jesús pide a sus discípulos que entreguen gratuitamente las riquezas a los más pobres, para así seguirle (Mc 10,17-31). No quiere la *abundancia del rico*, no necesita sus bienes, sino que le pide que entregue sus bienes a los pobres para así seguirlo. Esta exigencia de radical desprendimiento en favor de los pobres brota de la misma raíz de su

evangelio. Jesús no quiere la pobreza en sí, sino el amor/servicio que se expresa compartiendo los bienes y poniéndolos al servicio de los pobres.

b) *Castidad*. Jesús pide a sus discípulos que dejen (superen) un tipo de familia más reducida, pero, sobre todo, claustraria, hecha de leyes y expulsiones; les pide que rompan la estructura patriarcal de la sociedad israelita donde los hijos se encuentran dominados por los padres (por el padre), la mujer por el marido, etc. Él ha querido instaurar de esa manera una familia de hermanos (de hombres y/o mujeres liberados para el Reino; cf. Mc 3,31-35; 10,29-30 par). Esta nueva experiencia de familia puede y debe vivirse también en un contexto de matrimonio y paternidad (cf. Mc 10,1-12), pero ella puede expresarse a través de los eunucos por el Reino de los cielos (Mt 19,12), es decir, de varones y/o mujeres que se mantienen célibes, no por negación, sino por opción de reino, al servicio de la fraternidad cristiana.

c) *Obediencia*. Jesús quiere que sus discípulos superen su egoísmo, haciéndose capaces de entender y realizar la vida de forma compartida, dialogando con los hermanos, para así recibir, entregar y ganar esa vida por Jesús o el evangelio (cf. Mc 8,31-38). Ésa es la raíz y sentido de la obediencia (que implica el escuchar y responder a la voluntad de Dios). En ese sentido, la obediencia cristiana se opone al dominio de unos y al sometimiento de otros, expresándose en la búsqueda común de la voluntad de Dios, es decir, de los caminos de la vida, como saben los reunidos en el Concilio de Jerusalén, cuando dicen *nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros* (Hch 15,28). Esto es lo que evoca y ratifica el voto de obediencia: es compromiso de vivir en diálogo fraterno, escuchando a Dios allí donde se escucha a los hermanos.

Entendidos así, los votos son una forma de responder a la llamada universal del Reino, dirigida a todos los hombres y mujeres. Todos la escuchan, todos pueden responder, pero sólo algunos responden, de un modo concreto, en la línea de los tres «votos» evangélicos. Los que así responden, es decir, los religiosos, pueden aparecer como una encarnación especial (comunitaria) de los valores y gozos, de la promesa y tarea del evangelio. Saben que Je-

sús ha llamado a todos (no sólo a ellos), de tal forma que todos pueden y deben vivir la plenitud del amor, cada uno en su circunstancia y camino. Pues bien, dentro de ese camino universal, ellos se descubren capaces de poner de relieve unos rasgos especiales de la comunión cristiana, en la línea de los votos. No se han reunido en comunión para salvarse, pues la salvación de Dios se extiende a todos los humanos que deseen recibirla. Tampoco se vinculan en formas del celibato (castidad comunitaria) porque el sexo sea malo o el matrimonio una forma de vida inferior, sino porque se han sentido llamados por Jesús para un amor que puede expresarse de otra forma. Por eso, los religiosos no buscan una perfección elitista o espiritualista, que los separe de los otros hombres y mujeres, sino que se sitúan con Jesús en el campo de las necesidades humanas, para ofrecer allí su amor como expertos en enfermedades, dolores y opresiones. A partir de ahí queremos poner de relieve el compromiso *secular* de los religiosos: su consagración no los «separa» del mundo, sino que los introduce de un modo aún más hondo en el mundo.

3. Celibato por el Reino

Lo que distingue de un modo especial a los religiosos es el celibato comunitario: un grupo de hombres y/o de mujeres renuncian al matrimonio para vivir en común, como hermanos, en una casa que es de todos, queriendo ser de esa manera un signo fuerte (no único) de evangelio. El valor de la vida religiosa no es algo que deba (ni pueda) demostrarse con teorías, sino que es un hecho histórico. En un momento determinado, a partir del entusiasmo de la pascua, algunos discípulos de Jesús han creado comunidades cristianas que se parecen a lo que después será la vida religiosa: compartían los bienes, como indica Hch 4,32-36 y como destaca Pablo en 1 Cor 7 (dentro de la comunidad eclesial puede haber y hay hombres y mujeres que renuncian al matrimonio para expresar así su compromiso de evangelio). De esa forma han surgido grupos de entusiastas escatológicos, prontos a condenar los valores del mundo (los bienes materiales, el matrimonio).

Pues bien, desde otra perspectiva, con un realismo que se inspira en las

más fuertes tradiciones del patriarcalismo judío, el autor de 1 Timoteo *ha reaccionado*, exigiendo a los ministros de la Iglesia que se casen, poniendo trabas a vírgenes y célibes, queriendo que la vida cristiana se organice por familias donde el padre/presbítero dirija desde arriba la existencia de los otros creyentes, entendidos ahora como hijos, menores de edad.

En ese contexto, entre una lectura gnóstica de 1 Cor 7 (¡que no se case nadie!) y una absolutización de 1 Tim (¡que todos se casen!) debe situarse la vida religiosa. Los religiosos saben que el matrimonio, como signo del amor de Dios en el amor humano, es muy bueno y fecundo, y saben que son buenos los bienes que Dios mismo ha dado a los hombres para que le bendigan por ellos, proclamando su grandeza al compartirlos y disfrutarlos. Pero ellos saben también que el esquema y forma de existencia externa de este mundo pasa (cf. 1 Cor 7,31), y así buscan desde aquí, ya desde ahora, una forma de comunicación material (pobreza), afectiva (castidad) y personal (obediencia) que esté abierta a todos los hombres, interpretando así la palabra de los eunucos por el Reino (Mt 19,12).

Los religiosos célibes no renuncian al matrimonio por impotencia física, dificultad psicológica, presión social o deseo de poder (como algunos eunucos del antiguo oriente, favoritos de reyes, amigos de reinas, ministros de corte), tampoco han renunciado para aspirar a posibles jerarquías eclesiásticas (donde sólo unos célibes pueden acceder a las estructuras de poder de la Iglesia). Ellos tampoco han «dejado» (si vale este lenguaje) el matrimonio o un tipo distinto de vida afectiva, para cultivar los grandes valores «espirituales» (porque en el cristianismo todos pueden acceder a esos valores). En contra de eso, ellos han «renunciado» sólo porque han descubierto algo especial, vinculado al amor de Jesús y a la comunicación de vida; algo que ellos pueden y quieren cultivar en comunidad, con otros hermanos que tienen una experiencia semejante, de manera que ellos se amen entre sí y compartan una misión evangélica.

Desde esa base puede precisarse mejor la novedad de Jesús frente a una línea israelita en la que Dios aparecía vinculado a la cadena de la vida que se

expande y transmite, de generación a generación, como signo de fecundidad bendita, abierta hacia un posible Mesías genealógico: Por eso, los representantes de Dios con los antiguos padres (patriarcas = generadores) y los nuevos padres de familia (el padre-varón es sacerdote de su casa, de la esposa y de los hijos, como ha mostrado en perspectiva cristiana 1 Tim). Pues bien, en perspectiva algo distinta, Jesús ha dicho que Dios se expresa como amor fecundo, gratuito, universal en los pobres, enfermos, eunucos, oprimidos, derrotados y exilados. Sólo en ese contexto de servicio personal y de comunicación afectiva puede entenderse el celibato (castidad) de los religiosos.

No es el *celibato orgulloso* del que piensa estar en la razón y así renuncia, por egoísmo y autosuficiencia, a vincularse en intimidad a otra persona y tener hijos. Tampoco es *celibato solitario* de alguien que tiene miedo a la intimidad con el varón y/o mujer y prefiere realizarse por aislado, entre obsesiones interiores y pequeños desahogos exteriores. Tampoco es celibato de *virgen amazona* (varón o mujer) que quiere conservar su independencia para dominar a los demás. Tampoco es celibato de *castrado real* que se deja mutilar para servir y/o cantar en palacios seculares o eclesiales.

Este celibato de Jesús y de la vida religiosa surge y se despliega como experiencia de amor intenso y humilde, abierto a los demás de una manera generosa. Por eso, no reprime ni condena nada, no rechaza a los demás, ni se aleja del cariño fuerte, sino todo lo contrario: sólo por cariño, en cercanía intensa hacia los otros (varones y/o mujeres), el religioso puede acoger y desplegar su amor celibatario. Esto es lo que ratifica y potencia el «voto» de castidad, como actitud y compromiso de amor comunitario, no matrimonial (no genital), en camino que desborda las imposiciones legales o sociales del judaísmo o de la propia Iglesia.

Por eso, obligar al celibato es destruirlo; exigirlo por la fuerza es corromperlo, utilizarlo como medio para alcanzar o mantener un tipo de poder o entenderlo como ley (por coacción moral y/o social) sobre aquellos que lo han asumido un día pero luego descubren otra llamada y camino va en contra del amor y libertad del evangelio.

Este celibato (*castidad religiosa*) es un misterio paradójico. Sólo por fuerte experiencia de gratuidad puede asumirse; sólo en actitud de amor intenso a los hermanos/as (en comunidad) y hacia los demás (especialmente a los pobres) puede desplegarse y recrearse de una manera fecunda. Entendido así, el celibato es siempre una respuesta libre de amor al amor libremente recibido. Ciertamente, el religioso célibe sabe que el proceso de la vida sigue y que siguen siendo necesarios el amor de pareja, la complementariedad sexual, la fecundidad y el gozo de los hijos. Pero sabe también, por Jesús y por su Reino, que el amor puede vivirse por un tiempo o para siempre como fraternidad de hermanos/as, al servicio de los más necesitados. La respuesta de amor celibatario sólo es posible porque Jesús ha resucitado, mostrándose como principio de comunión y fuente de nueva familia de hermanos-amigos liberados que comparten la existencia en camino de amor no genital, pero muy hondo, tierno y cercano. Por encima de la soledad que implica, el celibato ha de ser lugar de comunicación y comunión intensa, que se expresa en formas de amor concreto, gratuito, esperanzado.

4. Un ejemplo de vida religiosa. *San Benito*

Aquí no puedo desarrollar los diversos momentos y formas de la vida religiosa dentro del cristianismo, desde los enemitas antiguos, pasando por los monjes y los mendicantes, hasta los religiosos y religiosas de vida activa de la actualidad. Por eso me limito a citar un ejemplo, el de san Benito (entre el 480 y el 547 d.C.), que quiso superar el riesgo de los monjes solitarios, giróvagos y errantes de su tiempo que entendían la religión de Jesús como un proceso de búsqueda individual, conforme a las inspiraciones de cada uno. Para ello vino a establecer el monasterio; una casa estable, donde los hermanos puedan vivir en común y alabar a Dios como familia dirigida y animada por un padre espiritual, un Abad que se presenta como guía y modelo en el camino de Jesús.

El monacato *benedictino* está, por tanto, concretado en una «casa estable» (abadía) y dirigido o presidido por el Abad, que es una especie de padre es-

piritual del monasterio. El voto o compromiso esencial de los monjes (junto a la conversión de costumbres) es la estabilidad o vinculación cordial a la vida comunitaria (a la estabilidad de la casa, con sus diversos trabajos y funciones) y participación en la tarea compartida de la alabanza divina. Para crecimiento espiritual del grupo es importante un Abad, que aparece como hombre de experiencia orante, signo de la paternidad de Dios en la casa.

«El Abad que es digno de regir un monasterio debe acordarse siempre del título que se le da y cumplir con sus propias obras su nombre de superior. Porque, en efecto, la fe nos dice que hace las veces de Cristo en el monasterio, ya que es designado con su sobrenombre, según lo que dice el Apóstol: “Habéis recibido el espíritu de adopción filial que nos permite gritar: ¡Abba!: ¡Padre!” (Rom 8,15). Por tanto, el Abad no ha de enseñar, establecer o mandar cosa alguna que se desvíe de los preceptos del Señor, sino que tanto sus mandatos como su doctrina deben penetrar en los corazones como si fuera una levadura de la justicia divina... Por tanto, cuando alguien acepta el título de Abad, debe enseñar a sus discípulos de dos maneras; quremos decir que mostrará todo lo que es recto y santo más a través de su manera personal de proceder que con sus palabras...» (Regla 2).

La casa religiosa sirve para formar una familia donde *los hermanos*, que aparecen como *discípulos*, van progresando en el camino del seguimiento. Por eso necesitan siempre un *padre*: alguien que les guíe con su doctrina y ejemplo, expresando así en concreto sobre el mundo (a nivel de monasterio) el don de la paternidad de Dios que se manifiesta por medio de Jesús, el Cristo. El Abad es, por tanto, un signo humano de la *autoridad paterna* de Dios. Su acción no puede interpretarse en términos de fuerza o sujeción: no tiene que obligar, no se coloca por encima de los otros... Simplemente les ofrece su modelo y les enseña a actualizarlo en un camino de alabanza y de fraternidad que traza el evangelio. De esa forma suscita una familia que se encuentra centrada en la oración compartida y que se expande luego al mundo, formando así un hogar o casa donde se acoge a los que llegan, van y pasan.

a) *El monasterio benedictino es casa de alabanza*. El Abad no congrega a sus discípulos en torno a su persona, no los coacciona en ningún modo con un tipo de poder que él tuviera como propio, sino que conduce a todos ante el Cristo y allí, en unión con ellos, comparte el misterio de los hijos de Dios. Los monjes son hermanos porque cantan y oran juntos. Ciertamente trabajan en común y comparten los bienes que el trabajo ha producido. Pero especialmente se unen para orar y así descubren y actualizan sobre el mundo el gran misterio de la gloria de un Dios a quien se acoge con la vida, se celebra con la acción y se engrandece con el canto.

b) *El monasterio benedictino debe convertirse en casa de acogida*: «a todos los huéspedes que se presenten en el monasterio ha de acogerseles como a Cristo, porque él lo dirá un día: era peregrino y me hospedasteis» (Regla 53; cf. Mt 25,35). La familia ante Dios se convierte así en familia para los otros: lugar donde se recibe a los que pasan, «sobre todo a los extranjeros», es decir, a los que no tienen familia ni hogar sobre la tierra, a los perdidos, exilados, marginados de este mundo.

5. Arriesgar una palabra sobre el futuro de la vida religiosa

Los religiosos cristianos se sienten herederos de una larga historia de búsqueda de Dios y de servicio a los demás, en comunión con religiosos y religiosas de otras religiones, especialmente del hinduismo y budismo. El encuentro con monjes no cristianos y con personas que, desde diversas perspectivas espirituales, dentro y fuera de la Iglesia cristiana, realizan un servicio humano y ofrecen un testimonio de amor, es un signo de la importancia y actualidad de la vida religiosa. Por eso, en una época de fuertes cambios y de aparente incredulidad, cuando algunos piensan que está en riesgo la herencia cristiana de Occidente, los religiosos se sienten llamados a dialogar con los creyentes de otras religiones e incluso con aquellos que parecen no creyentes, no para imponer su verdad, ni para discutir teóricamente con ellos, sino para escucharse y ayudarse mutuamente.

En otro tiempo, la vida religiosa estuvo a veces al servicio del poder. Así

encontramos, junto a grandes testigos del amor, algunos *religiosos inquisidores*, empeñados en guardar la pureza social de la fe, investigando el posible error de los herejes; junto a los redentores de cautivos, descubrimos los *religiosos soldados*, armados caballeros para expulsar a los «infeles» de la tierra o defender con la espada a los creyentes; junto a los hermanos pobres encontramos a los *dueños y dueñas de grandes haciendas*, aliados con la nobleza secular del tiempo. También ellos forman parte de la historia de la vida religiosa, pero es preciso superar sus desviaciones y riesgos, para que los religiosos cristianos puedan ser aquello que quiso Jesús.

a) *Evangelio y votos. Obediencia.* Para realizar mejor sus tareas apostólicas y sociales, cierta Vida Religiosa ha destacado quizá en exceso el momento institucional de sus organizaciones, poniendo a sus miembros al servicio de una tarea impositiva muy unificada. Pues bien, sin negar eso, debe destacarse el aspecto más carismático: la libertad de cada religioso, la comunión gozosa de amor entre todos. Más que el *triumfo externo* de ciertas obras eclesiales y apostólicas, educativas, sanitarias o sociales, importa la vida fraterna, liberada, de los religiosos y testimonio de amor. Ha sido y es bueno liberar a los cautivos, curar, enseñar y acompañar a los más pobres, pero los religiosos han de hacerlo desde su experiencia de fraternidad evangélica, vivida en comunidad. Por eso, la primera misión del religioso consiste en ofrecer con su amor el testimonio del Reino de Dios y su bienaventuranza sobre el mundo.

Tanto la tradición oriental como occidental quieren que el religioso obedezca a un abad o superior, es decir, que escuche la Palabra (del latín *ob-audire*): que acoja con asentimiento la gracia de Dios, dialogando con los hermanos y liberándose para el amor compartido, en camino de maduración personal. Vivimos en una sociedad competitiva, donde unos quieren aprovecharse de los otros, en actitud de sospecha y batalla. Pues bien, en contra de eso, el religioso quiere aprender de los demás, no para someterse a ellos, sino para madurar en libertad, no para abajarse ante una jerarquía interior o exterior, sino para vivir en fraternidad dialogada, dentro de la Iglesia. Ese diálogo es la esencia de la

obediencia religiosa y no un medio para obedecer mejor.

Ciertamente, la Vida Religiosa ha podido convertirse a veces en una institución poderosa y eficiente, que ofrece sus servicios culturales, sanitarios o sociales a los necesitados. Pero ha corrido el riesgo de hacerlo como institución de poder, al lado de otros poderes de la tierra. Pues bien, para cumplir su misión ella ha de ser una *comunión de amor mutuo*, vivido desde Cristo como gracia de Dios. Por eso, su actitud primera es la *obediencia de amor*, es decir, la capacidad de escucha mutua y diálogo entre todos los hermanos, en un mundo necesitado de diálogo amistoso.

b) *Signo de amor. Castidad comunitaria.* El voto de castidad no consiste en una negación (simple ausencia de relaciones sexuales), sino en una apertura de amor. El placer sexual no es pecado, ni la castidad es algo negativo. Más que la renuncia a unas posibles relaciones sexuales, importa en la vida religiosa el despliegue maduro y gozoso del amor, tanto al interior como al exterior de la comunidad. El religioso no es un *asceta*, que «puede» renunciar al sexo genital, sino un *iluminado*: alguien que se sabe acogido, desde el don de Dios, por pura gracia, y se siente capaz de expresar y culminar su vida en amor, de forma coherente, en relaciones de fraternidad comunitaria y caritativa. Jesús no pide renuncia, sino fuerte amor humano, que evidentemente implicará renunciaciones, pero que se expresa sobre todo suscitando espacios y caminos de gozo compartido.

Algunos critican y ridiculizan hoy la castidad diciendo: ¿Para qué vale? La vida religiosa no puede contestar con palabras, sino con el ejemplo. Además, ella no vale para conseguir otros fines, sino en sí misma, como una forma intensa de vivir el amor cristiano. Sin duda, hay otros tipos de amor (matrimonio, grupos de vinculación personal y social...), pero entre ellos resulta muy significativo el amor de la Vida Religiosa, como experiencia de comunión gratuita, gozosa, duradera, en plano de evangelio. La única demostración de su valor es ella misma.

Históricamente, la castidad de los varones se ha encontrado más vinculada a las tareas ministeriales, de un modo especial en institutos clericales. Sin duda, la castidad puede ofrecer una li-

bertad interior y exterior especialmente valiosa para ciertos ministerios o trabajos eclesiales... Pero, en sí mismos, los ministerios pueden realizarse desde otras opciones y tipos de vida. Por eso, la castidad debe mantenerse y valorarse en sí misma, como signo de libertad evangélica y diálogo concreto de amor entre los religiosos, un diálogo afectivo abierto a la misión del evangelio, pero sin entenderse como presupuesto o condición para ciertos ministerios eclesiales de varones.

c) *Pobreza e instituciones.* Los institutos religiosos, especialmente de clérigos, se han puesto al servicio de la institución eclesial, realizando tareas de administración, apostolado y suplencia social (caritativa) que pertenecen al conjunto de la Iglesia y de la sociedad. Más aún, esos mismos institutos se han organizado a veces, como empresas ricas, pero no al servicio de la producción capitalista, sino de una acción cultural, caritativa y/o social que es muy valiosa en línea de evangelio. Pues bien, al comienzo del siglo XXI, reconociendo su valor, podemos decir que ese modelo de organización religiosa debe revisarse.

Ciertamente, el religioso no rechaza por principio el valor de los bienes, pues sabe que Dios los ha creado y son positivos, puestos al servicio del Amor. Pero sabe también que esos bienes pueden volverse peligrosos, si encierran al hombre en su deseo, sobre todo en un tiempo consumista como éste, donde importa el tener por tener, el vivir por conseguir mayores bienes. Por eso quiere liberarse de la obsesión de tener y consumir, pues busca sobre todo la libertad personal y la solidaridad con los necesitados. Esa libertad y pobreza parecía más fácil en la línea de los antiguos eremitas que dejaban las instituciones y bienes para vivir en el desierto; en esa línea están surgiendo también hoy grupos religiosos de tipo contracultural, capaces de ofrecer un testimonio de protesta poderosa frente al consumismo actual. Pero la pobreza religiosa puede y debe expresarse también de manera institucional, como un modo de compartir los bienes y ponerlos al servicio de los más necesitados.

En un primer nivel, para dialogar de verdad con los pobres del mundo, la Vida Religiosa debe abandonar su poder institucional, vinculado muchas veces

al sistema dominante, realizando para ello cambios que pueden resultar drásticos; en esa línea, algunos analistas (cristianos y no cristianos) afirman que ciertos institutos religiosos, nacidos con finalidades de suplencia educativa o sanitaria, han cumplido ya su ciclo y deben acabar, pues sus instituciones no pueden competir a nivel económico o social con otros poderes sociales y en particular los estados; además, les resulta difícil encontrar vocaciones para realizar una tarea como ésa. Pero, en otro nivel, para realizar su obra social, la Vida Religiosa debe encontrar o crear nuevas estructuras de presencia testimonial y obra social, sin caer por ello en las redes de la riqueza organizada. En este camino, algunos cristianos religiosos dejarán la estructura más oficial de la Iglesia, como hicieron los monjes antiguos de Egipto, en gesto de protesta contracultural. Pero, al mismo tiempo, otros religiosos, reunidos en nombre de Jesús, deberán buscar y crear nuevas formas de convivencia y acción cristiana, en diálogo más hondo con las necesidades reales de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Para ello, deberán integrarse formando nuevos monasterios y/o congregaciones de vida intensa, al servicio del evangelio, en medio del mundo.

X. P.

MONOTEÍSMO

Q MR

↗ Abrahán, Alláh, apocalíptica, ateísmo, credo, Dios, dogma, encarnación, idolatría, Jesús, Moisés, Padre, profetas, religión, Trinidad, Yahvé.

Q JUDAÍSMO

1. Principios

En la base histórica del monoteísmo está la religión judía, de la que, al menos en sentido externo, deriva el cristianismo (y el islam). Desde esa base podemos decir que la misión del judaísmo ha sido (y puede ser aún) la de mantener el monoteísmo original sobre la tierra. Esa misión supone estos momentos.

a) *Superar el politeísmo: ¡Dios es uno!* Israel ha rechazado la multiplicidad de figuras divinas que sirven de algún modo para sacralizar las fuerzas naturales y vitales del mundo. La divinidad no se escinde ni multiplica, no

se rompe ni disgrega; sólo hay un Dios, un poder sagrado que todo lo funda y dirige con su fuerza (cf. Dt 6,4-5).

b) *Superar el panteísmo: ¡Dios es trascendente!* No se confunde con la naturaleza, ni con la identidad interior de las personas (con el alma, la idea, la vida...). Dios encuentra su grandeza y realidad en sí, como distinto de todo lo que existe sobre el mundo, de manera que podemos y debemos llamarlo el Infinito, aquel que está más allá de todos nuestros esquemas racionales y sociales.

c) *Superar el deísmo: ¡Dios es persona!* Llamamos deísmo a la visión filosófico-religiosa que concibe a Dios como una especie de ser superior «indiferente», que ha puesto en marcha el reloj de la historia, pero que luego, en su verdad más honda, se encuentra separado de la vida de los hombres, desinteresado de la misma historia. Pues bien, en contra de eso, el Dios de Abraham es persona: piensa y desea, se compromete en amor apasionado por los hombres, a los que nunca deja de guiar.

2. Un Dios sin pareja.

Más allá de todo dualismo

El monoteísmo se distingue de un modo especial del dualismo. Han existido diversos tipos de «dualismo» que han interpretado a Dios como un tipo de pareja. Frente a ellos se ha elevado la fe bíblica, como fe monoteísta, es decir, sin dualidad engendradora.

a) *Hay un dualismo hierogámico*, formado por la pareja de Dios-Diosa, con un tipo de matrimonio sagrado. En esa línea se movía la religión de los cananeos, que adoraban a El y su consorte (Ashera) o a Baal y su consorte (Astarté o Anat). Se han conservado en la tierra de Israel imágenes e inscripciones dedicadas a Yahvé y su Ahsera, en K. Ajrud (cf. M. DIETRICH y O. LORETZ, *Yahwe und seine Aschera*, UBL 9, Münster 1992). Pues bien, en contra de eso, el yahvismo oficial ha sido tajante: «Derribaréis los altares, quebraréis las estatuas y destruiréis las imágenes de Ashera» (Ex 34,5, Dt 7,5; 12,3). «No plantaréis ningún árbol para Ashera cerca del altar de Yahvé, tu Dios, que hayas edificado» (Dt 16,21); «Destruiréis sus altares, quebraréis sus estatuas, destruiréis sus imágenes de Ashera y quemaréis sus esculturas en el

fuego». Los fieles yahvistas han rechazado la pareja divina de Dios, de tal manera que ese Dios ya no ha sido ni masculino ni femenino, sino sólo un Dios Uno (cf. Dt 6,4-5).

b) *Puede haber un dualismo ético.* Muchos habían pensado que Dios es bien y mal, bueno y perverso, como en algunos mitos iraníes. Pues bien, en contra de eso, los profetas han puesto de relieve la unidad de Dios, que es sólo bueno. Ciertamente, existe una división intensa en este mundo: entre lo bueno y lo perverso, lo positivo y negativo, la luz y las tinieblas. Pero esa división no puede proyectarse sobre Dios, porque Dios es sólo Uno, un bien y un amor que está más allá de todos los bienes y los males concretos de este mundo.

c) *Dualismo teológico.* Algunos han hablado incluso de dos dioses, como algunas formas posteriores de zoroastrismo (religión irania), que aluden a un principio bueno, *Ormuz*, Dios perfecto y creador, y a un Dios perverso, *Arhiman*, poder de destrucción, principio malo. Los hombres se hallarían inmersos, según eso, en una gran *teomachia* o lucha intradivina, de manera que la salvación estaría ligada a la victoria final del Dios bueno. Los teólogos judíos no han podido aceptar este dualismo, pues saben que no existe más que un Dios que es positivo, creador y amigo de los hombres. Pero, bajo ese Dios, han aceptado la existencia de principios negativos, ángeles perversos o demonios.

d) *Dualismo metafísico.* También puede haber un *dualismo metafísico*, que está vinculado a la tradición filosófica griega, sobre todo al platonismo, pero que después se ha extendido de formas distintas por todo el pensamiento de Occidente. En este contexto podemos hablar de materia y espíritu. *Materia* es lo que nace y muere, lo sensible en sus diversas formas: el mundo como madre que genera. El *espíritu* es la esencia eterna, la realidad que siempre dura, por encima de la vida y muerte de la tierra. De la unión e implicación de esos estratos, de las mil formas de lucha y distinción entre materia y forma, brota la realidad, surge la experiencia. Esta dualidad filosófico-sacral ha estado en el fondo del pensamiento de Occidente. Pero el judaísmo no ha podido ser dualista (en

un sentido expreso), no ha distinguido entre espíritu y materia, sino que ha tomado al hombre como unidad y también a Dios, a quien no podemos confundir con un tipo de dualidad dialéctica de espíritu y materia.

3. Conclusión.

Monoteísmo y diferencia

Los israelitas han sido y siguen siendo, de algún modo, los descubridores y testigos privilegiado del monoteísmo, que ellos han formulado y mantenido tras la caída del reino y exilio (tras el 586 a.C.). Precisamente allí donde parecía que Dios les abandonaba, dejándolos en manos de los ídolos y dioses de los pueblos, han descubierto y confesado ellos la verdad de su Dios, que ha permitido su derrota, para castigarlos por sus pecados anteriores y para revelarles de un modo más intenso su misterio. Ellos han visto así que los dioses anteriores (los dioses de los pueblos) no son más que proyecciones del poder del mundo, son dioses del cosmos. En contra de eso, su Dios, el Dios israelita, se revela como trascendente, guiando desde arriba la historia de todos los hombres (sin confundirse con ellos). De esa manera, partiendo de su visión de Dios como distinto, los judíos han podido aparecer como pueblo distinto entre todos los pueblos de la tierra: no tienen una tierra exclusiva, ni un Estado propio, sino que son (han de ser) testigos de una promesa universal, propia del Dios trascendente.

X. P.

M CRISTIANISMO

El cristianismo ha nacido al mismo tiempo que el judaísmo rabínico, como una reinterpretación mesiánica, universalista, de las tradiciones monoteístas de Israel, a la luz de la vida, muerte y pascua de Jesús. Al principio (por lo menos a lo largo del I d.C.), el cristianismo se mantiene vinculado a las comunidades judías del Imperio romano, de tal forma que pareció como una «secta» o grupo especial israelita. Pero pronto la novedad universalista de la experiencia cristiana, el mismo despliegue de la figura de Jesús y la oposición del judaísmo más nacionalista, llevaron al surgimiento de una comunidad autónoma, estructurada en forma de Iglesia (organización no nacional, no estatal,

no gubernativa) que se extiende y en algún sentido triunfa en todo el Occidente europeo y luego en América. Estas parecen sus notas fundamentales.

1. *El cristianismo asume el monoteísmo de Israel*, pero lo interpreta de forma supranacional, conforme a una visión que fue desarrollada especialmente por Pablo (Gal 3-4; Rom 4). De esa forma, el Dios único de Israel, Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob (Ex 3,6), Dios de los profetas, aparece ahora como padre de todos los creyentes, desbordando así las fronteras nacionales y raciales, de política, de sangre, de cultura... De esa manera, el monoteísmo, que antes había separado a Israel (para convertirlo en pueblo único del único Dios), viene a presentarse como lazo de unión entre todos los pueblos, conforme a la promesa de ↗ Abrahán (en ti serán bendecidas todas las naciones de la tierra) y a la experiencia de Pablo, cuando dice que ante el Padre de Jesús ya no hay judío ni griego, hombre ni mujer, esclavo ni libre (cf. Gal 3,28). De esa forma, el monoteísmo de Yahvé, Dios de Israel, se entiende como monoteísmo de Dios Padre de todos los hombres y pueblos en el Cristo.

2. *Los cristianos han interpretado el monoteísmo de forma trinitaria*. Siendo padre de todos los hombres, Dios no se vincula ya con una raza o pueblo sino que se revela o manifiesta en la vida concreta del último profeta, del ser humano definitivo y perfecto que es Jesucristo. Ciertamente, Jesús ha sido israelita; pero en su función de portador de la voluntad de Dios ha desbordado por dentro la frontera israelita y ha venido a presentarse como signo de Dios para todos los pueblos de la tierra. Vinculándose a Jesús, todos los hombres participan de su mismo espíritu, del Espíritu de Dios. El Dios de Cristo es Trinidad, encuentro de amor del Padre con el Hijo en el Espíritu; comunión de amor han de ser todos los hombres y pueblos que creen en el Cristo. La Trinidad se expresa, por tanto, como superación de un tipo de monoteísmo político, vinculado a un pueblo sagrado o a un único hombre sagrado. Dios es comunión de amor... comunión de amor habrá de ser la historia de los hombres sobre el mundo.

3. *El cristianismo es un monoteísmo mesiánico*. Los cristianos esperan

la manifestación definitiva de Dios en Jesús como Dios universal, esperan la verdad total del hombre, la culminación de la historia. Por eso confiesan a Jesús como Mesías, como un Mesías crucificado que en su mismo fracaso (lo han matado) es capaz de mostrar y ha mostrado todo el amor de Dios sobre la tierra. De esa manera, Jesús aparece como signo definitivo del amor del Dios único (del Dios monoteísta) en la historia de la historia.

4. *El cristianismo es un monoteísmo evangélico*, es decir, un monoteísmo del Dios que es buena noticia de amor y salvación para todos los hombres. Los cristianos siguen vinculados al Jesús Hijo que muere, que ha dado la vida por los hombres, en manos del Dios Padre creador y salvador, que lo acepta y acoge como principio de salvación universal. Por eso, al decir que Dios es Uno en Cristo, los cristianos están diciendo que es Dios salvador para todos en el Espíritu. Por eso, el monoteísmo cristiano ha de entenderse como fermento y signo de comunión entre todos los humanos. Por eso, los cristianos no se cierran en un grupo nacional (no edifican un tipo de nuevo judaísmo), sino que se introducen en todos los sectores de la sociedad civil, anunciando la presencia del amor salvador de Dios.

X. P.

R ISLAM

1. Terminología básica

Quien profesa el monoteísmo es el *muwahhid*, que literalmente es el que reconoce la unidad de Dios. *Muwahhid* es prácticamente sinónimo de *muslim* (musulmán). El *muwahhid* se contrapone al *mushrik* (quien asocia algo a Dios). En el Corán (4:48 y 116) se dice que Dios perdona lo que quiere salvo que le asocien: *Inna-llâha lâ yagfiru an yushraka bi-hi wa-yagfiru mâ dûna dza-lika li-man yashâ'* («Dios no perdona que se le asocie y salvo eso perdona a quien quiere»).

2. Los monoteístas antes del islam

Los *hunafâ'* (plural de *hanîf*) eran los que en la Arabia de tiempos del Profeta seguían la tradición de Abrahán en un entorno caracterizado por el

ÿahl (ignorancia) y la ausencia de islam. La tradición profética nos habla de cuatro célebres *hunafâ'*, uno de los cuales –Waraqâ ibn Nawfal– podría denominarse «el maestro espiritual» de Muḥammad. El hecho de que los árabes conocieran la existencia de estos unitarios en Arabia avalaba la idea coránica de que Muḥammad no había venido a enseñar nada nuevo, sino sólo a recordar algo que ya se sabía desde el principio de la humanidad.

3. El monoteísmo islámico y los otros monoteísmos

El concepto de monoteísmo no es algo unívoco para las distintas religiones, cuyas tipologías religiosas tampoco han coincidido necesariamente. Para la mayoría de los rabinos tradicionales, el islam es una religión monoteísta respetable, mientras que su actitud hacia el cristianismo ha sido mucho más hostil y han tendido a equipararlo al politeísmo y la idolatría, posiblemente no sólo por una visión hostil del dogma cristiano, sino por la tradición de hostilidad mutua entre ambas religiones. Para santo Tomás de Aquino los seguidores de las religiones distintas de la ortodoxia cristiana se podían clasificar en gentiles, judíos y herejes. No quedaba claro en cuál de estas categorías se contarían los musulmanes. San Juan Damasceno consideraba al islam como una herejía cristiana, una especie de arrianismo *sui generis*.

El Corán insiste en que dios «ni engendró ni fue engendrado» (*lam yalid wa-lam yûlad*) y no tiene igual ni asociado. Alusión directa contra las creencias cristianas. Los musulmanes interpretaron la trinidad cristiana como un triteísmo y por eso rechazaron cualquier idea trinitaria de Dios. Sin embargo, la trinidad cristiana condenada por el Corán es una trinidad formada por Dios, Jesús y María, no la trinidad tal como la conciben la mayoría de los cristianos. Posiblemente esta trinidad a la que se refiere el Corán fuera la de alguna secta marjolátrica presente en Arabia o una alusión a un cristianismo rudimentario y deformado de cristianos poco versados en su religión.

Para confusión de los occidentales modernos que hablan de religiones «monoteístas» (se supone que el judaísmo, el cristianismo y el islam) frente a

religiones «politeístas» (como el hinduismo, por ejemplo), el *tawhîd* musulmán sólo en parte coincide con la idea cristiana-occidental de «monoteísmo». Prueba de ello es que, para muchos tratadistas musulmanes clásicos, la religión de los brahmanes compartía el *tawhîd* con los musulmanes, aunque sus seguidores discreparan de los musulmanes en una cuestión tan fundamental como la de la profecía. Así, Ibn Haçm, que tenía al cristianismo trinitario por politeísta, consideraba a los brahmanes tan *muwahhidûn* como los musulmanes: «Los brahmanes son una tribu de la India a la cual pertenecen los más nobles de los habitantes de este país, que se dicen descendientes de Brahma, uno de sus antiguos reyes, y se distinguen de los demás habitantes por cierta insignia que ellos solos llevan, la cual consiste en unos cordones coloreados de rojo y amarillo, que se ciñen tal y como se ciñen las espadas. Profesan el monoteísmo, igual que nosotros lo profesamos; pero niegan la revelación profética».

J. F. D. V.

MUERTE

Q MR

↗ Alma, Cruz, Edén, evangelio, guerra, hombre, Jesús, Justo perseguido, inmortalidad, pecado, pecado original, resurrección, Satán, violencia.

Q JUDAÍSMO

En un primer momento, la muerte aparece en Israel como expresión de la realidad cósmica del hombre: morimos como mueren los vivientes, vegetales y animales. Pero la nueva experiencia de Yahvé como «Dios de vivos», sin pareja sexual (no hay Dios de muertos, ni dualidad divina), y la misma visión de la historia como proceso creador, hacen que Israel haya entendido la vida-muerte desde la apertura hacia un futuro mesiánico. Esa experiencia israelita ha entrado en contacto con las religiones de la interioridad a través del espiritualismo griego, de manera que, en un momento dado, pudo parecer que los judíos reinterpretarían su antropología en moldes de dualismo, partiendo de la división de alma y cuerpo. Pero, en general, Israel se mantuvo fiel a su experiencia histórica, interpretando al hombre como viviente unitario, que despliega su vida en diálogo con Dios y con los otros; a su juicio, el hombre no es divi-

no en sentido espiritualista: no es alma que se debe liberar de la materia para hallar su hondura eterna, sino un viviente de este mundo, que muere como los restantes animales.

Más tarde, los israelitas han descubierto que el hombre vive en alianza con Dios, de manera que sólo en el encuentro original y final con el Creador alcanza su verdad y sentido. En esa línea, han podido hablar de una vida que se vincula con Dios y supera el límite de la muerte. En ese contexto se define la singularidad israelita.

a) *Las religiones de la naturaleza* no dan importancia a la muerte, pues la ven como un momento del proceso cósmico, en el que todo nace y muere; por eso, los individuos como tales son una realidad pasajera; los pobres y excluidos constituyen sólo un elemento del sistema en el que unos nacen altos y otros bajos, unos sanos y otros enfermos, para belleza del conjunto.

b) *Las religiones de la interioridad* tampoco conocen en sentido estricto la tragedia de la muerte, pues ella pertenece sólo al cuerpo, el alma no muere; las mismas divisiones sociales son en este mundo secundarias, pues lo que importa es el alma y ella puede ser, y es, igualmente divina en todos los hombres. Desigualdades sociales y muerte no son más que apariencia exterior de un sistema donde sólo importan las almas.

c) En contra de eso, *los judíos* han dado una importancia especial a la muerte, pues la han visto como posible ruptura del diálogo con Dios, llegando a interpretarla a veces como un «castigo»: los hombres deberían superar la muerte y culminar la vida en Dios, pero por su propio pecado han caído en manos de ella y la han visto de un modo personal y social, como efecto de injusticia.

La Biblia sabe que la muerte se encuentra relacionada con el pecado y, de un modo especial, con la opresión e injusticia de este mundo. La muerte de los justos y pobres (perseguidos, expulsados) abre el gran interrogante: ¿Dónde se halla Dios, cómo responde a estos males? En ese contexto ha surgido la experiencia y esperanza de la resurrección, que en un primer momento se aplica a todo el pueblo, después a algunos (en Israel) y finalmente a todos los humanos, en un proceso y camino que viene de Ez 34 a Sab 1-2, pasando por Dn 12 y el 2 Mac 6-7. Los perseguidos

de la historia, los que mueren expulsados y oprimidos, claman a Dios y esperan su respuesta. Aquí se plantea el tema de la resurrección.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. La muerte de Jesús

Los cristianos no tienen una revelación especial sobre la muerte. Ellos saben, como los judíos, que el hombre es mortal, pero que puede abrirse, por misericordia de Dios, a una vida que está por encima de la muerte. El hombre no es simple tierra, animada por un breve tiempo, que vuelve al polvo inicial, para reiniciar el ciclo eterno del destino cósmico; tampoco es alma que se libera de la tierra, para volver de esa forma a lo divino, sino persona que se hace a sí misma, asumiendo la suerte de su pueblo (y de la humanidad), en camino de esperanza.

En ese contexto, se entiende el hecho de que Jesús ha entregado su vida hasta la muerte, a favor del Reino, cumpliendo así la voluntad de Dios: por eso, en el momento de su muerte, él ha protestado: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34; cita de Sal 22). Jesús no había formulado una teoría sobre la muerte, ni había dicho que la muerte no existe, sino que había anunciado un Reino de Dios que está por encima de la misma muerte. Pues bien, él ha anunciado el Reino de Dios, que es vida, pero lo han matado.

El cristianismo posterior nace de dos fuentes. (a) Del mensaje y movimiento de Jesús a favor del Reino de Dios. (b) De la experiencia de la muerte de Jesús. Todo el Nuevo Testamento es un pensamiento sobre la Muerte, el descubrimiento del sentido de la muerte de Jesús, en la que destacamos tres rasgos:

a) *Ha sido una muerte natural.* Jesús ha muerto en primer lugar porque es humano. No es *superman*, como un fantasma divino que camina sobre el mundo, sin poder morir, sino un hombre concreto, nacido de mujer, sometido a la ley de la vida y de la muerte de la tierra (cf. Gn 4,4). Murió por ser mortal, de tal manera que si no le hubieran ajusticiado con violencia hubiera expirado por enfermedad o vejez, como suponen algunas tradiciones tardías de

origen musulmán, recogidas por narraciones e historias que le hacen marchar a Cachemira, después de haber logrado que sus amigos-sabios le bajaran de la cruz y curaran sus heridas. Sea como fuere, Jesús habría muerto.

b) *Muerte bendita, a favor de los demás.* Jesús no ha muerto sólo porque era mortal (por naturaleza), sino por amor: porque ha entregado su vida al servicio de los marginados, enfermos y oprimidos, anunciándoles el Reino que es salud y vida universal. Por anunciar y ofrecer vida a los amenazados por la muerte violenta lo han matado. Por eso decimos que *murió por nuestros pecados*, es decir, por el pecado de violencia de aquellos que lo mataron. Murió por gracia, en defensa de su proyecto de Reino, a favor de los pobres y expulsados.

c) *Murió cumpliendo la voluntad de Dios.* Ante el gesto provocador de Jesús, al servicio de los pobres, en contra del templo sagrado de Jerusalén, muchos pensaban que Dios es garante y defensor del orden establecido. Por eso, ellos interpretaron el gesto de Jesús como blasfemia contra Dios. Lógicamente, en nombre del Dios de su Ciudad y su Templo (que es Dios del sistema), tuvieron que matarlo, apelando para ello a las razones de la Biblia, que manda aniquilar a los herejes (cf. Dt 13). Aquellos que lo mataron optaban por el Dios de sus instituciones. Jesús optó por el Dios del Reino, y llamando a ese Dios entregó la vida. Los cristianos piensan que la verdad de Dios, su identidad más profunda, se expresa en esa muerte de Jesús y no en un tipo de verdad general o de teoría filosófico-religiosa.

2. El Dios de la muerte de Jesús

Los cristianos interpretan la muerte de Jesús como el momento fundamental de la revelación de Dios, de manera que el signo de la cruz los distingue de judíos y musulmanes (sin necesidad de que ese signo se convierta en oposición o enfrentamiento, sino todo lo contrario). La Cruz (muerte) de Jesús puede y debe ser su signo distintivo, pero no para oponerlos a los judíos (¡diciendo que ellos, como tales, mataron a Jesús, cosa que es mentira!), ni para oponerlos a los musulmanes (¡acusándolos de querer el triunfo externo más que la entrega de la vida!), sino para dialogar mejor con

ellos. Los judíos han sabido y saben de muertes, de manera que la Cruz de Jesús puede y debe integrarse en el misterio de los millones de judíos martirizados. También el islam sabe de cruces y opresiones. Pues bien, para iluminar un camino compartido, podemos ofrecer la experiencia cristiana de la Cruz, como espacio de encuentro religioso.

a) *Dios, debilidad fuerte de amor.* No es poder indiferente, que actúa desde arriba, sino debilidad poderosa, amor que se encarna en la historia. Así sufre Jesús la muerte, penetrando en el dolor y fracaso de la humanidad. El prólogo de Job (no sus poemas dolorosos) suponía que Dios se encuentra arriba, como un monarca fuerte, rodeado de su corte; por el contrario, el hombre sufriente se hallaba abandonado, fuera de la ciudad, acusado por sus sabios. Pues bien, ahora sabemos, por Jesús y con Jesús, que Dios sufre en los que sufren (cf. Mt 25,31-46), penetrando en el dolor y fracaso de la historia. Por eso, la muerte no es sólo expresión del ser natural del hombre, signo de finitud o pecado, sino que ella es revelación de un Dios que se expresa y actúa, de manera fuerte, por la entrega gratuita y comprometida de la vida.

b) *Dios es donación de amor* y así regala por Jesús la vida a los que mueren, sin discutir, en principio, si son buenos o malos, si se dan en amor a los demás o si los niegan. De esa forma, más allá de la debilidad humana y de la violencia del ambiente, Dios se revela como «don de sí», por medio de Jesús, que se ha entregado por el Reino. A través de su la muerte, toda la vida de Jesús viene a expresarse como regalo de amor. No retiene nada para sí, sino que todo lo ofrece y se ofrece a los demás, a fin de que ellos sean. Es don originario, vida regalo, en dolor-amor, por los demás. Desde esa base, podemos añadir que Dios es Amor que no tiene ni puede ya nada, porque todo lo ha dado (y se lo quitan) en Cristo.

c) *Dios es acogimiento de amor.* No libera a Jesús «de» la muerte, sino «en y por» la muerte. No lo baja de la cruz, como han pensado millones de musulmanes (que no pueden aceptar a un Dios que permite que su justo Siervo muera fracasado), sino que hace algo mucho más grande: ama a Jesús de un modo infinito, en la misma Cruz doliente. Por eso, no lo libera de la muer-

te, como a Job, devolviéndolo a un tipo de vida particular de triunfador (¿y justo?) sobre el mundo (cf. Job 42), sino que lo acoge amoroso en la muerte, recibiendo así en la plenitud de su vida, a favor de los demás.

3. Reflexión sobre la muerte

Sólo el hombre nace, sólo el hombre muere. Las restantes plantas y animales ni nacen ni mueren, sino que forman parte de un continuo biológico, sin identidad personal. Así lo habían destacado sobre todo los judíos: mirando cara a cara a la muerte, han aprendido y han sabido que ella nos reduce a la suma soledad, abriéndonos, al mismo tiempo, a la vida de los otros. Si no muriéramos no dejaríamos sitio en el mundo para los que vienen. Si no muriéramos haríamos imposible la vida de nuestros sucesores. Tenemos que morir para que otros vivan, abriendo con nuestra vida y muerte un camino para los demás hombres y mujeres.

a) *Miedo a morir, gozo de morir.* La muerte nos da miedo, el miedo supremo, pero sólo por la muerte podemos gozar de verdad y dar la vida a los demás. «Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo... Todo lo mortal vive en la angustia de la muerte; cada nuevo nacimiento aumenta en una las razones de la angustia, porque aumenta lo mortal.» Así comenzaba F. ROSENZWEIG su libro inquietante de antropología judía (*La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca 1997, 43-44).

En un sentido, ese saber sobre la muerte es maldición, como ha visto el relato del «pecado ejemplar» de Adán/Eva, en Gn 2-3: «el día en que comas morirás...». Pero, en otro sentido, este morir (saber que se muere) puede y debe convertirse en bendición, apareciendo como el momento culminante del sí a la vida, a la vida de Dios, a la vida de los otros. Sólo los hombres pueden morir por los demás; sólo los hombres pueden dar de verdad su vida, abrir su cuerpo, para que otros vivan de su mismo cuerpo (como Jesús). Sólo porque sabemos que vamos a morir podemos vivir, arriesgarnos y amar de verdad a los otros. Un hombre de este mundo, condenado a no morir, sería el mayor de los monstruos, un ser angustioso y angustiante.

b) *Aceptar la muerte.* Una vida para siempre en este mundo sería terrible. Sólo por la muerte (cuando damos la vida a los otros, como Jesús en la cruz) podemos hablar de resurrección (ascensión al cielo). Así lo han descubierto los cristianos en la Pascua de Jesús, sabiendo que Jesús ha muerto porque vivía, ha muerto para vivir (para que llegue el Reino), ha muerto para que otros vivan. Así lo ha visto la Iglesia, descubriendo que todos los creyentes (¡todos los pobres!) mueren y resucitan y suben al cielo con Jesús, a un cielo de carne, de cuerpo y alma. Los hombres mueren, ése es su destino; mueren y no son felices... pero todavía serían más infelices si estuvieran condenados a no morir. Los hombres mueren, pero pueden descubrir en la muerte la mano de Dios y ofrecer su mano de amor a todos, como ha hecho Jesús, como ha hecho María.

c) *Morir como cristianos* significa dar la vida, allí donde la vida se nos va (o nos la quitan). En ese contexto se sitúa la respuesta de la fe, cuando afirma que el sentido de la vida está en vivir para los demás... y que de esa forma la misma muerte, sin perder su bravura y dureza y enigma (¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?), se convierte en signo de solidaridad, en vida que se abre (como ha visto de un modo impresionante el evangelio de Juan, al descubrir que del costado muerto de Jesús brota la vida, de manera que la misma muerte es ya resurrección).

En ese contexto podemos hablar de otras muertes. La Iglesia católica afirma que María, la madre de Jesús, ha muerto como él, regalando su vida. Por eso la venera en la muerte, como signo de Resurrección y de Ascensión (Asunción). Éste es el contenido de la fe en la carne resucitado y compartida. Morimos solos, pero morimos, al mismo tiempo, para todos y con todos, en Dios, de manera que nuestra vida (nuestra carne) pueda hacerse vida y carne (cuerpo) para los demás. Ésta es la fe que los judíos siguen poniendo en manos del Dios en quien esperan, ésta es la fe que los cristianos descubrimos y proclamamos en la resurrección de Jesús, quien, al morir por los demás, ha desvelado y realizado por su pascua el gran don de la vida de Dios: se ha hecho «cuerpo mesiánico» de resurrección universal.

X. P.

R ISLAM

1. *La muerte en la Arabia preislámica*

Para «muerte» en árabe existen las palabras *mawt*, *maniyya*, *riḍā* o *halāk*. Entre los árabes preislámicos la muerte era una manifestación de la acción del *dahr* (el «tiempo» con connotaciones de «destino» y de Némesis). La diosa árabe *Manât*, una de las tres diosas principales de Meca llamadas «las hijas de Alláh», era la diosa del «destino», en árabe *maniyya* (en plural, *manâyâ*), que también significa «muerte» y que probablemente sea de la misma raíz trilítera M-N-Y que la palabra *Manât*. Con la venida del islam, la muerte deja de ser una deidad y pasa a estar sometida a Alláh. La muerte será a partir del islam un ángel que obedece las órdenes divinas, y tomará el nombre de Azrael (en árabe, *ʿAẓrāʾil*).

2. *El islam y el miedo a la muerte*

El Corán nos dice: «sé *ʿabd* (hombre o mujer dócil a Alláh) hasta que te llegue el *yaqīn* (la certeza)». En el sentir coránico, la experiencia de la certeza es la experiencia de la muerte. La muerte es la certeza absoluta que aún está pendiente de ser desvelada por cada uno de nosotros, y el musulmán espera ese momento. Braudillard, célebre filósofo francés, escribía: «El musulmán es el dueño de la muerte, mientras que nosotros somos expertos en tajarla». En los hadices *qudsíes* que transmitió Muḥammad se dice que la muerte tiene que morir. Por eso el musulmán no le tiene miedo. Porque tras de una muerte lo que hay es siempre Dios. Sea la que sea: la muerte espiritual, la muerte física, la muerte cuando es placer, la muerte con la que buscamos las cosas, la muerte en cualquier cambio, la muerte que superamos cuando nos abrimos a algo... siempre es lo mismo: la muerte es el despertar de lo real, el despertar a Dios. Si hemos definido a Dios como lo verdadero, cada muerte es seguida por una emergencia de Dios, que es lo que hace verdadero lo que había antes de esa muerte. Dios es lo que va desnudando la existencia de sus ropajes de ilusión, y de este modo va realizándose. Esta realización del mundo, esta Creación continua del mundo, es vivida desde dentro de la existencia (desde la óptica del ser humano) como un encadenamiento macabro

de muertes; pero realmente es un engarce de vida con vida el modo de fluir de las cosas. Muḥammad lo dijo expresamente en forma de *du'á'* (petición a Dios): «Líbrame del engaño de la vida y de la muerte» (en *Kitâb wasf al-firdaus*).

Si el camino espiritual del islam es ir aceptando cada vez más contenido de realidad, acostubrándonos a la realidad, la muerte es cada vez que asumimos el contenido completo de la Realidad. Así es el desvelamiento que hacen los musulmanes del signo que es la muerte. Por eso en la literatura que recoge la experiencia espiritual del musulmán no hay una referencia a la muerte como ese hecho tremendo rodeado de solemnidad que llena de pesadumbre la mente del ser humano. En este sentido, el santo (*walî*) se enfrenta a la idea de la muerte como se encara con un ídolo. Ciertamente, la muerte es el peor y el más incombustible de los ídolos. Es el ídolo definitivo. Ante el que se postran los ateos que piensan que no creen en ningún ídolo ni en ningún Dios y también los que son verdaderos *mu'minûn* (sometidos a Dios). Pero para el místico la muerte no es un hecho real. Lo único real es la vida, y lo que ello tenga de experiencia de Dios. La muerte es sólo un signo más a ser desvelado... Conocemos algo de la muerte en todo aquello que nos desborda... el amor, el odio, el orgasmo, el sueño... todo aquello que cuestiona nuestros límites obedece a una intuición de Dios. Parte del *yihâd* interior del musulmán es desvelar ese signo, derribar ese ídolo cuya irrealidad nos duele hasta la entraña cuando se posa cerca de nosotros. La enseñanza de la muerte en el islam es la de la existencia de un poder superior al tuyo. Dios mata: es al-Mumît (El que da la muerte). Dios es al-Qahhâr (El Reductor, el Aniquilador) para que el ego del ser humano no le sea un contrincante. Sin la muerte del ser humano no se consuma en Él el conocimiento que Dios tiene de Sí mismo.

El santo (*walî*) ha conseguido desvelar el signo: el *walî* ya ha muerto; no tiene sentido preguntar a un *walî* por la muerte. El *walî* «muere antes de morir», como dice el hadiz del profeta Muḥammad. Cada Revelación a Muḥammad era una muerte: «No se me revela algo sin que tenga la sensación de que me arrancan el alma de mi cuerpo» (Suyûtî, J. *Al-Itqân fi 'ulûm al-Corân*, tomo 1, 141).

El místico ha muerto en Dios, y al morir en Él ha agrandado sus propias percepciones, las ha universalizado; se ha hecho el ser humano universal, *al-insân al-kâmil*. Porque si el ser humano no muere a sí mismo, no puede transformarse en pura actividad divina. El ser humano debe morir en cada acción para que su acción resucite en Dios.

A. A.

MUḤAMMAD

R

1. El significado de un nombre

Muḥammad es como la tradición conoce al profeta del islam. «Muḥammad» significa «El digno de alabanza», aunque también admite interpretaciones más complejas (↗ alabanza a Dios). Su nombre propio, en realidad, era Aḥmad (de la misma raíz que Muḥammad y que Ḥamîd). Para los musulmanes, Muḥammad es el último de los profetas que Dios ha mandado a la humanidad, enviado no solamente a los árabes sino a todo el género humano. Su persona está rodeada de veneración y, cuando pronuncian su nombre, los musulmanes suelen decir «Dios lo bendiga y lo salve» (*ṣallâ-llâhu 'alayhi wa-sallam*).

2. Antes de la Revelación

Nació en Meca el año 570 y pertenecía al clan de Hâshim, de la tribu de Quraysh. Fue hijo póstumo, pues su padre –Abdallâh– falleció unos meses antes de su nacimiento. Su madre, Âmina, también murió cuando él era niño, por lo que pasó a estar bajo la tutela de su abuelo 'Abd al-Muttalib y luego de su tío paterno Abû Tâlib. A los veinticinco años se casó con Jadîya, una próspera comerciante que tenía quince años más que él. Este matrimonio le hizo pasar de ser un pequeño comerciante a una posición mucho más pudiente. En realidad, es asombrosa la falta de datos que hay respecto a los primeros cuarenta años de la vida de Muḥammad, con relación a los que hay con posterioridad a la misma. Desde el descenso de la Revelación sabemos cuántas canas tenía en la barba en el momento en que se encontró con al-guien, cómo dormía, comía u orinaba. Pero, de su vida anterior, apenas un puñado de anécdotas siempre repetidas y desdibujadas en las distintas transmisiones.

3. *El descenso de la Revelación*

Cuando tenía cuarenta años recibió las primeras revelaciones de un ángel, que sería identificado por la tradición como Yibril, quien le instaba a predicar contra la idolatría politeísta de sus convecinados. Su esposa Jadiya fue la primera persona que aceptó la veracidad de su mensaje y después su primo 'Alí y Abú Bakr (que luego sería su suegro y el primer califa). Tuvo muchos más seguidores, la mayoría pobres y esclavos, mientras que la oligarquía mequí se opuso a su mensaje al sentir amenazados sus intereses, tanto su poder político como sus ingresos económicos, pues la mayor parte de su riqueza dependía de la condición de Meca como centro de peregrinación pagano de toda Arabia. Mientras vivió Abú Tâlib los oligarcas no se atrevieron a asesinarlo, por miedo a la venganza de su tío, y se limitaron a ridiculizarlo y denigrarlo verbalmente; la violencia física la reservaron contra los musulmanes más desvalidos, que fueron los primeros mártires de la nueva fe.

4. *La Hégira*

Tras la muerte de Jadiya y Abú Tâlib, la posición de Muḥammad se volvió muy peligrosa en Meca y decidió emigrar a Medina con la mayoría de sus seguidores. Este acontecimiento se produjo el año 622 y fue el comienzo de la era musulmana o ↗ Hégira (por *hiyra*, «migración» en árabe). Una gran parte de la población de Medina estaba formada por judíos a los que Muḥammad esperaba convertir a su nueva religión. Esa esperanza se vio pronto frustrada, porque los judíos fueron los medinés más hostiles al islam. Al principio los musulmanes oraban en dirección a Jerusalén. La tradición islámica atribuye el cambio de dirección en la *qibla* a una Revelación recibida que así lo ordenaba, mientras que los que no son musulmanes se sienten más inclinados a pensar que obedeció a una decisión consciente de Muḥammad de marcar diferencias con los judíos.

5. *Las primeras batallas*

Se sucedieron los enfrentamientos entre los musulmanes (emigrados mequíes y conversos medinés) contra los paganos de Meca y también contra

los judíos medinenses. La primera batalla contra los politeístas, la batalla de Badr, fue un gran éxito de los musulmanes, que vencieron a un ejército muy superior en número. La segunda batalla, la de Uḥud, fue una gran derrota. Los mequíes intentaron tomar Medina y acabar con los musulmanes, pero fracasaron, porque un musulmán persa, Salmân, aconsejó rodear la ciudad con un foso, medida defensiva desconocida por los árabes de la región. Los paganos no fueron capaces de atravesarlo y acabaron retirándose. Desde ese momento, la posición de Muḥammad fue cada vez más poderosa. La mayor parte de las tribus árabes pactaron con él y aceptaron su religión. Los propios mequíes tuvieron que aceptar acuerdos ventajosos para los musulmanes. Finalmente, el año 630 Muḥammad entró triunfalmente en Meca sin que hubiera resistencia, destruyó los ídolos, demostró la magnanimidad con los vencidos propia de un hombre de su talla histórica y consagró la ciudad como santuario islámico.

Muḥammad falleció el año 632 en Medina. En ese momento toda Arabia se había sometido al islam y un ejército musulmán se preparaba para marchar hacia Siria.

J. F. D. V.

MUJER

Q MR

↗ Amor, Cantar de los Cantares, Creación, Edén, Eva, fraternidad, hombre, María madre de Jesús, matrimonio, padre/madre, Satán, sexualidad, Yahvé.

Q JUDAÍSMO

La Biblia no responde a todas las preguntas que actualmente se elevan sobre el hombre y la mujer, ni en el judaísmo ni en el cristianismo. La visión de la mujer en gran parte de la Biblia israelita responde a las condiciones sociales y culturales de aquel momento. Hay, sin embargo, en la Biblia elementos y caminos que se abren hacia una posible visión igualitaria y creadora de la mujer, como ha puesto de relieve la exégesis feminista de muchos judíos y judías de los últimos decenios. En esa línea, fijándonos de un modo especial en el texto del Génesis, podemos ofrecer unos principios para la mejor comprensión de la mujer en la tradición israelita.

1. *La mujer es persona humana, no diosa*

La Biblia conserva huellas de una diosa o varias diosas, pero ellas han sido borradas de la Escritura oficial, para indicar así que Dios no es hombre ni mujer, sino Yahvé, El que Es (Ex 3,14). A través de un cambio radical, que ha empezado hacia el siglo X a.C. y culmina con los últimos profetas, después del exilio (siglo VI y V a.C.), los judíos han visto que Dios es trascendente, de manera que no es mujer, ni varón; eso ha permitido que varón y mujer puedan verse como radicalmente humanos, vinculados uno al otro.

En la vida real, el varón ha sido dominante (⤴ matrimonio), pero en algunos de los grandes textos de la tradición judía varón y mujer aparecen como iguales y complementarios. El más significativo es Gn 2,20-25:

«El hombre puso nombres a todo el ganado, a las aves del cielo y a todos los animales del campo. Pero para Adán no halló ayuda semejante. Entonces Yahvé Dios hizo que cayera sobre el hombre un sueño profundo; y mientras dormía, tomó una de sus costillas y cerró la carne en su lugar. Y de la costilla que Yahvé Dios tomó del hombre, hizo una mujer y la trajo al hombre. Entonces dijo el hombre: “Ésta es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada Mujer (Hembra), porque fue tomada del Hombre. Por tanto, el hombre dejará a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne”. Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, y no se avergonzaban».

Antes de esa división, el término *Adam* se entendía en sentido abarcador y pre-sexual: era el ser humano, un símbolo de la totalidad que incluya a varones y mujeres. Pero en el momento en que Dios toma la costilla (intimidad profunda del Adam presexuado) para modelar con ella a otro humano podemos hablar de un Adam masculino y otro femenino. No había primero varón y luego mujer, pues del Adam presexuado surgen los dos sexos a la vez: varón y varona, hombre y hembra. Hay entre ellos unión humana, de forma que uno es «ayuda en semejanza» (en alteridad) para el otro. La ausencia y búsqueda estaba en el fondo de la relación del hombre con los animales; por eso, el «huevo personal» (alguien

diría espiritual) es anterior al huevo físico: varón y mujer se necesitan y completan mutuamente, sabiendo cada uno que el otro es hueso de sus huesos, carne de su carne, en una especie de corporalidad y personalidad dual donde las tendencias y caminos se implican y completan mutuamente.

2. *Gn 2-3. La mujer, principio de la historia humana*

En un primer momento parece que es el varón quien suscita a la mujer, como si ella brotara de su «costilla» o entraña (de su búsqueda personal), como supone Gn 2,21-23. Pero después se añade que el varón debe romper con sus padres para buscar a la mujer y unirse a ella, encontrando así su plenitud (Gn 2,24). En esta ruptura del varón, que abandona la seguridad del origen (padre/madre) y busca una esposa que está fuera (que ya no es su costilla), encuentra su sentido y plenitud la historia humana.

En un primer momento parece que la mujer está hecha para el hombre (el hombre dejará a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne), pero después descubrimos que ella existe para sí misma, como poder de pensamiento, en diálogo con las fuentes de la vida. El varón insiste en el deseo sexual (¡es hueso de mis huesos, carne de mi carne!), pero la mujer quiere algo más: desbordando el nivel del puro sexo (entendido en sentido de placer o gozo mutuo) ella busca y desea *la fuerza de la vida*, como dirá más tarde el mismo Adán, al llamarla Eva, madre de los vivientes (Gn 3,20). En ese contexto puede situarse el origen simbólico del matriarcado, según la Biblia israelita, como indicaremos.

El varón se contentaba con desear a la mujer (Gn 2,23-25). La mujer en cambio desea a Dios o, mejor dicho, quiere hacerse Dios, como indica su diálogo con la «serpiente», que, evidentemente, es un elemento del mismo Dios, que quiere ser origen de la vida (comer del árbol del conocimiento, ser engendradora).

«Entonces la serpiente, que era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé Dios había hecho, dijo a la mujer: ¿De veras Dios os ha dicho: No comáis de ningún árbol del jardín? La mujer respondió a la ser-

piente: Podemos comer del fruto de los árboles del jardín. Pero del fruto del árbol que está en medio del jardín ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis, no sea que muráis. Entonces la serpiente dijo a la mujer: Ciertamente no moriréis. Es que Dios sabe que el día que comáis de él, vuestros ojos serán abiertos, y seréis como Dios, conociendo el bien y el mal. Entonces la mujer vio que el árbol era bueno para comer, que era atractivo a la vista y que era árbol codiciable para alcanzar sabiduría. Tomó, pues, de su fruto y comió. Y también dio a su marido que estaba con ella, y él comió» (Gn 3,1-6).

Entendida así, la mujer de Gn 3,1-6 (y de todo Gn 2-3) resulta ambivalente. Representa lo más grande: *la humanidad que ha penetrado en la raíz de la existencia*, planteándose de forma personal las preguntas primordiales (la realidad del paraíso, el valor del árbol del conocimiento y de la vida, el sentido de la prohibición...). Ella *sabe* y por eso está relacionada con el árbol infinito del medio del jardín. Pero ella representa, al mismo tiempo, al conjunto de la humanidad que corre el riesgo de deshumanizarse, queriendo hacerse divina por fuerza (y arrastrando tras sí al varón, que come con ella y por ella). La mujer conoce por la propia experiencia de su vida. Así se identifica de algún modo con el mismo árbol del conocimiento del bien/mal.

3. Gn 2-3. La mujer conoce, es madre

«Conocimiento» (*yada*) significa «vinculación personal y creadora (procreadora)», es conocer por unión afectiva y sexual, dando la vida. Pues bien, esta mujer a la que habla la serpiente quiere divinizarse por el conocimiento pleno, de modo que ella misma venga a convertirse en norma del bien/mal (es una especie de Yahvé humano: Eva y Yahvé provienen de la misma raíz), como sabe el texto. Éste es el *pecado* que se vincula con la condición humana. Ésta es la mujer primera, que no está sometida al varón, sino que lo inicia, le abre los ojos y lo hace capaz de iniciar una vida humana fuerte, peligroso, arriesgado... la vida de la humanidad posterior.

Pues bien, en la misma grandeza de la mujer está su riesgo. Eva ha querido apoderarse de la vida como madre ori-

ginal, introduciendo al varón en una historia arriesgada. Pues bien, al obrar de esa manera, ella ha terminado condenada al dolor de gestación y parto, en gesto de castigo doloroso (Gn 3,16). Ella ha conseguido lo que quería: ha sido y sigue siendo iniciadora de la vida; pero el camino que ha tomado con el hombre es doloroso, un camino en que, al final, el mismo hombre al que ella sirve (al que ella inicia en la vida) tiende a convertirse en su señor y llega a esclavizarla. Adán (que ha sido su discípulo) la venera y utiliza. Por un lado la llama *Jawah*, la viviente (representación de Yahvé sobre la tierra: cf. Gn 3,20). Pero, por otro lado, este mismo Adán varón, que depende de la mujer para ser padre, la domina y la pone a su servicio. Desde aquí se entiende el «juicio» de Dios:

«Entonces Yahvé Dios dijo a la serpiente: Porque hiciste esto, serás maldita entre todos los animales domésticos y entre todos los animales del campo... Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu descendencia y su descendencia; ésta te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el talón. A la mujer dijo: Aumentaré mucho tu sufrimiento en el embarazo; con dolor darás a luz a los hijos. Tu deseo te llevará a tu marido, y él te dominará. Y al hombre dijo: Porque obedeciste la voz de tu mujer y comiste del árbol... la tierra será maldita por tu causa. Con dolor comerás de ella todos los días de tu vida; espinos y cardos te producirá, y comerás plantas del campo. Con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste tomado. Porque polvo eres y al polvo volverás. El hombre llamó el nombre de su mujer Eva, porque ella sería la madre de todos los vivientes» (Gn 3,14-20).

Así se vinculan la mujer (*'ishah*) y la serpiente (*najash*). Ellos determinan o definen la existencia humana, en el principio de la historia. En este contexto se entiende eso que se suele llamar *protoevangelio* (Gn 3,15) y que podría llamarse *protoguerra*: en el principio de la historia actualmente conocida no está sólo la unión amorosa del varón y la mujer (como expresaba Gn 2,23-24), sino también la lucha entre la mujer (que simboliza la existencia humana) y la serpiente, que es el signo del engaño, destrucción y muerte: la mujer lucha contra la ser-

piente (a favor de la vida) y mientras tanto el varón (condenado también a una vida dura) domina a la mujer y la pone a su servicio. *La mujer está al servicio de la vida*. Dios mismo la sostiene con palabra poderosa. Así lo proclama este pasaje: Dios sabe que la mujer va a mantener la vida, va a luchar por ella, haciendo así posible que el hombre sea humano, no quede destruido.

a) *Mujer y serpiente son los signos supremos*, antagónicos, del drama de la historia. Es claro que *la mujer* es aquí madre: está al servicio de la vida. Sólo por realizar ese servicio, desde el sufrimiento intenso, ella se arriesga a ser dominada por el varón, a padecer con los hijos. De esa manera, lo que ha sido la primera derrota de la mujer (ha dejado que la serpiente lo engañe, como ella misma dice en 3,13) se convierte en guerra incesante, abierta a la meta del triunfo de la vida. Esta mujer que lucha en favor de la humanidad total (está al servicio de los otros, de los hijos) es la garantía del futuro humano, pues Dios ha dicho: *pondré ('ashit) enemistades (guerra) entre serpiente y mujer en clave de lucha por la vida*.

b) *Vida humana, semilla de mujer*. En el origen de la humanidad está el semen o semilla creadora de la mujer. En toda la historia posterior, la semilla de vida (*zara'*) aparece como propia del varón (cf. Abrahán y su descendencia numerosa: Gn 12,7; 13,16; 15,13; etc.). Pero en el principio la que tiene *zara'* o *esperma* (como traducen los LXX: cf. Gn 3,15; 12,7; 13,16; 15,13...) es Eva. Ella es la cabeza de estirpe o descendencia, la mujer. Por eso se le llama madre de todos los vivientes. Se ha dicho a veces (desde Rom 5) que la humanidad se encuentra contenido en Adán. Nuestro pasaje la ha fundado en Eva: ella posee y engendra con su semen maternal toda la historia. Por eso, *la guerra de Eva y la Serpiente será en el fondo la única guerra verdadera*, el único conflicto fundante de la historia humana, el conflicto de la mujer a favor de la vida. Por eso, estrictamente hablando, los hombres no son hijos de Adán sino de Eva y de Dios, tal como indica el mismo varón (Adán) diciendo que su mujer es Eva/Vitalidad, reconociendo así que es madre con (desde) la ayuda de Dios (Gn 3,20).

c) *La mujer concreta ha sido sometida*. He destacado el principio femenino de

la humanidad, presentando a Eva como «madre universal». Ese principio, narrado en Gn 2-3, resulta ejemplar, pero amenazador, pues ha terminado poniendo a la mujer en manos del varón «que se aprovecha de ella y la domina». Precisamente el hecho de estar al servicio de la vida pone a la mujer en condición de inferioridad frente al varón, que está al servicio del poder (de la violencia). Por eso, en la historia concreta de Israel la mujer ha estado casi siempre sometida. Como signo especial de ese sometimiento pueden citarse las leyes del matrimonio y las leyes de «pureza», reguladas en el Levítico y recogidas en la Misná. Precisamente por estar al servicio de la vida, la mujer aparece como un ser peligrosamente impuro.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Jesús y las mujeres

El movimiento de liberación mesiánica de Jesús, que ha de entenderse en el contexto de otros movimientos sociales del judaísmo de su tiempo, ha superado la función de la mujer-madre, sometida al dominio del marido. De esa forma la vemos, según el mensaje de Jesús, en una familia de hermanos, hermanas y madre, donde no hay lugar para los padres patriarcales (Mc 3,31-35). Ésta es la *inversión del evangelio*: el orden viejo ponía al padre sobre el hijo, al varón sobre la mujer, al rico sobre el pobre, al sano sobre el enfermo, etc. En contra de eso, Jesús ha destacado el valor de los enfermos y expulsados, niños y pobres, es decir, el valor de los seres humanos como tales. En ese contexto, las mujeres dejan de estar sometidas a los maridos y aparecen en sí, como personas, capaces de palabra, servidoras de evangelio.

a) *Las mujeres escuchan y siguen a Jesús*. Muchos rabinos las tomaban como incapaces de acoger y comprender la Ley, y el dato resulta comprensible, pues no tenían tiempo ni ocasión para estudiarla. Pero Jesús no ha creado una escuela elitista, sino un movimiento de humanidad mesiánica, dirigido por igual a mujeres y varones. Por eso, ellas le escuchan y siguen sin estar discriminadas (cf. Mc 15,40-41; Lc 8,13).

b) *Las mujeres ejercen la diaconía o servicio*. Varones y mujeres (cf. publicanos y prostitutas: Mt 21,31) podían

hallarse igualmente necesitados: obligados a vender su honestidad económica (varones) o su cuerpo (mujeres) al servicio de una sociedad que les oprime, utiliza y desprecia. Pero Jesús les vincula en un mismo camino de gracia (perdón) y servicio mesiánico, donde ellas sobresalen (cf. Mc 15,41).

Jesús no es reformador social, sino profeta escatológico: no quiere remendar el viejo manto israelita, ni echar su vino en odres gastados, sino ofrecer un mensaje universal de nuevo nacimiento (cf. Mc 2,18-22). No distingue a varones de mujeres, sino que acoge por igual a todos, ofreciéndoles la misma Palabra personal de Reino, en un camino en el que nadie domina sobre nadie, sino que todos son «como los ángeles del cielo», es decir, seres en fraternidad (cf. Mc 12,18-27).

Jesús ha superado la lógica de dominio, abriendo un camino de reino donde cada uno (varón o mujer) vale por sí mismo y puede vincularse libremente con los otros. (a) *En ámbito de reino, Jesús no ha distinguido funciones de hombre y mujeres por género o sexo.* Los moralistas de aquel tiempo (como los códigos domésticos de Col 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; 1 Pe 3,1-7; etc.) separaban mandatos de varones y mujeres; pero el evangelio no lo hace (no contiene un tratado *Nashim*, como la *Misná*), ni canta en bellos textos el valor de las esposas-madres, pues su anuncio vale por igual para varones y mujeres. (b) *El Sermón de la Montaña (Mt 5-7) no habla de varones y mujeres, pues se dirige a los humanos en cuanto tales.* El mensaje del Reino (gratuidad y perdón, amor y no juicio, bienaventuranza y entrega mutua) suscita una humanidad (nueva creación) donde no se oponen varones y mujeres por funciones sociales o sacrales, sino que se vinculan como personas ante Dios y para el Reino.

2. Las mujeres en el cristianismo

Jesús no ha destacado la fecundidad biológica de la mujer para el Reino (no ha exaltado sus valores como vientre y pechos: cf. Lc 11,27), ni ha cantado su virginidad de un modo sacral o idealista; tampoco se ha ocupado de regular sus ciclos de pureza o de impureza, ni la ha encerrado en casa, ni la ha puesto al servicio del hogar, sino que la ha valorado como persona, capaz de escuchar la

palabra y servir en amor a los demás, igual que los varones. Sólo de esa forma ella aparece como fecunda para el Reino, con y como los varones. Por eso, a partir del evangelio no se puede hablar de ninguna distinción de fe o mensaje (de seguimiento o vida comunitaria) entre varón y mujer. Ambos emergen como iguales desde Dios y para el Reino. Todo intento de crear dos moralidades o dos tipos de acción comunitaria (palabra de varón, servicio de mujeres), reservando para el varón funciones especiales de tipo sacral, cuyo acceso está vedado a las mujeres, resulta contrario al evangelio, es precristiano. Ni uno es autoridad como varón, ni otra como mujer, sino que ambos se vinculan en palabra y servicio, gracia y entrega de la vida, como indicará el tema que sigue.

Ésta es la *revelación de la no diferencia*, que el evangelio presenta de forma callada, sin proclamas exteriores o retóricas. Jesús no ha formulado aquí ninguna ley: no ha criticado a otros sabios, ni ha discutido con maestros sobre el tema, sino que hace algo más simple e importante: ha empezado a predicar y comportarse como si no hubiera diferencia entre varones y mujeres. Todo lo que propone y hace lo pueden comprender y asumir unos y otras. Ha prescindido de genealogías patriarcales, más aún, ha rechazado al padre en cuanto poderoso, pues en su comunidad sólo hay lugar para hermanos, hermanas y madres (con hijos), como han indicado de forma convergente Mc 3,31-35 y 10,28-30. Siguiendo en esa línea, el Jesús de Mateo se ha elevado contra las funciones de rabinos-padres-dirigentes (cf. Mt 23,8-10), no dejando que resurjan dentro de la Iglesia. Por eso, todo intento de re-fundar el evangelio sobre el «poder» o distinción de los varones resulta regresivo y lo convierte en elemento de un sistema jerárquico opuesto a la contemplación cristiana del amor y a la comunión personal que brota de ella.

En esta perspectiva descubrimos eso que pudiera llamarse la soberanía del evangelio. Ciertamente, Jesús no es un reformador social que acepta en parte lo que existe para cambiarlo después o mejorarlo. Los reformadores pactan siempre porque quieren conservar algo «bueno» (fuerte) que ya existe; por eso acaban siendo detallistas, legalistas, distinguiendo lo que se

debe aceptar y lo que debe rechazarse. Jesús, en cambio, actúa como profeta escatológico: *no se ha puesto a reformar el mundo para mejorarlo*; no se ocupa de cambiar detalles; anuncia algo más hondo y radical: el fin del mundo viejo. Esto nos sitúa en el centro del evangelio. Para decirlo en terminología de Mc 2,18-22: Jesús no viene a remendar con paño nuevo el paño gastado de la humanidad violenta: por eso no le vale el odre viejo de la ley para poner allí su vino nuevo. Como enviado escatológico de Dios anuncia el fin del mundo viejo, ofreciendo ya los signos y principios de su reino, en actitud de nueva creación (cf. Mc 2,18-22).

X. P.

R ISLAM

1. Terminología inicial

«Mujer» en árabe se dice *imra'a* (en plural, *nisâ'*) y en persa *çan*. «Machismo» en árabe moderno es *dzukûriyya* (de *dzukûr*, «machos»; en singular, *dzakar*), mientras que en persa se le llama *nar-parastî*, que literalmente significa «macholatría» (*nar* en persa es «macho» y *parastî* es «adoración»). Es altamente sugerente esta etimología de la palabra en persa, toda vez que sabemos que cualquier adoración que no sea la de Dios está prohibida en el islam.

2. Antes y después del islam

a) *Sociedades matrilineales y patrilineales*. La situación de las mujeres en la Arabia preislámica y la reforma de costumbres que supuso el islam es una cuestión compleja, ya que Arabia no era un país homogéneo sino una península enorme en la que existían sociedades muy distintas. Y también porque el mundo islámico que se conformará con los siglos no va a ser tampoco una realidad uniforme. En cualquier caso, debemos comprender que el islam no tiene por qué hacerse responsable de las costumbres de muchas de las sociedades musulmanas.

En la Arabia preislámica había sociedades matrilineales y patrilineales, sociedades en las que la situación de la mujer era muy penosa y sociedades en las que la condición de la mujer era mucho mejor. Entre los surarábigos (llamados *qahtânîes*) existían tradiciones matrilineales y que daban una mayor

importancia a las mujeres, mientras que los norarábigos (conocidos como *qay-sîes* o 'adnânîes) tenían una sociedad de tendencia más patriarcal. Eso se ve en las noticias sobre las dos ciudades en las que vivió el profeta Muḥammad, ↗ Meca y Medina. Meca estaba habitada por norarábigos, mientras que los medinîes eran de origen surarábigo. En general se tenía a la sociedad mequí como más patriarcal que la medinense, pero incluso en Meca, la primera esposa de Muḥammad, Jadîya, rica comerciante, es representativa de una etapa de la historia árabe en la que las mujeres habían tenido más relevancia y en la que había existido la matrilinealidad. Ruqayqa, la hermana de Jadîya, tenía una hija llamada Umayma bint Ruqayqa (hija de Ruqayqa): es decir, que en el propio nombre se dejaba reflejado quién era su madre y no quién era su padre.

d) *Mujeres guerreras*. Cuando Medina acató la autoridad de Muḥammad entre los notables medineses que juraron fidelidad al Profeta había dos mujeres: Umm 'Umara Nusayba bint Ka'b y Umm Manî'. Nusayba bint Ka'b, después, fue una heroína en las batallas contra los idólatras de Meca y tuvo un brillante papel en la batalla de Uḥud, donde formó parte de los diez guerreros que estuvieron al lado del Profeta y no lo abandonaron en el combate. Lo sabemos porque se ha conservado un hadiz del Profeta sobre ella: «En la batalla de Uḥud, cada vez que me volvía a la derecha o a la izquierda la veía luchando junto a mí». Efectivamente, Nusayba —que luchaba con una espada y un arco— participó en muchas batallas de los primeros tiempos del islam, y se sabe que en dos de ellas recibió del orden de doce heridas. También conocemos en Uḥud como luchó Safiyya bint 'Abd al-Muṭṭalib, la tía del Profeta y hermana de Ḥamça. Umm Daḥḥâk bint Mas'ûd combatió en la batalla de Jaybar y, una vez terminada la lucha, recibió el mismo botín que recibieron los hombres. Esta tradición continuó después de la muerte del Profeta. Nusayba siguió guerreando durante el califato de Abû Bakr, por ejemplo, en la expedición contra Musaylima, que se pretendía profeta y al que la tradición musulmana conoce como «Musaylima el embustero». Hind, la esposa de Abû Sufyân y madre de Mu'âwiya, dirigió a las mujeres contra los bizantinos en la

batalla de al-Yarmûk. La presencia de 'Â'isha en la Batalla del Camello en el 656 no era por tanto nada inusual. Tanto en el bando de 'Alî como de Mu'âwiya hubo mujeres combatientes.

b) *Infanticidio de niñas*. Los árabes preislámicos practicaban a veces el infanticidio de niñas recién nacidas no deseadas, a las que enterraban vivas. Esta práctica llegó a estar tan extendida y tan institucionalizada que incluso había una palabra en árabe para referirse a ella: *wa'd* (con su correspondiente verbo, *wa'ada*: «enterrar viva a la hija recién nacida»).

c) *La llegada del islam*. El islam prohibió el *wa'd* y cualquier otra forma de infanticidio. Los versículos coránicos (81:8-9) que dicen «cuando se interroga a la víctima acerca del pecado que motivó que se la matara», son una alusión contra la práctica del *wa'd*.

El islam prohibió algunas de las costumbres más opresivas contra las mujeres y mejoró muchas cosas con relación a ella, pero por otro lado sacralizó gran parte del patriarcado. En muchos aspectos, la *shar'ía* en relación con las mujeres se institucionalizó como un patriarcado árabe reformado. Según dispone la ley islámica, la mujer musulmana goza de separación de bienes y del derecho a disponer de su patrimonio, pero ese derecho ya estaba reconocido antes del islam en muchas sociedades árabes, como se ve en el ejemplo de Jadíya. Poco después, durante la conquista de Siria por los árabes, una de las cosas que más impresionó a los bizantinos fue el arrojo de las mujeres árabes. En todo esto el islam no parece haber tenido mucho que ver ni alentándolo ni desalentándolo; simplemente se aceptó lo que ya era habitual en la sociedad árabe.

3. Diferenciar «práctica islámica» de «costumbres de musulmanes»

El islam se extendió pronto por países donde las tradiciones solían ser desde mucho antes del islam fuertemente patriarcalistas y machistas. No hay que olvidar que la mayor parte del mundo islámico está incluido en la franja de sociedades claramente patriarcales que se extiende por el Mediterráneo, el Oriente Medio, la India septentrional y China. Por ello, la segregación sexual y la ocultación del cuerpo femenino, que se asocian con el islam, son hábitos preislámi-

cos que han impregnado la mayor parte de las sociedades musulmanas, aunque no todas. Más de medio milenio antes de la aparición del islam, el historiador Pompeyo Trogo decía de los partos (iraníes) que «atribuyen a los hombres la violencia y a las mujeres la servidumbre» y que «cada uno tiene más de una esposa por el placer que proporciona una pasión más variada, y no castigan ningún delito con más rigor que el adulterio. Por lo cual prohíben a las mujeres no sólo los banquetes de los hombres sino también dejarse ver por éstos». La segregación sexual y la ocultación del cuerpo femenino, que se asocian con el islam, son hábitos preislámicos que han tenido continuidad en muchas sociedades musulmanas. La influencia bizantina y persa tuvo un papel muy importante en la configuración de la civilización islámica, dándole un carácter más patriarcal que en sus orígenes.

En el siglo XII, el filósofo musulmán Averroes, en su comentario a la *República* de Platón se explayó en una crítica muy dura contra la condición de las mujeres en su sociedad y las limitaciones a sus capacidades. Este comentario de Averroes es el único texto filosófico medieval que cuestiona la condición de la mujer en la sociedad:

En estas sociedades nuestras se desconocen las habilidades de las mujeres, porque ellas sólo se utilizan para la procreación, estando por tanto destinadas al servicio, educación y crianza. Pero esto inutiliza sus otras posibles actividades. Como en dichas comunidades las mujeres no se preparan para ninguna de las virtudes humanas, sucede que muchas veces se asemejan a las plantas, representando una carga para los hombres, lo cual es una de las razones de la pobreza de dichas comunidades, en las que llegan a duplicar en número a los varones, mientras que al mismo tiempo y en tanto carecen de formación no contribuyen a ninguna otra de las actividades necesarias, excepto muy pocas, como son el hilar y el tejer, las cuales realizan la mayoría de las veces cuando necesitan fondos para subsistir. Todo esto es evidente *per se*. Así las cosas, y en tanto que es evidente en el caso de las hembras que comparten con los machos la lucha y lo demás, conviene que a la hora de elegir las busquemos las mismas condiciones naturales que considera-

mos en los varones, por lo que deben ser educadas del mismo modo por medio de la música y la gimnasia.

Costumbres que a veces se asocian con el islam, no tienen nada que ver con éste. Las mutilaciones genitales femeninas son propias de algunas sociedades africanas, tanto musulmanas como cristianas, judías o animistas. Prueba de ello es que no se practican en la mayor parte del mundo musulmán pero sí en gran parte del África no musulmana. La clitoridectomía se desconoce en el Magreb musulmán, mientras que se practicaba en Egipto tanto por los cristianos como por los musulmanes y los judíos. Y la clitoridectomía ha sido una práctica generalizada en la Etiopía cristiana.

También las mutilaciones genitales de varones practicadas en época premoderna, como era el caso de los eunucos de los harenes, eran algo condenado por la *sharī'a*, lo que no impidió que se hicieran, una vez que gran parte de las clases ricas musulmanas adoptaron los hábitos de harén y guardias eunucos de sociedades anteriores como la bizantina (cristiana) y la persa preislámica (zoroastriana).

Los «crímenes de honor» que se practican en algunas sociedades musulmanas son equivalentes a «crímenes de honor» practicados en sociedades no musulmanas (incluidas algunas del sur de Europa) y por cristianos de sociedades islámicas. En Jordania, por ejemplo, los «crímenes de honor» se dan tanto entre los cristianos como entre los musulmanes. Estos «crímenes de honor» se oponen a la *sharī'a* y en algunos de estos países son precisamente los islamistas los que los denuncian y combaten por considerarlos antiislámicos, mientras que algunos sectores más «laicos» han sido más permisivos con ellos. En Palestina, por ejemplo, esos sectores más laicos durante mucho tiempo han preferido no pronunciarse sobre ellos con el pretexto de no dar «armas al enemigo» (israelí, por ejemplo).

J. F. D. V.

MULK, MALAKÛT, ĪABARÛT R

1. Terminología propia de los sufíes

El musulmán de la calle no sabe muy bien a qué se refieren los sufíes cuando hablan de *mulk*, *malakût*, *ĵabarût*, puesto que no son términos que

aparezcan en el Corán. Según la gnosis islámica, el *ĵabarût* es el universo exclusivo de Dios, el *mulk* es el mundo ordinario de los seres humanos, y el *malakût* es el espacio intermedio entre la Unidad esencial y la pluralidad de la existencia, el lugar propio de los mensajeros que van y vienen del *ĵabarût* al *mulk*, que por eso reciben el nombre de *malâ'ika* (mensajeros). El *malakût* es el universo interior de las cosas, donde es manifiesto el poder que esconden. El conocimiento del *malakût* brinda posibilidades de comprensión de las realidades aparentes e incrementa en el que sabe mover sus hilos el nivel de acción en la vida ordinaria. Para saber más del *ĵabarût* ↗ reino.

2. ¿Tres niveles de realidad?

En realidad, el *mulk* no es algo sustancialmente diferente al *malakût*. Como se deduce de la propia plasmación árabe de ambas palabras, el *malakût* es el *mulk* «cumplido». Las posibilidades del *mulk* se cumplen en el *malakût*. El *malakût* es algo que está ya en germen en el *mulk*, como la fruta está en el árbol antes de brotar. Ambos mundos (*mulk* y *malakût*) responden a la trilateral árabe M-L-K, que hace alusión a «poder, reino, gobierno» (de ahí el término árabe *malik*, rey, en hebreo *mélej*). El *mulk* es el universo del poder aparente del Ser humano y el *malakût* es el universo del poder angélico; pero ambos universos pertenecen a la expansión natural del Ser humano Universal, que es el señor de los ángeles de la existencia. Fue por eso que Dios cuando creó a Ádam dijo a todos los *malâ'ika* y a todas las criaturas que ante él se postraran.

Por su parte, tampoco el *ĵabarût* podría considerarse un nivel de la realidad sino la sustancia misma que une todos los niveles de realidad accesible a la criatura. El «Fuego Soldador» que funde los dos mundos (*mulk-malakût*). La metáfora más sencilla que la gnosis sufí ha propuesto sobre esta compleja cuestión es la siguiente: si el *mulk* es el árbol y el *malakût* es la fruta, el *ĵabarût* es la semilla cuyo despliegue es el *malakût* y el *mulk*, y a la que éstos se remiten en la medida en la que son reales. El símil es correcto y desconcertante, por cuanto sabemos que la semilla está contenida en el fruto que a su vez no puede darse al margen del árbol.

Más que tres niveles de la realidad habría tal vez que hablar de tres perspectivas de contemplación de lo real.

3. *Los tres mundos y la Trinidad*

En esa misma medida en que los musulmanes que se adentran en la gnosis no consideran que la realidad esté fragmentada en tres por intuir estos tres puntos de vista de lo real, el islam no siempre y necesariamente ha sido refractario a la idea de que la Trinidad pudiera ser un símbolo posible de lo real. Ha habido hombres de conocimiento que han llegado a declarar que la formulación de la Trinidad responde al misterio de que Dios esté sobre nosotros, en nosotros y con nosotros. No estamos refiriéndonos a la aceptación de una tríada de Dioses y por tanto no es idolatría, sino a la Trinidad como símbolo, como estrategia de la mente que sirve incluso para desidolatrizar a Alláh: El Uno es *Yabarût* (los cristianos dicen «Padre»), *Mulk* (o sea, «Hijo») y *Malakût* (o sea, «Espíritu Santo»). La Trinidad es otra manera de referirse a los tres mundos de la realidad de que habla la gnosis islámica. En cierta ocasión, el poeta Hâtif Isfahâni escuchó a una cristiana explicar la Trinidad, y éste conservó dicha metáfora en sus versos: «La Belleza eterna lanzó un rayo de su refulgente semblante en tres espejos. La seda no se convierte en tres cosas si tú la llamas Parniyân, Harîr y Parand» (*Parniyân*, *harîr* y *parand* son tres palabras persas que significan «seda»).

A. A.

MUNDO

Q MR

↗ Apocalíptica, cosmovisión, creación, ecología, fin del mundo, hombre, idolatría, sábado, tierra.

Q JUDAÍSMO

1. *Seis días, ocho obras*

Para el judaísmo, el «mundo» es el conjunto de la ↗ creación, como ha puesto de relieve el tema de la ↗ cosmovisión. El mundo no es apariencia (como en algunas religiones de oriente), tampoco es cuerpo de Dios o de la Diosa (como en el mito de Enuma Elish, en Mesopotamia). En contra de eso, el mundo bíblico es criatura de Dios, en su unidad y diversidad armónica, como

ahora comentamos a partir de Gn 1,1-31 (sin evocar el tema del ↗ sábado), destacando los seis días del mundo, con sus ocho realidades. El texto empieza con Gn 1,1-2, que es un punto de partida y resumen de todo lo que sigue. Partiendo de esa formulación básica (Dios creó los cielos y la tierra), se distinguen después los diversos días, con las diversas realidades:

Día 1º: luz (Gn 1,3-5). Ésta es la *obra 1ª*: Dios separa la luz de las tinieblas. Las tinieblas ya existían (o eran no-existencia), como fondo de caos que rodea al ser divino (Gn 1,2). Ellas son no-dios. No hay por lo tanto un dios bueno y otro malo. Dios es sólo bueno y signo suyo es la luz que brota de él y da sentido (campo de existencia y visibilidad) a todo lo que existe. Quizá pudiéramos decir que Dios es uno y no hay en él ninguna división, pero todo lo que él crea se halla dividido, pues se apoya y existe sobre la dualidad originaria que forman luz y tinieblas. Así podemos decir que en el principio de Dios era la Palabra; pero en el principio del mundo es la luz (sin querer hacer desde aquí ninguna teoría cosmogónica, que podría hacerse).

Día 2º: el firmamento; separación de las aguas (Gn 1,6-8). *Obra 2ª*: Dios crea el cielo, la bóveda firme que se abre en el caos de las aguas primordiales, como una especie de techo duro o semiesfera que las mantiene separadas. Sobre la bóveda siguen las aguas del caos, abajo está el suelo llano (todavía hecho de aguas). En el hueco así formado, como en el interior de una matriz o un horno, surge el aire. Así ha vencido Dios al caos *no divino* (*tohu wabohu*), que forman la tiniebla con las aguas que lo llenaban todo. Es «claro» que el mundo ha surgido de la voz creadora de Dios, que abre y extiende el espacio habitable, que es bueno, pero que se encuentra igualmente rodeado por el caos (tiniebla y aguas no domadas). Un hueco en el caos, un hueco organizado y amansado por la voz de Dios (donde esa voz pueda oírse), es el mundo en que vivimos.

Día 3º: tierra y plantas (Gn 1,9-13). Van unidas, pero son el objeto de dos obras o acciones distintas de Dios, como indican sus mismas palabras creadoras.

a) *Obra 3ª*: la tierra se separa del mar (Gn 1,9-10). Antes era todo informe ba-

jo la bóveda del cielo, las aguas del caos dominando sobre la superficie de la tierra. Pero ahora Dios divide las aguas no divinas de abajo (las de arriba parecen seguir siendo caóticas). Dios las retira y las encierra en un espacio que se llama el mar, haciendo así que brote lo seco, es decir, la tierra, rodeada por los mares, venciendo su amenaza. Ésta es una *cosmogonía húmeda*: partimos de las aguas (caos de aguas informes, unidas a la oscuridad) para llegar hasta una tierra buena, envuelta en la luz del mismo Dios. Agua y tierras son, por tanto, obra de Dios, no dioses, como supone el mito del oriente antiguo y Grecia.

b) *Obra 4ª*: brotan las plantas de la tierra (Gn 1,11-12). Por cuarta vez eleva Dios su voz creadora (dabar), para hacer que la tierra (separada de las aguas) sea lo que ella debe ser: madre fecunda de la vida, que se expresa en las hierbas y los árboles. Las plantas son algo nuevo y brotan de la nueva voz creadora de Dios; pero, en otro sentido, ellas emergen de la misma tierra. Pasamos así del plano antecedente de *separación* (Dios crea dividiendo, distinguiendo) al nivel de surgimiento vital o *emanación*: Dios no tiene que crear las plantas como algo diferente y nuevo, sino que deja que ellas mismas broten de la tierra diciendo: *germine o surja*. Eso significa que las plantas (árboles y yerbas) pertenecen a la misma tierra que no es dios ni diosa pero que aparece como «madre» de la vida cósmica. Conforme a la visión de nuestro texto, una tierra sin plantas, una tierra a la que el hombre quita su capacidad engendradora sería un absurdo, algo contrario a la voluntad de Dios.

Día 4º: las lumbreras del cielo (Gn 1,14-19). *Obra 5ª*: creación del tiempo. Siete días dura la obra de Dios (incluyendo en ella el sábado): estamos en el centro, el miércoles bíblico, con la creación del tiempo. Dios había separado luz y tiniebla, distinguiendo así día y noche (día 1º: 1,4-5); había separado las aguas superiores e inferiores, encerrando a las de abajo en mares y formando así la tierra con las plantas (día 2º y 3º). Había dispuesto ya el espacio habitable, pero no había creado (organizado, separado) el tiempo. Ahora lo hace, reasumiendo lo que había quedado pendiente el primer día (cuando había luz sin astros). Ahora crea (¿partiendo de esa luz?) al sol para regir el día/luz y a

la luna para regir la noche/oscuridad y, finalmente, las estrellas, para separar los tiempos y ofrecer las señales de las asambleas (fiestas), los días y los años. Ciertamente, los astros no son Dios (en contra del paganismo antiguo, tanto babilonio como cananeo y griego); pero ellos traducen la presencia de Dios, dando sentido y relieve a los diversos tiempos que se alternan de manera significativa, empezando por el día/noche y siguiendo por los tiempos de asambleas litúrgicas y sociales, regidos de un modo especial por la luna. El mismo Dios conversa con el hombre a través de la alternancia de los tiempos, convertidos en signo de trabajo y fiesta, como indica el sábado final (día 7º), anunciado desde ahora con la creación de los astros y del tiempo profano y sagrado. La bóveda del cielo se convierte de esa forma en templo: un espacio abierto hacia *los tiempos* del despliegue humano y del descubrimiento del misterio.

Día 5º: peces y aves (Gn 1,20-23). *Obra 6ª*: los primeros animales. La misma tierra había germinado ante las plantas, en proceso de fecunda emanación. Ahora Dios tiene que *crear* de un modo nuevo y especial a los diversos animales. El texto parte de una *división tripartita* del espacio de la vida (mar, aire, tierra) y comienza por aquello que parece más lejano para el hombre: las aguas, habitadas por los *peces*, y el aire que está sobre la tierra, lugar para *las aves*. Los animales están divididos, igual que las plantas, *según sus especies*. No se dice si tienen una finalidad; simplemente aparecen como expresión del *poder creador*: Dios ha culminado la separación cósmica (días 1-3), han sido fijados los tiempos (día 4). Eso significa que ha llegado el tiempo de los seres animados propiamente dichos (los que son alma viva). Su novedad viene marcada sobre todo por el hecho de que ellos reciben ya la *bendición* de Dios que dice: *creced, multiplicaos...* Bendición es aquí fecundidad y poder, es principio de multiplicación y señorío sobre el propio espacio: *los peces* son dueños del mar que llenan con su vida; *las aves* son dueñas del aire que está sobre la tierra. Como receptores de bendición, peces y aves son *vivientes sagrados*, tienen su propia realidad, poseen un valor u autonomía que el hombre no puede quitarles. Como seguiremos diciendo (día 6º, obra 7ª), los animales es-

tán al servicio del hombre, rey del cosmos, igual que los restantes vivientes de la tierra, pero es evidente que el hombre no puede utilizarlos a capricho o destruirlos, pues no son su propiedad (llevan en sí la bendición del mismo Dios).

Día 6º: animales terrestres y hombres (Gn 1,24-31). Les vincula un mismo espacio (tierra), en contra de peces y aves que tenían espacios diferentes, aunque en sí son distintos. Este día hay dos obras distintas de Dios, lo mismo que el día 3º (vinculadas ambas).

Obra 7ª: los animales de la tierra (Gn 1,24-25). Por tierra (igual que en Gn 1,1) se entiende aquí el espacio seco en cuanto distinto de mar y aire. Ella tiene sus propios vivientes. De ella surgen y a ella pertenecen, como indica con toda precisión la palabra: haga surgir, brotar (produzca). Pero, al mismo tiempo, los animales proceden (igual que los peces/aves) de la nueva palabra creadora de Dios, que los divide en cuadrúpedos (andan sobre piernas) y reptiles (que reptan). Ellos comparten con el hombre el mismo espacio y medio de existencia: son vivientes de la tierra. Es significativo el hecho de que aquí no reciban bendición, en contra de lo que hemos visto en los peces/aves. Ello se debe probablemente al hecho de que la bendición de la tierra será propia del hombre, de tal forma que (al menos en plano general) no la puede compartir con los otros animales.

Obra 8ª: creación del hombre (Gn 1,26-31). Está vinculada por un lado con la obra anterior, pues los hombres comparten el espacio con cuadrúpedos/reptiles, pero al mismo tiempo ellos poseen una novedad muy grande que se expresa por la semejanza con Dios (les hizo a su imagen), por la insistencia en la dualidad sexual (los creó macho y hembra) y por el dominio que tienen sobre los animales (en los que se incluyen aves/peces y reptiles/cuadrúpedos). El hecho de que coman plantas (Gn 1,29-30) no constituye un dato diferencial, pues de ellas se alimentan igualmente los pájaros/cuadrúpedos/reptiles (aunque los animales comen especialmente hierbas; los hombres, en cambio, comen los frutos de plantas y árboles). Dios había realizado cada una de las obras anteriores con una sola palabra; ahora, en cambio, habla tres veces (1,26: creación; 1,28: bendición; 1,19: dominio sobre las plan-

tas), como indicando de esa forma que su obra ha culminado. Se cumplen así las ocho obras y las diez palabras creadoras del principio. La obra de Dios ha culminado en el ser humano: aquí llega a su verdad, aquí se expresa plenamente, aunque en otro sentido la creación culmina en Dios y en su descanso; por eso habrá un día séptimo, sin obra de Dios (las obras culminaron), como estudiaremos en su lugar ↗ sábado.

2. Los días y las cosas

Parece que en principio no existía relación estricta entre los días de la creación (semana sagrada) y el conjunto de las obras de Dios (que podrían contarse sin ajustarse a un ritmo semanal). Pero el autor, que es sacerdote, ha querido introducir el esquema *objetivo-espacial*, de las obras de la creación, en el ritmo *litúrgico-temporal*, de los días de la semana. Por eso vincula las seis días de la creación con los seis de la semana (sin el ↗ sábado, que está en otro plano), relacionando de esa forma espacio y tiempo y poniendo en el culmen de todo el sábado.

El mundo de Dios es fruto de un *opus distinctionis et separationis* (obra de distinción y separación). Crear es *separar*, dando nombre a las diversas realidades, de manera que ellas sean: crear es distinguir, conceder a cada cosa su figura individual, su rostro y realidad, no por imposición material, ni por presión biológica (como en una especie de evolución vital), sino a través de la palabra, que es siempre gratuita. Pero, al mismo tiempo, crear es *vincular* todo lo que existe, a través de la misma palabra, en la armonía de la luz y de los seis (o siete) días. De esa forma surge el mundo, como espacio tiempo unitario, vinculado por la Palabra de Dios y abierto a la historia de los hombres.

Entendido así, el mundo es «palabra» objetiva y viviente (armoniosa) de Dios, una melodía de poderes cósmicos y de animales vivientes, que culminan en el hombre. En ese sentido, en una línea que desemboca en el cristianismo, podemos hablar ya de cierta «encarnación de la palabra»: Dios ha dado a los hombres su Palabra, de manera que por ella se hace historia. Dios *sabe decir* y al hacerlo suscita lo que dice; es «Señor» de todo, sin imponerse sobre nada. Sólo este Dios de la palabra dirá

que el hombre es «muy bueno» (Gn 1,31), porque es ser de palabra, capaz de dominar (sin imponerse) sobre los restantes animales. El autor de Gn 1 conoce los mitos de Mesopotamia donde los vivientes aparecen como resultado de una lucha y brotan del cuerpo dominado de la madre diosa (Tiamat). Quizá conoce también el dualismo persa que concibe este mundo como campo de batalla entre una fuerza buena y otra mala. Pero, en contra de eso, afirma que sólo hay un Dios, que ha creado un mundo fuera de sí mismo, para que allí seamos distintos de Dios, pero abiertos hacia su misterio.

X. P.

M CRISTIANISMO

Los cristianos han aceptado sin ninguna dificultad la visión judía del mundo, creado en seis (o siete) días, aunque añaden que la obra de la creación ha culminado en Cristo (como hemos visto en ↗ cosmovisión), vinculando y distinguiendo de esa forma el *opus creationis* (que ellos siguen viendo como los judíos) y el *opus incarnationis* (que ellos desarrollan de un modo especial, a partir de Jn 1,14 y de otros textos semejantes). En este contexto se pueden añadir tres sencillas reflexiones.

1) *Contra la gnosis*. Los autores de la escuela de Pablo han tenido que luchar ya en contra de un tipo de ↗ gnosis primitiva, que concibe el mundo como realidad perversa, que no es obra de un Dios bueno, sino de un demiurgo malo. Por eso han tenido que moverse en dos frentes: contra aquellos que adoran a las potencias cósmicas y contra aquellos que las toman como algo demoníaco.

2) *Un mismo logos creador y encarnado*. Los cristianos han vinculado la creación y la encarnación al afirmar que en ambos casos actúa y se expresa el mismo Logos de Dios, que es la Palabra creadora, que se identifica con el mismo Cristo encarnado. En esa línea ha reflexionado, sobre todo, la gran teología alejandrina (de Orígenes a Cirilo), que sigue siendo una de las fuentes de inspiración de todo el pensamiento cristiano posterior.

3) *Comentarios al Hexamerón (Seis días)*. Los grandes Padres antiguos, entre ellos Ambrosio de Milán, han escri-

to tratados sobre el mundo como comentarios a la obra de los seis días de la creación (Hexamerón), vinculando así la visión bíblica con la filosofía y cosmología dominante de su tiempo (de tipo estoico, platónico o aristotélico). Ellos vivían todavía inmersos dentro del «imaginario» bíblico, de la creación en seis días y del mundo como un horno-bóveda, extendida sobre la tierra y presidida por los astros.

4) *De la Biblia a la ciencia moderna*. Sólo en la Edad Moderna, a partir de Copérnico y de Galileo, con la nueva visión del mundo y con la nueva forma de entender la ciencia, se ha superado el modelo bíblico de la creación en los seis días. Al principio hubo conflictos (expresados de un modo especial en el «caso Galileo»), pero después no ha habido ya problemas, pues se han distinguido los dos planos, el de la Biblia y el de la ciencia. En su conjunto (dejando a un lado algunos teólogos fundamentalistas), los cristianos modernos estudian el relato bíblico de la creación como un texto «religioso», de tipo simbólico y profundamente evocativo, que no puede interpretarse de un modo científico. En esa misma línea se sitúan gran parte de los judíos ilustrados.

X. P.

R ISLAM

↗ Aleya, ecología.

1. *El mundo explica a Dios*

Para el islam, desde un planteamiento puramente teórico, el universo podía no haber existido; los musulmanes llaman «Allâh» a lo que se inclinó a favor de su existencia. Pero, en realidad, lo que sabe un musulmán de Dios es consecuencia de la experiencia que tiene del mundo. En el pensamiento islámico, la existencia de Dios queda determinada por la del mundo y no al contrario. Es a partir de la experiencia de la realidad como se comprende a Dios, y no a partir de una teología sobre Dios como se explica el universo que nos rodea. Es a través de la Naturaleza como conocemos a Dios. Nos acostumbramos a Dios en forma de esa Naturaleza que mata y hace vivir, más que sometiéndonos a nuestra imaginación de lo que debe ser un Dios. Dios es un Dios de lo real y todo lo que sucede nos habla de Él, al margen de si

nos gusta o no. El *kâfir* según el Corán no es el que niega la existencia de Dios, cosa que en términos islámicos resulta difícil de comprender, sino el que se aparta de los signos de Dios. Dice el Corán: «Cuántas señales en los Cielos y la Tierra. Pasan junto a ellas y se apartan» (12:105). El islam te invita a acercarte a los «signos» (*âyat*), no a tener fe en ellos. Los signos (↗ aleya) son absolutamente todo lo existente, todas las criaturas, todas las cosas. El significado literal de la palabra *kâfir* no es «ateo» sino «ocultador», porque el *kâfir* al negarse a cumplir la plenitud de su naturaleza opaca la realidad. El único argumento que da el Corán de la existencia de Dios es: «¿Es que no tienen ojos? ¿Es que no tienen oídos?».

2. Terminología

En árabe existen dos términos para la palabra «mundo»: *dunyâ* y *âlam*. Son lo mismo, pero visto con ojos distintos. Cómo es el mundo que nos rodea depende de nuestra educación en la percepción. Según nuestra sabiduría, el universo es para nosotros *dunyâ* o *âlam*. *Dunyâ* o *âlam* no son dos realidades diferentes sino dos actitudes ante una sola realidad, la que nos circunda; podemos vivir nuestra vida en un mundo desde el que no podremos trascender, o desde otro que nos permitirá la vida sin aditamento. El mundo es *âlam* en tanto absolutamente íntimo y significativo. Las esperanzas y los miedos del *dunyâ* sacan lo peor que hay en el ser humano; por el contrario, las esperanzas y los miedos que son sugeridos por el *âlam* activan al ser humano y lo despiertan del estado de aturdimiento (*gafla*).

a) *Dunyâ*. En el islam se dice que el mundo transparente a Dios y que los seres son versículos de un Corán eterno, pero no por ello se deja de ser consciente de la tendencia del «yo» a cerrarse por miedo a vivir, a asustarse, a entristecerse por cosas sin importancia, a ambicionar lo que no puede complacerle. *Dunyawî* es el equivalente árabe al adjetivo «mundano, frívolo». Esto es lo que el islam ha llamado «dejarse llevar por el *dunyâ*». Si el mundo se hace asfixiantemente cercano y no nos deja respirar, lo llamamos *dunyâ* (del verbo *danâ-yadnû*, acercarse). A causa de su excesiva cercanía nos roba nuestro espacio y ejerce so-

bre el ánimo una influencia hipnótica que nos aliena. Entretiene nuestra atención, aturdiéndonos y no dejando que nos sumerjamos con profundidad en la vida. Los sabios declaran que esta sensación es *dunyâ* y rechazan todo aquello por lo que nos esclavizamos. El *dunyâ* es cualquier cosa que impida al hombre entrar en el auténtico nervio de la vida; es el poder, la riqueza, la celebridad, el miedo, la incertidumbre, las presiones sociales, los prejuicios, las mentiras que impiden nuestro abandono en el fluir de las cosas... El *dunyâ* es una falsa promesa y una permanente amenaza que no nos permite la paz: augura un esplendor inútil a la hora de vivir y trata de asustarnos con la pobreza, la enfermedad, el fracaso. *Dunyâ* es todo entorno en el que no consigamos trascender; un entorno con sus sugerencias y con sus fantasmas, y su poderoso e innegable influjo, que nos corta las alas y nos induce a «matar el tiempo», dispersando nuestras energías. El ser humano se afana toda su vida en conseguir aquello que el *dunyâ* promete y en huir de aquello con lo que amenaza, por eso el *dunyâ* es el origen de toda ambición, de toda depresión y de toda desesperación. El Corán y los hadices advierten contra las seducciones del *dunyâ*. Un hadiz dice que «el *dunyâ* es la cárcel del creyente y el paraíso del infiel» (*ad-dunyâ sij'n al-mu'min wa-yannat al-kâfir*) y otro afirma que «no queda del *dunyâ* más que calamidad y disputa» (*lam yabqa min al-dunyâ illâ balâ' wa-fitna*).

b) *Âlam*. A esa realidad que experimenta el que está absolutamente despierto en el mundo se le llama en árabe *âlam*: la experiencia del mundo como signo de Dios (de la misma familia léxica de *âlâma*: «signo»), término que viene del verbo *âlîma-ya'lâmu*: «saber, conocer». El universo del santo (*walî*) es un libro en el que leer para desentrañar sus significados. El que vive en un mundo-*âlam* sabe que éste alude a la Verdad de la que viene y en la que en ningún instante deja de existir; sabe que la existencia manifiesta y plasma a Dios en el espacio y el tiempo, mientras que el que sobrevive en un mundo-*dunyâ* no vive nada más que en la superficie de las cosas. Ibn 'A'yîba enseña que el universo son letras. El Universo entero está dentro de la tinta, pero la tinta debe espaciarse con vacío para decir algo. Somos esa mezcla de vacío

y tinta de Dios que expresa el sentido. Una vez leídas las letras y comprendido su sentido, se desdibujan en la mente y el significado al que aluden esas letras pasa a ocupar su lugar en la imaginación. Es así como desaparece el *'alam* y se muestra Dios.

El Corán dice de Dios que es el que ordena interiormente los Mundos (*Rabb al-'alamîn*), y utiliza el plural de *'alam*, no el de *dunyâ*. Este «Señor de los mundos» muchos exégetas lo interpretan como que es Señor del reino animal (*'alam al-hayawân*), el reino vegetal (*'alam an-nabât*) y el reino mineral (*'alam al-ma'âdin*). En la terminología filosófica metafísica árabe se utiliza la palabra *'alam* para «mundo» en contextos como «el mundo de las ideas» (*'alam al-muzul*) de Platón, o de *'alam Allâhût* (el mundo de la divinidad), *'alam al-ÿabarût* (el mundo de las inteligencias), *'alam al-malakût* (el mundo de los ángeles), etc. En árabe moderno se habla de «el mundo árabe» (*al-'alam al-'arabî*) o «el mundo occidental» (*al-'alam al-garbî*), por ejemplo.

3. No tiene sentido satanizar el *dunyâ*

El *dunyâ* es sólo una dimensión del ser humano. Es de lo que parte la criatura. Dice el Corán: «los hombres reciben la impronta del *dunyâ*». Trascender esa dimensión inicial para moverse en una nueva dimensión que a nuestra naturaleza en su desenvolvimiento le sea asimismo naturalmente propia es el mensaje del islam; trascender sin alienarse; cambiar sin que los cambios nos hagan un ser extraño. Una de las invocaciones preferidas del profeta Muḥammad, que se encuentra en el Corán, dice: *Â'î-nâ fî-d-dunyâ hasanatan wa fî-l-âjirati hasanatan...* («Concedenos del *dunyâ* lo mejor, y de *al-âjira* lo mejor...»). Esta invocación demuestra que, según el Profeta, hay cosas buenas en el *dunyâ* y que tiene posibilidad de contribuir a nuestra felicidad. El *dunyâ* es belleza. Por eso *Dâniya* (derivado de *dunyâ*) en árabe es nombre de mujer y significa «la arrebatadamente bella». Los placeres de este mundo, dentro de lo lícito, son antípodas de la dicha en la vida futura. Disfrutar de las cosas buenas de este mundo es una forma de gratitud con el Creador. El *dunyâ* está lleno de dones para el *mu'min*: leemos, por ejemplo,

en el Corán 14:28: «Allâh confirma a los *mu'minîn* con la palabra firme en el *dunyâ*». No es, pues, el *dunyâ* por sí mismo algo malo. Ya que si no existiera el velo, no sería posible el gesto de desvelar lo oculto, no habría esfuerzo humano, no habría realización de lo que todavía no es. *Dunyâ* es tan sólo el mundo en tanto que velo que oculta a Allâh; *'alam* es el mundo en tanto que velo que transparenta a Allâh. El musulmán no es un asceta, no renuncia al mundo *'alam* (es decir, significativo, liberador), sino a lo que de él le esclaviza y a lo que denomina *dunyâ*.

4. La perfección del mundo es la perfección de Dios

Si hablamos de quitar los velos, de transformar el *dunyâ* en *'alam*, no es para encontrarnos con algo diferente de lo que ya hay, sino para encontrarnos con lo que hay realmente. Lo que *está aquí* es el secreto misterio de Dios. Él es la intensidad de la experiencia de lo inmediato. El velo tras el que se oculta Dios es también Dios. Él no está velado. Nada es capaz de velarlo. Es el que contempla quien está velado. El velo que nos impide contemplar a Dios no está en el mundo exterior, sino en nuestro ojo. Está en nosotros descubrir el velo que nos impide la visión. El que Allâh sea el Evidente (*az-Zâhir*), el que no haya velo que pueda ocultarlo, es el velo más difícil de descubrir. La llave que da acceso al universo de Dios es que no hay llave. Todo lo que lo transforma a nuestros ojos son velos para que la existencia sea posible. En tanto que *az-Zâhir* (visible, exterior), Dios es para los musulmanes «Revelación» (*izhâr*). Según el comentarista ar-Râçî, «en su Nombre *az-Zâhir* Dios “se adueña de todo lugar” (*zâhartu*). *Az-Zâhir* es ese aspecto de Dios en que la realidad (*wuÿûd*) no provoca duda ni ambigüedad».

5. ¿El mundo no es real?

Hay un clásico discurso en el sufismo que niega la realidad de lo que percibes. Su sentido es conocionarte y llevarte más allá de ti mismo. Es la única forma de hacer que no detengas tus pasos en nada de lo que ya hayas descubierto, sino invitarte a ir siempre más allá. En la distancia que sientes que te separa de Dios es donde está el

secreto sentido de las cosas. En la separación Él se manifiesta. Nuestro sitio actual (nuestra existencia individual y separada que nos ha estimulado a buscarle) es aquello que Dios quiere de nosotros, aunque de esto sólo nos hagamos conscientes al final del camino. Lo real a lo largo de la existencia del musulmán es saborear a Dios en magnitudes distintas. Los *suffies* invitan a no pararse en ninguno de los niveles de la realidad (↗ *mulk-malakût-ÿabarût*), porque pararse es dejar de conocer lo real en alguno de sus diferentes grados. A partir de ese gesto de despertar al *'alam*, Dios –aquello que a veces es olvidado en nuestra existencia cotidiana del mundo– comienza a recobrar su imperceptible soberanía. El objetivo del islam es el estado de realidad del ser humano, y para ello es fundamental intuir que existe una Unidad que subyace a toda multiplicidad. Nuestra tarea consiste en entender el universo como sucesión de fenómenos y las propias acciones como un continuo devenir cuyo sentido es la unidad íntima de la acción. Los mensajeros de Dios hacen despertar al hombre del sueño en el que está sumido por la hipnosis a la que lo someten los aspectos menos consistentes de su cotidianidad más inmediata y el aspecto extraordinariamente múltiple de la realidad. Todos los profetas, no sólo Ibrâhîm (Abrahán), aunque muy especialmente Ibrâhîm, invitan al hombre a adentrarse en la raíz única de lo existente –fundamento unitario de los seres– mediante la ascensión del mundo como Libro Revelado y la inmersión en el quehacer diario con la conciencia de la significación de ese quehacer. Señalan a Dios como esa verdad inmediata con la que el ser humano tropieza espontáneamente, en el convencimiento de que nada se interpone entre Dios-Uno y cada hombre singular. Dios no es ofrecido a los musulmanes como un *gayr*, como un «otro» a la existencia. Dios no es un *gayr* ni acepta el *gayr*: tampoco nosotros somos «otros» para Dios. No nos ha separado de sí, como no acepta que nos separemos de Él. Los musulmanes se saben habitando un universo radicalmente unificado y sienten que Dios es la intensificación misma de sus vidas cuando ésta se produce.

A. A.

MU'TAÇILISMO

R

1. *El origen de un nombre*

Al-mu'taçila (en singular, *mu'taçil*), castellanizado en «mu'taçilíes», significa en árabe «los que se aíslan». Tomaron este nombre porque se mantuvieron al margen de las controversias políticas entre los Omeyas, los chiíes y los *jâriyíes* por la cuestión del califato, pero los mu'taçilíes no se llamaban a sí mismos de esa forma sino *ahl at-tawhîd wa-l-'adl* (la gente de la unidad divina y la justicia).

2. *Los racionalistas del islam*

El mu'taçilismo fue la doctrina teológica musulmana de tendencia más racionalista, la más influida por la filosofía griega, en concreto por el aristotelismo. Eran racionalistas en el sentido de que trataban de adecuar la teología islámica a la razón, pero sin prescindir de la religión islámica en aras del racionalismo; al contrario, se veían a sí mismos como los defensores de un concepción de la religión musulmana depurada de concepciones que a su juicio atentaban contra la creencia fundamental del islam: el *tawhîd* (unidad divina).

Los mu'taçilíes rechazaban todo lo que pudiera mancillar una concepción pura de Dios, en la que el Dios del islam venía a coincidir con la concepción filosófica de la divinidad. Por ello rechazaban la interpretación literal de todo lo que en el Corán pudiera sugerir una idea antropomórfica de Dios.

Para entender el mu'taçilismo en el contexto histórico en el que surgió (el siglo VIII), es preciso tener en cuenta no sólo la influencia de la filosofía griega, sino también que la defensa teológica del *tawhîd* había de hacerse contra el trinitarismo cristiano y el dualismo iranio. Téngase presente que en esa época el cristianismo era aún una religión con más seguidores que el islam en los dominios islámicos (sin contar con el vecino imperio bizantino). Y considérese que, de las religiones iraníes, el maniqueísmo, mucho más abiertamente dualista que el mazdeísmo, era la más peligrosa por su afán de ser más «racional» que las otras y porque practicaba un activo proselitismo clandestino dirigido a los musulmanes en Iraq, donde estaba la sede del califato. Para argumentar eficazmente contra los cristianos y los ma-

niqeuos, el islam necesitaba una escuela que apelase a argumentos más racionalistas. En la discusión apologetica contra no musulmanes esgrimir aleyas del Corán o hadices resultaba tan inútil como absurdo. El mu'tačilismo, que rechazaba todo aquello que a sus ojos atentara a la excelsitud y diferencia de Dios respecto a sus criaturas, podía parecer la doctrina teológica más adecuada para hacer frente intelectualmente al reto maniqueo.

3. Principios de los mu'taçila

Los mu'taçilíes sostenían el siguiente ideario teológico:

1) Consideraban un atentado al *tawhîd* la idea de que el Corán era increado, pues si no era creado, el Corán sería una entidad eterna aparte de Dios, lo que supondría un atentado al *tawhîd* no menor que la idea cristiana del Verbo eterno coexistente con el Padre o el dualismo maniqueo.

2) Todo lo que en el Corán podía entenderse literalmente como antropomórfico debía entenderse alegóricamente. Por ello rechazaban la idea de que los bienaventurados verían a Dios en el Paraíso, pues esa visión implicaba una interpretación antropomórfica de Dios.

3) Consecuentemente, los Atributos (*şifât*) de Dios eran para los mu'taçilíes indicaciones (*ishârât*) para designar la esencia y las acciones divinas, pero carecían de existencia real, eran idénticos a la esencia divina (*dzât Allâh*), mientras que los antropomorfistas daban a esos atributos una existencia plenamente real. Los mu'taçilíes en este aspecto eran nominalistas; los antropomorfistas «realistas».

4) Sostenían que el mal, la injusticia y la desobediencia no eran queridos por Dios sino consecuencia del libre albedrío humano. Argumentaban que los profetas eran una manifestación de la bondad divina, pues Dios los había enviado para guiar a la humanidad y enseñar la buena senda a pesar de que la razón podía descubrirla por sí sola. El conocimiento eterno de Dios suponía, según los mu'taçilíes, que Dios sabía lo que una persona haría libremente mediante su propia voluntad, y no que Dios «decretaría» con su conocimiento lo que esa persona haría.

5) Consecuentemente, con su insistencia en la justicia, los mu'taçilíes tendieron a hacer más hincapié que sus

oponentes en las buenas obras. Los mu'taçilíes estaban en un término medio entre los murýíes y los járîyíes, porque no consideraban al musulmán pecador ni como un creyente (*mu'mîn*) ni como un infiel (*kâfir*), sino como un *fâsiq*, es decir, alguien en un estado intermedio entre el *mu'mîn* y el *kâfir*, aunque sin considerarlo un hipócrita (*munâfiq*) como creía el místico Ḥasan al-Başrî.

4. Cuando el racionalismo se transforma en inquisición

El califa al-Ma'mûn (813-833) fue a la vez un fervoroso partidario del mu'taçilismo y el gran promotor de la traducción de obras griegas al árabe, en especial las de Aristóteles. Se dice que Aristóteles se apareció en un sueño a este califa y le dijo que se mantuviese fiel al *tawhîd*. Al-Ma'mûn, en su afán de imponer el mu'taçilismo, llegó a crear una especie de inquisición encargada de perseguir a los que no aceptaban las doctrinas mu'taçilíes, en especial la del Corán creado. El fundador de la escuela jurídica hanbalí, Aḥmad ibn Ḥanbal, fue uno de los perseguidos por esa inquisición califal.

Puede sorprender que la más racionalista de las escuelas teológicas utilizara medios tan poco racionales, pero hay que tener en cuenta que esa inquisición estaba impulsada no sólo por el fanatismo teológico sino por un poder político empeñado en acabar con las disensiones religiosas en su imperio. Para conseguirlo, al-Ma'mûn quiso incluso resolver el conflicto entre sunníes y chíes nombrando sucesor al pretendiente chíí descendiente de Alí. Por otra parte, hay que tener presente que en Iraq durante el califato 'abbâsî ya funcionaba desde unas décadas ante una inquisición musulmana muchísimo más dura contra los maniqueos. Algo similar al caso de España, donde la persecución a los pequeños brotes protestantes fue precedida de una inquisición mucho más sanguinaria contra judíos y musulmanes. Obsérvese que mientras que los maniqueos que no renegaban de Mani y escupían sobre su retrato eran ajusticiados sin más trámite, las fuentes discrepan en el trato que recibió Aḥmad ibn Ḥanbal en su segunda detención: unas fuentes dicen que el castigo fue terrible, pero que Ibn Ḥanbal se mantuvo firme en sus afirmaciones hasta el final, otros dicen que tras treinta latigazos suaves terminó por retrac-

tarse. En lo que todas las fuentes coinciden es en que después fue puesto en libertad (lo que hace suponer que la segunda versión sería la cierta). El gobierno no volvió a molestarlo, a pesar de que precisamente en el periodo que transcurrió de su liberación a su muerte el año 855 fue cuando fundó su escuela jurídica y afirmó abiertamente que el Corán no sólo no era creado sino que era eterno, mientras que hasta entonces había evitado pronunciarse sobre el tema alegando que no era teólogo. Para los enemigos de los mu'tačilíes, Ibn Ḥanbal fue el gran mártir de la verdad del Corán in-creado. Bajo el califa al-Wāziq (842-847) el dogma del Corán creado se estudió incluso en las escuelas primarias. Fue entonces cuando hubo las primeras acciones de rebeldía e incluso un golpe de Estado, aunque fue abortado y su cabeza fue decapitado.

La persecución a los musulmanes en desacuerdo con el mu'tačilismo afectó a altos personajes y a ulemas y cadíes, no a los musulmanes en general, y las penas fueron en general encarcelamiento, aislamiento o flagelación. Poca cosa, en comparación con el trato que la inquisición califal reservaba a los seguidores de Mani. No hace falta decir que los musulmanes no mu'tačilíes perseguidos por al-Ma'mún y su sucesor al-Mu'tašim (833-842) no habían tenido nada que objetar contra la erradicación del maniqueísmo por esos métodos, aunque sintieran la mayor indignación cuando esos métodos se utilizaron contra ellos, acusándoles al fin y al cabo de lo mismo: atentar contra el *tawḥîd*.

Al-Mutawakkil (847-861) empezó su califato prosiguiendo la represión de sus antecesores, pero no tardó en abandonarla y adoptar las doctrinas antimu'tačilíes. Aunque no lo hizo porque fuera más tolerante que sus antecesores, pues fue hostil a mu'tačilíes y chiíes y ordenó destruir el monumento fúnebre del *imâm* chií al-Ḥusayn en Karbalá.

5. *El éxito y el fracaso de una escuela de pensamiento*

Se dice que las doctrinas mu'tačilíes no fueron nunca muy populares y que la

mayoría de los mu'tačilíes pertenecieron a una élite intelectual desvinculada del sentir general de la *umma*. Pero es probable que cuando el mu'tačilismo se convirtió en doctrina del Estado 'abbásí la mayoría de sus súbditos no fueran todavía musulmanes, y es muy posible que tampoco sus adversarios fueran tan populares entre el común de los musulmanes. Quizás las diferencias escolásticas entre mu'tačilíes y antimu'tačilíes no interesaran excesivamente a la mayoría de los musulmanes. Acaso fuera precisamente la posición de ortodoxia oficial impuesta lo que desacreditó a los mu'tačilíes ante el pueblo, al tiempo que el descontento contra el poder se expresaba en simpatía por los perseguidos antimu'tačilíes. El fracaso final del mu'tačilismo pudo deberse a su éxito inicial prematuro con el poder. Al principio los mu'tačilíes habían intentado acercarse al pueblo, pero el éxito de que sus doctrinas se convirtieran en el dogma oficial les hizo perder el interés por ganarse al común de los musulmanes y les identificó demasiado con el poder establecido.

Abundando en esta idea se puede señalar que los mu'tačilíes compartían muchas ideas con los chiíes, entre ellas la de la justicia divina, además de otras cuestiones de teología como la naturaleza de Dios, su atributo de justicia y la idea de que la razón daba conocimiento seguro de cosas que luego la Revelación confirmaba. Pero mientras que los mu'tačilíes declinaron tras perder rápidamente el apoyo califal, el chiísmo sobrevivió.

Muchos de los intelectuales más brillantes y las mentes más esclarecidas del mundo islámico fueron mu'tačilíes. El gran prosista árabe al-Yâhiz (m. 889), el historiador al-Mas'ûdî (m. 956) y el comentarista del Corán aĉ-Ĉamajsharî (m. 1144) fueron mu'tačilíes.

Incluso sus adversarios tenían una deuda con el mu'tačilismo. Al-Ash'arî hasta los cuarenta años fue mu'taçilî y debió mucho de su talento argumentador a su pasado mu'taçilî, mucho más, ciertamente, que a su admirado Ibn Ḥanbal, que rechazaba toda forma de argumentación racional.

J. F. D. V.

N

NACIONALISMO

Q MR

↗ Alianza, catolicismo, historia, Iglesia, inquisición, Israel, judaísmo hoy, pilares, sinagogas, tierra, universalidad.

Q JUDAÍSMO

1. *Judaísmo, religión nacional*

El judaísmo es, por definición, un monoteísmo nacional, aunque con vocación de testimonio universal. Es la religión de una nación especial, que Dios ha escogido y «dirigido», con una misión universal: la de ofrecer a todas las naciones el testimonio de la realidad de Dios y de la esperanza de salvación para los hombres, como aparece ya en Gn 12,1-3, donde Dios mismo escoge y separa a Abrahán para que sea fuente de bendición para todas las naciones. Éstos son los tres elementos básicos del nacionalismo judío.

a) *Nacimiento: genealogía.* Se ha dicho que judío es el que nace de una mujer judía. Los cristianos se «hacen» por el bautismo; los judíos lo son por nacimiento. Por eso resultan esenciales para ellos los patriarcas, elegidos por Dios, de quienes se sienten herederos (Gn 12,1-3). Ciertamente, los judíos se saben *hijos de Adán* (el ser humano) y se sienten vinculados en su origen con todos los pueblos de la Tierra. Pero ellos tienen además unos padres especiales que definen su genealogía, desde el comienzo de su historia. Así dicen que el Dios universal de la tierra les ha llamado a ellos de un modo especial, como hijos de *Abrahán, Isaac y Jacob*, y de sus doce hijos, que dan nombre a las doce tribus (Rubén, Simeón, Leví, Judá, Dan, Neftalí, Gad, Aser, Isacar, Zabulón, José y Benjamín). Los judíos saben que Abrahán tuvo otros descendientes (como los árabes), pero sólo ellos se sienten herederos legítimos de sus promesas, como «nación natural y religiosa». Tomada como puro privilegio, esa identidad genea-

lógica sería un signo de orgullo y podría hacer de los judíos una «raza» separada y exclusivista. Pero ella puede entenderse y extenderse como *signo de gracia*, allí donde el judaísmo se define y despliega como pueblo que vive para el bien de los demás pueblos.

b) *Alianza: comunión.* Los israelitas no se llaman sólo hijos de Dios porque han nacido de los Doce Patriarcas, sino porque han renacido de la esclavitud de Egipto, recibiendo de Dios y estableciendo con él un pacto de fidelidad perpetua sobre el monte Sinaí, por mano de Moisés. Pero ese Dios de la alianza sigue vinculado a la genealogía, de manera que empieza diciendo: «Yo soy el Dios de tu padre, de Abrahán, Isaac y Jacob» (Ex 3,6), aunque después añade: «yo Soy el que Soy» (soy Yahvé: Ex 3,14), el Dios que hace un pacto con vosotros, para que seáis testimonio o ejemplo de mi vida y gracia en medio de los pueblos. Los judíos son, según eso, un pueblo que «pacta con Dios»; en esa línea podemos decir que son nacionalista por alianza con Dios (cf. Ex 19,4-5). Esa alianza los define y los mantiene unidos por los siglos; para cumplirla mejor se separaron algunos y vivían separados, como los fariseos y esenios de Qumrán. Para cumplir esa alianza se ha mantenido separado el judaísmo hasta el día de hoy.

c) *Ley: cumplimiento.* Se suele decir que los cristianos «creen» o tienen fe, como dice el catecismo. Por el contrario, los judíos cumplen la Ley de Dios, que se expresa en una serie de mandamientos de tipo moral (no matar...) y ritual (ciertas normas de comida y de comportamiento social). Por eso, la institución central del judaísmo ha sido y sigue siendo «la Ley divina», que no se entiende como un simple código legalista o un sistema social que debe cumplirse por fuerza, ni como una imposición externa, sino como expresión de confianza (nos la ha dado Dios) y de convivencia para el pueblo (sólo si cumplimos esa ley, que es nuestra, pode-

mos vivir en paz). En ese sentido, podemos decir que los judíos son nacionalistas por Ley: porque cumplen unos mandamientos especiales, que los separan de los otros pueblos, como han puesto de relieve los rabinos que han codificado las leyes nacionales de Israel en la \nearrow Misná y el Talmud.

2. *Signos de la identidad nacional (tierra, ciudad, pueblo)*

Los elementos anteriores del nacionalismo israelita se han concretado en una serie de signos básicos. Entre ellos podemos distinguir tres principales.

a) *Una Tierra: Israel*. Muchos pueblos han interpretado su entorno natural (montañas y mares, ríos y valles, etc.) como bendición de Dios y experiencia salvadora, de manera que han cultivado un tipo de adoración de la tierra (a la que han llamado Pacha Mama, Amalur, etc.). Los israelitas han mantenido en este campo una actitud paradójica. (a) Por un lado, han desacralizado toda tierra, de manera que afirman que ninguna es sagrada, ninguna se entiende como presencia de Dios, revelación sagrada, pues Dios es trascendente. (b) Por otro lado, ellos han concebido su tierra (*Eretz Israel*) como signo de promesa y presencia divina. Es tierra santa, el primero de los dones de Dios, pero no es Madre-Diosa de la que nacemos, como en los mitos cosmogónicos de oriente y occidente, sino regalo de Dios a sus amigos judíos. Esa tierra es *meta* a la que tiende la vida del pueblo (hacia ella camina Moisés, que muere sin haberla alcanzado: Dt 34), es *promesa* que siguen anunciando los profetas (cf. Is 65,17; 66,22). Por defender su tierra, centrada en Jerusalén, lucharon muchos judíos, tanto en tiempos anteriores a Jesús (macabeos), como posteriores (guerra del 67-70 d.C.). Una parte del judaísmo actual, llamado «sionista», desea reconquistar su tierra «santa», entrando así en conflicto con los palestinos no judíos que han venido viviendo durante casi dos mil años en esa tierra que reivindicaban los judíos. En ese sentido, el nacionalismo judío corre el riesgo de volverse conflictivo.

b) *Una ciudad, Jerusalén*. Al principio, la ciudad de Jerusalén no formaba parte de la herencia y religión de las tribus de Israel, que se oponían a las «fuerzas» ciudades cananeas, donde dominaban reyes, sacerdotes y soldados. Es

más, una tradición israelita suponía que las ciudades eran malas, inventadas por Caín, el homicida (Gn 4,17); por eso, las perversiones del mundo se condensaban en Babel, ciudad y torre de soberbia (cf. Gn 11,1-9). Pero más tarde, a partir de David (siglo X a.C.), los israelitas empezaron a conquistar las ciudades cananeas, y entre ellas Jerusalén (Sión), que toman como signo de presencia especial de Dios (como otras ciudades sagradas: Roma o Pekín, Benarés o Cuzco). De esa forma, sobre todo después del exilio y el dominio persa (desde el siglo V a.C.), Jerusalén se ha vuelto centro y lugar de referencia para el judaísmo. Más que un conjunto de muros y casas, Jerusalén es signo de elección, centro del mundo, morada del gran Dios. Ella aparece como Hija-Sión (Novia-amiga de Dios), lugar de Presencia divina, signo y promesa de bienaventuranza. Para muchos judíos, que viven en Palestina o en la «diáspora» de las naciones, la vieja y nueva Jerusalén constituye un signo sagrado de Dios y una promesa de plenitud escatológica. Por eso, ellos están dispuestos a morir por Jerusalén, en disputa con otros habitantes del lugar (sobre todo musulmanes y cristianos). También en este sentido, el nacionalismo judío puede resultar fuente de conflictos políticos, sociales y religiosos.

c) *Un pueblo*. De todas formas, ni tierra ni ciudad han definido a la nación judía, a menos desde la destrucción del templo (año 70 d.C.) y desde la gran expulsión que siguió a la segunda guerra judía, en tiempos de Adriano (132-135 d.C.). A partir de entonces, los judíos han formado una nación especial, sin territorio propio y sin Estado, sin ciudad central ni instituciones políticas. Ellos han «inventado» un concepto nuevo de nación que, por ahora, no se ha dado (al menos de manera tan intensa) en ningún otro pueblo de la tierra. Como hemos dicho en el apartado anterior, ellos son pueblo por genealogía y pacto, por ley y por tradición (porque conservan la memoria de lo que Dios ha hecho con sus antepasados, según la Escritura).

3. *Judaísmo rabínico. Pueblo de escribas*

Anticipando de algún modo el tema que sigue (el nacionalismo cristiano)

podemos distinguir las dos perspectivas que aparecen desde el tiempo Jesús, en el judaísmo del siglo I-II d.C., tras la catástrofe de la destrucción del templo (70 d.C.) y de la expulsión de los judíos de Jerusalén, tras la segunda gran guerra judía (135 d.C.). En aquel tiempo surgió la *Iglesia* cristiana, como apertura mesiánica universal de las esperanzas proféticas de Israel, recreada por Jesús de Galilea y sus discípulos. En aquel mismo tiempo se desarrolló, de un modo consecuente, *el judaísmo rabínico*, que ha venido existiendo hasta la actualidad, como federación de sinagogas, que se vinculan y que aplican el legado israelita de un modo nacional. Judaísmo rabínico y cristianismo, así entendidos, constituyen dos ramas del único árbol de Israel.

El tema, así planteado, constituye una inmensa paradoja. (a) Los *cristianos* dicen optar por la universalidad, desde los pobres y excluidos del sistema, pero ellos han corrido el riesgo de identificarse con los poderes nacionales de los estados que han ido surgiendo en Europa. (b) Los *judíos rabínicos* han optado por la identidad nacional israelita, separándose para ello de los restantes pueblos; pero, en sentido general, hasta el surgimiento del Estado de Israel (1948) no han podido ser nacionalistas en sentido político, pues no han tenido un Estado propio.

El *cristianismo* se ha definido como un judaísmo universal, abierto a todos los hombres, en principio, desde los pobres: es un judaísmo que renuncia a su singularidad (leyes de comidas, normas nacionales, circuncisión), para abrir el mensaje de los profetas a todos los hombres y mujeres de la tierra. *La federación de sinagogas judías* seguirá manteniendo el testimonio de la diferencia nacional que Dios ha establecido entre el judaísmo y los restantes pueblos. Por eso, los judíos tienen que mantenerse como «nación especial», para cumplir su tarea, siendo testigos de la elección de Dios para todas las naciones.

Como creadores o promotores de esta identidad nacional del judaísmo «moderno» (posterior a la Biblia) se destacan los escribas o letrados, sobre todo los de tipo fariseo: una casta ilustrada, con la que Jesús de Nazaret se mantuvo en fuerte controversia, una casta ejemplar por su fidelidad a las tradiciones y a la vida judía. Éstos, los

escribas, expertos en las enseñanzas del libro de la Ley y en las tradiciones nacionales de Israel, han sido los verdaderos creadores de la «nación israelita» en el sentido radical del término. Ellos son *rabinos* (grandes), pues transmiten y comentan, avalan y expresan la Ley de Dios para el pueblo; son *tannaitas* o repetidores de las enseñanzas antiguas, más que creadores proféticos de una doctrina nueva. Allí donde la Palabra de Dios se codifica como Ley (en la Biblia y Tradición), sus escribas o intérpretes se vuelven autoridad. Así ha surgido en Israel una clase intelectual de letrados, que conocen Libro y tradiciones, formando escuelas de interpretación sagrada y dirigiendo la vida de la federación de sinagogas.

Estrictamente hablando, los *escribas*, cuyas sentencias e interpretaciones empiezan a reunirse en Misná y Talmud, han sustituido a los sacerdotes, profetas y sabios anteriores, convirtiéndose por el propio peso de su vida y doctrina en fundadores del nuevo judaísmo. Ellos, los sabios rabinos, han sido los padres y mentores de la nación judía y de su nacionalismo religioso (de genealogía, de alianza y de ley), en medio de las naciones en donde han morado (Babilonia o Roma, España o Alemania, etc.). De todas formas, en el momento actual, ese nacionalismo rabínico corre el riesgo de verdad sustituido o reinterpretado por un tipo de nacionalismo estatal y militar, propio del sionismo y del Estado actual de Israel. Como hemos venido diciendo, ese nacionalismo estatal y militar puede constituir un elemento de peligro en Palestina y en todo el Cercano Oriente.

X. P.

M CRISTIANISMO

Como he venido diciendo, el cristianismo ha querido ser una reinterpretación universal de la experiencia judía. Para ello, asume los elementos básicos de la historia y tradición de Israel, pero los amplía y aplica al conjunto de la humanidad, a partir de la experiencia de Jesús, a quien los cristianos han visto y siguen viendo como culminación del judaísmo. El testigo privilegiado, pero no único, de esta universalidad cristiana ha sido ↗ Pablo, que ha puesto de relieve el carácter abarcador de la experiencia de Jesús, en quien no exis-

te ya judío ni griego, hombre ni mujer, esclavo ni libre, pues todos son «uno» en Cristo (Gal 3,28). Lógicamente, Pablo y con él el conjunto de las Iglesias cristianas abandonarán las leyes particulares del judaísmo (circuncisión, ritos de pureza y de comida), para vincularse sólo por la fe en el Dios salvador, que se ha revelado en Cristo, y por el amor mutuo de los creyentes. Esto significa que los cristianos dejan de tener un «dogma particular» o una tradición nacional. Para ellos, el «dogma» es la vinculación de todos los hombres (de todos los pueblos) en el mismo Cristo salvador, por gracia, en libertad, no por imposición (éste es el sentido básico de la misión cristiana: Mt 28,18-20). En ese sentido se puede afirmar que la verdad del cristianismo se identifica con la «comunicación universal», es decir, con el catolicismo o universalismo. Desde esa base quiero destacar el carácter universal del cristianismo, para recordar después algunos hechos que han sido y siguen siendo contrarios a ese universalismo de principio.

1. Religión universal

Los judíos tienen una religión de tendencia universal y así hablan de un solo Dios que ha creado y quiere salvar a todos los pueblos. Pero ellos piensan que el tiempo de la universalidad concreta aún no ha llegado. En contra de eso, los cristianos piensan que, a través de Jesús, ha llegado ya el tiempo en que pueden y deben unirse ya todos los pueblos.

a) *Evangelio, mensaje universal.* Jesús anuncia e inicia con su vida la llegada del Reino de Dios para todos los hombres. Los judíos decían que Dios vendrá, pero añaden que aún no ha llegado. Jesús, en cambio, dice que ha llegado ya (cf. Mc 1,14-15 par), de manera que todos los hombres y mujeres del mundo pueden ya unirse y formar una «Iglesia», comunidad universal de amor.

b) *Jesús, universalidad encarnada. La gran protesta.* El proyecto de amor universal de Jesús ha sido combatido por los poderes del sistema sacerdotal judío (y del Imperio romano). El mensaje universal de Jesús ha suscitado el rechazo de los poderes establecidos que controlaban la información religiosa nacional (sacerdotes) y la política imperial (romanos): para mantener

sus privilegios, impidiendo el acceso de los pobres a la vida compartida, para impedir la universalidad mesiánica, en nombre del «dios» del orden establecido, los poderes del mundo han matado a Jesús, que ha protestado dejándose matar. Por eso, su resurrección ha de entenderse como triunfo de su mensaje de universalidad, es decir, de su proyecto de comunicación y gracia universal.

c) *Dios, presencia universal.* En la resurrección de Jesús, los cristianos han descubierto el carácter universal de Dios, que abre ya, de hecho, en este tiempo, un lugar y camino de encuentro en amor para todos los hombres. Por eso, ellos definen a Dios como «principio de comunicación universal», es decir, como \nearrow Trinidad, Palabra que se da gratuitamente (Padre), que se acoge en amor (Hijo) y que se comparte (Espíritu Santo). Por eso, creer en Dios significa aceptar su proyecto y camino de unión y comunicación entre todos los hombres, partiendo de los pobres y excluidos del sistema de poderes y privilegios del mundo.

d) *Iglesia, comunión universal en la historia.* En la línea anterior, definimos la Iglesia como la comunidad de aquellos que, creyendo en la Palabra de Jesús resucitado, la comparten y celebran ya en el mundo, abriéndose a todos los hombres y mujeres de la tierra. No los vincula una raza o historia pasada, ni algún tipo de intereses materiales, sino la misma Palabra, encarnada en Jesús y vivida entre ellos (por ellos) como principio de diálogo en amor y libertad para todos los hombres. En ese sentido, la verdad y la esencia de la Iglesia cristiana es la comunión universal en amor; por eso, todo intento de imponerla, sin diálogo de amor, es contrario al evangelio. Un cristianismo que nos obligara a ser cristianos no sería cristianismo y una Iglesia que destruyera a las restantes religiones (como a veces ha sucedido en la conquista de América) no puede llamarse Iglesia: signo de esa comunicación universal en Cristo ha de ser ella, espacio de palabra para todos los humanos.

e) *Comunicación universal, dogma cristiano.* El contenido fundante de la confesión cristiana (Dios es Trinidad, Cristo ha resucitado) se identifica, se expresa y se expande con la apertura universal de la Iglesia. Por eso, tomar

unos dogmas de tipo ontológico (en clave más o menos platónica) y ponerlos como verdad absoluta, fuera de la comunicación cristiana carece de sentido. Suele hablarse a veces de la fe cristiana en forma ontológica, como si ella fuera una verdad independiente, depósito de dogmas aceptados por revelación-autoridad; luego se añade que esa fe se comunica, en un segundo momento, a través de una información y testimonio. Según eso, la fe tendría sentido y consistencia (realidad) en sí misma, fuera de la comunicación creyente. Pues bien, en contra de eso, *el contenido de la fe* (Trinidad, Encarnación) no puede separarse de su *comunicación universal* (ni viceversa). El cristianismo sólo es verdadero (ortodoxia) en la medida en que es de hecho universal, abriendo un espacio de comunión para todos los hombres.

2. Los riesgos del nacionalismo cristiano

El planteamiento anterior nos sitúa en el centro de la fe cristiana, que se expresa (encarna) en una Iglesia que tiene que ser un comunidad comunicativa, es decir, universal, sin más tarea que el despliegue y apertura del diálogo de amor de Dios (que se expresa en Cristo) a todos los hombres, de un modo universal. No hay verdad cristiana fuera de ese proyecto y proceso de comunicación de amor que se ofrece a todos los hombres y mujeres, dialogando con ellos en amor, sin imposición ideológica, económica, ni política. El Dios de los cristianos no se expresa de manera abstracta, sino en ese camino de comunión universal que ha querido Cristo, que ha buscado la primera Iglesia. Pues bien, en contra de esa universalidad «católica», el cristianismo ha desarrollado diversos tipos de nacionalismo religioso, cultural y político, que han marcado su historia hasta el momento actual.

a) *Nacionalismo imperial*. El cristianismo fue un proyecto de comunicación universal, pero, de hecho, a lo largo del siglo IV d.C. se convirtió en la religión del Imperio romano de occidente y, en especial, de oriente. Gran parte de las divisiones y luchas del cristianismo de los siglos V al X estuvieron motivadas por razones de nacionalismo bizantino o antibizantino. Otros cris-

tianismos, de tipo copto, sirio o árabe terminaron siendo marginales.

b) *Nacionalismo occidental*. A partir del siglo X d.C., el cristianismo se fue convirtiendo en religión nacional de los diversos reinos y estados de Europa. Ciertamente, el Papa quiso conservar la independencia de la Iglesia y en parte lo consiguió (en las luchas por las investiduras del siglo XII-XIII d.C.), pero de hecho las Iglesias terminaron vinculándose con los diversos estados de occidente. En esa línea podemos hablar de un cristianismo francés (galicismo), de un cristianismo inglés (anglicanismo), de un cristianismo español (hispano-cristianismo) o de cristianismo ortodoxo eslavo (paneslavismo, la Santa Rusia), por poner unos ejemplos.

c) *Luchas religiosas y nacionalismo*. Gran parte de las guerras religiosas y sociales de la Edad Media y Moderna tuvieron su origen en un tipo de nacionalismo religioso. Desde ahí se entienden las cruzadas contra la presencia musulmana en Jerusalén o las guerras de la «reconquista» de España. En ese mismo contexto hay que situar las guerras entre católicos y protestantes, que duraron más de un siglo y que terminaron de algún modo en la paz de Westfalia (1648), donde se declaró que cada rey (cada nación) podría imponer su religión. Diversos tipos de nacionalismo religioso han pervivido hasta la actualidad; un ejemplo significativo es el nacionalcatolicismo español, que se manifestó de manera violenta en la guerra del 1936 al 1939 y en los años posteriores del régimen autocrático del «caudillo por la gracia de Dios». Parte de las luchas «nacionales» de la segunda mitad del siglo XX (en Irlanda, en la antigua Yugoslavia y en algunas zonas de la antigua URSS) están vinculadas con el nacionalismo religioso (de tipo cristiano o islámico).

3. Conclusión

En la actualidad, más que el nacionalismo de estado o nación particular (¿España, Irlanda, países de tradición ortodoxa?), sigue influyendo un tipo nacional-cristianismo o, quizá mejor, de cultural-cristianismo vinculado a Occidente. Son muchos los que identifican de alguna forma la cultura del llamado Occidente con el cristianismo,

con los riesgos que ello implica. En esa línea, más que de un nacionalismo cristiano podemos hablar de un imperialismo occidental, de cierto fondo tradicional cristiano, pero que en sí mismo no es cristiano, pues no recoge los principios básicos de la experiencia de encarnación y comunicación universal de Jesús que hemos presentado.

En este momento, vivimos un tiempo de fuertes cambios, con rupturas y transformaciones, tanto en el plano de las naciones como de los estados (que se han solido identificar con las naciones), aunque sin razón. En sentido general, las naciones forman grupos de personas que comparten unas tradiciones culturales y sociales y a veces también una lengua. Ellas, tienen un gran valor histórico y antropológico, pues, en principio, la humanidad sólo puede vincularse y avanzar en un camino de paz armónica en forma de pacto de naciones y culturas. Los estados, en cambio, son instituciones políticas, militares y económicas de administración social.

A partir de la Ilustración y, en especial desde el siglo XIX, estados y naciones han tendido a identificarse, de un modo especial en Occidente, de manera que han surgido estados-nacionales (pretendidamente nacionales) que han impuesto su poder en ampliar zonas del mundo. Las grandes naciones-Estado han tenido cierto valor positivo, en la medida en que han permitido la convivencia de grupos más extensos de población, pero se han convertido casi siempre en factor de imposición y de lucha política, cultural y religiosa (como ha sucedido en los fascismos del siglo XX).

En esa línea, las pretendidas naciones-estado, tal como han triunfado sobre todo en Occidente (con España y Francia, Alemania y Estados Unidos, por poner unos ejemplos) han tendido a configurarse de un modo dictatorial, o, por lo menos, impositivo utilizando para su defensa ejércitos, armas y diversos tipos de ideologías. Sólo en la medida en que ellas se flexibilicen, renunciando a sus pretensiones de imposición interior y dominio exterior, se podrá hablar de convivencia pacífica entre naciones y culturas. En este contexto puede ser muy importante una nueva lectura del cristianismo, en la línea de las reflexiones anteriores. De todas formas, el tema sigue abierto, en la

línea de Mt 28,16-20, donde se pide abrir el discipulado de Jesús a todas las naciones.

X. P.

R ISLAM

1. Terminología: nacionalidad/ nacionalismo/patriotismo

Modernamente se ha utilizado *qawm* (⤴ pueblo) en el sentido de nación o nacionalidad, aunque en este caso suele usarse más su derivado *qawmiyya*, que significa nacionalidad étnica (en contraposición a nacionalidad legal o ciudadanía que es *yinsiyya*) y también «nacionalismo», ya que de la palabra más habitual para nación *-umma-* no podía extraerse la palabra para «nacionalismo» porque *ummiyya* existía ya con el significado de «analfabetismo».

El moderno nacionalismo árabe (panarabismo) se dice en árabe *al-qawmiyya al-'arabiyya*, término derivado de *qawm* y no de la palabra para un concepto territorial como «patria». El patriotismo (*waṭaniyya*) es otra cosa, ligada al solar patrio; así, por ejemplo, se habla de *al-umma al-'arabiyya* (la nación árabe) pero de *al-waṭaniyya al-filistīnīyya* (el patriotismo palestino), ya que la identidad árabe está determinada por factores que no son territoriales sino de *qawm*, mientras que la palestinidad está vinculada a la tierra palestina. El *qawm*, en el caso árabe, es esencialmente lingüístico: son árabes quienes hablan árabe, se dicen árabes y quieren ser árabes. Aunque en este nacionalismo moderno el *qawm* ya no tenga un sentido tribal y genealógico sino fundamentalmente lingüístico, sigue presente en cierto modo el sentido de las *qabā'il* árabes en oposición a los *shu'ūb* o pueblos no árabes más vinculados al territorio que a otros factores. La arabidad antaño estaba vinculada a la genealogía árabe más que al territorio de Arabia; en la actualidad está vinculada esencialmente a la lengua árabe, no a un determinado país o a una determinada religión.

2. Un profeta árabe con vocación universal

En principio la profecía de Muḥammad iba dirigida a los árabes, que carecían de un libro sagrado en su idioma, a diferencia de otros pueblos. Pero

la condición de profeta árabe de Muḥammad enseguida se vio que no estaba reñida con su condición de profeta para toda la humanidad. Ya entre los primeros musulmanes del periodo anterior a la Hégira hubo árabes y no árabes: Salmán era persa, Bilál etíope, Suhayb bizantino. Antes de morir, Muḥammad envió misivas a los reyes de los países cercanos exponiéndoles su condición de profeta de Dios y exhortándoles a convertirse al islam. Esto no habría tenido ningún sentido si Muḥammad se hubiera considerado un profeta destinado exclusivamente a los árabes.

3. *El imperio de lo árabe: el califato Omeya*

Las primeras conquistas musulmanas fuera de Arabia fueron tanto o más conquistas árabes que musulmanas, aunque se justificaran religiosamente en nombre del islam. Prueba del carácter más árabe que islámico de estas primeras conquistas es que en ellas árabes cristianos participaron al lado de árabes musulmanes y durante mucho tiempo los árabes cristianos estuvieron excluidos de los tributos impuestos a los dzimmíes, mientras que los no árabes convertidos al islam debieron seguir pagándolos. En los primeros cien años de la Hégira, los árabes pasaron de ser un pueblo marginal a ser los señores de un gran imperio que se extendía desde el Atlántico al centro de Asia. Muchos árabes se enriquecieron extraordinariamente y como conquistadores pertenecían a una categoría superior a la de los conquistados.

El califato Omeya fue más un reino árabe que un Estado islámico, a pesar de que el islam fuera la religión de dicho Estado. Cuando los no árabes se islamizaban, solían adoptar nombres árabes y ser incluidos como clientes (*mawâlî*; en singular, *mawlâ*) de alguna tribu árabe, es decir, pasaban a ser una especie de árabes adoptivos de segunda categoría. Nada de esto tenía que ver con la tradición del Profeta, que nunca había hecho que nadie se cambiara de nombre por islamizarse, salvo cuando el nombre de la persona era escandalosamente idólatrico, como fue el caso del *sahâbî* conocido como Abú Hurayra, que al convertirse al islam cambió su nombre pagano de 'Abd

ash-Shams (siervo del Sol) por el de 'Abdallâh (siervo de Dios).

A pesar de la preeminencia de lo árabe en el califato Omeya, no existe nada parecido a una identificación de «lo islámico» con «lo árabe». Hasta el siglo XX, la palabra «árabe» designaba a los beduinos, y los musulmanes arabófonos no se solían llamar «árabes» sino *awlâd al-'arab* («hijos de árabes» o «descendientes de árabes»). Los judíos de lengua árabe se llamaban *musta'rabîn* («arabizados»; en singular *musta'rab*, de donde viene la palabra *mozárabe*, que se usaba para referirse al cristiano arabizado andalusí). Los únicos que llamaban árabes a los arabófonos eran los no arabófonos, para los que todos los arabófonos se veían ya como árabes.

4. *La reacción contra los árabes (I): la shu'ûbiyya persa*

Pronto se produjo una reacción antiárabe por parte de los sometidos. A esta reacción de los no árabes se la conoce como *shu'ûbiyya* (de *shu'ûb*; en singular, *sha'b*, «pueblos», concretamente pueblos sedentarios y no tribales). Los shu'ûbíes ensalzaban la superioridad de los no árabes sobre los árabes. El movimiento shu'ûbí más importante fue el persa, pues los persas conservaban fresco el recuerdo de sus antiguas glorias y jamás llegaron a arabizarse, aunque muchos se convirtieran en bilingües y su maestría en el manejo de la lengua árabe superara en muchas ocasiones al de los propios árabes. Los persas shu'ûbíes se mofaban de la arabidad en poemas satíricos escritos en un árabe perfecto. Los shu'ûbíes más radicales incluso reivindicaban la superioridad de las religiones preislámicas, aunque la mayoría se limitaban a defender la superioridad de los no árabes sobre los árabes. Siglos más tarde, todavía el poeta épico Firdawsî recogió las viejas glorias del Irán preislámico en su epopeya el *Shâh-Nâmeh*, en la que evitó utilizar las palabras árabes y en la que existe un evidente antiarabismo, a pesar de que Firdawsî era un musulmán creyente.

5. *La reacción contra los árabes (II): la shu'ûbiyya en al-Ándalus*

En al-Ándalus también existió la *shu'ûbiyya*, aunque sin alcanzar la importancia de la *shu'ûbiyya* persa. En el

siglo IX se sublevaron los *mawâlî* (conversos no árabes) andalusíes y su líder más importante fue 'Umar ibn Hafṣûn, que llegó a apostatar del islam para volver al cristianismo de sus abuelos. En el siglo XI, un musulmán de origen vasco, Ibn Garsiyya (el hijo de García), escribió un libro (naturalmente en árabe) vituperando a los árabes en el que trataba de demostrar la superioridad racial de los no árabes. Pero poco después los andalusíes en general, independientemente de sus orígenes árabes o no árabes, intentarían marcar distancias frente a los cristianos del norte y los bereberes almorávides y almohades aferrándose precisamente a la arabidad, que los distinguía de unos y otros, pues hasta entonces la lengua romance los vinculaba lingüísticamente a los cristianos septentrionales y el islam a los bereberes.

6. *La victoria de la cultura persa (I): el califato 'abbásî*

El derrocamiento de los Omeyyas puso el fin de la hegemonía árabe. El califato 'abbásî, al contrario que el omeya, fue más un imperio musulmán que un imperio árabe y los persas alcanzaron la ansiada igualdad de derechos. Durante algún tiempo el cargo de gran visir estuvo monopolizado por la familia irania de los barmakíes, que era originaria de la ciudad de Balj, en Bactriana. A ojos de los francos contemporáneos de Carlomagno, el califa 'abbásî era «el rey de los persas».

7. *La victoria de la cultura persa (II): los imperios turcos*

A partir del siglo XI la mayor parte del mundo islámico pasó a estar dominado por un pueblo de musulmanes nuevos: los turcos. Aunque los turcos no tenían un glorioso pasado preislámico que reivindicar, conservaron la memoria de sus tradiciones y, del mismo modo que los romanos entroncaron en la cultura griega haciéndose pasar por descendientes de los troyanos que habían pasado a Italia con Eneas, los turcos reivindicaron el suyo en la tradición persa reivindicando su origen en los turanios y su mítico rey Afrasiyâb. El predominio creciente del idioma persa sobre el árabe a partir de cierta época (sobre todo del siglo XIII) no fue una reacción nacionalista persa

porque se produjo en un momento en el que el poder estaba en manos de sultanes turcos. Un proverbio de la época seljûqî (siglos XI al XII) decía que «el perro turco cuando va a la ciudad ladra en persa». Los musulmanes que conquistaron el norte de la India eran mayoritariamente turcos, pero la lengua oficial y cortesana de esos sultanes turcos era el persa. En Transoxiana y otras partes el persa era el idioma «fino», el turco chagatay el idioma no tan «fino» y el turco qipchaq el idioma de los nómadas. Los «turcos» para los urbanitas de Istanbul eran los paletos de Anatolia, aunque los no turcófonos llamaran «turcos» a todos los turcófonos en general.

8. *Los nacionalismos sirvieron al colonialismo para desmembrar el imperio otomano*

No obstante, pese al orgullo cultural árabe y persa, no puede hablarse de nacionalismo en el mundo islámico, ni siquiera puede hablarse de identidades nacionales, sólo de pertenencias étnicas o lingüísticas, que además podían ser muy fluidas. Los nacionalismos en el mundo islámico no surgieron hasta finales del siglo XIX y por influencia occidental. Hasta entonces, los musulmanes se consideraban pertenecientes a una *umma* (comunidad) única y vivían como súbditos de estados dinásticos. Pero la inexistencia de nacionalismo o de Estado-nación en el mundo islámico no fue algo excepcional de los países musulmanes, ya que estas nociones en puridad no aparecieron en Occidente hasta el siglo XIX o como mucho a finales del siglo XVIII.

Los reformadores otomanos del siglo XIX y comienzos del XX aspiraban a una organización política en la que se eliminase el despotismo del sultán y en la que todos los ciudadanos fueran iguales ante la ley, sin discriminaciones étnicas o confesionales. Pero eso estaba muy lejos de satisfacer las aspiraciones cada vez mayores de los nacionalistas cristianos balcánicos, que levantamiento tras levantamiento fueron consiguiendo secesionarse del imperio otomano, con la ayuda de Gran Bretaña, Francia y Rusia. El declive del imperio otomano y la difusión de las ideas nacionalistas al modo europeo provocaron que a principios del siglo XX sur-

gieran nacionalismos separatistas incluso entre los musulmanes del imperio otomano. Durante la Primera Guerra Mundial algunos nacionalistas árabes se dejaron engañar por los ingleses y los franceses, que les prometieron la independencia de las provincias otomanas árabes a cambio de su participación en la guerra contra el imperio otomano. Al concluir la guerra, en lugar de la independencia y un Estado árabe unido que comprendiese al menos el Creciente Fértil, se encontraron con una dominación colonial francesa o británica y con que parte de su territorio (en el caso de Palestina) había sido prometida a los sionistas. De ser ciudadanos otomanos con derechos civiles y políticos y representación en el parlamento de Istanbúl, pasaron a ser súbditos coloniales sin voz ni voto en lo que los intereses extranjeros decidían sobre sus personas y sus países. Gran Bretaña y Francia habían utilizado el nacionalismo árabe como estrategia contra el imperio otomano. Pero tras la destrucción de éste, el nacionalismo árabe les resultaba peligroso y fraccionaron la parte árabe de lo que había sido el imperio otomano en Estados para dominar mejor a los árabes. El Estado iraquí se creó uniendo en un mismo Estado a una mayoría árabe, una fuerte minoría kurda y otras minorías. En cambio, una entidad más o menos coherente y relativamente homogénea como era «la gran Siria» fue dividida por Gran Bretaña y Francia entre los mandatos de Siria, Líbano, Palestina y Jordania. Especialmente grotesco fue el caso jordano: Churchill se jactaba de haber creado Jordania una tarde tomando café. Los franceses incluso pensaban fraccionar más Siria, pero en este caso la oposición de los habitantes del país logró frustrar este proyecto. En 1948 Palestina se dividió entre el Estado de Israel, Cisjordania (anexionada a Jordania) y la Franja de Gaza, bajo férrea administración egipcia. Los albaneses, temerosos de que su territorio fuera repartido entre Serbia y Grecia, crearon su propio Estado-nación. La república de Turquía fue también consecuencia de la caída del imperio otomano, cuando los musulmanes de lengua turca hubieron de dotarse de su Estado-nación para no ser fagocitados por los nacionalismos búlgaro, griego y armenio que les disputa-

ban el territorio y para evitar la dominación de las potencias occidentales victoriosas en la Primera Guerra Mundial. El nacionalismo kurdo es un fruto aún más tardío de esa misma dinámica. Los kurdos no pensaron en crear un Kurdistán independiente hasta que el territorio en el que vivían (y en el que coexistían con armenios, árabes, asirios y turcos), dentro de imperios como el otomano y el qaḡarí, se dividió entre los nuevos Estados nacionales de Turquía e Irán y los Estados árabes de Siria e Iraq.

9. *El fracaso del panarabismo*

El panarabismo o nacionalismo árabe sustituyó entre los árabes el panislamismo por un proyecto de unidad árabe. Los más importantes movimientos panarabistas fueron el ba'zismo y el naserismo.

a) *El ba'zismo*. Muchos ideólogos y partidarios del nacionalismo árabe han sido árabes cristianos, en especial sirios y palestinos. El fundador del más importante de los partidos panarabistas, el Ḥiḡb al-Ba'z al-'Arabí al-Ishtirákí (Partido del Renacimiento Árabe Socialista, conocido como Ba'z), fue el cristiano damasceno Michel 'Aflaq. El panarabismo utiliza la palabra *umma* para referirse a la nación árabe y *quṭr* («región», en plural *aqṭâr*) para referirse a cada país árabe. *Al-qawmiyya al-'arabiyya* es «el nacionalismo árabe» por oposición a *quṭriyya* o *iqlîmiyya*, que es «regionalismo» en un sentido despectivo. El partido Ba'z gobierna en Siria desde los años sesenta. También gobernó Iraq entre 1968 y 2003, hasta la invasión norteamericana. La filial palestina prosiria del Ba'z, aṣ-Ṣâ'iqa (el Rayo) fue durante años la organización más fuerte de la OLP después del Fataḡ de Yâsir 'Arafât. Pero el ba'zismo ni siquiera fue capaz de unir a dos Estados árabes limítrofes como Siria e Iraq, a pesar de que cada uno de ellos estaba gobernado por ese partido; en lugar de unirse para constituir una unidad política mayor, el Ba'z sirio y el iraquí eran enemigos irreconciliables. Cuando el presidente ba'zista iraquí Ṣaddâm Ḥusayn conquistó Kuwait en agosto de 1990, cosa que desde una perspectiva panarabista podía considerarse un paso hacia la unificación árabe, el régimen ba'zista sirio se puso de parte de la coalición antiiraquí liderada por Estados Unidos.

b) *El naserismo*, variante del panarabismo de carácter algo menos laico que el Ba'z, tuvo mucho auge en los años cincuenta y sesenta, pero la derrota de 1967 a manos de Israel destruyó todas las esperanzas panarabistas depositadas en el carismático presidente Násir. Su sucesor, Anwar as-Sâdât, liquidó su legado político, abandonó el panarabismo y se alineó incondicionalmente con Estados Unidos.

El fracaso del panarabismo tiene su explicación en que, una vez creados, los nuevos Estados árabes, por artificiales o absurdos que fueran en su origen, se mostraron inamovibles, pues los intereses colonialistas que los habían creado seguían vigentes, o simplemente las clases dominantes de los nuevos Estados no estaban dispuestas en ningún caso a renunciar al disfrute de su Estado en aras de ningún ideal panárabe. Un Estado podía tener interés en anexionarse otro Estado o parte de su territorio, pero no tenía ningún interés en una fusión, porque eso hubiera amenazado el poder de su clase dominante. Esto explica el fracaso del panarabismo y del pansirianismo (la idea de unir toda «la gran Siria»). Una unión de este tipo sólo podría hacerse desde abajo, en detrimento de las clases dominantes y eliminando a éstas. De no ser así, sólo es concebible la unificación árabe por medio de la conquista de un Estado por otro, pero como eso no cuadra con los intereses neocoloniales, incluso esa unidad forzada es imposible.

En algún momento de especial euforia panarabista, como fue el caso de los años cincuenta, se pudo llevar a cabo una unión pacífica entre Egipto y Siria dentro de una fugaz República Árabe Unida, pero ésta fracasó muy pronto por varios motivos, no sólo por la artificialidad de una unión entre estados sin continuidad territorial, sino porque los egipcios entendieron la unión más como una fagocitación de Siria por Egipto que como una unión de iguales. Actualmente, el declive del panarabismo político es evidente. Estados Unidos no tiene ningún interés en tal unión de los países árabes, e Israel se ha encargado de sabotear cualquier tentativa en esta línea.

La situación de los refugiados palestinos, convertidos en apátridas, es a la vez la consecuencia del expolio sionista y de la lógica implacable del Estado-

nación de unos Estados árabes que se niegan a reconocerles los mismos derechos que a sus nacionales, a despecho de un panarabismo teórico que sólo sirve de pretexto para marginarlos. El nacionalismo palestino, especialmente en su variante Fatah, no sólo iba dirigido contra la colonización sionista sino contra las pretensiones anexionistas de Jordania. El Fatah, más que defender los intereses del pueblo palestino, representa los intereses de una clase política palestina dispuesta a lo que sea por tener su Estado, incluso si hace falta a aliarse con Israel contra su propio pueblo, como se ve en la alianza entre el ala derecha del Fatah e Israel contra Hamás.

10. *La lucha de los Estados-nación contra el panislamismo*

La crisis del panarabismo y los nacionalismos laicos de tipo similar han facilitado la emergencia de los islamistas. Pero aunque el islamismo sea una corriente en auge, el panislamismo político está muy lejos de tener el mismo auge. Si la idea de una unidad árabe parece un proyecto difícilmente alcanzable, el panislamismo aún mucho más. Las leyes de nacionalidad son mucho más restrictivas en estos países que en la mayoría de los países occidentales, a despecho de un panarabismo o un panislamismo teóricos. Los Estados existentes son mucho más fuertes que las tendencias a suprimirlos en aras de proyectos panarabistas y panislamistas.

11. *La fragilidad de los Estados-nación*

No obstante, estos Estados-nación son frágiles, especialmente los estados árabes de Oriente Medio. En unos casos porque la clase dominante está demasiado subordinada a intereses extranjeros. En otros, por lo contrario, los intentos de independencia tienen el coste de padecer una política de «acoso y derribo» por parte de la superpotencia mundial, que los incluye en su lista negra («el Eje del mal») o los invade directamente, como ha ocurrido con Iraq. A partir de ahí la desintegración es evidente y alentada por la potencia ocupante, que opta por el «dividir e impera», jugando la carta del fraccionamiento étnico (kurdos contra árabes y minorías) o religioso (chiíes contra sunnís o viceversa).

12. *El caso de Irán*

Irán tiene un nacionalismo propio. El fundamento político-geográfico de esta nación es el territorio de los imperios safaví y qaýarí. Las bases de la nación iraní son su unidad política, su identidad persa (aunque la mitad de la población no tenga el persa como lengua materna y el persa se hable también en Afganistán, Tayikistán y parte de Uzbekistán) y sobre todo que la mayor parte de los iraníes profesan el chiísmo duodecimano. La solidez de Irán la convierte en la primera potencia natural de Oriente Medio, sobre todo teniendo en cuenta la fragmentación de sus vecinos árabes.

13. *El caso de Pakistán*

De la India se desgajó el Pakistán, lo que provocó matanzas atroces y un éxodo gigantesco (millones de hindúes y sijs hacia la India, millones de musulmanes hacia Pakistán). El pretexto para la creación de Pakistán era la supuesta incompatibilidad entre hindúes y musulmanes y el deseo de estos últimos de tener su propio Estado nacional. En realidad lo que sucedía es que parte de la clase alta musulmana, representada por la Liga Musulmana, quería ser dueña de su propio Estado, y para ello apoyó en la Segunda Guerra Mundial a los británicos a cambio de la promesa de crear el Pakistán secesionándolo del resto de la India, mientras que el Partido del Congreso (en el que militaban los musulmanes no separatistas) se negó a colaborar con la potencia ocupante bajo el lema «abandonad la India». Pakistán, «el Israel musulmán», sufrió sucesivas dictaduras militares que trataron de legitimarse utilizando la religión. Pero del propio Pakistán se secesionó su parte oriental, Bengala oriental, que se independizó en 1971 y adoptó el nombre de *Bangladesh* (País Bengalí).

14. *El caso de las ex repúblicas socialistas soviéticas*

Las nacionalidades musulmanas de los Urales, Asia central y el Cáucaso son creación de la política oficial soviética, interesada en dividir a sus súbditos musulmanes alentando diferencias más o menos artificiales. La implosión de la Unión Soviética forzó la aparición de naciones nuevas que hasta en-

tonces no habían deseado la independencia.

15. *Conclusión*

El siglo XX fue el de la completa desintegración de la idea de la *umma* islámica por la imposición o traslación del concepto europeo moderno de Estado-nación. Por doquier se impusieron Estados nacionales con sus fronteras, sus banderas, sus himnos oficiales y su ideología de glorificación nacionalista. En algunos casos el Estado-nación y su nacionalismo se han basado en una conciencia milenaria o alguna entidad geográfica o de otro tipo más o menos definida, pero en otros primaron simplemente los intereses coloniales más evidentes.

J. F. D. V.

NAVIDAD

M

↗ Dios, Encarnación, Fiestas, genealogía, Hijo de Dios, Jesús, Juan, Lucas, María madre de Jesús, Mateo, Resurrección, tiempo.

Los cristianos han aceptado y recreado, desde Jesús, algunas de las fiestas fundamentales del judaísmo (↗ Pascua, Pentecostés), pero han tenido que «inventar», es decir, descubrir, una fiesta nueva, vinculada al Nacimiento del Hijo de Dios. Se dice que para ello han retomado algunos elementos paganos del entorno (el nacimiento de los dioses) y han fijado una fecha simbólica importante, el solsticio de invierno (25 de diciembre), día en que se celebraba el «nacimiento anual del sol». Los cristianos del principio (siguiendo el esquema teológico de Pablo y de Marcos) no celebraban ese día, sino sólo el día de la Resurrección de Jesús, repetido cada semana (el domingo) y cada año (tiempo de ↗ pascua). Pero a partir del siglo IV d.C., ellos empezaron a celebrar el Nacimiento de Jesús, el 25 de diciembre, día que se ha convertido para muchos en la fiesta principal del calendario cristiano.

1. *Año y lugar del nacimiento*

Los evangelios presentan a Jesús como un judío de Galilea, nacido en los años de Augusto y de Herodes. Posiblemente no conocían al detalle la historia de Julio César, divinizado por Roma, ni los principios de la «ideología

sagrada de Augusto», a quien muchos miraban como presencia de Dios. Pero el influjo de los césares (Augusto gobernó del 27 a.C. al 14 d.C. y Tiberio del 14 al 37 d.C.) debió llenar el imaginario social de su infancia, pues del César de Roma dependían los reyes, que gobernaban sobre Palestina (Herodes el Grande: del 37 al 4 a.C.) o sobre Galilea (Herodes Antipas: del 4 a.C. al 39 d.C.), y los procuradores o gobernadores de Judea-Samaría (sobre todo, Valerio Graco y Poncio Pilato, que ejercieron el poder del 15 al 26 y del 26 al 36 d.C.). Así nació Jesús, como judío galileo, súbdito de Roma.

La tradición del evangelio sabe que nació en tiempos del César Augusto, cuando reinaba en Palestina Herodes el Grande, es decir, unos años antes de lo que supone la datación oficial, calculada de un modo equivocado. Debió nacer el 6 a.C., en los últimos años de Herodes, en un tiempo que empezaba a estar marcado por fuertes contrastes, especialmente, por el paso de una agricultura autónoma de subsistencia a una economía comercial centralizada, al menos en Galilea. Un monje escita, de comienzos del siglo VI d.C., calculó que había nacido el año 753 de la Fundación de Roma y esa fecha se ha impuesto, hasta el día de hoy, como «año cero» de la era común, y a partir de ella se dividen los años en «antes» y «después» de Cristo o de la «era común» (a.C. y d.C.). Pero los cálculos históricos modernos indican que se equivocó, de manera que debió nacer unos 6 años antes. La fecha de la media noche del 25 de diciembre es simbólica y está vinculada con el culto al Sol, que celebraba su fiesta ese día.

a) *Belén o Nazaret*. Es probable que naciera en Nazaret, pero, simbólicamente, provenía de Belén, pues su familia parece haber sido portadora de las promesas de David, y así los evangelios de Mateo y Lucas afirman que era betlemita (como dicen expresamente Mt 2,1-8 y cf. Lc 2,4). Estaba vinculado a la realeza de David, propia del orden nacional judío, que le ofreció su simbolismo y su tarea religiosa más profunda (como ha destacado Mt 2). Pero nació en un mundo dominado por la dinastía imperial de Augusto, que estaba realizando (o realizaría, como veremos) un «censo» universal romano (cf. Lc 2,1-4). Por su parte, Mar-

cos supone que era natural de Nazaret de Galilea (cf. Mc 1,9), hijo de María, y que tenía otros hermanos (cf. Mc 6,3), pero no ha sentido la necesidad de escribir sobre su origen, como harán Lucas y Mateo, aunque tampoco ellos han fijado una «crónica» de los hechos referentes al nacimiento de Jesús (Mesías, Hijo de Dios), sino un «evangelio»: una representación de lo que ese nacimiento significa para los creyentes. Por eso, sus relatos han de interpretarse como «profecía historiadada»: transmiten y elaboran una tradición de fe. Mateo y Lucas suponen que Jesús, hijo de María y José, está vinculado a Nazaret de Galilea, pero añaden que su vida ha de entenderse partiendo de David, que era natural de Belén, ciudad que aparece así como patria simbólica de Jesús. Ellos no quieren mentir ni engañar, en un sentido actual, sino poner de relieve algo que les parece esencial: la continuidad y diferencia entre David y Jesús (cf. Mt 2,1-6 y Lc 2,4).

b) *Provenia de Belén de Judá*. Ni Mateo ni Lucas inventan los «datos» básicos de su historia (Belén, nacimiento por el Espíritu), ni los toman uno del otro, sino que los recogen de una tradición anterior, que ha debido surgir en un ambiente judeocristiano, para destacar las conexiones de Jesús con las promesas davídicas, relacionadas con Belén, poniendo, al mismo tiempo, de relieve la necesidad de superar una comprensión «física» de esas promesas (ha nacido por obra del Espíritu, no por el poder de la «carne» davídica). No es imposible que en el fondo de ese dato teológico (nació en Belén) se exprese una visión propagada por parientes de Jesús, que se sintieron vinculados a la familia de David. Incluso se podría afirmar que los antepasados de Jesús habían emigrado de Belén a Nazaret, en el tiempo de la conquista y rejudaización de Galilea (tras el 104-103 a.C.), llevando las tradiciones del origen davídico de su familia. Pero eso es sólo una hipótesis. No parece que tengamos datos más precisos sobre el tema, aunque el hecho de que tanto Mt 1,1-15 como Lc 3,24-38 hayan transmitido una genealogía davídica (¡y virginal!) de Jesús parece avalar la pretensión del origen davídico/betlemita de su familia, para superarla al mismo tiempo (pues, según ellos, en contra de

Rom 1,3, Jesús no nació del «semen de David», sino por obra del Espíritu).

c) *El sentido de los datos.* Las «historias» del nacimiento de Jesús no son relatos de crónica, sino «evangelios»: quieren expresar la providencia de Dios, que actúa y se revela a través del surgimiento mesiánico de su Hijo. Para Marcos, igual que para Pablo, el lugar y el modo externo del nacimiento de Jesús era secundario. De todas formas, Pablo sabe que ha nacido de mujer (Gal 4,4) y de la estirpe de David (Rom 1,1-3), lo cual parecería vincularle teológicamente con Belén. Por su parte, Marcos, que también vincula a Jesús con David (Mc 2,25; 10,47-48; 11,10; el dato de Mc 12,35-37 es ambiguo), recoge la tradición de su «procedencia nazarena», pues en Nazaret se encuentran su madre y sus hermanos (relacionar Mc 6,1-6 con 1,24; 10,47; 14,67). La afirmación de que Jesús era «nazareno» (de Nazaret de Galilea) y la posible relación de ese origen con el hecho de que le llamaran «nazareo» forma uno de los datos más firmes de la tradición evangélica y es algo que las «afirmaciones más teológicas» de Mt 1-2 y Lc 1-2 no han logrado borrar. En esa línea, parece que Jn 7,42 va en contra de la presunción de aquellos que afirman que Jesús es Mesías porque nació (o debió nacer) en Belén, pues lo que define a Jesús como enviado e hijo de Dios no es el nacimiento davídico, sino su relación especial con Dios.

2. *La versión de los evangelios*

Ni Marcos ni Juan se han detenido a contar la historia del nacimiento de Jesús. Marcos comienza su relato con el ↗ bautismo en el Jordán, cuando Jesús ya era un hombre maduro (Mc 1,1-11). Juan empieza presentando su «genealogía eterna», como Palabra de Dios, en el principio, antes de todos los tiempos, pero luego no habla de su nacimiento histórico, sino que empieza a presentarlo como hombre ya maduro, en relación con Juan Bautista, como había hecho Marcos (cf. Jn 1,19-51). Mateo y Lucas han querido presentar los rasgos «teológicos» principales de su nacimiento, desde la perspectiva teológica de cada uno.

a) *El evangelio de Mateo* afirma que «Jesús nació en Belén de Judea, en los días del rey Herodes», y añade que «unos magos vinieron a Jerusalén...

preguntando por el lugar del nacimiento del rey de los judíos». Lógicamente, los sacerdotes responden que en Belén, según la profecía de Miqueas (cf. Mt 2,1-6). Mateo destaca así, en sentido simbólico, que Jesús «nació» en Belén, como rey verdadero, de la línea de David, en oposición a Herodes, rey ilegítimo. Nace de la familia del rey, pero de un modo virginal (por obra del Espíritu de Dios), como hijo de María (Mt 1,18-25), de manera que asume y supera el nivel genealógico de José, pues surge por una nueva y más alta intervención de Dios, mientras lo persigue Herodes. Nace como nuevo Moisés, liberado de la muerte, huyendo a Egipto, de donde volverá a la tierra de Israel, como hijo de Dios, mientras otros primogénitos (inocentes) han muerto (Mt 2).

La historia del nacimiento de Jesús está contada desde las profecías, como muestran las citas de cumplimiento que jalonan el evangelio de la infancia: «esto sucedió para que se cumpliera lo que había dicho...» (cf. Mt 1,22-23; 2,5-6.15.18.23). A Mateo no le importan los sucesos simplemente físicos, sino la verdad de lo que ha sucedido, como cumplimiento de la Escritura, que define el sentido de Jesús. En el nacimiento mesiánico de Jesús no interviene el templo, ni los sacerdotes, sino unos magos de Oriente, con su Estrella (cf. Nm 24,17), e interviene, también, el recuerdo del exilio («de Egipto llamé a mi hijo»: Mt 2,15; cf. Os 11,1). Estos elementos son simbólicos y ponen de relieve la novedad de Jesús. Por eso carece de sentido preguntar a los astrónomos, pidiéndoles que estudien cuándo pudo haber aparecido por aquellos días una «estrella nueva» o algún tipo de asteroide, como el que se evoca en la historia de los magos (cf. Mt 2,9-10). El autor de estos capítulos (Mt 1-2) no está interesado por datos astronómicos, ni por la exactitud externa de los hechos. No vino a Belén o a Nazaret para investigar lo que pasó físicamente, sino que fue a la Biblia, para descubrir lo que estaba prometido y lo que debió pasar. De esa forma dijo su verdad, la verdad del evangelio, para anunciar con ella el sentido de Jesús según las esperanzas de Israel. Quien diga que Mateo mintió no entiende la historia. No estamos ante unos hechos brutos, sino ante la verdad del sentido de los hechos.

b) *El evangelio de Lucas* afirma también que Jesús nació en Belén, pero fuera de la ciudad, como ciudadano de un imperio donde el César decidió hacer un censo de sus habitantes, en tiempos de Augusto. Jesús era el descendiente de las promesas de Belén, pero su ciudad no quiso recibirlo: «Aconteció en aquellos días que salió un edicto de parte de César Augusto, para realizar un censo de todo el mundo habitado. Este primer censo se realizó mientras Quirino era gobernador de Siria» (Lc 2,1). De esa manera ha entrelazado Lucas la historia de Jesús con la historia de Roma. No nace enfrentándose al anciano Herodes, ansioso de poder, desconfiado y asesino de sus opositores (como ha destacado Mateo, desde una perspectiva más judía), sino dentro de un imperio mundial, que controla a sus súbditos y «cuenta» incluso a los que nacen en Belén, ciudad de las promesas de Israel, que no recibe al prometido. Nace en el campo de los pastores, como descendiente de un David-Pastor, en un mundo dominado por el César.

Desde este fondo, el tema de la famosa inexactitud en relación con el tiempo del censo de Quirino que Lucas presenta como «ocasión» del nacimiento de Jesús en Belén resulta secundario.

«Aconteció en aquellos días que salió un edicto de parte de César Augusto, para levantar un censo de todo el mundo habitado. Este primer censo se realizó mientras Quirino era gobernador de Siria. Todos iban para inscribirse en el censo, cada uno a su ciudad. Entonces José también subió desde Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David que se llama Belén, porque él era de la casa y de la familia de David» (Lc 2,1-4).

Por medio de Flavio Josefo conocemos bien ese censo, que no pudo realizarse en el tiempo del nacimiento de Jesús (en torno al 6-4 a.C.), cuando reinaba Herodes, sino unos diez años más tarde, hacia el 6 d.C., tras la deposición de Arquelao, cuando el gobierno de Judea pasó directamente a Roma. En esa línea, podemos decir que el censo que cita Lucas es simbólico en sentido extenso y sirve para encuadrar a Jesús dentro de la gran máquina imperial romana, pero no es del tiempo en que Jesús nació, sino un poco pos-

terior. Para lo que quiere Lucas, da lo mismo que el censo se haya hecho antes o después, pues él no quiere ofrecer un relato cronístico de los hechos, sino una «historia teológica» y, en ese sentido, su aportación es verdadera: Jesús nació «censado» por Roma y morirá condenado por Roma.

3. *El cristianismo, una religión natal (de nacimiento)*

Jesús «supo» morir y los cristianos celebran su muerte como principio de pacificación, en la eu-caristía (buena nueva de acción de gracias), con pan y vino compartido. Pero la Iglesia celebra también, y de un modo especial, el nacimiento de Jesús, mostrando así que la experiencia de la paz cristiana tiene un carácter «natal». La violencia humana proviene de un mal nacimiento y es propia de aquellos que despiertan a la vida luchando contra otros, pues no quieren aceptar lo que son como don, no agradecen lo que tienen, no lo admiten ni se reconocen y, por eso, han de rechazar a los demás, para sentirse ellos seguros. En contra de eso, aquel que se descubre hijo, el que recibe y acoge el don que le ofrecen sus padres (y el Padre/Madre Dios que le dado la vida), no tiene que andar compitiendo con otros por algo, sino que puede regalarlo, agradecido.

La guerra nace de la insatisfacción y falta de confianza, propias de aquellos que no se reconocen hijos (y hermanos), sino que se sienten hijastros y falsos hermanos. Pues bien, Jesús ha venido a decir a todos que son «hijos» y que pueden amarse como hermanos. Lógicamente, en el nacimiento de Jesús ha situado Lucas el «evangelio» o buena nueva de la paz, que cantan los ángeles santos: «Gloria a Dios en el cielo y en la tierra paz a los hombres que ama el Señor», es decir, a los hombres que nacen de la buena voluntad de Dios (cf. Lc 2,14). El mismo Dios nos visita en Jesús desde su altura, para guiar nuestros pasos por un camino de paz (Lc 1,79).

Según eso, en el comienzo del movimiento de paz de Jesús está la experiencia de la filiación: el descubrimiento de la paternidad-maternidad de Dios. Ésa fue su terapia, éste el principio de su «paz»: decir a los hombres y mujeres expulsados de su tierra (que pa-

recían no tener padre/madre) que ellos eran hijos verdaderos y herederos del Reino. En este contexto se sitúa el valor pacificador de la genética cristiana, que no es una doctrina sobre biología (sobre formas de posible fecundación *in vitro*), sino una palabra sobre el carácter filial de la vida humana, en un plano personal, desde Jesús, que ha nacido de Dios, como su Hijo, para así «decir» a todos los hombres que son también hijos. Por eso, la palabra básica de la Navidad es la aceptación de la *huiiothesia*, el descubrimiento de que somos hijos de Dios, como ha destacado Pablo: «Pero cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la ley, para que redimiese a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiésemos la filiación» (Gal 4,4-5). Por eso, la Navidad de Dios (que nace en Jesús) es nuevo nacimiento para todos aquellos que lo acogen.

Desde esa perspectiva, el mejor relato de nacimiento del Nuevo Testamento es el texto del «bautismo» de Jesús, cuando «vio que los cielos se abrían y que el Espíritu descendía sobre él como paloma. Y vino una voz desde el cielo: Tú eres mi Hijo amado; en ti me he complacido» (Mc 1,10-11). Éstas son las palabras del Padre que suscita (hace nacer a su hijo), en amor. Estas palabras constituyen la buena nueva del Dios que puede expresarse como amor entre los hombres. Son las palabras del Dios amor, que por amor nos engendra y hace que seamos. Éste es el Dios de la Navidad. La Escritura Israelita había entrevisto ya esa experiencia de amor que engendra, en un plano más alto, superando toda biología y división genética. Dios no engendra ni es engendrado en sentido biológico y, sin embargo (precisamente por eso), hace que surjan los hombres lo mismo que ha hecho surgir a Cristo, en amor de Navidad. El principio de las cosas no es la guerra (como decía Heráclito), ni el padre monstruo (Cronos) que devora a su prole por envidia, ni el hijo que mata a su padre o a su madre (Edipo o Marduk), sino el Padre que sabe crear y gozarse en lo creado. Por eso decimos que la vida es Navidad.

En un plano, el hombre brota del proceso biológico, como los restantes animales, pero ni todo el proceso biológico (entendido como una máquina

precisa y eficiente) bastaría para que nazca un nuevo ser humano en cuando individuo y persona, pues, como dice el Credo, refiriéndose a Jesús, el hombre es un ser engendrado, no hecho o fabricado (*genitus, non factus*). Las cosas se fabrican: quedan hechas y acabadas desde fuera, carecen de interioridad y autonomía. Los hombres, en cambio, nacen por engendramiento, recibiendo desde el útero materno, y luego en años de gestación, el afecto y palabra que les permite aceptarse y desarrollarse en paz, siendo autónomos. Eso significa que no puede hablarse primero de hombres o mujeres, como seres ya engendrados, y luego de amor y paz, sino que debemos empezar hablando del amor/paz del que surgen los hombres y/o mujeres. El hecho de que el niño sólo pueda nacer por amor/paz de unos padres (en especial de la madre) no es un dato sentimental accesorio, sino que influye en la misma biología. El niño nace con el cerebro aún no formado (no adaptado para el mundo), de manera que deben formarlo y adaptarlo aquellos que lo acogen y cuidan, en diálogo de amor que ha de durar por lo menos siete años. El amor de los padres, entendido en forma concreta y material (engendrar, cuidar, alimentar, dialogar) es un presupuesto esencial de cada nacimiento humano. En este contexto se sitúa la experiencia cristiana del *bautismo*, como sacramento de Navidad.

X. P.

NOÉ

Q

↗ Cosmovisión, creación, ecología, Henoc, pecado, sacrificio, salvación, tierra, violencia.

1. *Figura*

El tema de Noé, con el diluvio y la salvación, a través del arca, constituye el argumento central de Gn 6-9, uno de los temas más conocidos no sólo en el judaísmo, sino en el Nuevo Testamento (ocho citas) y en el Corán (cuarenta y cuatro citas). Para hablar de Noé, para destacar la violencia que se expande sobre el mundo y lo inunda todo, el texto bíblico abandona su lenguaje de parábola sencilla, de tipo antropológico, y se atreve a utilizar un estilo más cercano al mito. Ese «mito de Noé», que está en el centro de Gn 6-9,

es anterior al surgimiento de la verdadera historia (que empieza en Gn 12, con \nearrow Abrahán) y ofrece una de las visiones más hondas de la problemática del hombre sobre un mundo que corre el riesgo de destruirse, pero está protegido por Dios.

El texto bíblico tiene que decir lo humanamente indecible; llegando hasta el estrato más profundo del pecado, para descubrir de nuevo la misericordia creadora de Dios, el nuevo nacimiento de los hombres. Por eso habla de unos *hijos de Dios*, que en el mito original (transmitido en el ciclo de \nearrow Henoc) eran espíritus celestes, deseosos de poseer a las mujeres y engendrar con ellas en gesto de violencia (Gn 6,1-3), convirtiéndose así en responsables de la destrucción del mundo.

«Aconteció que cuando comenzaron los hombres a multiplicarse sobre la faz de la tierra y les nacieron hijas, al ver los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran hermosas tomaron para sí mujeres, escogiendo entre todas. Entonces dijo Yahvé: “No contendrá mi espíritu con el hombre para siempre, porque ciertamente él es carne; pero vivirá ciento veinte años”. Había gigantes en la tierra en aquellos días, y también después que se llegaron los hijos de Dios a las hijas de los hombres y les engendraron hijos. Éstos fueron los hombres valientes que desde la antigüedad alcanzaron renombre. Vio Yahvé que la maldad de los hombres era mucha en la tierra, y que todo designio de los pensamientos de su corazón sólo era de continuo el mal; y se arrepintió Yahvé de haber hecho al hombre en la tierra, y le dolió en su corazón. Por eso dijo Yahvé: “Borraré de la faz de la tierra a los seres que he creado, desde el hombre hasta la bestia, y hasta el reptil y las aves del cielo, pues me arrepiento de haberlos hecho”. Pero Noé halló gracia ante los ojos de Yahvé» (Gn 6,1-8).

El texto recuerda a unos *hijos de Dios*, violadores violentos (aquí no se dice expresamente que sean ángeles de Dios), y añade que *en ese tiempo nacieron los gigantes...* (Gn 6,4), ratificando así la perversión de la humanidad. Parece que en el fondo de la tradición se hablaba de los ángeles perversos, espíritus lascivos y posesivos que quieren violar a las mujeres, como en los libros de Henoc; pero en su forma actual, el

texto evita el tono mítico y presenta el pecado en perspectiva puramente humana. Los mismos hombres aparecen como responsables de la perversidad, destructores del mundo, causantes del diluvio (Gn 6,5-8). Ciertamente, en la perversión del mundo hay algo que parece desbordarnos, pero no podemos echar la culpa a seres de otros astros o galaxias (como hacía el mito de Henoc o como hacen ciertas novelas o tratados modernos de fanta-ciencia que aluden a una posible destrucción de la vida de la tierra por causa de invasiones o agentes exteriores). A los ojos de la Biblia, la perversión ecológica y el riesgo en que se encuentra el mundo proviene de los mismos hombres, que actúan como fuerza destructora para el mismo cosmos. El contagio devastador proviene de esos hombres pervertidos que expanden su maldad y ponen en riesgo la misma vida sobre el mundo. Se invierte así el proceso de la creación (cf. Gn 1-2), de manera que el hombre pervertido viene a presentarse, en su maldad como ser *antidivino*, capaz de destruir la misma creación de Dios. Pues bien, en ese contexto se sitúa la figura de Noé, el salvador de la humanidad.

2. El diluvio, un tema antropológico

Este mito nos sitúa ante uno de los grandes problemas de la humanidad, vinculando el pecado de los hombres con el riesgo del diluvio cósmico, desde la perspectiva de un Dios, entendido como juez y protector de los hombres. (a) *Pecado*: «Vio Dios que crecía la maldad del hombre sobre la tierra...» (Gn 6,5-6). Frente al Dios que todo lo hace bueno (en camino positivo) se ha elevado el hombre que tiende a pervertirlo todo, a través de la imposición de su *violencia social*: agresión, injusticia, asesinato (6,11-12). Éste es el mal: la prepotencia de los fuertes, la sangre derramada sin cesar sobre la tierra. Caín y Lamec (Gn 4,1-25) habían abierto un camino de violencia total y no existe lugar resguardado para vivir en paz y armonía sobre el mundo. (b) *Diluvio*: La misma tierra se corrompe, es decir, se destruye (cf. 6,11-12). La acción positiva de Dios que envía su diluvio para *aniquilar* a los vivientes aparece como efecto del pecado de los hombres que pervierten, emponzoñan y destruyen todo lo que existe.

El texto emplea dos lenguajes. En perspectiva antropológica, la destrucción del mundo depende de la acción humana, pues el pecado conduce a la muerte (3,17: «si coméis del fruto malo moriréis»). En perspectiva teológica, el diluvio es efecto de la ira de Dios. De esa forma se vinculan dos niveles: el humano y el divino. La destrucción anticológica del mundo es consecuencia del *pecado humano*, de manera que el diluvio es la expresión de la maldad de los hombres, que son una amenaza para el mundo. En el fondo de esa misma destrucción ha descubierto la Biblia la presencia de un *Dios que podría abandonarnos*, dejándonos en manos de nuestra destrucción, si no respondemos con amor y fidelidad al gesto de su vida. El diluvio o destrucción ecológica no es un acto positivo de Dios, sino más bien una «ausencia de Dios», que «deja de crear», es decir, de «separar las aguas», como hizo y está haciendo desde el segundo y tercer día de su creación (cf. Gn 1,6-10). En ese sentido podemos presentarlo como destrucción humana y como castigo de Dios.

a) *El diluvio como destrucción humana*. En una línea, todo sucede como si Dios no tuviera que hacer nada, de tal forma que *la misma acción perversa de los hombres* se propaga como peste y aniquila todo lo que toca, en inundación de pura violencia, conforme a un claro talión intramundano: el hombre destruye a la naturaleza, la naturaleza enloquecida mata al hombre. Hombre y mundo aparecen de esa forma vinculados, pues el mundo es vida para el hombre y el hombre es custodio del mundo y puede pervertirlo. Lógicamente, allí donde se pervierte, el hombre pone en riesgo la misma vida del mundo. ¿Ha merecido la pena la presencia del hombre sobre el mundo? ¿No habremos sido unos malos invasores y conquistadores de la tierra? Ésta es la pregunta que seguimos planteando nosotros, con el autor bíblico de Gn 6, después de veinticinco siglos de avances, en un momento clave de la historia universal, al comienzo del siglo XXI: ¿Ha merecido la pena tanta contaminación y sufrimiento? El mundo era casa que los hombres debían guardar con cuidado. El universo era lugar para que surgieran vivientes como el hombre. Pero ellos no han cumplido su tarea, la casa universal parece perversa.

b) *El diluvio como posible castigo de Dios*. Pero aquello que en un plano aparece como consecuencia de la acción humana viene a presentarse en otro como signo de la acción de Dios: (1) *Miró Elohim la tierra y he aquí que estaba corrompida* (Gn 6,12), como si el mal del hombre se expandiera a todos los vivientes, en experiencia de peste universal. En esta línea se añade: *y Dios mismo se arrepintió (najam) de haber creado el mundo*. El pecado del hombre es como un fracaso de Dios que *sufre en su corazón*, como sufre una mujer cuyos hijos se pierden, como sufre un varón impotente, que no logra realizar lo que desea. (2) *Dios dice: Borrare al ser humano de la superficie de la tierra...* (6,7). Es como si el hombre fuera una «mancha» que se debe lavar, para que la tierra quede limpia, una mancha que se ha extendido a todo el mundo. Por eso, Dios debe destruir con el hombre a sus acompañantes animales. Para ello no necesita hacer nada, sino sólo dejar de hacer, de cuidar y mirar al mundo de los hombres, dejando que las aguas expresen sin más su potencial de caos (como suponía Gn 1,6-10).

3. Misericordia de Dios y mandamientos noáquicos

Lo «natural» hubiera sido el caos de las aguas, el retorno de los hombres a la muerte del principio. Dios no tenía que hacer nada, sólo «dejar de hacer». ¿Para qué debía comprometerse Dios con unos hombres empeñados en destruir su propio espacio vital? Pues bien, en este contexto, lo novedoso y grande es que Dios haya tenido compasión de Noé (que significa el compadecido, el que puede descansar), enseñándole a construir *un arca (tebah)*, una gran *casa flotante o barco* donde hombres y animales puedan invertir el potencial de su destrucción, haciendo así la travesía del diluvio. Hombres y animales han sido compañeros desde el comienzo de la travesía de la vida y juntos han compartido un riesgo, que ha surgido en gran parte por razón de la violencia de los hombres. Por eso han de ser compañeros en la salvación. Esto significa que los hombres deben abrir un espacio en su «arca» no sólo para ellos (o para algunos privilegiados), sino para los mismos animales, como lugar de

existencia compartida para todos los vivientes. El *arca* es un paradigma ecológico, de solidaridad y salvación universal. Una humanidad que sólo quisiera salvarse a sí misma se destruiría.

Ése es el tema básico de Gn 6-8, tal como ha sido recogido, en perspectiva cristiana, por Mt 24,38-39 par y 2 Pe 2,5. En ese contexto se sitúan los «mandamientos noáquicos», que la tradición judía ha visto siempre como «mandamientos para toda la humanidad» (frente a los del Sinaí: Ex 19-23, que serían específicos para Israel). Ésos son los mandamientos universales que los cristianos de Jerusalén recuerdan e «imponen» a todos los cristianos y en el fondo a todos los hombres, sean de origen judío o gentil (cf. Hch 15,20), porque ellos garantizan la supervivencia de la humanidad: «Todo lo que vive y se mueve os servirá de alimento: os lo entrego lo mismo que los vegetales. Pero no comáis carne con sangre, que es su vida... Al hombre le pediré cuentas de la vida de su hermano. Si uno derrama la sangre de un hombre, otro hombre derramará la suya, porque Dios hizo al hombre a su imagen» (Gn 9,3-6).

Éste es un pacto de sangre, en el sentido extenso, un pacto de respeto por la vida de los animales y, de un modo más estricto, por la vida de los hombres. Sólo hay en el fondo un mandamiento, que es el «no matar» y que se aplica de dos formas. (a) De manera restringida, *se prohíbe matar animales*, a no ser de un modo reverencial, como en gesto de sacrificio sagrado, sin beber nunca su sangre. Por eso, la sangre de los animales se debe «derramar» ante Dios (es decir, ante el principio de la Vida), comiendo la carne con gran respeto. (b) De manera total, *se prohíbe matar a otros hombres*, pues la vida del hombre es de Dios (es imagen de Dios) y así debe respetarse, de un modo absoluto.

Ésta ha sido y sigue siendo para la tradición israelita la primera señal de la presencia de Dios, vinculada al signo de Noé y al diluvio. En sentido radical, el pecado es la muerte (es muerte en sí y lleva a la muerte). Por eso, la lógica de la humanidad violenta habría desembocado hace tiempo en un diluvio sin remedio, si es que no existiera un Dios de misericordia. Pues bien, el remedio frente a ese diluvio empieza siendo el respeto ante la vida, en su forma animal y, sobre todo, en su forma hu-

mana. Judíos (y musulmanes) siguen cumpliendo en sentido estricto el primer mandamiento de Noé (no comen sangre, ni carne sin desangrar), para cumplir mejor el segundo mandamiento (no derramar sangre humana). Los cristianos, a pesar de Hch 15,20, han permitido comer sangre, pensando que el precepto de Noé no obliga de un modo literal (la sangre no puede separarse de otros tejidos animales...). Pero unos y otros, cristianos, judíos y musulmanes, corren el riesgo de olvidar el sentido profundo de estos mandamientos de Noé, y así lo hacen cada vez que ponen en riesgo la vida animal y, sobre todo, la vida humana sobre el mundo. Aquí está la base de la revelación de Noé: El signo y presencia de Dios en el mundo es la vida.

X. P.

NOMBRES DE DIOS

Q MR

↗ Credo, Cristo, Dios, dogma, Hijo de Dios, Misná, Monoteísmo, Padre, Palabra, Señor, Shekiná, Templo, Trinidad, Yahvé.

Q JUDAÍSMO

La Biblia hebrea ha utilizado para Dios dos nombres principales: (a) *Un nombre genérico*, El-Elohim, que puede traducirse por «lo divino» y aplicarse tanto al Dios de la filosofía como a los dioses de diversos pueblos; todos son «El», seres divinos. (b) *Un nombre especial israelita* (↗ Yahvé), ligado al señorío y presencia salvadora de Dios en su pueblo. Ése es el nombre israelita de Dios y así lo estudiaremos de un modo especial (en su lugar correspondiente). No es un nombre, sino el Nombre que no puede nombrarse.

Los judíos han seguido manteniendo la Unidad y la distinción absoluta de ese Dios (de su Nombre) a lo largo de los siglos, de tal forma que ellos han podido presentarse como testigos de su misterio entre los pueblos. Ciertamente, Dios puede tener y tiene diversos nombres, pero todos sirven para indicar que es trascendente y que no puede ser desvelado en su intimidad, pues nadie ha logrado penetrar en su misterio, ni «conocer» por dentro su Nombre.

Ese Nombre propio (↗ Yahvé) se había convertido en tiempo de Jesús, en signo de misterio y silencio, y sólo podía pronunciarlo el Sumo Sacerdote

el día de la ↗ Expiación o Yom Kipur. El conjunto de los judíos empleaban siempre en su lugar otros apelativos: en hebreo decían Adón (Señor) o Adonai (mi Señor), incluso en la lectura de la Biblia; de esa forma definían a Dios como señorío primordial. En arameo decían Mar, Maran, Mari (Señor, Nuestro Señor, mi Señor), en término aplicado a los monarcas y personas importantes. Esos nombres sustitutivos (Mar/Marán, Adonai) o sus equivalentes en griego, latín o castellano (Kyrios, Dominus, Señor) han sido y siguen siendo los más importantes, presentándose como «sustitutos» del nombre divino en la Biblia. Todavía gran parte de las traducciones actuales, incluso cristianas, ponen Señor (*Kyrios, Dominus, the Lord, der Herr*) donde la Biblia hebrea ponía Yahvé. Conforme a esa tradición, la ↗ Misná ha seguido aplicando a Dios los nombres antiguos con los que aparece en los textos primitivos de la Biblia hebrea (El, Elohim: lo divino), pero no se ha atrevido a escribir el Nombre Sagrado (Yahvé, YHWH), de manera que ha dejado unos espacios en blanco o ha puesto en su lugar una grafía breve de ese mismo nombre (YY). De esa manera ha puesto de relieve el hecho de que el verdadero Nombre de Dios no puede tomarse en vano (¡ni nombrarse!; cf. Ex 20,7; Dt 5,11). En ese contexto podemos citar algunos nombres que aparecen como sustitutos de Yahvé, para evitar así que se pronuncie en vano su Nombre.

1. *Adonai* (Kyrios, Señor). En la mayor parte de los lugares donde la Biblia dice Yahvé, las transcripciones y traducciones han puesto Adonai o Kyrios, es decir, el Señor. Así aparece aún en nuestras biblias castellanadas. Esta traducción es buena, porque indica el señorío, pero corre el riesgo de ser limitada, pues Yahvé dice más que señorío: dice presencia, dice libertad, dice intimidad de amor y trascendencia, como sabe bien la Biblia hebrea.

2. *Ha-Olam, el Eterno*. No es eterno en el sentido filosófico griego, como opuesto al tiempo, sino más bien aquel que dura y se mantiene en todo y por siempre, en el sentido de *olam* en hebreo (cf. Gn 21,33; Sal 90,1-3; 93,2; Is 26,4). Es Dios siempre presente (presente en todo), siendo principio y portador del mundo que viene (Olam-ha-ba).

3. *Ha Shem*. Significa el Nombre y responde de un modo evidente a los textos ya citados del Decálogo donde se prohíbe «decir en vano el Nombre de Yahvé» (Ex 20,7; Dt 5,11). Por eso, para evocarle sin decir su Nombre se le llama el Nombre, es decir, la Palabra y presencia originaria, que da sentido a todas las otras palabras, como sabe el mismo cristianismo (¡Santificado sea tu Nombre!: Lc 11,2). A veces se une este «nombre» con Adonai, de manera que se puede hablar de Adohashem, como si fuera el Señor-Nombre o El Señor del Nombre.

4. *Maqom*. Significa en la Biblia *lugar* y termina refiriéndose por antonomasia al templo o espacio de Sión donde habita Dios. Varios textos de la Misná relacionan a Dios con ese Lugar. Por eso interpretan la *mesa de Yahvé* como mesa del Maqom (Abot 3, 3) y llaman a los hijos de Yahvé, en sentido muy preciso, hijos del Maqom (Abot 3, 14), herederos o portadores del valor y santidad de Sión. Los israelitas que estudian la Torah constituyen el templo; son el santuario o Lugar privilegiado de la presencia de Dios. Al estudiar la Torah, ellos se alimentan del mismo Dios/Templo (Maqom).

5. *Qados, el Santo*. Así cantaban a Dios los serafines de Is 6. Pues bien, lo que antes era un adjetivo se vuelve en la Misná un nombre propio de Dios: cuando un ser humano se ocupa de la Torah entra en contacto con el Santo que es Dios (cf., en línea cristiana, Lc 1,49: ¡su nombre es Santo!). Según eso, la meditación y estudio de la Ley cobra la misma densidad que tenía la alabanza de los serafines de Isaías, en la que se hace presente el Santo (cf. Abot 3, 2).

6. *Rahum, Misericordia*. Es el Dios de la compasión apasionada, que es todo ↗ amor para los hombres, pero con sentido de perdón y de ternura creadora. Así aparece en Dt 4,31 (tu Dios es Misericordia, no te abandonará...) y sobre todo en el texto donde Dios se presenta como fuente de perdón tras la ruptura de la alianza, en Ex 34,6 (grande en misericordia y piedad...). Dios no sólo tiene misericordia, sino que es la misericordia.

7. *Shekina o Presencia* viene de *sakan*, habitar, y ha terminado siendo para los judíos una expresión privile-

giada de Dios, a quien la Biblia ha entendido ya como Presencia. Pues bien, la Misná ha identificado a Dios expresamente con la Presencia, como supone Abot 3, 2. La Biblia decía que Dios habitaba o moraba (*sakan*) en el templo. Pues bien, los rabinos de la Misná afirman que Dios se vuelve Presencia, \nearrow Shekina, allí donde los israelitas estudian la Torah, de manera que ellos mismos son Dios hecho Presencia. El templo material no es necesario. Los mismos judíos son (se vuelven) templo/epifanía de Dios cuando estudian su Torah (cf. también Abot 3, 6 y, en línea cristiana, Mt 18,20).

Éstos son algunos de los nombres de Dios en la Biblia y en la tradición israelita. Son los nombres de aquel que siendo \nearrow Yahvé no puede nombrarse. Por eso, el judaísmo, estado lleno de Dios, acaba casi por pasar en silencio ante su misterio.

X. P.

M CRISTIANISMO

No ha insistido en el tema del nombre oculto de Dios, sino más bien en su revelación en Cristo. En esa línea, los cristianos han empezado a presentar a Jesús como el Señor (cf. Mc 12,19; Lc 4,8; etc.) y de un modo consecuentemente, en un momento determinado, a los pocos años de la muerte de Jesús, ellos han empezado a mirarlo como el Yahvé revelado. Por eso le llaman, en arameo, *Mar/Maran*, acentuando el aspecto escatológico, y en griego *Kyrios*, para destacar su presencia salvadora. De esa forma, en arameo y griego, empiezan a presentarlo como el verdadero Yahvé del Antiguo Testamento, como Dios en persona. Ciertamente, ellos no dicen ¡Jesús es Dios!, pero lo sitúan en un campo divino. Ésta es la novedad más sorprendente del evangelio paulino (cf. 1 Tes 2,15; 3,11; 4,1-2; 1 Cor 5,4; 9,1; Rom 4,24). En este proceso de «exaltación divina» de Jesús han intervenido dos factores que, en principio, son independientes pero que pronto se han vinculado. (a) *Para Jesús y para los cristianos, Dios es ante todo \nearrow Padre*. Por eso, cuando en la oración del Señor se dice «Padre, santificado sea tu Nombre» (Lc 11,2) se está dando a Dios el nombre de Padre (no el de Yahvé, como en los textos básicos de la tradición israelita). (b) *Este Dios cuyo nombre es*

Padre se vincula de manera inseparable con Jesús, a quien se concibe como Kyrios/Señor (Yahvé que está presente). Desde esa base, los cristianos han podido interpretar las Escrituras en clave cristológica: allí donde el original hebreo dice Yahvé (traducido como Adonai, Mar o Kyrios) ellos piensan en Jesús, dejando para Dios en exclusiva el símbolo de Padre, que Jesús había empleado con frecuencia.

Esta división (dualización) de los nombres del único Dios resulta esencial para el cristianismo. De esa forma, el misterio divino se amplía o se dualiza de una manera que acaba siendo muy dura para los judíos rabínicos: (a) Por una parte, los cristianos ven a Dios como Padre (*Abinu, Pater hemôn*), en su trascendencia. (b) Por otra parte, vinculan a Dios con Jesús, a quien toman como Señor (Yahvé, Maran, Kyrios). Esta diferencia y unión entre Padre (Dios) y Señor (Jesucristo) refleja la identidad del cristianismo, como muestra una antigua plegaria escatológica: «Para que se afiancen vuestros corazones en santidad irreprochable delante de Dios nuestro Padre en la parusía de nuestro Señor Jesús» (1 Tes 3,13). Así lo ha explicitado el himno primitivo de Flp 2,11: (a) Dios es Padre a quien se debe toda la gloria; (b) Jesús es Señor (para gloria de Dios Padre). Dios se define de esa forma como Padre del Kyrios; y el Kyrios Jesús aparece como Hijo de Dios Padre, recibiendo el Nombre Supremo, ante el que debe inclinarse toda rodilla en cielo tierra: Jesucristo es Señor (tiene el nombre de Yahvé, es el Kyrios) para gloria de Dios Padre.

Éstos son los dos nombres de Dios, vinculados de forma inseparable. Dios es, por una parte, Padre originario y trascendente. Pero, al mismo tiempo, Dios es el Kyrios Jesucristo. Ambos elementos (Dios-Padre y Kyrios-Jesús) son necesarios, ambos se implican mutuamente. Esa experiencia, que ha llevado a distinguir las dos funciones y nombres (*Dios-Padre y Jesús-Señor*), constituye el rasgo más saliente de la primitiva teología cristiana, como lo ha puesto de relieve san Pablo en el comienzo de sus cartas, que empiezan deseando a los cristianos «la gracia y la paz de parte de Dios nuestro Padre y del Kyrios Jesucristo» (Gal 1,3; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Rom 1,7; Flp 1,2; Flm 3; Col 1,3; Ef 1,3).

Dios se define, por tanto, como «Padre de nuestro Señor Jesucristo» (cf. Ef 1,3), de manera que todos sus restantes títulos (de tipo cósmico) pasan a segundo plano. Pero, al mismo tiempo, Dios se identifica (filialmente) con Jesús, que así ocupa el lugar que Yahvé (Kyrios, Señor) tenía en el Antiguo Testamento (cf. Ex 3,14). Desde esa perspectiva, asumiendo la experiencia del \triangleright Espíritu Santo, la tradición bautismal que se expresa en Mt 20,29 ha podido hablar del bautismo cristiano, que se imparte en el Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, es decir, de toda la \triangleright Trinidad. Eso significa que para los cristianos, en último término, el único Nombre misterioso de Dios se identifica con los tres nombres: del Padre, del Kyrios/Jesús y del Espíritu de Vida.

X. P.

R ISLAM

1. *Los Nombres más hermosos*

Al-asmâ' al-husnâ (los nombres más hermosos») son los nombres que se aplican a Dios. La tradición musulmana supone que los Nombres de Dios son noventa y nueve. Según algunos, el centésimo nombre divino es Allâh, según otros Allâh es el primero y el centésimo es un arcano, conocido sólo por aquellos a los que Dios se lo ha comunicado secretamente.

2. *Cuáles son los nombres de Dios en la tradición islámica*

Ar-Rahmân (el Posibilitador de existencia), ar-Rahîm (el que conduce a cada criatura hasta su plenitud), al-Malik (el Rey al que todo está sometido y a nada se somete), al-Quddûs (el Inefable, el Irrepresentable), as-Salâm (el que es Paz en sí y proporciona seguridad), al-Mûmin (el que propicia el Imán, el que abre las criaturas hacia Él), al-Muhaymin (el que prevalece en todas las cosas), al-'Açîç (el Poderoso que es inaccesible en sí), al-ÿabbâr (el Avasallador, el Dominador), al-Mutakabbir (el Grandioso), al-Jâliq (el Creador, el Existenciador), al-Bâri' (el Iniciador de todas las cosas), al-Muṣawwir (el Dador de formas), al-Gaffâr (el Tolerante, que recubre con un velo las torpezas), al-Qahhâr (el Reductor, el Aniquilador), al-Wahhâb (el Dador), ar-Raççâq

(el Proveedor, el que sostiene a las criaturas y las nutre), al-Fattâh (el que abre, el que da la victoria y deshace las dificultades), al-'Alîm (el Conocedor), al-Qâbid (el que constriñe, el que aprieta, el que agobia), al-Bâsiṭ (el expandidor, el que alegra y proporciona regocijo), al-Jâfid (el que hunde, el Degradador), ar-Râfi' (el que eleva a las criaturas), al-Mu'îçç (el ennoblecedor), al-Mudzill (el que humilla), as-Samî' (el que oye), al-Baṣîr (el que ve), al-Hakam (el Árbitro, el Mediador), al-'Adl (el Justo), al-Laṭîf (el Sutil), al-Jabîr (el Bien Informado), al-Halîm (el Dulce), al-'Azîm (el inmenso), al-Gafûr (el que disculpa), ash-Shakûr (el agradecido), al-'Alî (el Elevado, el Trascendente), al-Kabîr (el Grande), al-Hafîz (el Protector), al-Muqît (el Nutriente), al-Ḥasîb (el que lleva la cuenta de las cosas), al-ÿalîl (el Majestuoso), al-Karîm (el Generoso, el Noble), ar-Raqîb (el Vigilante), al-Muÿîb (el que responde a las criaturas), al-Wâsi' (el Amplio), al-Hakîm (el Sabio), al-Wadûd (el que ama con ternura), al-Maÿîd (el Glorioso), al-Bâ'iz (el que despierta a los muertos, el que gobierna la vida), ash-Shahîd (el Testimoniador), al-Haqq (la Realidad), al-Wakîl (el Valedor, aquel en quien se deposita confianza), al-Qawî (el Fuerte), al-Matîn (el Sólido), al-Wâlî (el Aliado), al-Ḥamîd (el Elogiado), al-Muḥṣî (el que abarca todas las cosas), al-Mubdi' (el Principiador), al-Mu'îd (el Recreador), al-Muḥyi (el Revivificante), al-Mumît (el que da la muerte), al-Hayy (el Viviente), al-Qayyûm (el Subsistente), al-Wâÿid (la Emoción), al-Mâÿid (el Reconocido por todas las criaturas), al-Wâhid (el Uno), al-Aḥad (el Único), as-Samad (el Indivisible), al-Qâdir (el Poderoso, el Capacitador), al-Mûqtadir (el Determinador), al-Muqaddim (el Antepenedor), al-Mu'jir (el Posponedor), al-Awwal (el Primero), al-Âjir (el Último), az-Zâhir (el Manifiesto, el Evidente), al-Bâtîn (el Oculto, el Inmanifiesto), al-Wâlî (el Rector, el Orientador), al-Muta'âli (el Enaltecido), al-Barr (el Benéfico), at-Tawwâb (el Vuelto hacia las criaturas), al-Muntaqim (el Vengador, el Violento), al-'Afuww (el Condescendiente), ar-Ra'ûf (el Benévolo), al-Mâlik al-mulk (Soberano del mundo físico), Dzû al-ÿalâl wa-l-ikrâm (Soberano de la Nobleza y Majestad), al-Muqsît (el Equitativo), al-ÿâmi' (el Reunidor, el Integrador),

al-Ganî (el Exuberante que lo posee todo), al-Mugnî (el que basta a sus criaturas), al-Mâni' (el que impide, el que arrebatada), aġ-Dârġ (el que causa el daño), an-Nâfi' (el Útil), an-Nûr (la Luz), al-Hâdî (el Guía), al-Badî' (el Innovador), al-Bâqî (el Permanente, el Eterno), al-Wârîz (el Heredero), ar-Rashîd (el Encaminador), aṣ-Ṣabûr (el Invencible).

3. *Imposibilidad de hacer una teología a partir de los Nombres*

Sus Nombres, más que enseñar al creyente cómo es Dios, están concebidos para provocar su perplejidad: «El que da la muerte» - «El que da la vida», «El que eleva» - «El que desciende», «El que comprime» - «El que da la apertura», «El Dañino» - «El Benéfico»... La imposibilidad de comprender en un solo concepto una naturaleza con unos efectos tan radicalmente opuestos sirve al musulmán para suspender el juicio y dejar a Dios inapresable por una teología sobre Él. Hay quien dice equivocadamente que los Nombres de Dios en el islam son la descripción que los musulmanes hacen de Dios. En realidad, describen su acción, no a Él mismo. Los Nombres de Dios se recogen de la observación de nuestro mundo. Los Nombres de Dios son lo que sustenta la existencia. No hablan de Él, hablan del mundo. De lo contrario, el mundo no sería nada. Ya que si entenderíamos a Dios como una realidad separada del mundo y fuéramos desposeyendo a éste de todas las cualidades de los Nombres de Dios, el mundo acabaría vacío de contenido. Siendo falso que el mundo no tenga una naturaleza, se concluye necesariamente que la acción de Dios y la naturaleza del mundo son la misma cosa vista desde dos diferentes puntos de vista. Las diferencias del mundo son los distintos Nombres de Dios.

4. *El estudio de los Nombres de Dios como parte de la Vía*

Hemos dicho que –siempre hablando de un islam gnóstico– los Nombres de Dios no lo definen, sino que son vías que abren al creyente a su Señor. Los Nombres son compromisos, porque son aspectos de la verdad conformadora de cada uno de los instantes que nos constituyen. Los Nombres de Dios están destinados a servir de acicate a una reflexión tan dura acerca de lo real que

transforme al creyente. «Lo real», entendido como lo que ofrece resistencia a lo que cada uno de nosotros piensa, a lo que cada uno de nosotros calcula y puede manipular. Frente a esos creyentes que creen que estar en una vía espiritual es situarse en una posición nuclear –privilegiada– respecto a la acción de Dios (siempre que se trate de una acción benéfica) y hacerse beneficiarios absolutos de los Nombres del *Yamal* (la Belleza de Dios), una intuición más seria que se da dentro del islam gnóstico defiende que, en realidad, sólo cuando se soporta los Nombres del *Yalal* (la Destructividad de Dios) el creyente acaba de comprender la Creación y a sí mismo. El «Ser humano universal» (*al-insân al-kâmil*) de que habla el islam no sería un privilegiado, sino el que se ha hecho cargo del universo, algo que verificaría en sí mismo todos y cada uno de los Nombres de Dios.

A. A.

NUEVO TESTAMENTO M

↗ Apócrifos, Biblia, Escritura, Evangelios, gnosis, Iglesia, Jesús, Juan evangelista, Libro, Lucas, Marcos, Mateo, Misná, obispos, Pablo, Talmud, universalidad.

1. *Punto de partida.*

Antiguo y Nuevo Testamento

La Biblia de Jesús y de los primeros cristianos fue la de Israel, tanto en su original hebreo como en su traducción griega (los LXX) y en el Targum arameo. Pero, pasados algunos decenios, los cristianos sintieron la necesidad de añadir a esa Biblia unos textos nuevos, vinculados a su propia identidad, como expresión de la Nueva Alianza, es decir, del Nuevo Testamento de Dios, que no invalida ni sustituye al Antiguo, sino que sirve para interpretarlo mejor. Los judíos rabínicos sintieron una necesidad semejante, pero ellos no añadieron sus nuevos textos como Biblia (Nuevo Testamento judío), sino que los interpretaron como expresión de la tradición oral, fijándolos en la ↗ Misná (que sirve para interpretar la única Ley de Dios). En ese sentido, la Misná judía (y el ↗ Talmud posterior) no dicen ni añaden nada nuevo a la Escritura, sino que ofrecen una nueva versión de lo mismo. En contra de eso, el Nuevo Testamento de los cristianos ofrece

el testimonio de algo nuevo que, como he dicho, no anula lo anterior, ni lo devalúa, pero lo interpreta y completa.

Culminando, e invirtiendo de algún modo, el proceso anterior, hacia el año 150 d.C., algunos grupos semignóstico, entre ellos el de Marción, intentaron separar el cristianismo de su base israelita, convirtiéndolo en una religión de experiencia interior y organización intimista, más parecida al budismo o hinduismo que al judaísmo histórico. De esa forma, rechazaron el Antiguo Testamento, porque pensaban que el Dios de Israel era contrario al de Jesús y aceptaron sólo algunos libros de lo que será el canon del Nuevo Testamento (cartas de Pablo, evangelio de Lucas...).

Pues bien, la Iglesia en su conjunto reaccionó de dos maneras distintas, pero complementarias. (1) *Defendió el origen israelita del cristianismo*, aceptando la Escritura de Israel y algunos elementos sacrales de la institución sacerdotal de Jerusalén. (2) *Destacó su independencia*, introduciendo en la Escritura unos textos nuevos (Nuevo Testamento) y organizando de forma propia su vida y liturgia, con una jerarquía episcopal. En esa línea, a partir del año 200 d.C., la Iglesia se estructuró y expandió de manera autónoma, como cuerpo social y religioso abierto al entorno cultural, mientras que el judaísmo rabínico reelaboraba de forma nueva sus mismas tradiciones anteriores y sus leyes, recopiladas en la Misná, que será, de ahora en adelante, la espina dorsal de lo que podemos llamar el «eterno Israel».

Según eso, los cristianos siguen asumiendo la Biblia de Israel, pero la entienden como Antiguo Testamento, es decir, como expresión de un camino que sólo se cumple y expresa plenamente en Jesucristo, tal como lo muestra el Nuevo Testamento. Por eso, su Biblia consta de dos partes unidas e inseparables, pero de dignidad desigual: el Antiguo Testamento ha de entenderse básicamente desde el Nuevo.

2. Biblia y Episcopado

En principio, el movimiento de Jesús no se hallaba unificado por una Escritura propia y distinta, sino que seguía vinculado a la Escritura israelita, aunque interpretada desde la experiencia y tradiciones de Jesús. No pro-

movía un orden sacerdotal, ontológico e imperial, sino una experiencia de trascendencia amorosa, inmediata, de Dios, abriendo un camino de comunicación igualitaria entre los hombres y mujeres, desde los marginados del sistema. En su identidad más honda, ese movimiento siguió siendo lo que era y así pudo expandirse en medio de una situación de rechazo e incluso de persecución, entre los siglos II y III, penetrando en las estructuras del Imperio romano.

Pero los cristianos se unieron e identificaron de un modo expreso a través de dos impulsos vinculados. (a) *El canon cristiano*. Las Iglesias aceptaron, casi al mismo tiempo, en la segunda mitad del siglo II d.C. un mismo canon de escritos específicos (que debían unirse a la Escritura de Israel), unos escritos que marcaban su origen (evangelios, como nuevo Pentateuco), las tradiciones básicas de su historia (Hechos de los Apóstoles), su identidad apostólica (cartas) y su experiencia escatológica (Apocalipsis). (b) *El episcopado*. Con el nuevo canon, como garantes de su valor e intérpretes de su verdad, surgieron los obispos (con los presbíteros y diáconos), que ratificaban la continuidad y orden de las Iglesias.

Estas dos instituciones (Canon y Episcopado) son inseparables y han marcado hasta hoy la identidad del cristianismo, en sus diversas formas. Los cristianos sintieron la necesidad de poseer un textos propios, que marcaran su diferencia y trazaran su novedad dentro de (o frente al) judaísmo; por eso, canonizaron su nueva Escritura (a diferencia de los judíos, que se limitaron a codificar sus tradiciones orales, sin cambiar la Escritura). Por otra parte, como intérpretes de esa Escritura, como portadores de la nueva palabra eclesial, surgieron los obispos. Ellos son los portadores y representantes, organizadores y garantes oficiales de la «novedad social» de las Iglesias y así fueron apareciendo y ganando autoridad, desde la segunda mitad del II, para convertirse en los personajes más significativos de la identidad cristiana. Tanto el surgimiento del episcopado como la fijación del canon son hechos que están vinculados al riesgo de la \nearrow gnosis, que buscaba nuevas escrituras de tipo espiritualista (evangelios interiores) y que rompía la unidad social

de las Iglesias, que tendieron a convertirse en grupos de iniciados. Fueron ellos, los gnósticos (como Marción), los que primero quisieron fijar sus propias Escrituras. Fueron ellos los que intentaron crear comunidades de «hombres espirituales» (pneumáticos), separados del resto «carnal» de los creyentes. En ese contexto, para defender su identidad social (abierta a todos) y para mantener un canon en el que vinieran a quedar representadas todas las corrientes básicas de la Iglesia, surgieron, como he dicho, al mismo tiempo, completándose entre sí, dos instituciones básicas de la Iglesia: la Escritura y una autoridad normativa (el episcopado, la λ jerarquía).

3. *El canon del Nuevo Testamento*

El Antiguo Testamento no ha presentado dificultades para los cristianos, que han aceptado, sin más, el canon que han establecido los judíos, tomando como base el texto griego (de los LXX), pues el griego ha sido en los primeros siglos la lengua franca de los cristianos del Imperio. Por el contrario, el canon del Nuevo Testamento ha sido fijado a través de una convergencia o vinculación de Iglesias (sobre todo, las de Roma y las de Asia Menor), pero sin necesidad de un Concilio especial. De esa manera, con canon y obispos, ha surgido lo que llamamos Gran Iglesia o comunidad de comunidades, sobre la base de un acuerdo que no necesita *escribirse*, porque está al principio de toda posible escritura. Así podemos hablar de un «pacto del canon», en el que han quedado incluidos diversos textos y tendencias, que forman la Escritura básica de las Iglesias cristianas. Pero tenemos que hablar, al mismo tiempo, de un «pacto de obispos» o representantes de las diversas Iglesias, que han querido fortalecer su comunión. Se puede (y debe) discutir en plano social y cultural la conveniencia de ese canon o pacto de Escritura y de Episcopado, pero desde una perspectiva cristiana debemos afirmar que ha sido y sigue siendo esencial, pues forma eso que pudiéramos llamar el primero y más alto de todos los concilios de la Gran Iglesia. Las iglesias de Jesús han seguido existiendo y se han extendido en el Imperio romano y en el mundo vinculadas a un canon y a un episcopado.

Ese canon acepta posturas, tendencias e Iglesias muy distintas, con teologías y organizaciones de base diferentes (proféticas o sapienciales). En sí mismo, el canon ratifica unas escrituras, pero no «canoniza» en cuanto tal unas formas de organización eclesial (presbiterales o episcopales, proféticas o sacerdotales), pues, partiendo de la comunión múltiple del Nuevo Testamento, las Iglesias han podido configurarse de maneras distintas, a partir de la experiencia base que está formada por la pascua de Jesús, el profeta nazareno, hijo de María, crucificado por Poncio Pilato. De todas formas, de hecho, los garantes y portadores del canon han sido en aquel tiempo (finales del siglo II) los obispos de las Iglesias. En ese sentido hemos hablado de una vinculación entre jerarquía y canon.

Este canon, asumido por las diversas Iglesias, destaca la *universalidad* y «*carnalidad*» del evangelio y sólo excluye a quienes se excluyen a sí mismos de la visibilidad mesiánica del evangelio de Jesús y de la pascua. En la base de la Iglesia no hay un Derecho Único, impuesto sobre todos. No hay tampoco un Catecismo Único, obligatorio literalmente, sino un conjunto de textos distintos, con tendencias diferentes. Así tenemos cuatro evangelios, que ofrecen lecturas distintas, aunque no contradictorias, del mensaje y de la vida de Jesús: al lado de Marcos tenemos a Juan, que no dice lo mismo; al lado de Lucas está Mateo, formando un equilibrio básico. Por otra parte, en el apartado de las cartas (epístolas) al lado de las que provienen del Pablo histórico, tenemos las pastorales, propias de la tradición paulina, con cartas y textos de otras tradiciones (de Pedro y de Santiago, de Juan y de Judas). Finalmente, al lado de la historia más realista del libro de los Hechos, tenemos la profecía visionaria del Apocalipsis, que no se contra-dicen, pero tampoco dicen lo mismo. En este fondo deben destacarse los dos principios que han guiado la confección del canon:

a) *Universalidad*. El canon de la Iglesia sólo excluye en principio a los que quieren excluirse o separarse, excluyendo a los demás. Por eso, la Gran Iglesia rechaza (no acepta) los escritos de un *tipo de judeocristianos nacionalistas*, que han intentado encerrar el mensaje y vida de Jesús dentro de unas

estructuras legales de tipo nacional, excluyendo de la fe eclesial a los gentiles, es decir, a los que tienen otras formas de experiencia cultural y sacral. Esta opción por la universalidad y variedad de formas cristianas de la Iglesia responde al mensaje de Jesús y se ha expresado de un modo especial en la tendencia helenista de la Iglesia, desarrollada de manera radical por Pablo, pero ha sido aceptada de un modo o de otro, desde perspectivas distintas, por todos los libros que forman el canon del Nuevo Testamento.

Conforme al evangelio de Mateo, el garante de esa «unidad en la diversidad es Pedro», que no tiene la función de uniformar a todos (para que todos crean como él), sino que hace posible que quepan en la Iglesia todos, incluso Pablo y el Discípulo amado, lo mismo que Santiago y Marcos (que, en otra línea, podrían haberse enfrentado y separado). Sólo la unidad en la diversidad ha hecho posible la apertura y misión de la Iglesia a todos los pueblos y culturas, la universalidad del cristianismo. Partiendo de aquí han quedado excluidos algunos evangelios y textos judeocristianos (como el Evangelio de los Ebionitas y el de los Hebreos), que, en otra perspectiva, quizá con una visión algo más amplia, podrían haber enriquecido la Escritura cristiana.

b) *Carnalidad*. El canon excluye también a los que niegan o ponen en riesgo la expresión social (carnal) del evangelio, queriendo interpretarlo de un modo espiritualista, como si fuera solamente una gnosis interior. Por eso no acepta el conjunto de *evangelios y libros de tendencia radicalmente gnóstica*, que pueden transmitir buenas tradiciones de Jesús, pero las interpretan en la línea de una salvación elitista, de tipo interior, que se desliga del proceso histórico (de las generaciones de la vida humana) y del compromiso de comunicación social, que se abre a todos los hombres y mujeres, especialmente a los pobres.

Sólo pueden ser cristianos los que son «carnales», como ha formulado lapidariamente Jn 1,14: «el Logos se ha hecho carne» y como ha repetido san Ireneo, contra los gnósticos. Sólo allí donde la Iglesia se encarna en amor mutuo, en respeto y fidelidad al mensaje del evangelio, en sus diversas formas, puede haber Iglesia; sólo desde el

amor a los más pobres puede haber Iglesia, como han puesto de relieve, desde perspectivas distintas, autores tan diferenciados como Marcos y Santiago, como Pablo y el Discípulo amado. En el momento actual, esta carnalidad (que podemos definir como principio de encarnación) ha de expresarse en la opción a favor de la vida y, de un modo especial, a favor de los pobres. Desde esta perspectiva han sido rechazados no sólo los evangelios puramente gnósticos (como algunos encontrados en la biblioteca de Nag-Hammadi), sino también algunos textos que están bordeando la gnosis, pero que contienen elementos valiosos de tradición cristiana, como el *Evangelio de Tomás*. Quizá en una versión algo más amplia de la comunión eclesial, el *Evangelio de Tomás* podría haber entrado en el canon.

El canon de la Iglesia cristiana tiene, por tanto, un origen o referencia básica (Jesús como revelador de Dios, en el signo de la pascua) y dos notas (universalidad y carnalidad) que aseguran y salvaguardan su identidad social, cerrando el paso a las posibles exclusiones, que derivan de un nacionalismo excluyente o de un espiritualismo desencarnado, que no se ocupa de los pobres. El problema que está al fondo de las varias eclesiologías, ratificadas por el canon, dentro de la Gran Iglesia, no es un problema teórico, sino práctico: lo que importa es que los cristianos puedan expandir la experiencia de Jesús como proyecto de universalidad humana, pero no en línea de imperio (sistema romano), ni de interioridad elitista (sabiduría gnóstica), sino de apertura a los pobres y de comunión universal. Esta unión de universalidad y encarnación, partiendo de la pascua de Jesús, constituye la nota distintiva de los diversos caminos del cristianismo primitivo, asumidos en el canon, como han mostrado de hecho, desde diversas perspectivas culturales y religiosas, los grandes creadores de la Iglesia (Pedro, Santiago, Pablo) y los escritos del Nuevo Testamento que son cuatro evangelios (Marcos, Mateo, Lucas y Juan), con el libro de los Hechos y las cartas de Pablo (en las que se incluyen las de la Caucasia, las Pastorales y Hebreos), con las del Discípulo amado (1, 2 y 3 Jn), las dos de Pedro, con las de Santiago y Judas y el Apocalipsis.

O

OBISPOS

↗ Apóstoles, autoridad, catolicismo, cristianismo, Iglesia, jerarquía, misión, Nuevo Testamento, Papa, Qumrán, tradición.

Introducción

La palabra *obispo* deriva del griego *episkopos*, que significa literalmente «super-visor», es decir, vigilante: aquel que mira por la buena marcha de una tarea organización o ministerial. El oficio de obispo tiene, en principio, un carácter profano, pero puede recibir un sentido religioso allí donde se aplica a personas que protegen a otras, cuidándose de ellas. En el Nuevo Testamento aparece pocas veces (Hch 20,28; Flp 1,1; 1 Tim 3,2 y Tito 1,7) y no tiene todavía el sentido técnico que recibirá más tarde, a partir de la segunda mitad del siglo II, en las Iglesias establecidas. No es claro el origen y sentido de ese término en la Iglesia: algunos dicen que proviene de los supervisores del templo de Jerusalén o de la comunidad de Qumrán, conservando, por tanto, un sentido judío; otros, en cambio, afirman que ha surgido del mundo helenista, profano, y que significa simplemente «supervisor» o «patrono de un grupo de creyentes». Sea como fuere, el término u «oficio» de obispo ha terminado siendo esencial (o, el menos, muy importante) dentro de las Iglesias tradicionales.

1. Sobre los orígenes del término y oficio

Algunos lo vinculan a la Iglesia primitiva de Jerusalén, con ↗ Santiago. Parece que tras la marcha de Pedro y la disolución del grupo de los Doce, la Iglesia se organizó por un tiempo (43-62 d.C.) bajo el liderazgo monárquico de Santiago, hermano del Señor, a quien la tradición presentará como primer obispo de Jerusalén. Este apelativo (obispo, supervisor o vigilante) pue-

de resultar anacrónico (el episcopado en cuanto tal surgirá un siglo más tarde). Además, Santiago no ha sido un simple «supervisor» al servicio de una Iglesia de la que ha recibido autoridad (a través de una elección y/o imposición de manos), sino un testigo privilegiado de la pascua de Jesús (cf. 1 Cor 15,7). Pero en la base de su función podría hallarse la figura del *mebaqer* o *inspector*, que aparece entre los esenios como encargado de la distribución de bienes y el orden comunitario (cf. CD 13, 7-9; 14, 8-14). Así podríamos presentarlo como un esenio mesiánico, rodeado de presbíteros. Podemos suponer que él y su grupo aceptaban el carácter mesiánico de Jesús, en una línea de fidelidad sacral de tipo intrajudío.

En una línea algo distinta aparecen en la carta a los fieles de Filipos (Flp 1,1) los *obispos* y *diáconos* (*episkopoi kai diakonoi*), como figuras destacadas de la comunidad, fundada por Pablo, sobre modelos al parecer helenistas. Los obispos (*episkopoi*, supervisores) y los diáconos (*diakonoi*, servidores), ambos en plural, serían los responsables del orden comunitario. No se sabe bien si son grupos distintos o si forman un mismo grupo dirigente. No guardan un orden jerárquico, en el sentido que tendrán más tarde, desde finales del siglo II. No sabemos si Pablo los ha establecido o si surgieron por sí mismos; lo cierto es que actúan, y están encargados de ciertos servicios comunitarios. En esa línea avanzan los obispos de las cartas pastorales, que aparecen vinculados a los «presbíteros o ancianos» de la comunidad.

«Quien aspira al episcopado, hermosa tarea desea. Pues el obispo debe ser irreprochable, marido de una mujer, sobrio, prudente, decoroso, hospitalario, capaz de enseñar, no bebedor ni pendenciero, sino amable, no contencioso, no avaricioso, buen gobernante de su casa, con hijos sumisos en toda dignidad, pues si

no sabe presidir su propia casa ¿cómo cuidará la Iglesia de Dios? No sea neófito: no se envanezca y caiga en condena del diablo. Tenga buena reputación entre los de fuera, para que no caiga en descrédito y lazo del diablo» (1 Tim 3,1-7).

Parece que en cada comunidad hay un obispo o funcionario especial, encargado de la supervisión eclesial, como padre de familia del conjunto de los fieles. Él preside, enseña y representa a los cristianos. Da la impresión de que ese supervisor forma parte de un grupo de ancianos (cf. 1 Tim 5,17-19) que dirigen la Iglesia, al modo de los ancianos de las comunidades judías. En ese contexto se sitúa el discurso de Pablo a los ancianos de Éfeso (cf. Hch 20,17), reunidos en Mileto:

«Tened cuidado por vosotros mismos y por todo el rebaño sobre el cual el Espíritu Santo os ha puesto como obispos, para pastorear la Iglesia del Señor, la cual adquirió para sí mediante su propia sangre» (Hch 20,28).

Pablo se dirige a los «ancianos» de la comunidad, pero de manera significativa les llama *obispos* (vigilantes o supervisores). Al unir esas palabras (pastores, presbíteros, obispos) y ponerlas en boca de Pablo, hacia finales del siglo I d.C., el autor del libro de los Hechos ha querido evocar y unificar el vocabulario y praxis de las comunidades paulinas de su tiempo: unas pueden estar dirigidas por *un colegio de presbíteros*, otras por *obispos* (monárquicos o colegiados); en otras se habla de *pastores*. Es posible que esos términos resulten todavía intercambiables: los que dirigen las iglesias son presbíteros-ancianos, obispos, pastores... Por eso, el texto recoge los diversos lenguajes. Ciertamente, los ministerios no se encuentran fijados. Pero es evidente que la Iglesia establecida (como rebaño propio, como grupo de creyentes) necesita cierta organización con unos dirigentes.

El lenguaje y contenido del pasaje es de los últimos decenios del siglo I d.C., cercano al de las Cartas pastorales (a Timoteo y Tito). El Pablo histórico no hablaba de presbíteros (garantes de la tradición), sino de apóstoles y profetas, maestros y carismáticos, varones o mujeres. Pero después, quizá por influjo de la Iglesia judeocristiana de Jerusalén (con su consejo rector de presbíte-

ros), por presión cultural del entorno y por necesidad de mantener la unidad cristiana, las Iglesias de herencia paulina crearon esta institución patriarcal de obispos. El texto de Hch 14,23 los había presentado como garantes de la continuidad cristiana y en esa línea avanza nuestro texto. Para asegurar el funcionamiento de las Iglesias en Asia (en todo oriente), el libro de los Hechos supone que Pablo ha confiado su herencia doctrinal y eclesial a un cuerpo de presbíteros. Ellos son *guardianes*: no creadores de comunidades, sino *pastores* de un rebaño ya constituido. Pasamos así del ministerio fundante (apóstoles, profetas) al de mantenimiento, que ratifica y guarda lo fundado. Son guardianes *discutidos*, pues frente a los buenos pastores hallamos «lobos rapaces», que destruyen el rebaño. El riesgo no viene de fuera (legalismo judío, persecución), sino de las mismas disputas de los «vigilantes». Siendo necesarios, los ministros constituyen un peligro para la Iglesia. En este momento es difícil precisar sus funciones. No sabemos si actúan como poder colegiado o si algunos han recibido una función individual de vigilancia (como los obispos posteriores). Tampoco sabemos cómo se eligen: Hch 14,23 parece suponer que los nombran los apóstoles, nuestro pasaje supone que han sido elegidos por las comunidades. Pero el modo es secundario. Lo que importa es la tarea que ejercen: para mantener el legado eclesial, en tiempos de crisis, las Iglesias han nombrado equipos de ancianos, con autoridad de vigilancia (pastoreo) sobre los creyentes.

2. Visión jerárquica de los obispos. *Ignacio de Antioquía*

Pasados unos años, en torno al 130 d.C., Ignacio de Antioquía, que se presenta como obispo de la Iglesia de Siria, quiere establecer o promover en Asia Menor y en diversas iglesias (aunque no en Roma) una organización jerárquica, presidida por el obispo. Su modelo de institución clerical, jerárquica, en tres planos (obispo, presbíteros, diáconos), ha terminado triunfando, decenios más tarde, en el conjunto de las Iglesias:

«Estáis tan armonizados con el Obispo, como la iglesia con Jesucristo y Jesucristo con el Padre, a fin de

que todo suene al unísono» (A los Efesios 5, 1). «Como el Señor no hizo nada sin el Padre, ni por sí, ni por sus apóstoles, así vosotros nada hagáis sin contar con el Obispo y los presbíteros» (A los Magnesios 7, 1). «Someteos al Obispo y unos a los otros, como Jesucristo al Padre según la carne, y los apóstoles a Cristo y al Padre y al Espíritu, para unidad corporal y espiritual» (13, 2). «Sean uno con el Obispo, los presbíteros y diáconos, constituidos según el sentir de Jesucristo, a quienes (Dios) afianzó firmemente, según su propia voluntad, por el Espíritu Santo» (A los Filipenses, Saludo).

Ignacio es un místico de la unión con Cristo, enamorado de la muerte entendida como vinculación a Jesús y enamorado de la eclesial, entendida en claves jerárquicas, bajo la presidencia de un obispo, con un colegio de presbíteros y un grupo de diáconos o servidores. Ignacio ha recogido diversas tendencias de la teología y vida cristiana precedente: son claros los influjos de Pablo, de Juan y de Mateo, y quizá del mismo Lucas. Pero él piensa que la herencia de Jesús corre el riesgo de perderse, a causa de disputas y tendencias gnostizantes; así propone un principio de unidad y autoridad fuerte para la Iglesia, tanto en plano social (vinculación de los cristianos entre sí), como místico (unión con Cristo). El centro de su preocupación no es la expansión del mensaje (como en las Pastorales, donde el presbítero/obispo era servidor de la Palabra), ni el orden jerárquico y la obediencia legal (como en Clemente), sino la experiencia de unidad con Dios (con Cristo), vivida a través de la vinculación eclesial. Así busca el surgimiento de una *jerarquía* entendida como principio sagrado de unidad.

Es difícil saber si Ignacio describe la estructura episcopal que ya existe (parece estar surgiendo en Antioquía y Esmirna un episcopado monárquico) o si está queriendo evocarla y crearla de algún modo con sus cartas, pues en Roma no existía obispo monárquico estricto (cf. Ignacio, *Rom, Inscriptio*). Lo cierto es que él defiende una estructura episcopal (unida a la presbiteral y diaconal) y que su propuesta ha triunfado: frente a la gnosís individualista destaca Ignacio la visibilidad social y orgánica de la Iglesia, centrada en el

obispo. El mensaje de Reino de Dios (propio de Jesús) y el canto a la libertad mesiánica (propio de Pablo) queda en un segundo plano. Al centro pasa la unidad con el Cristo pascual, expresada por la jerarquía de la Iglesia.

La aportación de Ignacio no es la unificación de la Iglesia en torno al obispo, sino su justificación mística (jerárquica). Parece que, apoyándose en su propia experiencia y descubriendo la unidad eclesial como signo de la unión con Dios, Ignacio se ha sentido obligado a interpretar al obispo como signo sagrado. Quizá podamos distinguir dos elementos. (a) Ignacio ha destacado la *unidad mística de la Iglesia*, entendida no sólo como experiencia mesiánica, sino también como un elemento de la revelación unitaria de Dios. (b) *La mediación episcopal* aparece así como una forma privilegiada de crear esa unidad, dentro de una visión jerárquica de la realidad. Es evidente que ambos elementos pueden distinguirse: muchos textos básicos del Nuevo Testamento (cf. Efesios, evangelio de Juan) han destacado la unidad eclesial, pero sin apelar a la mediación del obispo y/o de la jerarquía. Pero Ignacio los vincula con gran fuerza.

Desde esa perspectiva queremos destacar algunas novedades de la visión de Ignacio. (a) *Nivel social*. La institución del episcopado monárquico es lógica, pues a medida que la Iglesia se amplía resultan más difíciles de coordinar las funciones de los presbíteros y diáconos y la de un obispo (vigilante), sea o no presbítero, que debe asumir la dirección de la comunidad. Al principio puede tratarse de una dirección delegada, temporal... Luego se convierte en dirección permanente. (b) *¿Nivel cristiano?* Para fundar la autoridad del obispo con sus presbíteros y diáconos Ignacio no apela a la historia de Jesús ni a la práctica de los apóstoles (en contra de la *Carta de Clemente*, un poco anterior), ni acude a la tradición anterior. Eso nos permite suponer que está introduciendo algo nuevo en la Iglesia. (c) *Nivel místico*. La falta de argumento histórico queda suplida por argumentos místicos (trinitario), que varían de unas cartas a otras. Es posible que Ignacio no tenga todavía una visión unitaria de la función del episcopado y por eso puede apelar a varios símbolos divinos, entre los cuales el más importante es éste: como Dios es uno y Padre,

así el obispo es uno y padre de la comunidad. (d) *Jerarquía sagrada*. La visión de Ignacio puede vincularse a la *Carta de Clemente (1 Clem)*, de manera que ambos textos se han utilizado para fundar la unidad jerárquica de la Iglesia, vinculada de un modo especial a la celebración eucarística. Según el evangelio, Dios se revela en la unidad de los hermanos o comunidad de amor. Ignacio lo concibe como autoridad sagrada. Por eso, más que servicios en favor de la comunidad, los ministerios aparecen como revelación de Dios, jerarquía originaria, para la celebración del misterio de Dios.

Ignacio ha empezado siendo una voz solitaria, pero a partir de él se ha puesto en marcha un movimiento que se irá extendiendo por la cristiandad: la figura del obispo jerárquico no es simplemente el efecto de una conveniencia eclesial (unificación de la comunidad), sino expresión de una mística de unidad y sometimiento. La obediencia se vuelve así un gesto religioso en el sentido estricto de la palabra: cristianos son aquellos que forman unidad, sometién-dose al obispo. Lo que Jesús había presentado como camino de liberación, abierto a los necesitados, se transforma en experiencia de la unidad sacral de los fieles, en torno al obispo. Ciertamente, aquí hay *comunión*, pero no comunión dialogal, de encuentro de amor mutuo y libertad creadora, sino de *obediencia mística*. La Iglesia corre el riesgo de convertirse en un sistema espiritual, administrado en nombre de Jesús por sus jerarcas. La experiencia mesiánica de libertad queda en un segundo plano y se pierde el diálogo directo entre los creyentes, viniendo a triunfar en su lugar un sistema sacral cristiano.

3. *Episcopado y modelos de organización eclesial*

En principio, el movimiento de Jesús no era jerárquico, sino mesiánico. Pero las diversas Iglesias cristianas se unificaron, a través de dos impulsos vinculados: el canon del λ Nuevo Testamento y del episcopado, como elemento clave del «clero jerárquico». El surgimiento del clero marcará toda la vida cristiana posterior. Por un lado surgieron los obispos (con los presbíteros y diáconos varones) que se elevaban sobre el resto de los fieles; de esa

forma, la Iglesia, que había nacido del Reino para los pobres, se convirtió en institución de poder sagrado, que podía estar y estaba muchas veces al servicio de los pobres, pero situándose en un plano más alto. Por otro lado quedó *el pueblo*, formado ahora por *laicos*, es decir, cristianos pasivos, que escuchan la palabra y reciben los sacramentos que les ofrece el clero, al que sostienen con sus aportaciones económicas.

Ésta es la paradoja: los cristianos rechazaron el carácter religioso de la jerarquía del Imperio romano, siendo perseguidos por ello. Pero, al mismo tiempo, ellos se refundaron y acabaron asumiendo muchos rasgos de ese imperio, hasta sustituirlo. En este contexto hablamos de una «inculturación jerárquica» (judía, helenista y romana) de la Iglesia. En el momento anterior (en la primera mitad del siglo II d.C.), las diversas Iglesias habían desarrollado y mantenían distintas formas de organización, más comunitaria (en la línea del evangelio de Mateo), más aristocrática (gobierno de presbíteros) o más monárquica (con un obispo-presidente a la cabeza), como en algunas comunidades de Siria, que habían ido introduciendo la figura de un obispo o supervisor sobre el consejo de presbíteros. Pero sólo en la segunda mitad siglo del II, asumiendo quizá sin proponerlo un movimiento común, y dialogando entre sí, casi todas las Iglesias del imperio (helenistas, latinas) asumieron una estructura monárquica o episcopal, que ha durado hasta hoy. De esa forma, ellas se alejaron del judaísmo rabínico, que siguió manteniendo un gobierno colegiado, sin obispos o «monarcas» religiosos y, sobre todo, superaron el riesgo de un tipo de gnosis, que tendía a convertir el cristianismo en una pura experiencia de identidad interior.

Precisemos el tema. A mediados del siglo II d.C. no existía todavía una norma unitaria, ni separación de clero (instancia sacerdotal) y laicado o pueblo. Los ministerios, de diversos tipos, se insertaban dentro de la misma comunión eclesial, formando parte de ella. Pero después fue triunfando un modelo de obediencia sagrada, donde la sumisión a la autoridad apareció como valor sacral. (a) *Seguía habiendo un modelo de autoridad comunitaria*: la Iglesia es lugar de diálogo en amor, en la línea de Hch 15, Mt 18 y Jn 15,15. Ciertamente,

había mediaciones ministeriales (profetas y maestros, iluminados y apóstoles, presbíteros y obispos), pero la Iglesia se define como institución de hermanos que comparten la vida en veneración a Jesús y servicio mutuo (como muestra un libro clave llamado la *Didajé* o *Doctrina de los Apóstoles*). (b) *Siguió y se fue expandiendo, sobre todo en contexto judeocristiano, un modelo presbiteral*: representantes de la comunidad son los «ancianos», que forman un consejo directivo. Ciertamente, existen y se expanden otras formas de autoridad (maestros, profetas, servidores...); pero el conjunto de la Iglesia aparece regulada por el consejo de ancianos, que la presiden de manera jerárquica (ése es el modelo que sigue funcionando en Roma, hasta mediados del siglo II d.C., en la línea de la carta primera de Clemente). (c) *Pero nació, se expandió y acabó extendiéndose al conjunto de las Iglesias una autoridad monárquica, centrada en los obispos*. Ellos habían sido supervisores de la comunidad, encargados de asuntos de administración (Flp 1,1 y Pastorales), en un contexto donde era difícil distinguirlos de los presbíteros. Ahora empieza a extenderse la figura de un obispo individual (monárquico) sobre los presbíteros, dirigiendo las comunidades (ése ha sido el modelo de Ignacio de Antioquía).

De esa forma se concretó un proceso de sacralización jerárquica del cristianismo, de manera que los fieles fueron dejando de ser comunidad activa de hermanos, para convertirse en receptores de una gracia superior, administrada de forma bondadosa, pero impositiva, por la jerarquía. La novedad de Jesús había consistido en carecer de novedades, para vivir sólo el amor de un modo radical. Pues bien, en esa línea, la Iglesia fue creando agrupaciones humanas (hoy podríamos decir «humanistas»), abiertas a todos los que quisieran integrarse en ellas, desde el ideal de Cristo. Por eso, algunos pensadores de aquel tiempo pudieron afirmar que los cristianos eran ateos, porque no tenían dioses superiores, ni estructuras sacrales, ni ritos especiales, sino sólo una experiencia de vida compartida, que algunos como Celso interpretaron como «femenina», propia de mujeres, más que de unos hombres públicos, abiertos a la dignidad y estructuras de la vida social. Pero, como venimos diciendo, los portadores y repre-

sentantes, organizadores y garantes oficiales de esa «novedad social» de las Iglesias (sobre todo, los obispos), fueron ganando autoridad, desde la segunda mitad del II, de manera que ellos vendrán a ser los personajes más significativos de casi mil quinientos años de historia europea. Ellos serán, por un lado, testigos y garantes de una comunión cristiana en la que no existe jerarquía; pero, al mismo tiempo, paradójicamente, serán portadores y representantes de la nueva jerarquía a la que venimos aludiendo.

4. *La tradición de los obispos*

Un testimonio clave en el surgimiento y sentido del episcopado lo ofrece Ireneo de Lyon, que procede de Asia Menor. Ireneo es el testigo privilegiado del gran cambio eclesial que se está dando en la segunda mitad del siglo II, un cambio que se concretiza en el establecimiento universal del episcopado jerárquico, entendido ya como garantía de fidelidad al evangelio de Jesús (al canon del λ Nuevo Testamento) y de unidad de la Gran Iglesia. Los diversos grupos gnósticos apelaban a tradiciones particulares, de tipo espiritualista, buscando el apoyo de figuras importantes de la Iglesia primitiva (Tomás, Santiago, Juan...). Para oponerse a ellos, los «eclesiásticos», defensores de la unidad y tradición cristiana, se apoyaron en obispos. Como he dicho, el más significativo e influyente ha sido *Ireneo de Lyon*, que escribe hacia finales del siglo II (del 180 al 200 d.C.), poniendo como base de identidad de la Iglesia cristiana la sucesión de los obispos, interpretados ya como sucesores de los apóstoles:

«La tradición de los apóstoles, manifestada en todo el mundo, pueden verla en cada iglesia todos aquellos que desean ver la verdad; y nosotros podemos enumerar los *obispos* establecidos desde los apóstoles en las iglesias y su sucesión hasta nosotros... Pero sería demasiado largo enumerar en esta obra las sucesiones de todas las iglesias. Por eso, nos fijaremos en la grandísima y antiquísima iglesia, conocida por todos, fundada y establecida en *Roma* por los dos gloriosísimos apóstoles: Pedro y Pablo. Mostrando la tradición recibida por los apóstoles y la fe anunciada a los humanos hasta el día de hoy a través de la sucesión de *los obispos* confundire-

mos a todos los que, de cualquier manera... se reúnen fuera de aquello que es justo (de la iglesia)... Porque con esta iglesia (de Roma), en razón de su origen más excelente, deben estar necesariamente de acuerdo todas las iglesias..., pues en ella se ha conservado siempre, para todos los humanos, la tradición que viene de los apóstoles. Después de haber fundado y edificado la iglesia, los bienaventurados apóstoles confiaron a Lino el servicio del episcopado... A él le sucede Anacleto. Después de él, en tercer lugar a partir de los apóstoles, recibió el episcopado Clemente... A este Clemente sucedió Evaristo, a Evaristo Alejandro; después, como sexto después de los apóstoles, fue establecido Sixto; después de él Telesforo... Higinio, Pío, Aniceto, Sotero... Y ahora, en el puesto decimosegundo a partir de los apóstoles, tiene la función del Episcopado Eleuterio. Con este orden y sucesión ha llegado hasta nosotros la tradición que existe en la iglesia a partir de los apóstoles y la predicación de la verdad. Ésta es la prueba más completa de que la fe vivificante de los apóstoles es una y la misma y que ha sido conservada y transmitida en la verdad» (*Adversus Haereses* 3, 3, 1-3).

Ireneo identifica la Iglesia partiendo de la *sucesión apostólica*, que se expresa en los *obispos* de las grandes comunidades, que serían sucesores directos de los apóstoles de Jesús. Pero de hecho sólo cita los de Roma (y evoca los de Esmirna). Su argumento es válido y sigue siendo probativo en plano básico, de continuidad de fe, aunque históricamente resulta, por lo menos, ambiguo. En contra de Ireneo, los historiadores actuales saben que no se puede hablar de una sucesión estricta de los apóstoles (los Doce) a los obispos propiamente dichos. Los obispos monárquicos, en el sentido posterior de la palabra, han ido surgiendo a lo ancho de la Iglesia durante el siglo II d.C., por creatividad de la misma Iglesia (no como delegación directa de los Doce ni de los apóstoles posteriores), para consolidarse sólo a mediados del siglo III en el conjunto de la cristiandad. Ireneo ha «creado» la lista de obispos de Roma (que se extendería desde Pedro-Pablo hasta Eleuterio), pero no lo ha hecho de un modo arbitrario, sino citando y reinterpretando, posiblemente, la función y tarea de los presbíteros más significativos de esa co-

munidad, pues sabemos, por diversas fuentes, que la Iglesia de Roma era muy tradicional y se mantuvo mucho tiempo dirigida por presbíteros.

En otras palabras, a lo largo de un siglo (desde el 50 hasta el 150-160 d.C.). Roma no tuvo obispos (y menos papas) en el sentido posterior, manteniéndose y creciendo, sin embargo, como Iglesia ejemplar, bien organizada, bajo la guía de presbíteros. Ella sólo aceptó el episcopado dos o tres decenios antes de Ireneo, en la segunda mitad del siglo II d.C. A pesar de ello, debemos afirmar que Ireneo tiene razón al hablar de *sucesión apostólica*, pues la Iglesia ha sido fundada sobre el testimonio y acción de los Doce y de los apóstoles que empezaron saliendo de Jerusalén y Galilea. También la tiene al afirmar que, en su tiempo, los obispos son garantes de fidelidad a la tradición. El establecimiento del episcopado, su extensión a las iglesias y la comunicación entre obispos ha empezado a ser y será en el futuro una de las razones fundamentales de la expansión y cohesión de la ortodoxia católica de la Gran Iglesia.

Los obispos no están aislados. Con ellos, casi en el mismo nivel de autoridad, se mantienen los *presbíteros*, que ahora aparecen como garantes de la tradición antigua y de la unidad de la Iglesia, frente a los *sofistas* nuevos, de línea gnóstica. La Iglesia, que había empezado siendo experiencia de libertad inmediata y comunión directa, tiene que estructurarse como sociedad estable y tradicional, asumiendo los mejores valores del entorno imperial romano, prodigio de unidad y estabilidad social. Así ha crecido y se ha mantenido hasta nuestro tiempo, ofreciendo al conjunto de los pueblos de Occidente su tradición cristiana, en los odres del mejor sistema que podía existir en su tiempo. Aquella Iglesia fue (y sigue siendo) un milagro de cohesión y de capacidad misionera, en un contexto social que, para nosotros, pertenece ya al pasado.

El argumento de Ireneo, admitido después por las Iglesias «ortodoxas», resulta en un sentido *forzado*: no han existido obispos desde el principio en todas las iglesias; los apóstoles no han fundado el episcopado de un modo directo, sino unas iglesias que se han ido expandiendo y unificando, en un proceso vital múltiple; por eso, sustentar la verdad de la Iglesia y su unidad en la

sucesión «individual» de obispos en cada una de las iglesias resulta poco exacto. Pero en otro aspecto ese argumento de Ireneo sigue siendo *verdadero*, pues los obispos se han vuelto garantes de unidad eclesial y continuidad cristiana. Ellos han hecho posible que se conserve y extienda el cristianismo, como experiencia de Jesús, en apertura universal. Ciertamente, han surgido Iglesias que, por fidelidad a los orígenes cristianos, han rechazado o, al menos, han limitado mucho la función de los obispos, como sucede en la tradición reformada, donde las iglesias se organizan de un modo presbiteral y no episcopal. Pero, en conjunto, la institución episcopal (aunque muy cambiada) parece seguir viendo una garantía de evangelio.

X. P.

ORACIÓN

Q MR

↗ Alabanza, Biblia, conversión, credo, culto, Dios, Espíritu Santo, eucaristía, Jesús, mística, Nombres de Dios, Padre, perdón, pilares, Reino de Dios, salmos, santidad.

Q JUDAÍSMO

Los israelitas han desarrollado una intensa experiencia de comunicación personal con Dios, a través de una oración que aparece como relación personal con el Dios trascendente. En esa línea, ellos han superado el culto sacrificial, a través de una larga historia de rupturas que empezó tras la caída del primer templo (el 578 a.C.) y culminó tras la caída del segundo (70 d.C.), pero han conservado y siguen empleando el libro de oraciones del templo (↗ salmos). Entre las oraciones básicas del judaísmo posterior citamos:

1. *Shema*, tomado de Dt 6,4-5, que ahora citamos en su forma litúrgica (poniendo Hashem en lugar de Yahvé ↗ Dios). «Oye, Israel: Hashem nuestro Dios, Hashem uno es: Y amarás a Hashem tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todo tu poder. Y estas palabras que yo te mando hoy, estarán sobre tu corazón: Y las repetirás a tus hijos, y hablarás de ellas estando en tu casa, y andando por el camino, y al acostarte, y cuando te levantes: Y has de atarlas por señal en tu mano, y estarán por frontales entre tus ojos: Y las

escribirás en los postes de tu casa, y en tus portadas». Ésta es una plegaria de confesión de fe, el ↗ credo principal de los israelitas.

2. *Schemone Esre*, oración de tiempos de Jesús, quizá anterior, formada por *Dieciocho alabanzas* a las que después (entre el I y II d.C.) se añadió otra (contra algunos cristianos o «herejes», probablemente gnósticos), de manera que fueron diecinueve. Ellas constituyen para los judíos la *Tephila* (Oración) y las *Berakhot* (Bendiciones) por antonomasia. El formulario actual ha sido fijado en la diáspora (Babilonia), aunque se han encontrado versiones palestinas más breves. Empieza así: «*Bendito seas*, Eterno, Dios nuestro y de nuestros padres, Dios grande, esforzado y terrible, Dios altísimo, que recompensas con tus mercedes y todo lo posees y recuerdas las gracias de los padres y aportarás con amor en tu nombre un redentor a los ojos de sus hijos. *Bendito seas*, Eterno, Rey que ayuda, libera y defiende, defensor de Abrahán. Tú sirves siempre, Señor, revives a los muertos y eres grande en la liberación. Tú fomentas la vida con misericordia y resucitas a los muertos con gran piedad; tú sostienes a los caídos y curas a los enfermos y desatas a los encadenados y guardas fidelidad a los que duermen en el polvo. ¿Quién es dueño, como tú, de la fuerza y quién se te parece, Rey que matas y resucitas y haces crecer la liberación? Tú eres santo y santo es tu nombre y los santos te alabarán siempre y cada día. ¡*Bendito seas*, Eterno, Dios santo!...». Estas bendiciones, convertidas en plegarias, mantienen la identidad de Israel. Ha cesado el templo, han terminado los antiguos sacrificios, se ha dispersado el pueblo... pero los auténticos judíos siguen alzándose ante Dios, ofreciéndole el servicio de su fidelidad, poniéndose en sus manos, en plegaria que confiesa la grandeza de Dios, lo reconoce como salvador y le pide ayuda.

3. *Kadish*. Palabra aramea, cercana al hebreo *kadosh*, ambas con el sentido de santificado, con la que se conoce una alabanza dirigida a Dios, pidiéndole que envíe pronto su salvación (o su Mesías). Es una plegaria pública, que debe hacerse ante varias personas (al menos ante diez varones). Es, ante todo, una oración de alabanza, aunque suele emplearse, de un modo especial,

en ocasión de la muerte de los seres queridos. Se ha convertido en plegaria distintiva de los judíos en las grandes ocasiones de luto o de celebración. Éste es un ejemplo de *kadish*:

«Exaltado y santificado sea el gran Nombre de Di-s (Amén) en este mundo de Su creación, que creó conforme a Su voluntad; llegue su reino pronto, germine la salvación y se aproxime el regreso del Mesías (Amén). En vuestra vida, y en vuestros días y en vida de toda la casa de Israel, pronto en tiempo cercano, Amén (Amén). Bendito sea Su gran Nombre para siempre, por toda la eternidad; sea bendito, elogiado, glorificado, exaltado, ensalzado, magnificado, enaltecido y alabado Su santísimo Nombre (Amén), por encima de todas las bendiciones, de los cánticos, de las alabanzas y consuelos que pueden expresarse en el mundo, Amén (Amén). Por Israel, y por nuestros maestros y sus alumnos, y por todos los alumnos de los alumnos, que se ocupan de las Sagradas Escrituras, tanto en esta tierra como en cada nación y nación. Recibamos nosotros y todos ellos gracia, bondad y misericordia del Amo del cielo y de la tierra, Amén (Amén). Descienda del Cielo una paz grande, vida, abundancia, salvación, consuelo, liberación, salud, rendición, perdón, expiación, amplitud y libertad, para nosotros y para todo Su pueblo Israel, Amén (Amén). El que establece la armonía en Sus alturas, nos dé con sus piedades paz a nosotros y a todo el pueblo de Israel, Amén (Amén)».

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Oración de Jesús: Padre nuestro

La oración cristiana es como la judía, pero se vincula de un modo especial con el mensaje y la vida de Jesús. La más importante es el Padrenuestro, que aquí recojo en su versión más breve, la de Lucas Lc 11,2-4 (comparándola con la de Mt 6,9-15).

Padre. El paralelo de Mateo es más extenso: «Padre nuestro que estás en los cielos» (Mt 6,9). En Lucas es más sobrio y reza simplemente «Patêr ¡Padre!». A Jesús y a sus compañeros les basta decir eso. Han dejado a un lado los restantes títulos y nombres de Dios, vinculados a la tradición de Israel (Yahvé,

Dios de patriarcas o templo, de Ley o de pueblo), han superado las posibles elevaciones sacrales (o metafísicas) y sólo ponen de relieve aquello que vincula a Dios con todos los hombres, diciendo: ¡Padre! Por situarse en un contexto más litúrgico, Mt 6,9 ha querido ampliar la invocación: «¡Padre nuestro que estás en los cielos!». De esa forma se acerca a los modos de orar del judaísmo, pues palabras como éstas aparecen en textos rabínicos que empiezan diciendo: *Abinu she-ba-shamayim* (¡Nuestro Padre de los cielos!) o, de un modo más usual, *Abinu Malkenu* (¡Padre nuestro, Rey nuestro!), como en la plegaria de las Dieciocho Bendiciones. El orante de Lucas decía simplemente «Padre», en actitud de confianza radical. Atreverse a decir Padre (Padre/Madre), como Jesús y con Jesús, eso es ser cristiano: Saber que estamos en manos del Padre, que somos presencia de Dios (que él vive y se expresa en nosotros), ésa es la oración cristiana. Nada más, eso sólo: *Abba*, Padre/Madre, dicho y vivido... para así crecer y ser personas desde Dios, eso es orar...

Santificado sea tu Nombre (hagias-thêto to onoma sou). El nombre de Dios es Padre (no es Rey, Ser Excelso, Absoluto...). Por eso, pedirle que su nombre sea santificado es decirle: Muéstrate como Padre; nosotros queremos mostrar que tú eres Padre. Hay que fijarse en la formulación, en «pasivo divino»: ¿Quién tiene que santificar el nombre de Dios? ¡Dios mismo! Por eso le decimos a él que santifique su nombre, que se muestre como Padre. Pero, al mismo tiempo, nosotros nos comprometemos a santificarlo: queremos que, a través de nuestra vida, Dios se muestre en todo el mundo como Padre. En este contexto se utiliza la palabra «santificar», es decir, mostrarse como «santo». Éste es un tema tradicional israelita, que aparece ya en Ez 36,23, donde el profeta pide a Dios que manifieste su santidad... ¿Cómo debe hacerlo? Acogiendo y salvando a los oprimidos y liberando a los presos... Eso es lo que hace aquí Jesús, es lo que hacen aquellos que le siguen: piden a Dios que manifieste su honor y su gloria de Padre, liberando en amor a sus hijos oprimidos.

Venga tu Reino (elthetô hê basileia sou). La tradición judía conoce ya la relación entre Santidad y Reino de Dios. Pero Jesús ofrece una novedad muy

significativa: el Reino que pedimos no viene de un Rey, sino de un Padre. La oración no se dirige a un monarca poderoso en línea militar, en clave de imposición o dominio, sino al Padre, que ofrece vida a todos, en amor generador, no por la fuerza. El Reino de Dios no se instaure mandando y dominando, sino amando como ama el Padre, para que los hijos crezcan y vivan... Los portadores del Reino son aquellos que aman como un Padre, no los que se imponen como un Rey. De esa forma, esta oración de Jesús aparece como una confesión de fe que él comparte con los oprimidos de Galilea. Todos, Jesús y los pobres, pueden apoyarse en un Padre que es más poderoso que el Rey del imperio, más fuerte que el «Dios» de aquellos que se imponen a la fuerza. La oración de Jesús pone a los hombres ante un Reino sin rey que domine de modo impositivo, ante un Reino de Padre. Por eso, los pobres de Jesús oran diciendo «venga (a nosotros) tu reino», comprometiéndose a recibirlo y compartirlo con los demás.

Danos cada día nuestro pan cotidiano (ton arton hêmôn...). Jesús pasa del Padre y del Reino al «pan nuestro», es decir, al alimento compartido. El primer signo del Padre Dios no es la Ley, Torah de Israel, ni la Iglesia cristiana, ni algún tipo de institución social o religiosa (templo, imperio), sino el pan concreto, fraterno, es decir, la comida compartida, nuestra. El primer signo de la santidad de Dios y de su Reino no es una gloria «sagrada especial», sino el pan: que los hombres y mujeres coman, que compartan el alimento y la vida. Eso es Reino, eso es Santidad. Los que piden así son aquellos que «viven al día», los que no tienen asegurado el alimento de mañana, los campesinos sin campo, los artesanos sin trabajo rentable y, de un modo especial, los *ptôjoi* (prescindibles, mendigos). Desde esa situación oran a Dios, carentes de todo, pidiéndole vida (expresada por el pan).

Sólo aquellos que necesitan pan y quieren compartirlo pueden decir «Padre nuestro». Pan (*arton*) es la comida elaborada, hecha de trigo que se siembra y de harina que se muele, alimento de cultivo y cultura social, a diferencia de los saltamontes y miel silvestre del Bautista (Mc 1,6). Por eso, al pedir el «pan nuestro», los orantes se comprometen a cultivarlo, elaborarlo y com-

partirlo, en un proceso de trabajo social (cultural). Los campesinos sin campo y los mendigos sin mañana asegurado (los discípulos de Jesús en Galilea) piden su «pan», un pan de todos, no de algunos privilegiados, el pan de la gracia de Dios para los hombres.

Perdónanos nuestro pecado, porque también nosotros perdonamos a todo el que nos debe algo. Del pan pasamos al perdón, entendido como principio de comunicación: sólo si hay perdón puede hablarse de pan compartido. En la versión de Mateo, que parece más antigua, se dice: «perdona nuestra deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores». La versión de Lucas distingue los dos niveles: ante Dios pone pecado (perdona nuestro pecado: *hamartia*). Ante el prójimo pone deuda (como nosotros perdonamos a todo el que nos debe algo: *opheilonti*).

Esta petición supone que el pecado ante Dios equivale a las «deudas» ante el prójimo: por eso, cuando pedimos perdón a Dios, tenemos que decirle que creemos en el perdón y que, también nosotros, queremos perdonar a los que nos deben algo. Muchos campesinos pobres de Galilea estaban llenos de «deudas» legales, que no podían pagar... Pero los verdaderos deudores eran los comerciantes y terratenientes ricos, que se habían «apoderado» de las posesiones y tierras de los pobres. Pues bien, Jesús pide a los pobres que perdonen a sus deudores «ricos», para superar así todo pecado, toda deuda, en línea de gratuidad. Ésta es la religión de Jesús, éste su culto. No hay otro mandamiento ni otro rito, sino el amor mutuo expresado en el pan compartido y el perdón, desde los pobres, que perdonan a quienes les han robado... y desde Dios que perdona todos los pecados de los hombres.

Y no nos dejes caer (eisenenkês) en tentación (peirasmon). El texto resulta difícil de traducir. Si el *mê eisenenkês* se toma en forma activa, le decimos al Padre «que no nos introduzca» en la tentación: lo normal sería que lo hiciera, como parece haberlo hecho en el principio (Gn 2-3); pues bien, nosotros, débiles humanos, le pedimos que no nos ponga a prueba, que no nos conduzca al *peirasmos*, que es la tribulación escatológica, en la que debió entrar Jesús en el huerto de los olivos. Pero el texto se puede interpretar en clave permisiva: no nos hagas caer (no

permitas que caigamos) en tentación. Se supone que hay tentación, hay prueba; pero el Padre puede y quiere ayudarnos; por eso le pedimos que no nos abandone ni rechace en medio de ella. Sea como fuere, las dos traducciones resultan parecidas: los orantes de Jesús se encuentran en la gran prueba final, y piden a Dios que les libre de ella o en ella.

2. Oración cristiana en la actualidad.

Retos y tareas

Se ha dicho, y se viene repitiendo en círculos cristianos, que el siglo XXI será místico o no será: o los hombres nos abrimos a un tipo de experiencia superior de interioridad y cultivo del misterio o terminaremos matándonos, de forma que no habrá para nosotros más vida posible sobre el mundo. No es mala esa frase: el siglo XXI tiene que abrir la puerta al misterio de la comunicación supraracional, si no quiere caer destruido en manos de la pura racionalidad (de las mil informaciones que pueden estar falsificadas) y de la violencia de todos los sistemas y poderes político-económicos. Debo añadir, sin embargo, que esa frase puede resultar peligrosa, si es que la mística nos cierra en una experiencia elitista o *evasiva* (sin amor concreto a los pobres) y *limitada* (sólo intracristiana).

a) *Valor y riesgo de la oración.* Puede haber un tipo de «mística» que resulte peligrosa. Más allá de la razón razonable habitan también los «demonios» de la irracionalidad violenta, los prejuicios vinculados a un tipo de intolerancia hecha de oración fanática y de tradiciones mágicas que dividen a los humanos... El racionalismo moderno ha condenado un tipo de mística prerracional violenta. Pero eso ya lo había hecho el evangelio. Puede haber una mística creadora, abierta a la comunicación afectiva que vincula a todos en claridad superior y en gozo compartido... Ésta es, a mi juicio, la oración del evangelio cristiano, el camino de un evocamiento superior de amor mutuo y vinculación afectiva, en plano de intimidad y de justicia (de apertura a todos los humanos), en experiencia radical de gracia.

b) *Elementos de la oración cristiana.* El cristianismo ha de ofrecer un camino de oración amorosa como fuente de liberación universal o perderá sentido

(dejará de existir). Normalmente, pensamos que la sociedad sólo puede mantenerse sobre bases de poder sacral, sometimiento religioso y sumisión política. Pues bien, retomando sus bases evangélicas, Cristo ha de ser principio de liberación personal y comunitaria, de manera que los cristianos dialoguen en oración de amor, como han hecho los grandes orantes. La oración cristiana ha de abrir para los hombres un espacio de comunicación gratuita y gozosa o perderá su valor. Han existido entusiasmos y místicas violentas, vinculadas a la evasión espiritual y a la imposición social. Pues bien, en contra de eso, la verdadera oración cristiana se expresa como encuentro de amor. Desde esta base queremos recordar que Jesús no ha sido especialista en interioridad trascendental, ni asceta alejado del mundo, sino Mesías de la palabra y el amor concreto (carnal), en diálogo con los necesitados de la tierra.

c) *Oración como experiencia.* La oración es una experiencia específicamente humana de «acción y de presencia». Más que hacer cosas, para trascendernos por ellas, importa que nosotros mismos nos hagamos, es decir, que seamos, en humanidad compartida, desde el don de Dios, en Cristo, a ejemplo de la Trinidad. Éste es el nivel de la *oración cristiana*, entendida como experiencia y camino de comunión gratuita, creadora, gozosa, entre personas. Es aquí donde se define la *oración*, de manera que ella se presenta como experiencia radical de salvación: encuentro con Dios en el encuentro humano. Éstos me parecen sus cuatro planos principales.

1) *La oración forma parte de la vida.* El ser humano es incapaz de subsistir en el nivel de estímulo y respuesta instintiva, como los animales. Para el humano, vivir no es simple biología, sino mucho más: un camino de experimentación tanteante por el cual va suscitando formas de existencia. Vivir es desbordarse a sí mismo, en gesto abierto al misterio. Esto es oración.

2) *La oración es vivir en transparencia.* El humano nace sin saber, indefenso ante las cosas, perdido en ese inmenso mundo y mar que son las fuerzas, poderes, pulsiones, instintos, peligros y deseos del entorno. Nace sin saber, pero una vez que comienza su camino de experiencia, desarrolla un inmenso proceso intelectual, buscando formas de co-

nocimiento más alto, sobre las necesidades inmediatas. Su vida es más que deseo de vivir: es deseo de saber (de saberse a sí mismo y de saberlo todo), rompiendo fronteras, tanteando senderos. Esto es también oración.

3) *La oración es gozar*. Muchos han pensado que este mundo es el reino de la razón y del deber; que no existe aquí lugar para ser felices. Pues bien, los grandes orantes de las diversas tradiciones han rechazado ese esquema, afirmando que existe una frontera de gozo que podemos atravesar, ya desde este mundo, explorando de esa forma los caminos de la felicidad. El humano no actúa sólo por deber, sino porque le toma gusto a la vida, la saborea, haciendo cosas, haciéndose a sí mismo, en gozo compartido. Esto es oración, esto es mística.

4) *Oración es amar*. En el fondo de la vida, partiendo de la experiencia de Jesús, puede elevarse y se eleva la *oración del encuentro concreto* de los creyentes en la carne, es decir, en el despliegue concreto de la vida, en comunicación de afecto y pan, en diálogo de entrega mutua que desborda las fronteras de la muerte, en esperanza de resurrección (cf. A. GONZÁLEZ, *La oración en la Biblia*, Cristiandad, Madrid 1968; A. HAMANN, *La oración I-II*, Herder, Barcelona 1967).

X. P.

R ISLAM

1. Cuestión inicial

Sería una cuestión a debatir si los musulmanes hacen o no «oración». Este término llega hasta nosotros de la espiritualidad cristiana y un paralelismo sin matices con el islam resultaría forzado. Si «orar» es recitar una serie de fórmulas establecidas de ↗ alabanza a Dios, los musulmanes sí hacen oración (aunque convendría profundizar en el sentido de la raíz verbal que trata de expresar en árabe esta «alabanza»: H-M-D y S-B-H). Si «orar» es pedir a Dios, podría decirse que los musulmanes –con las peculiaridades que a continuación se especificarán– sí hacen oración. Sin embargo, si «orar» es hablar con Dios, los musulmanes no hacen oración. Se conversa con un igual; se pide o se alaba a un superior. Ésta es la mentalidad en que son educados los musulmanes.

En cualquier caso, dentro del apartado de «oración» en el islam, deberíamos referirnos –aunque haya luego que hacer tantas matizaciones como se deba– a la *ṣalât* «azalá» que practican los musulmanes cinco veces al día en dirección a Meca y con un ritual muy preciso, el *dzikr* («recuerdo» de Dios), en el que el musulmán repite un número de veces prefijado los Nombres divinos u otras fórmulas preestablecidas, y el *du'â'*, petición espontánea a Dios en cualquier momento del día (aunque también se realiza al final de cada azalá como culminación de la misma).

2. *La ṣalât*

(↗ azalá)

3. *El dzikr*

(↗ recuerdo de Dios)

4. *El du'â'*

a) *Significado básico*. Lo que en principio identificaríamos con el *du'â'* (en plural, *ad'îya*) sería la petición a Dios. Pero cuidado con las identificaciones fáciles. *Du'â'* en árabe no es sólo «petición», sino también «invocación», «convocatoria», «llamada», e incluso «maldición», acepción esta última que si es dejada de lado nos impedimos la comprensión plena de la realidad del *du'â'*. El Corán es un libro sagrado en el que se hallan un sinnúmero de maldiciones divinas, por ejemplo en 23:44, 23:41, 51:10, 11:60, 11:68, 11:99 o 111:1-5. Por la misma razón que Dios maldice, lo hace el musulmán: para erradicar de la existencia todo aquello que considera indeseable. En el *du'â'* que toma la forma de maldición quien lo hace no debe tener intereses personales, al contrario de lo que ocurre en el *du'â'* en el que se pide a Dios un favor, en el que lo que no se le permite al musulmán son los planteamientos abstractos. Sólo se puede hacer *du'â'* por lo que al musulmán le afecta directamente, por lo que trastorna su serenidad, «así sea por que baje el precio de la sal», como se recoge en un hadiz del Profeta. Hasta tal punto el profeta Muḥammad daba importancia a este implicarse con el mundo que se traduce en *du'â'* que lo llamó «la médula (*muji*) de la *'ibâdât*, de la vida ritual del musulmán»: *ad-du'â' muju-l-'ibâdât*.

Si el *du'â'* fuera simplemente una petición a Dios, no tendrían sentido hadices como el que previene de no hacer *du'â'* contra uno mismo porque puede cumplirse:

El Mensajero de Allâh dijo: No roguéis para vosotros nada excepto lo bueno, porque los ángeles dicen «amén» a cualquier cosa por la que hagáis *du'â'* (Hadiz recogido por Muslim, 2/634, nº 920).

Es decir, que para los musulmanes el *du'â'* tiene una eficacia automática dependiendo de la sinceridad y voluntad con la que se hace. Los mecanismos propios de la espiritualidad islámica son los de una vía tradicional, y en ellas se cree en la eficacia de la voluntad traducida en palabras. Una expresión –mental o verbal– es una voluntad: las palabras, pensadas o dichas, tienen posibilidad de cumplirse, porque –según se cree– tienen la posibilidad de abrirse paso por sí mismas en la existencia. ¿Qué significa que un *du'â'* que haces contra ti mismo pueda realizarse? Si el *du'â'* fuera una petición a un Dios sabio y que te quiere, no debía de concederte algo que has pedido en un arrebatado de locura o de estupidez. Debía concederte lo que es mejor para ti. Efectivamente, el *du'â'* en el islam es una expresión de voluntad que tiene un mayor parecido con un conjuro mágico que con lo que entendemos por una petición a Dios (↗ Palabra).

b) *El du'â' de los sufíes*. Algunos sabios del islam, como Ibn 'Arabî, han querido resaltar el hecho de que el tiempo verbal usado para el *du'â'* es el imperativo. El musulmán dice: *Allâhumma igfar li*, «protégeme de lo que he hecho», o bien: *irham-ni*, «cúbreme con tu *rahma*», o bien: *urçuq-ni*, «enríqueme», o dice: *shâft-ni*, sáname, o tal vez: *a'ti-nî-l-yanna*, «dame tu Jardín», o dice: *unşur-nî*, «dame el auxilio»; obsérvese que todos ellos son imperativos. Desde una perspectiva dualista –Dios por un lado, el ser humano por otro– propiamente lo que estaríamos haciendo es dar una orden a Dios; con toda la cortesía que precisa el *du'â'* (dicen los maestros que hacer *du'â'* es «sentarse sobre la alfombra de la cortesía», sobre el *bisât al-adab*), pero al fin y al cabo una orden. Acaba de confundir las cosas el hecho de que la contestación de Dios al que hace *du'â'* sea –según los hadices– «He-

me aquí a tu servicio» (*Labbayka*), exactamente lo que le dice en árabe un siervo a su amo.

Sigue explicando el sabio murciano que en realidad lo que ocurre es que toda orden pertenece a Dios y que el *du'â'* no está dentro de la lógica de la separación entre Dios y el hombre sino que es parte del universo unitario donde el que hace el *du'â'* y el que lo recibe son Uno. Con el *du'â'* estamos asistiendo a una emergencia de voluntad de ser desde el fondo de la existencia.

A partir de una necesidad personal o un arrebatado de rabia desinteresada, en realidad el creyente está obteniendo una liberación de sí mismo, liberación de ser algo frente al Todo, situándose en el «universo de la Orden» (*âlam al-amr*), que es siempre Orden de Dios, desde el que se crea el universo a cada instante. El *du'â'* desde este punto de vista –que sólo entienden, explican y comparten los sufíes– no tiene por objetivo que quien lo hace logre una serie de favores de parte de Dios, sino que a través de la voluntad expresada por el corazón humano el universo vaya perfeccionando su creación.

A. A.

ORTODOXIA

M

↗ Catolicismo, concilios, credo, dogma, Iglesia, obispos, Papa, Tradición.

La palabra *ortodoxia* (del griego *orthos* y *doxa*), que significa «recta doctrina», no aparece en el Nuevo Testamento, aunque su experiencia de fondo se encuentra en Gal 2,14 (andar en rectitud) y de un modo especial en las cartas pastorales (guarda el buen depósito: 2 Tim 1,14; cf. Tito 1,15; 1 Tim 3–4; 2 Tim 2,23–26). Su empleo se extendió a partir de los concilios de Éfeso (431) y Calcedonia (451), para distinguir a los cristianos que mantenían la recta doctrina (ortodoxos) y los que se apartaban de ella (heterodoxos). Se suponía que la fe verdadera había existido desde el principio y que las herejías o heterodoxias habían surgido después. Esa visión resulta fiable, pero ha de ser matizada, pues en los primeros tiempos de la ↗ Iglesia hubo comunidades con tendencias distintas, de manera que la «unidad de la fe», en el sentido posterior de la palabra, se fue extendiendo e imponiendo desde el final del

siglo II, con el establecimiento del canon del \nearrow Nuevo Testamento y la institución de los \nearrow obispos. Sólo entonces y, de un modo especial, desde los \nearrow concilios de los siglos IV y V d.C. se pueden hablar de comunidades y doctrinas heterodoxas dentro de la tradición cristiana. Por eso, en un sentido, la nota de «ortodoxia» pertenece a todas las Iglesias (católicas, ortodoxas, protestantes) que aceptan la doctrina de los siete primeros concilios. Pero, en un sentido más estricto, suelen llamarse ortodoxas las iglesias de tradición oriental (sobre todo griega) que no aceptaron las reformas y el tipo de unidad que se desarrolló en Roma a partir del siglo XI d.C.

1. Iglesias ortodoxas

Las Iglesias de Oriente (de cultura y tradición básicamente griega) habían mantenido unas relaciones bastante fluidas con las de occidente, es decir, con el Papa de Roma, al que, en algún sentido, aceptaban como *primus inter pares* (primero entre iguales), considerándolo incluso como garante de unidad y ortodoxia para el conjunto de la cristiandad. Pero de hecho esas iglesias eran independientes, tanto en su administración como en su vida interna, manteniendo un tipo de «unidad colegial», como expresan los siete Concilios Ecuménicos, celebrados siempre en oriente, donde estaba el centro teológico y cultural de la cristiandad (del 1º de Nicea, el 325, al 2º de Nicea, el 787). Roma aparecía como el patriarcado de occidente.

Pero a partir del siglo IX las cosas cambiaron. Roma había empezado a recorrer un camino diferente de concentración de poder, con sus propios Estados Pontificios (es decir, con un poder político propio) y con su propia teología o despliegue doctrinal, como se mostró en las controversias mantenidas en tiempos de Focio, Patriarca de Constantinopla (858-895), que se resolvieron de un modo aún básicamente conciliador (Concilio de Constantinopla IV: 869-870). Pero los caminos se fueron separando, por razones más sociales y administrativas que doctrinales (diferencias sobre el Espíritu Santo), de manera que, al final de un largo proceso de malentendidos y oposiciones, los representantes del Papa excomulga-

ron a los griegos «ortodoxos» y Miguel Cerulario, patriarca ortodoxo griego de Constantinopla, excomulgó al Papa y a los «católicos» romanos, el año 1054.

Éste fue el primer fracaso del nuevo papado: su despliegue y triunfo resultó incapaz de mantener la unidad cristiana con el oriente. Esta ruptura sigue siendo uno de los grandes escándalos de la cristiandad, pero también puede entenderse como expresión de una forma distinta de entender y ejercer la unidad cristiana y la presencia de la Iglesia en el mundo, es decir, como principio de bendición. Es evidente que el Papa no es el único responsable de la división entre latinos y orientales, pues las razones de la ruptura han sido y siguen siendo muchas, por ambas partes. Pero resulta indudable que una forma de ejercicio y despliegue del papado ha sido causa o, por lo menos, motivo de una división hostil, no fraterna, entre los cristianos.

De todas formas, la separación de la Iglesia de Occidente, bajo la autoridad del Papa, ha tenido también consecuencias positivas. Ella ha permitido que la Iglesia y cultura cristiana de occidente recorra unos caminos de creatividad cultural y de misión social y evangelizadora que resultan impensables en oriente, donde las Iglesias parecen ancladas en un tipo de sacralidad más alejada del mundo. Ella ha permitido, también, que las Iglesias ortodoxas, abiertas de un modo especial al mundo eslavo (especialmente a Rusia), hayan mantenido y desarrollado tradiciones espirituales y sociales muy importantes dentro de la cristiandad. Juan Pablo II (1930-2005), el primer Papa eslavo de la historia católica, se ha sentido especialmente vinculado a la tradición ortodoxa. Por eso ha querido destacar la importancia de su legado espiritual. A juicio del Papa, las tradiciones cristianas de oriente y occidente (del catolicismo y la ortodoxia) son complementarias:

«En Oriente y en Occidente se han seguido diversos pasos y métodos en la investigación de la verdad revelada para conocer y confesar lo divino. No hay que admirarse, pues, de que a veces unos hayan captado mejor que otros y expongan con mayor claridad algunos aspectos del misterio revelado, de manera que hay que reconocer que con frecuencia las varias fórmu-

las teológicas, más que oponerse, se complementan entre sí... En efecto, con respecto a cualquier otra cultura, el Oriente cristiano desempeña un papel único y privilegiado, por ser el marco originario de la Iglesia primitiva. La tradición oriental cristiana implica un modo de acoger, comprender y vivir la fe en el Señor Jesús. En este sentido, está muy cerca de la tradición cristiana de Occidente que nace y se alimenta de la misma fe. Con todo, se diferencia también de ella, legítima y admirablemente, puesto que el cristiano oriental tiene un modo propio de sentir y de comprender, y, por tanto, también un modo original de vivir su relación con el Salvador. Quiero aquí acercarme con respeto y reverencia al acto de adoración que expresan esas Iglesias, sin tratar de detenerme en algún punto teológico específico, surgido a lo largo de los siglos en oposición polémica durante el debate entre occidentales y orientales. Ya desde sus orígenes, el Oriente cristiano se muestra multiforme en su interior, capaz de asumir los rasgos característicos de cada cultura y con sumo respeto a cada comunidad particular. No podemos por menos de agradecer a Dios, con profunda emoción, la admirable variedad con que nos ha permitido formar, con telas diversas, un mosaico tan rico y hermoso» (*Oriente Lumen* 5). Texto online en www.elvaticano.org.

2. La ortodoxia cristiana

Para los católicos, según el Concilio Vaticano I, hay un criterio cuantitativo de ortodoxia: «Debe creerse con fe divina y católica todo lo que está contenido en la Palabra de Dios escrita o en la tradición, y lo que es propuesto por la Iglesia como objeto de creencia divinamente revelada, bien en un decreto solemne, bien en su enseñanza ordinaria universal» (DS 3011). Hay, además, un criterio

cuantitativo, que consiste en centrarse en el núcleo de la fe cristiana, que se expresa en la fe en Dios y en Jesucristo como Hijo y Salvador. Por eso, hay otros posibles contenidos de la fe que resultan secundarios (como la existencia de los ángeles o ciertas formas de práctica sacramental y de organización eclesial). En ese sentido, la ortodoxia cristiana es más cualitativa que cuantitativa, a pesar del sentido más restrictivo de algunos documentos recientes del Vaticano, como el que propuso la Congregación de la Doctrina de la Fe, en *Dominus Iesus* (*El Señor Jesús*, año 2000).

Esta Declaración trata de la Unidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, y rechaza una visión inclusivista de las religiones, según la cual todas ellas serían caminos equivalentes y complementarios de la revelación de Dios y de la búsqueda de la salvación humana, y defiende la existencia de una salvación única que se expresa a través del Dios trinitario y de la Iglesia, marcando de esa forma la fe ortodoxa de los católicos. Éste es uno de los temas más controvertidos de la teología cristiana de la actualidad, en diálogo con las diversas religiones y culturas. Antes del Concilio Vaticano II había unanimidad entre los católicos, de manera que los papas pudieron definir y definieron como «doctrina ortodoxa» los nuevos dogmas marianos (Inmaculada Concepción y Asunción de María: años 1854 y 1950). Pero, en la actualidad, con la nueva amplitud de la Iglesia católica y la búsqueda de nuevas relaciones ecuménicas entre las Iglesias, resultará difícil proponer otros artículos de fe. En ese sentido, la ortodoxia no se expresa ni asegura definiendo nuevos dogmas, sino profundizando en la novedad del Evangelio, tal como ha sido expresado (desde su entorno cultural) por los primeros concilios.

X. P.

P

PABLO

M

↗ Cristianismo, fariseos, Iglesia, Jesús, judeocristianismo, Ley, misión, Nuevo Testamento, Pedro, profetas, resurrección, revelación, Santiago, universalidad.

Llamado originariamente Saulo, como el primer rey israelita, de la tribu de Benjamín, nació en Tarso de Cilicia, en torno al año 5 d.C., y cambió (o completó) después su nombre hebreo con el nombre romano de Paulo, Pablo (el Pequeño). Es uno de los personajes mejor conocidos del mundo antiguo, y, sin embargo, su función y su figura siguen siendo muy discutidas, tanto desde el punto de vista cristiano, como judío y pagano. Muchos judíos lo consideran traidor y afirman que, en realidad, no conocía el verdadero judaísmo, sino que era básicamente un resentido. Algunos añaden que, en el fondo, era un «pagano», un seguidor del culto de los misterios, vinculados a la unión de lo divino y de lo humano, y que, por eso, no supo interpretar el mensaje de Jesús, creando un cristianismo ontológico más pagano que judío. Otros piensan que fue ante todo un organizador político, el creador de una Iglesia universal, de tipo más romano que cristiano.

Todas las visiones que podamos trazar de su figura resultan parciales. Lo que podemos y debemos decir con seguridad es, ante todo, que fue judío mesiánico de Tarso, aunque vinculado a Damasco, y que en su visión del judaísmo se vinculaban elementos apocalípticos (revelación final de Dios) con rasgos fariseos (centrados en el cultivo de la ley nacional). Desde esa base conoció a Jesús.

1. Vida. Datos básicos

Pudo haber tenido contactos con las autoridades judías de Jerusalén, pero el hecho es que vivía en Damasco, donde conoció y persiguió a la comunidad de cristianos helenistas, que se había

establecido allí, hablando de Jesús en las mismas sinagogas que él frecuentaba: su conocimiento de los cristianos debió ser personal y profundo, de primera mano. Ellos le parecieron peligrosos para su visión del judaísmo y por eso se propuso perseguirlos. Pero, en un momento dado, tuvo una experiencia especial de Jesús y se convirtió a su evangelio, para asumir y desarrollar desde entonces una visión mesiánico-apocalíptica del judaísmo, que se centraba en Jesús y se extendía a todos los pueblos. Eso debió suceder en torno al año 33 (a los tres años de la muerte de Jesús). A partir de aquí se entienden los nuevos datos de su vida:

a) *Años 33-35. Miembro de la Iglesia de Damasco. Misión en Siria nabatea (Arabia)*. Los tres primeros años de Pablo como cristiano están vinculados a la «misión en Arabia», como afirma el mismo Pablo en Gal 1. Puede haber sido una misión centrada en la ciudad nabateo-helenista de Damasco o en su entorno, en la zona que va de la Decápolis a Palmira. No debió tener mucho éxito, de manera que Pablo abandonó esa misión de oriente, en un contexto donde se vinculaban los elementos helenistas y semitas. Si esa misión hubiera triunfado (en la línea del «oriente» de los magos de Mt 2), el futuro del cristianismo hubiera sido quizá distinto, de manera que habría mantenido con mucha más fuerza los elementos semitas, más vinculados a la historia de la Biblia y a gran parte del judaísmo de aquel tiempo y de los tiempos posteriores (del Talmud), más abierto hacia «Babilonia» (imperio persa) que hacia Roma (helenismo). Pero no sabemos lo que pudo haber pasado y este tiempo de vida y misión árabe o semita de Pablo acabó con la huida de Damasco.

b) *Años 35-48. Miembro de la Iglesia de Antioquía*. Pablo va a Jerusalén a «conversar» con Pedro (y con Santiago), pero no queda allí, pues su visión del evangelio (recibida a través de los hele-

nistas) no se identifica con la de ↗ Santiago, en línea de fidelidad mesiánica a la Ley judía. Tampoco forma parte de la misión de la costa de Palestina (como Pedro) ni de la misión de Samaría, con Felipe (cf. Hch 8-11), sino que se hace miembro de la Iglesia de Antioquía, de la que se siente solidario. En un primer momento parece vinculado a Bernabé, uno de los cristianos más significativos de la comunidad primitiva de Jerusalén (cf. Hch 4,26), pero que después se vinculó con los helenistas... Ambos actúan por unos años como apóstoles de la Iglesia de Antioquía, desde la perspectiva del cristianismo helenista, abandonando pues el entorno más semita y creando comunidades cristianas donde no se exige la circuncisión de los paganos convertidos, ni el cumplimiento nacional de la Ley judía.

c) *Del 48/49 al 57. ↗ Concilio de Jerusalén y ↗ misión universal.* Pablo y Bernabé se reúnen en Jerusalén con Santiago (líder de aquella Iglesia) y con Pedro (que sigue siendo básicamente un misionero judeocristiano, pero abierto a la misión de los gentiles). Las diversas Iglesias se aceptan entre sí. Tanto Santiago como Pedro mantienen su comunión con Pablo, que se siente de esa forma en libertad para iniciar su nueva misión. Pero Pablo tiene que separarse de Bernabé y de la comunidad de Antioquía por una diferencia sobre las formas de comunicación de mesa entre cristianos de origen judío y de origen pagano. Pablo quiere una «comunión total», sin ningún tipo de restricciones. Eso le obliga a dejar su comunidad de base (Antioquía) y a separarse de Bernabé, para iniciar su misión estrictamente dicha, que dura sólo unos ocho años. Éstos son los años básicos de su apostolado, que le llevan por todo el oriente del Mediterráneo, por Asia Menor, Macedonia y Grecia (pero no por Egipto), creando y organizando comunidades mesiánicas, en espera de la vuelta de Cristo. Son los años en que escribe sus cartas auténticas.

d) *Del 57 al 62. Por Jerusalén y Roma, hacia España. Muerte.* Hacia el año 67, realizada su misión en oriente, escritas sus cartas básicas, Pablo quiere culminar la misión en occidente (España), donde se propone llegar, pasando por Roma, para completar su tarea misionera (de Oriente a Occidente), preparando el camino para la vuelta de

Cristo. Pero antes quiere pasar por Jerusalén, para mantener el contacto con la comunidad de Santiago. Llega a Jerusalén, pero lo prenden y, tras dos años de encarcelamiento, hacia el año 59, lo envían prisionero a Roma, donde espera el juicio. Aquí se acaba lo que sabemos de su historia. Posiblemente lo condenan a muerte el año 62 o 63.

2. *Fariseo celoso, nueva vocación*

Pablo, representante del judaísmo fariseo (Flp 3,5), conoció y persiguió la misión de los cristianos helenistas del grupo de Esteban que, a su juicio, destruían la cohesión «nacional» (legal) del pueblo y negaban la autoridad de Dios, al identificar a su Hijo-Mesías con un crucificado. Convertido en testigo/apóstol del Dios de Jesús y de su gracia salvadora, Pablo irá fundando por oriente comunidades de judíos mesiánicos, fundados en la tradición de las promesas, pero separados de la autoridad legal del judaísmo «fariseo», como indicaremos, destacando la «conversión» de Pablo, los ministerios de sus comunidades y la novedad permanente de su práctica eclesial.

Sobre la «conversión» de Pablo ha escrito Lucas un hermoso relato, tres veces repetido (Hch 9,1-19; 22,6-16; 26,12-18), donde dice que el mismo Jesús (a quien él perseguía) salió a su encuentro y se le manifestó como Señor e Hijo de Dios. Pero más claro y fuerte es el testimonio de Pablo, cuando responde a la crítica de algunos judeocristianos (quizá del grupo de Santiago), que le llaman apóstol falso, carente de autoridad. Su defensa, inspirada en textos de vocación de los profetas (↗ Isaías, Jeremías), constituye un testimonio precioso de su conciencia apostólica y su autoridad carismática al servicio de la misión de la Iglesia. Lo que dice de sí mismo resulta suficiente para conocer los rasgos principales de su vida. Él no inventó el cristianismo, ni creó la Iglesia, sino que asumió la misión de la Iglesia helenista, a cuyos partidarios había perseguido, por pensar que destruían la unidad e identidad nacional del judaísmo. No dejó el judaísmo, sino que empezó a ser judío mesiánico.

«Ya conocéis mi conducta anterior en el judaísmo, cómo perseguía con fuerza a la Iglesia de Dios y la assolaba. Y aventajaba en el judaísmo a muchos

de los contemporáneos de mi pueblo, siendo mucho más celoso de las tradiciones de mis padres. Pero cuando Dios, que me apartó desde el vientre de mi madre y me llamó por su gracia, quiso revelar en mí a su Hijo, para que lo predicara entre los gentiles... no consulté con nadie el tema... sino que fui a Arabia y volví de nuevo a Damasco. Después, pasados tres años, subí a Jerusalén para ver a Pedro y permanecí con él quince días; pero no vi a ninguno de los demás apóstoles, sino a Santiago» (Gal 1,13-19).

Nada nos permite afirmar que se hallaba angustiado dentro del judaísmo anterior o que tenía mala conciencia, sino todo lo contrario:

«Yo podría confiar en la carne. Si alguno cree tener de qué confiar en la carne, yo más: circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia de la ley, irreprochable. Pero las cosas que para mí eran ganancia, las he considerado pérdida a causa de Cristo. Y aún más: Considero como pérdida todas las cosas, en comparación con el valor incomparable de conocer a Cristo Jesús mi Señor. Por su causa lo he perdido todo y lo tengo por basura, a fin de ganar a Cristo y ser hallado en él; sin pretender una justicia mía, derivada de la ley, sino la que es por la fe en Cristo, la justicia que proviene de Dios por la fe» (Flp 3,4-9).

No tenía problemas de conciencia, podía haberse mantenido en el judaísmo, cuya «carne» (ley nacional) quería defender. Pero en el fondo de esa seguridad se escondía una inseguridad más grande, que se expresaba en la misma violencia con que perseguía a la Iglesia. En ese contexto se inscribe su experiencia de Jesús resucitado, que él presenta en forma de confesión pascual. Pablo no se ha «convertido» del judaísmo al cristianismo, sino que ha recibido una llamada o «vocación» especial. Ha comenzado a ser un judío mesiánico, de tipo universal:

«Quiero que sepáis, hermanos, que mi evangelio no es de origen humano. Pues no lo recibí de hombres..., sino por revelación de Jesucristo. Porque habéis oído mi conducta antigua en el judaísmo... Pero cuando el Dios, que me eligió desde el vientre de mi ma-

dre... quiso revelarme a su Hijo para que lo anuncie a los gentiles, no consulté con nadie, ni subí a Jerusalén, a los apóstoles anteriores, sino que fui a Arabia, y otra vez a Damasco» (cf. Gal 1,11-17).

Pablo perseguía a los cristianos «helenistas» de Damasco, porque ellos habían «abierto» el judaísmo a los gentiles. Perseguía, en el fondo, su «misión», su apertura mesiánica, que rompía los confines de la Ley del judaísmo fariseo que él quería defender. En ese sentido, el tema de la «misión», es decir, de la apertura de Israel a los gentiles, precede a la conversión de Pablo y a su misión posterior. En su conversión hay dos aspectos básicos: (a) La visión del Cristo crucificado (un Cristo rechazado por el Israel oficial, un Cristo maldito por la Ley). (b) La superación de un Israel de la «carne», es decir, de la Ley. Pablo debía conocer bien el cristianismo, pero desde la perspectiva de los misioneros helenistas a quienes él perseguía. Por eso, tras su vocación, no tiene que «aprender» quién es Jesús, ni qué es su Iglesia, pues ya la conoce.

3. Revelación de Dios

En el principio de la «vocación» de Pablo tenemos una revelación de Dios, que recuerda las llamadas proféticas (cf. Is 6,1-11; Jr 1) y la vocación de Jesús en su bautismo (Mc 1,9-11 par). Se trata de una revelación misionera, por la que el mismo Dios de Jesucristo le encarga su tarea apostólica, haciéndolo mensajero de su Hijo entre las gentes. Sólo en un segundo momento, pasados tres años, «subí a Jerusalén para conversar con Cefas y estuve con él quince días. Pero no vi a ningún otro de los apóstoles, sino a Santiago, el hermano del Señor» (Gal 1,18-19). Ciertamente quiere contrastar su experiencia con Cefas (Pedro, Piedra), referencia central de la Iglesia; pero no pide que le ordenen (que le hagan presbítero u obispo, en el sentido posterior de la palabra), sino que lo acepten en la comunión de los que viven y anuncian el evangelio, lo mismo que a Pedro, lo mismo que a Santiago. Teniendo esto en cuenta podemos seguir leyendo el pasaje anterior:

«Después, tras catorce años, subí otra vez a Jerusalén con Bernabé, llevando también a Tito. Subí por revelación y les presenté el evangelio que

predico entre los gentiles, pero en privado a los que tenían reputación, para cerciorarme de que no corría ni había corrido en vano... por unos falsos hermanos que se habían introducido para vigilar nuestra libertad en Cristo Jesús... Y al reconocer la gracia que se me había dado, Santiago, Cefas y Juan, considerados columnas, nos dieron a mí y a Bernabé la mano derecha, en señal de comunión, para que nosotros (fuéramos) a los gentiles y ellos a los circuncisos; sólo que recordáramos a los pobres, cosa que nos apresuramos a cumplir. Pero cuando Cefas vino a Antioquía, *le resistí a la cara*, porque era censurable. Pues antes de venir algunos de Santiago, comía con los gentiles, pero cuando vinieron, empezó a retraerse y apartarse, pues temía a los circuncisos. Y el resto de los judíos se unieron en su hipocresía, incluso Bernabé... Pero cuando vi que no andaban con rectitud según la verdad del evangelio, dije a Pedro ante todos: Si tú, judío, vives como gentil, ¿cómo obligas a los gentiles a judaizar?» (Gal 2,11-14).

Pablo interpreta su vocación como experiencia de Dios, dentro del judaísmo, en línea mesiánica, abierta a las naciones, distinguiéndose así no sólo de Santiago, sino también de Pedro. En ese sentido, *Pedro* es más «prudente»: quiere mantener ciertos ritos de los judeocristianos. Desde esa base avanzará gran parte de la Iglesia posterior, como suponen los evangelios de Marcos, Mateo y Juan. *Pablo* es más radical: cree que Jesús ha superado la ley, de manera que los judeocristianos han de abandonar sus ritos legales cuando entran (y para entrar) en comunión con cristianos de origen pagano, a los que no pueden imponer la circuncisión. Ciertamente, Pablo quiere seguir (y sigue) siendo judío, pero judío universal. Parece que el mismo Pablo suavizó después su postura en la carta a los Romanos, quedando más cerca de Pedro, y así lo ratifica gran parte de la misión posterior de la Iglesia.

La dualidad de Pedro y Pablo ha sido y es muy positiva dentro de la Iglesia, en contra de cierto tipo de uniformidad que ha querido más tarde imponerse, en línea petrina o paulina. Desde esta base podemos volver al texto de la vocación y ministerio de Pablo. Es evidente que algunos ↗ judeocristianos de la línea más dura le han acusado, negando su autoridad apostólica y el valor de su

testimonio eclesial. No lo han hecho en teoría, sino mandando delegados (apóstoles) a las comunidades paulinas de Galacia, para que allí «moderen» la herencia de Pablo, aceptando unas bases más judías. Ellos suponen que, para ser cristianos, los convertidos del paganismo tienen que aceptar la circuncisión y ciertos ritos judíos. Pablo se defiende en los cuatro momentos que hemos destacado al traducir y comentar brevemente el texto anterior. Aquí los retomamos desde una perspectiva ministerial.

a) *Revelación*. Pablo no es apóstol por «mandato eclesial», sino directamente por llamada y decisión de Cristo (cf. Gal 1,1). Este elemento de *inmediatez* forma parte de toda vocación: sólo puede ser ministro de la Iglesia alguien que «ha visto a Jesús» y ha recibido su tarea. Ciertamente, las cosas se pueden luego contar de otra manera, como hace Lucas en Hch 9,1-18 (bautismo por medio de Ananás) y 13,1-3 («ordenación» ministerial de parte de la Iglesia de Antioquía). Pero en su origen, Pablo se sabe y siente directamente avalado y enviado por Cristo (el Cristo a quien él perseguía) a través de su experiencia de Damasco.

b) *Inserción eclesial*. Pablo no va a Jerusalén para que «le ordenen apóstol», sino para compartir la fe y tarea con los primeros testigos de Jesús. No hace falta rito de imposición de manos; basta el reconocimiento mutuo y el diálogo, en línea de evangelio. Lo que sucedió con Pablo puede suceder también ahora, siempre que haya personas que escuchen como él la voz de Cristo e Iglesias que admitan su testimonio y les acojan en su comunión. El rito de ordenación no fue entonces necesario, ni lo es ahora, al menos en principio.

c) *Comunión discutida*. El problema de la unidad y diversidad de las Iglesias exige un ejercicio de diálogo laborioso, paciente. Éste es el gesto básico de la comunión: darse la mano, reconociendo juntos a Cristo, reconociéndose unidos en la gran tarea. De manera ejemplar, al fin del relato no aparece un «idilio» de Iglesia que tiene resueltos sus problemas, sino un camino abierto con nuevas disputas: la unidad eclesial no es algo que se logra por la fuerza o que se impone desde arriba, sino un proceso paciente y creador, en medio de las dificultades de un camino donde unos y otros parecen tener la razón.

Éste es el *camino ministerial* de Pablo que, significativamente, queda abierto, pues no es el único de la Iglesia. Pablo escribe su carta a los Gálatas convencido de que su postura es la mejor. Pero debe admitir que no está solo: sigue predicando Pedro, siguen otros, abriendo un camino de riqueza y unidad eclesial, como muestran varias cartas de Pablo. Es significativo el hecho de que otros textos centrales del Nuevo Testamento mantienen la misma actitud, dejando abierto el camino ministerial. En contra de lo que ha pasado a veces en la historia cristiana posterior, la Iglesia del principio supo que la sabiduría y acción de Cristo es multiforme. Pues bien, dentro de ese camino multiforme, Pablo quiere ser testigo de un judaísmo universal: los paganos convertidos a Jesús serán judíos, pero judíos sin circuncisión ni ritos nacionales.

4. *Las Iglesias de Pablo, confesión pascual*

Pablo interpreta su encuentro con Jesús como vocación (¡Dios le llama para que cumpla su tarea, como había llamado a otros profetas de Israel: ↗ Isaías, Jeremías!) y como aparición pascual, que se sitúa dentro de una lista más amplia de «apariciones de resucitado». Cristo se había aparecido ya a otros (a Pedro, a los Doce, a quinientos hermanos, a Santiago, a todos los apóstoles). Pues bien, «al final de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí. Porque yo soy el más pequeño de los apóstoles, y no soy digno de llamarme apóstol, porque he perseguido a la Iglesia de Dios. Pero por la gracia de Dios soy lo que soy y su gracia en mí no ha sido en vano, sino que me he fatigado más que todos ellos, no yo sino la gracia de Dios conmigo. Sea yo, sean ellos, así predicamos, así creemos» (1 Cor 15,8-11).

Pablo ha interpretado su experiencia a la luz de los testigos anteriores (Pedro, los Doce...) y, sobre todo, a la luz de la experiencia de «todos los apóstoles», entre los que se incluye. No comienza de la nada, sino que se introduce en un camino que ya existía, en un camino donde él también ha encontrado al Cristo, culminando la lista de apariciones anteriores. Nada nos permite suponer que todas fueran iguales: habría en cada caso rasgos distintivos.

Pero esos rasgos han pasado aquí a segundo plano; lo que importa es aquello que todas tienen en común: se les aparece Jesús resucitado perdonando su negación o rechazo anterior.

En ese sentido, la Iglesia posterior de Pablo será Iglesia de «convertidos», es decir, de perdonados, Iglesia de personas que han pasado del odio al amor. Odiar es una forma invertida de conocer; perseguir es un modo contrario de amar. Odiando y persiguiendo al Cristo pascual de los primeros cristianos, Pablo estaba mostrando un gran interés por la Pascua. Podemos decir que, en el fondo, Jesús ya lo había transformado por dentro. Sin haberlo visto, Pablo sabía que Jesús era fuente de unidad y salvación para todos los hombres, superando las fronteras de la nación sagrada de Israel. Precisamente por eso, desde sus principios de judío observante de una ley particular o nacional, los odiaba y perseguía al perseguir a sus apóstoles entre los que se incluye, después que Jesús se le ha aparecido. Pero Pablo no se siente uno más. Sabe que Jesús le ha encargado una misión y tiene que cumplirla. Por eso se presenta, de manera muy significativa, como el último de todos (1 Cor 15,8).

De esa forma cierra y culmina un proceso pascual que se hallaba en camino. Había empezado en Pedro, se había expresado en los Doce, pero sólo ahora se completa y llega a su final, precisamente en Pablo: «Pues quien ha actuado en Pedro, para hacerle apóstol de los judíos ha actuado también en mí, para hacerme apóstol de los gentiles» (Gal 2,8). Mirada sólo en la línea de Pedro, la pascua podía correr el peligro de cerrarse como una experiencia intrajudía. Pues bien, asumiendo y completando la visión y obra de Pedro, Pablo ha descubierto y expandido el carácter universal del evangelio, entendido como judaísmo mesiánico, universal, sin que las naciones no judías se hagan judías por Ley. Por eso cuenta su experiencia, por eso se defiende: «¿No soy apóstol? ¿No he visto a Jesús, nuestro Señor?» (1 Cor 9,1).

Lógicamente, desde su perspectiva de celoso fariseo, defensor de la identidad legal judía, él debía haber perseguido a la Iglesia de Jesús con todo celo, es decir, por fidelidad a la ley judía (Flp 3,6). Pues bien, el mismo Jesús a quien él perseguía en sus fieles le ha salido al en-

cuentro: «Pero cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia se dignó revelarme a su Hijo para que yo lo anunciara a los paganos...» (Gal 1,11-17). Perseguía a los cristianos porque veneraban a un Mesías crucificado (un buen «cristo» no podía haber muerto de ese modo) y porque tenían un mensaje universal (destruyendo el valor del judaísmo como pueblo aparte, elegido y distinto). Pues bien, en un momento determinado, por un cambio interior muy profundo, Pablo vio que Dios se revela precisamente a través del mismo Cristo que él estaba persiguiendo. Él no quería escuchar lo que ha escuchado y ver lo que ha visto, al menos en un sentido externo. Él había comenzaba queriendo otra cosa, pero el mismo Dios le ha mostrado un rostro diferente en Cristo y él ha querido ser fiel a su llamada, como los antiguos profetas de Israel. Así se considera como último profeta del auténtico judaísmo, el judaísmo de Jesús, el Cristo.

5. Cartas

La herencia específica de Pablo son sus cartas (epístolas), escritas en el último período de su actividad apostólica, entre el «concilio» (año 49 d.C.) y su cautividad en Jerusalén con el traslado posterior a Roma (57 d.C.). Sobre la fecha de composición, autenticidad e integridad de esas cartas existen varias hipótesis. Es posible que algunas (como 1 Cor, 2 Cor y Flp) sean el resultado de la unión de varias cartas menores; también es posible que otras hayan sido ligeramente interpoladas, con el fin de ser recibidas sin problemas en el canon del ↗ Nuevo Testamento. De todas maneras, en conjunto, son sin duda auténticas las siguientes: 1 Tes (sobre temas de escatología y venida del Señor), 1 y 2 Cor (respuesta a problemas eclesiales y defensa del apostolado de Pablo), Flm y Fip (escritas desde la prisión, probablemente en Éfeso, sobre temas de experiencia cristiana), Gal (sobre la libertad de los cristianos, controversia con un grupo de judeocristianos) y Rom (carta de presentación a la comunidad de Roma, donde Pablo espera que la reciban, de paso para España; es el mejor compendio de teología paulina).

A las siete anteriores han de añadirse una serie de cartas que han sido escritas a nombre de Pablo, por discípu-

los o imitadores suyos, con el intento de ampliar, adaptar o moderar su doctrina. (a) En plano apocalíptico: 2 Tes recoge el testimonio de 1 Tes y lo adapta a las nuevas circunstancias de espera del fin del mundo con el retorno de Cristo, que vencerá al Anticristo. (b) Cartas de la cautividad: Col y Ef que aplican el mensaje de Pablo en un contexto nuevo de especulación cósmica y de experiencia de unidad eclesial. (c) Cartas pastorales: 1 y 2 Tim y Tito; constituyen el último testimonio canónico de la actividad magisterial de Pablo; están dirigidas a la organización de comunidades cristianas ya estables, en contexto patriarcalista. (d) La carta a los Hebreos ha sido atribuida a veces a Pablo, pero ha surgido en un contexto teológico distinto, de diálogo con el judaísmo sacral, a fin de presentar a Jesús como verdadero Sacerdote de la Nueva Alianza.

X. P.

PACIFISMO

M

↗ Guerra, Jerusalén, Jesús, juicio, Marcos, paz, perdón, violencia.

1. Presentación del tema

Uno de los pasajes más significativos de la tradición sinóptica es el «pequeño apocalipsis» de Mc 13 par, donde se habla de la gran batalla del fin de los tiempos, en la línea del mensaje de Jesús. Conforme a la visión general de la ↗ apocalíptica judía, al fin de los tiempos, los enemigos del pueblo de Dios vendrían a luchar contra Jerusalén para tomarla por la fuerza. ¿Qué pueden hacer los creyentes? El evangelio responde de un modo muy claro, pidiendo a los cristianos que respondan de un modo pacífico a la violencia: ¡Que se escapen!

Esta invitación a la huida pacífica (que implica la deserción) constituye un cambio esencial en la política religiosa de muchos judíos, que se sentían comprometidos a luchar por Jerusalén y a morir por defender su templo y sus instituciones. Pues bien, el evangelio supone que esta ciudad Jerusalén con su templo ya no son signo de Dios, ni hogar de los pobres, sino un foco de violencia. Por eso, los cristianos no pueden comprometerse a defenderla, sino que deben huir, aunque corran el riesgo de que otros judíos les llamen

antipatriotas. Ésta no es ya una «guerra» para cristianos, pues los cristianos son defensores de una paz activa, que no puede aliarse con ningún poder de violencia. Por eso, deben responder huyendo:

«Cuando veáis la Abominación de la Desolación estando allí donde no debe (quien lea entienda), entonces los que estén en Judea que huyan a los montes; el que esté en la azotea, que no baje ni entre a tomar nada de su casa; el que esté en el campo, que no regrese en busca de su manto. ¡Ay de las que estén encinta o criando en aquellos días! Orad para que no ocurra en invierno. Porque aquellos días serán de tribulación como no la ha habido igual hasta ahora desde el principio de la creación que Dios creó, ni la volverá a haber. Si el Señor no acortase aquellos días, nadie se salvaría. Pero, en atención a los elegidos que él escogió, ha acortado los días» (Mc 13,14-20).

Estas palabras condensan la exigencia y riesgo del pacifismo cristiano, que renuncia a la defensa armada de la misma ciudad sagrada. Ellas recogen, en perspectiva mesiánica, el tema bien atestiguado de la lucha final de los pueblos paganos contra Jerusalén y su templo. Conforme a la escenografía de fondo (Mc 13), Jesús y sus cuatro discípulos se encuentran sentados frente al santuario (cf. Mc 13,3), que para el judaísmo normativo aparecía como el epicentro de la crisis decisiva de la historia: «Cuando veáis la abominación de la desolación (ídolo o altar abominable) allí donde no debe (en el Templo...)» (cf. 9,27). Ésta sería la señal del fin de la historia: la profanación y destrucción del santuario de Jerusalén. Pues bien, esta destrucción del templo, que el mismo Jesús de Marcos había anunciado de un modo profético (cf. Mc 11,12-26), aparece ahora aquí como resultado de una invasión que había sido anunciada por la Escritura: *quien lea entienda (ho anagignoskôn noeitô)*: Mc 13,14, cf. Dn 9,27).

Ciertamente, esa destrucción, profetizada desde antiguo, anticipada por Jesús (en Mc 11,12-26) y realizada dentro de una lucha militar, es para Marcos la expresión suprema de la injusticia y violencia de los hombres, pues el templo lo destruyen los enemigos de Sión, portadores del ídolo abominable,

es decir, los romanos. Pero, en otra perspectiva, ese templo ya no es lugar de Dios, un santuario que debe defenderse aun a riesgo de perder la vida, pues el templo del Dios verdadero son los pobres y perseguidos. Por eso, el mismo Jesús de Marcos (que permaneció en Jerusalén, sin escaparse, dispuesto a morir en la ciudad) no quiere que sus discípulos se queden y defiendan con armas este templo de Jerusalén (o algún otro), como mártires de una ciudad que es ya profana. Al contrario, Jesús quiere que escapen como «desertores» al servicio de una causa superior y así vivan, para convertirse en semilla de nueva humanidad.

2. Pacifismo cristiano.

Un compromiso más alto

En este contexto, lo más significativo es la invitación a la huida. Los cristianos no tienen que quedar en Jerusalén, para defender, hasta la muerte, la ciudad y santuario, como harán los celotas y otros judíos patriotas, sino que el mismo Jesús les dice que «huyan» (*pheuetôsân*) a los montes, es decir, a las zonas deshabitadas. Ésta no es ya la guerra de Dios, a favor de una ciudad que sería suya, una ciudad donde (conforme a la apocalíptica normal: cf. 4 Esd 13) debería manifestarse su Mesías y destruir a los enemigos de su pueblo (pues el Dios de Jesús no conoce guerras ni ciudades santas), sino guerras puramente políticas en las que no deben tomar parte los cristianos. Desde ahora, a pesar de su pasado Santo, Jerusalén es una ciudad como las otras. (En esta misma línea se sitúa Jn 4,20-21.) El mismo compromiso por el evangelio universal (¡la salvación de los pobres!) exige que los cristianos superen la defensa militar de una ciudad particular, pues ellos buscan la paz y la concordia (el perdón) en la ciudad de todos los hombres que es la tierra.

De todas maneras, éste es un pasaje paradójico. (a) Por una parte utiliza una terminología sacral, de tipo israelita, en la línea de Dn 9,27, y así dice que colocarán el ídolo/altar abominable en el santuario de Yahvé, como hicieron en el tiempo de los macabeos, manchando la sacralidad israelita. (b) Pero, en contra de una tradición particular judía, no promete salvación al templo, ni a la ciudad, que podrá caer en ma-

nos de la violencia de la historia. Tanto los celotas y sicarios judíos como los legionarios gentiles, que se enfrentarán de un modo implacable por el templo, en la guerra del 67/70 d.C., forman parte de los poderes de destrucción del mundo, no son testigos del evangelio. Los cristianos no pueden tomar partido en esa guerra, ni en ninguna, pues están al servicio de la paz entre todos los hombres. Por eso se les pide que huyan a los montes (que sean desiertos), para que así comience con ellos una historia de paz universal, en la que se incluye la misma ciudad de Jerusalén, pero de otra manera. Éste es el sentido de los cristianos fugitivos, que abandonan la ciudad antes sagrada, en tiempos difíciles (¡también es difícil la huida!), con los riesgos añadidos del frío o la presencia de mujeres (embarazadas o lactantes). Huir significa abandonar la defensa particular de Jerusalén, quedarse sin nada, a la intemperie, en un mundo donde los fuertes poderes combaten unos contra otros. Huir es renunciar a la defensa de una ciudad especial, para que pueda haber paz en todas las ciudades. Estos «desertores» de Jesús no son unos cobardes, sino los más valientes: hombres y mujeres que buscan (¡en este mundo, no fuera!) una «ciudad» distinta, que no está fundada en la violencia, aunque para ello tengan que abandonar lo que tenían dentro del sistema.

Leído así, éste es un texto profundamente antimilitarista: no invita a la lucha armada de los justos contra los injustos, ni promete una defensa sobrenatural de Jerusalén (como Sal 48 o en Is 36-37). Ciertamente, el asedio de Jerusalén (del 67 al 70 d.C.) debió ser traumático para muchos judeocristianos, aunque supieran que el Dios de Jesús (Mesías de Israel) no defendería «su ciudad» (de un modo externo). Los seguidores de Jesús tuvieron que buscar una paz diferente, respondiendo así, de un modo fuerte, al mensaje radical del evangelio, que empalma con el judaísmo pacífico de los grandes profetas de Israel. Ellos no pueden luchar en defensa del santuario: no tienen ciudad que guardar, ni pueden responder con violencia a la violencia. Su única respuesta es la paciencia y la huida. En esta situación se hallaban los cristianos del tiempo de Marcos, presumiblemente en esos años (en tor-

no al 70 d.C.). Así tuvieron que escapar sobre el ancho mundo, perseguidos por unos y otros, sin ciudad que guardar (contra los celotas), sin patria o nación particular que construir (contra los judíos rabínicos).

Así ha entendido Marcos el evangelio de la paz de Jesús, un camino que ha sido a veces ignorado por la Iglesia posterior. Otros judíos han podido acusar a los cristianos palestinos de «traidores», pues no defendieron su ciudad con armas, en la guerra del 67/70 d.C. De todas formas, Flavio Josefo (*Bellum*) no menciona la deserción de los cristianos, quizá porque el hecho fuera poco importante o porque en Jerusalén no había ya cristianos significativos después que el sumo sacerdote hubiera mandado matar a Santiago y a otros (cf. *Ant.* 20, 9, 1), en torno al año 63 d.C. Esto les pudo separar del judaísmo rabínico posterior, aunque no del todo, pues muchos rabinos no fueron defensores de la guerra contra Roma; en ese contexto se cita la «historia» de Yohannan ben Zakai, que, fingiéndose muerto, se hizo sacar de la Jerusalén sitiada, para iniciar un nuevo judaísmo, no militarista ni apocalíptico, tras la destrucción del templo. Miradas las cosas desde esa perspectiva, como partidarios de una no violencia activa, los cristianos deben declararse insumisos, desertores de las instituciones militares, no por miedo, ni para abandonar su defensa en manos de soldados profesionales (¡que lucharían en su lugar!), sino porque quieren renunciar a la defensa armada, con sus tácticas y medios de violencia. Esa actitud los vincula a los mejores judíos rabínicos, fundadores del judaísmo moderno.

X. P.

PADRE/MADRE

Q MR

↗ Credo, Dios, familia, fraternidad, Hijo de Dios, hombre, Jesús, matrimonio, mujer, nombres de Dios, tradición, Trinidad.

Q JUDAÍSMO

La visión israelita de Dios representa una novedad decisiva dentro de la historia religiosa de la humanidad. Las religiones del entorno tendían a ver a Dios como padre/madre, en sentido biológico. Los israelitas, en cambio, lo han visto como realidad trascendente. Por eso,

en un primer momento, Dios aparece como totalmente distinto: no podemos llamarlo ni padre, ni madre. Sólo en un segundo momento podemos aplicarle esos símbolos, conforme a un proceso que señalaremos brevemente en los cinco puntos que siguen.

1. *Más allá de la dualidad sexual*

La tradición oficial israelita ha mostrado una gran reserva teológica frente a los símbolos sexuales. Dios no es Padre o Madre, sino liberador; no ha engendrado al pueblo en plano cósmico o biológico, sino a través de un proceso de elección y llamada, de liberación y alianza. Esta novedad israelita se expresa en varias consecuencias o temas básicos: (a) *Trascendencia*. Dios no aparece en principio, de forma dominante, como Padre y Madre. Ello se debe a una experiencia radical de trascendencia: los israelitas han visto a Dios como distinto, separado de todo lo que puede expresarse en forma de culto sagrado de la fecundidad o de celebración de la vida y de la muerte. (b) *Sin culto sexual*. Los pueblos del entorno han celebrado la vida de Dios a través de diversos ritos de fecundación, vinculados a la fertilidad materna o a la hierogamia. Israel ha rechazado esos esquemas interpretando a Dios como principio de individuación y vida suprasexual, que se expresa, sobre todo, en la fidelidad ética. (c) *Pacto*. Al situar la religión en un nivel de pacto personal, los israelitas han superado el plano de la hierogamia, para interpretar la vida como un camino de búsqueda trascendente. Sin duda, ellos saben que el sexo es valioso y gozoso, como indica el Cantar de los Cantares. Pero ellos añaden que no es lo divino en sí. Por eso, ellos han empezado desacralizando las figuras de la madre y del padre.

De esta forma, al mismo tiempo que separan a Dios de la dualidad sexual (situándolo en un plano de trascendencia personal), los israelitas liberan también a los seres humanos de la fijación sexual y familiar: ciertamente, las relaciones familiares (esponsal, paterna, materna, filial, fraterna) son muy valiosas, pero la religión es más que ellas. Los pueblos del entorno tendían a concebir la religión como sacralidad generativa y familiar; para ellos, lo divino consagra y santifica lo que existe sobre

el mundo. En contra de eso, los israelitas conciben la religión como manifestación y búsqueda de una realidad que les trasciende. Por eso, ellos empiezan prohibiendo las imágenes de Dios. Por eso, ellos siguen situando lo divino más allá de las puras relaciones familiares. A su juicio, Dios es siempre distinto y su figura no puede fijarse en ninguna figura o esquema de la tierra. Sólo desde esta perspectiva se entiende la radicalidad ética, personal, de la revelación israelita. De todas formas, ese mismo Dios asume rasgos familiares, que podrán desembocar en la nueva formulación del judaísmo que realizan los cristianos.

a) *Dios ha estado vinculado con los padres*, es decir, con los antepasados del pueblo (Abrahán, Isaac, Jacob). Más que expresión sacral de un santuario o de unos fenómenos cósmicos, Dios aparece así como alguien que está ligado desde antiguo a los antepasados de los clanes que van formando el pueblo de la alianza. Éste es, por tanto, un Dios que se relaciona con los «padres», es decir, con el surgimiento genealógico del pueblo; lógicamente, tomará rasgos de Padre.

b) *Al menos implícitamente, Dios es Padre* porque su voz nos vincula con la tradición de los antepasados. Es Dios que habla desde la memoria del pueblo. Ciertamente, no es padre en sentido sexual, engendrador, pero es padre en sentido histórico: el origen y garante de la vida del pueblo. No existe, que yo sepa, quizá con excepción de China, una religión donde se hayan destacado tanto los aspectos genealógicos de Dios, su vinculación a la vida (tradición) del pueblo. Dios aparece así como garantía de la identidad israelita: como expresión de la vida del clan, de la fidelidad de Israel a su propia tradición.

c) *Ex 3 ha identificado al Dios de los padres con \nearrow Yahvé (El que hace ser)*. Parece claro que ese nombre (Yahvé) no se puede empezar entendiendo en claves de familia: Dios no ha querido presentarse como Padre, sino como *Yahvé*, El que es (El que hace ser). No empieza siendo padre, pero (por el modo en que revela su nombre *Yahvé* y por el lugar donde el texto de Ex 3 sitúa el tema, en el principio de la liberación de Egipto) esa revelación incluye un elemento claramente paterno/materno, es decir, de engendramiento: el Dios Yahvé es aquel

que ha hecho salir al pueblo israelita, liberándolo de la mala matriz de Egipto e introduciéndolo en la tierra nueva de la libertad, que es el país de los heteos, amorreos, jebusitas, etc.

2. ¿Recuperación paterna?

La función del padre de familia

Israel ha concedido importancia especial al padre de familia. También otros pueblos lo han hecho, no sólo en el contexto oriental y mediterráneo (Roma), sino en el más lejano oriente (China). Pero Israel lo ha hecho de un modo especial. Posiblemente, en principio, su religión ha estado vinculada al pueblo (clan) más que a la pequeña familia. Pero, en un momento dado, quizá a partir de la reforma deuteronomista, la familia ha venido a ocupar un lugar central en la estructura religiosa del pueblo. Muchas veces, los padres emplean su tiempo en la administración y vida social, dejando el cuidado de los niños pequeños y del conjunto de la familia a las mujeres. Pues bien, en contra de eso, el judaísmo ha venido a convertirse en religión de familia y dentro de ella ha dado un lugar y función esencial al padre:

a) *Circuncisión a los ocho días*. Ciertamente, la madre da a luz al niño, pero el padre debe ocuparse de circuncindarlo, introduciéndolo así en la alianza de Dios. En los pueblos del entorno, el padre tenía el derecho de acoger o no acoger al niño en la familia, pudiendo exponerlo a la muerte. Por el contrario, como han recordado Filón y Flavio Josefo (y todos los grandes estudiosos del judaísmo antiguo), los padres israelitas se comprometían a acoger y educar al niño, introduciéndolo en la alianza de Dios. De esa forma ratificaban su paternidad, apareciendo como responsables de los hijos ante Dios.

b) *Rescate del primogénito*. El padre tenía la obligación especial de acoger y rescatar al hijo varón primogénito, dedicado a Dios. Muchos pueblos sacrificaban al primogénito, como supone Gn 22. Los israelitas han superado esa exigencia, pero han hecho que el padre rescate al hijo primogénito, para iniciarle en culto sagrado. De esa forma, el padre actúa como representante de Dios para su hijo.

c) *El padre preside las fiestas fundamentales, que son ritos de familia*. Cier-

tamente, en tiempo antiguo, la función principal correspondía a los sacerdotes. Pero luego, ellos han quedado en un segundo plano, de manera que son los padres quienes presiden la vida religiosa de la familia. Así aparecen como auténticos celebrantes de la pascua y de la fiesta de los tabernáculos, siendo iniciadores religiosos para sus hijos, signo de Dios sobre la tierra.

d) *El padre ha de enseñar a los hijos la Ley*. Ya en las fiestas religiosas, el padre debe ser capaz de responder y enseñar a los hijos cuando le pregunten por las diversas tradiciones y fiestas de Israel. Siguiendo en esa línea, Dt 5-6 destaca la obligación religiosa del padre: tiene que enseñar a sus hijos el sentido de la Ley, de la elección y alianza del pueblo. Así aparece como signo de Dios, garante de la continuidad religiosa israelita.

Esto significa que el padre israelita no es alguien que engendra a los hijos y se desentiende, dejándolos en manos de mujeres o extraños, sino que tiene la obligación de estar presente en su educación, dirigiéndola de un modo consecuente, en nombre de Dios. Es claro que, al actuar de esa manera, el padre israelita aparece como signo de Dios para su familia. Podemos afirmar que la religión de Israel ha estado centrada en el culto y enseñanza (fidelidad) familiar, al menos desde el exilio. Cayó el Templo, pero se mantuvo la religión, porque estaba arraigada en la vida familiar, presidida por el padre.

3. Dios, un padre materno: profetas

Según eso, es lógico que Dios haya venido a mostrarse en las tradiciones de Israel como padre, no ya en un plano biológico (teogonía) y dual (hierogamia), sino en el sentido más profundo, vinculado a la elección y despliegue (maduración) del pueblo israelita. Sólo porque saben que Dios es trascendente (está más allá del proceso generador), los israelitas han podido presentarlo como Padre, pero de otra manera, en términos de elección y gratuidad, de diálogo y alianza. De esa forma, ha ido surgiendo un tipo de paternidad distinta, una forma de relación nueva entre los humanos y Dios. Desde ahí podemos poner de relieve algunos rasgos de esta nueva paternidad divina, expresada en términos de relación personal, no

de necesidad biológica o de imposición externa. Éstos son los rasgos principales de la relación paterna, tal como han sido evocados por los grandes profetas:

a) *En principio, Dios es padre, no madre.* En contra de lo que parece normal, siendo en sí trascendente (ni masculino, ni femenino), el Dios Yahvé aparece siempre en formas masculinas, como Padre; nunca se le llama diosa, nunca se le atribuye un atributo femenino. Éste es un dato previo, un presupuesto que los profetas no han podido cambiar. Ciertamente, en el contexto popular, sabemos que Yahvé tenía su «esposa» (su Ashera), pero en la tradición oficial de Israel ella ha quedado «borrada». Queda solo Yahvé, dios sin sexo, aunque con rasgos masculinos.

b) *Pero, siendo padre, Dios tiene rasgos maternos (especialmente en Oseas, Jeremías, Tercer Isaías).* No es que sea ambas cosas a la vez, como unión de dos personas, una masculina y otra femenina, sino que, siendo totalmente masculino, posee rasgos y elementos femeninos. Los israelitas han superado así la división convencional de sexos, proyectando sobre el Dios masculino los rasgos fundamentales de la ternura materna, femenina. No han dicho que dios es diosa, pero le han atribuido elementos claramente femeninos.

c) *Esta visión profética de Dios exige una profunda corrección del estereotipo paterno (masculino) de la religión y de la sociedad.* Es como si el aspecto masculino de la vida humana fuera incapaz de expresar todo lo que el misterio de Dios significa, de manera que hubiera que cambiarlo, introduciendo en su figura unos elementos que podemos llamar maternos. Eso significa que el valor de lo masculino y femenino no se encuentra fijado de antemano y que Dios desborda todo encasillamiento sexual.

Según eso, la discusión sobre los sexos pasa a un segundo plano. Lo que importa no es que Dios sea paterno o materno (o ambas cosas), sino la forma en que expresa su cuidado creador y animador en favor de los humanos, la manera en que ejerce su poder y ternura con los hombres y mujeres de su pueblo. Los autores bíblicos, y de un modo especial los profetas, han utilizado los símbolos que tenían a su alcance para expresar el sentido de Dios; por eso, han tenido que presentarlo en esquemas masculinos, porque así lo exi-

ge el contexto social de su tiempo. Pero lo han hecho de tal forma que han introducido en el misterio de Dios los aspectos más salientes del misterio femenino de la vida.

4. *Padre educador, Sabiduría femenina: la Ley*

Pero, una vez dicho eso, después de haberlo presentado como padre materno y amante, debemos añadir que el Dios bíblico de Israel acaba siendo un Padre que ofrece la Ley a sus hijos (a su pueblo). Éste será, para todo el judaísmo, el lugar donde Dios se muestra verdaderamente Padre: él abre a sus hijos un camino de iniciación y maduración, una Ley que les permite realizarse como humanos. También en este caso pueden darse algunas diferencias:

a) *La tendencia sapiencial* puede presentar la *Hokhma, Sophia*, como dimensión femenina de Yahvé. Así se conserva también la doble perspectiva masculino-femenina del misterio. Tomado en sí mismo, Dios parece más Padre; pero, acercándose a los humanos y ofreciéndoles su Sabiduría como principio de vida, él viene a presentarse más bien como Madre. La unión de estos dos rasgos sigue siendo un elemento clave para la comprensión de amplios estratos de la literatura sapiencial, tanto bíblica (Prov, Eclo, Sab), como extrabíblica (Filón de Alejandría).

b) *La tendencia rabínica parece que ha puesto entre paréntesis el aspecto femenino* o que, al menos, no lo ha destacado tanto. A juicio del rabinismo, Dios es Padre de la humanidad y en especial de Israel, pero no porque haya engendrado biológicamente al pueblo, ni porque lo domine desde fuera, sino porque le ofrece una ley de maduración, de realización. Quizá pudiéramos decir que, en esta línea, el Padre Dios se manifiesta a través de la Ley: así aparece como aquel que ofrece al pueblo su palabra de maduración, de desarrollo humano. Los rabinos judíos pueden sentir la ternura de Dios Padre; pero la entienden en clave de Ley, la centran en unos mandatos.

Esta oposición entre una línea sapiencial (más inclinada hacia la visión materna de Dios) y otra rabínica (más centrada en lo paterno, a través de la Ley) ha seguido marcando la historia posterior del judaísmo. Quizá podría-

mos decir que los cristianos se han sentido más vinculados a la línea sapiencial, desarrollada por Jesús, que ha puesto de relieve la imagen materna del Padre Dios. Pero no podemos olvidar que, al menos en principio, se ha tratado de una disputa entre dos grupos de judíos, unos más vinculados a la sabiduría (cristianos), otros más cercanos a la ley (judíos rabínicos).

5. *Dios de la tradición,
Dios de los padres. Conclusión*

En tiempos de Jesús, la paternidad de Dios se hallaba internamente vinculada dentro del pueblo israelita a la veneración por los antepasados, es decir, por los transmisores de la tradición. (a) *Dios se desvela como Padre a través de la ley de los padres* o antepasados. De esa forma, la familia israelita, regida por los ancianos (Presbíteros, Padres), viene a presentarse como signo especial de Dios, lugar de su presencia. Gran parte de la polémica de Jesús sobre Dios y sobre las tradiciones de Israel se sitúa en esta línea: trascendiendo el nivel de los padres, Jesús ha querido enraizar su mensaje en el Padre divino. Por el contrario, los maestros judíos posteriores han vinculado la revelación de Dios a la tradición de los antepasados, como muestra el tratado *Abbot (Los Padres)* de la Misná. (b) *Lógicamente, los padres son signo del Dios Padre*, en gesto que tiende a ratificar la verdad establecida, el orden genealógico del pueblo. Si Dios es Padre, él ha de mostrarse y revelar su paternidad a través de los padres del pueblo, que han dicho y siguen diciendo su palabra por medio de las tradiciones y leyes antiguas. Por eso, la fidelidad al Padre Dios se encuentra vinculada a la fidelidad a las tradiciones nacionales de los padres.

Aquí se sitúa la controversia fundamental entre los rabinos judíos y Jesús. El problema no está en saber si Dios es Padre o no lo es; nadie duda de eso, aunque Jesús puede haberlo destacado de un modo especial, acentuando una experiencia filial muy intensa. El problema no está en saber cómo Dios Padre ama a los judíos, en cuanto elegidos y pueblo que cumple la justicia, pues nadie tiene duda de eso. El problema empieza donde se quiera precisar la forma en que Dios ama paternalmente a los que se sitúan en las fronteras de Israel,

entre los últimos del pueblo, en apertura a los gentiles. Ciertamente, el Dios de Israel era Padre en tiempo de Jesús; pero tendía a ser Padre por Ley; vinculado a las tradiciones de los padres, que destacan la fidelidad del pueblo en un contexto histórico donde el pasado (las genealogías familiares) es determinante.

X. P.

M CRISTIANISMO

La novedad del cristianismo no estará en la afirmación de la paternidad de Dios, tomada en un sentido general, porque los judíos del tiempo de Jesús podían creer y creían en un Dios que es Padre-materno, utilizando las tradiciones de los profetas. Pero Jesús asume de un modo nuevo el camino israelita y lo lleva hasta las últimas consecuencias, enfrentándose para ello con las tradiciones de los padres y con el mismo sistema patriarcal israelita. Por fidelidad al verdadero Padre Dios, Jesús ha superado lo que a su juicio eran formas deficientes de entender la paternidad divina, y lo ha hecho en un camino denso y tenso de entrega por el reino, que sus discípulos han continuado separándose de un tipo de judaísmo más nacionalista y legal propagado por los rabinos.

La primera aportación del mensaje de Jesús ha sido su propia experiencia de Dios, a quien él ha descubierto como fuente de amor, no de juicio, en medio de las duras condiciones de la vida en Galilea. Éste es un Dios paradójico, que ofrece e instaura el Reino y que, sin embargo, no actúa como Rey, sino como Padre. Ciertamente, es el mismo Dios de Israel, pero Jesús ha destacado en él rasgos y notas que los israelitas de su tiempo, en general, no solían destacar de esa manera. Ellos tendían a decir «Abinu-Malkenu» (Nuestro Padre, nuestro Rey). Jesús dirá básicamente «Abba» (papá, mi papáito), condensando así la novedad de su movimiento: Jesús anuncia y prepara la llegada de un Reino que no tiene rey, sino Padre, de un Reino que se instaura en amor no impositivo.

1. *Abba, el Padre de Jesús*

Abba es una palabra aramea que significa «papá». Con ella se dirigen los niños a sus padres, pero también las personas mayores, cuando quieren tratarles de un modo cariñoso. Jesús la ha utilizado en su oración, al referirse al

Padre Dios. Es una palabra importantes, novedosa, y por eso Mc 14,36 la cita en arameo y la tradición posterior la ha seguido empleando también en arameo, como nota distintiva de la plegaria cristiana (cf. Rom 8,14; Gal 4,6). De todas formas, en la mayoría de los casos, los evangelios la han traducido al griego y así dicen: *Patér*. Entre los lugares donde Jesús llama a Dios «Padre» pueden citarse los siguientes: Mc 11,25; 13,32; Mt 6,9.32; 7,11.21; 10,20; 11,25; 12,50; 18,10; Lc 6,39; 23,46; etc. Algunos de esos casos, especialmente en Mateo, son creaciones de la Iglesia primitiva. Pero en el fondo de ellos late una profunda experiencia de Jesús, que destacaremos a continuación.

a) *Abba, Padre/Madre, palabra fundante*. La singularidad de esa manera de relacionarse con Dios reside, precisamente, en su falta de singularidad. Esa palabra (*Abba*) expresa la absoluta inmediatez, la total cercanía del hombre respecto a su ser más querido, al que concibe como fuente amorosa y misteriosa de vida. No es una palabra secreta, cuyo sentido deba precisarse con cuidado (como el Yahvé de Ex 3,14). No es una palabra sabia, de eruditas discusiones, que sólo se comprende tras un largo proceso de aprendizaje escolar, sino la más sencilla, la que el niño aprende y sabe al principio de su vida, al referirse cariñosa y agradecida al padre (un padre materno), que es dador de vida.

Ésta es la invocación de aquellos que han tenido la dicha de nacer gozosamente y pueden agradecer la vida que les han dado, no sólo a través del cuidado inmediato (expresado sobre todo por la madre), sino a través de un origen y fuente de vida más oculta del padre. Se trata del padre al que los niños llegan en general a través de la palabra de la madre, que les dice ¡ése es tu padre! De esa manera el niño puede saber que la vida es don y puede responder diciendo: ¡Padre! ¡Padre/Madre! Ésa es la primera palabra que la madre enseña al niño, indicándole así el sentido y fuente de la vida, de manera que en ella (en la Madre) se abre un camino que dirige al Padre, que no está fuera, sino que es un momento integral de la misma Madre. Así nos pone Jesús ante el Padre Dios, que es Padre/Madre.

Todo eso se condensa en la palabra *Abba*, la más cercana y poderosa. Precisamente en su absoluta cercanía se

encuentra su distinción y diferencia. Los hombres y mujeres del entorno buscaban las palabras más lejanas y sabias para referirse a Dios, dándole nombres elevados, poderosos, como si *Abba*, Papá/Mamá, la palabra del niño que llama en confianza a su padre querido, fuera irreverente, demasiado osada (sobre todo en aquellas condiciones de opresión, en las que parecía que no existe Padre alguno que se ocupe de los hombres). Pues bien, Jesús ha tenido esa osadía: se ha atrevido a dirigirse a Dios con la primera y más cercana de todas las palabras, con aquella que los niños confiados y gozosos utilizan para referirse al padre/madre acogedor y bueno de este mundo, al padre/madre que es bueno y poderoso precisamente por amor, en su debilidad.

b) *Conocer a Dios, lo más sencillo*. Conocer a Dios resulta lo más fácil. Jesús no necesita argumentos para comprender su esencia. No tiene que emplear demostraciones, porque *Abba/Padre (Madre/Padre)* es para él lo más sabido, lo primero que aprenden y dicen los niños. Para hablar así de Dios, los adultos tienen que cambiar y aprender (¡si no os volvéis como niños!: cf. Mt 18,3), pero, al mismo tiempo, tienen que olvidar o desaprender muchas cosas que se han ido acumulando en la historia religiosa. Jesús nos pide volver a la infancia, en gesto de neotenia o recuperación madura de la niñez, en apertura a Dios. Los hombres no están hechos ya y terminados: los sabios judíos, los fuertes romanos, tienen que abandonar sus conquistas legales y/o sociales, para aprender a nacer y nacer nuevamente, haciéndose niños (como ha destacado, partiendo de la experiencia de Jesús, el evangelio de Juan: cf. Jn 3,1-10).

Para muchos de entonces (y de ahora), la religión consiste en ascender místicamente hacia la altura suprahumana, o en cumplir unas normas sacrales y/o sociales. Pues bien, en contra de eso, como niño que empieza a nacer, como hombre que ha vuelto al principio de la creación (cf. Mc 10,6), Jesús se atreve a fundar su vida y la vida de aquellos que le escuchan en el principio de Dios, a quien descubre y llama ¡Madre/Padre!, para así entender y asumir (recrear), de forma nueva, las relaciones y deberes de los hombres entre sí, como hermanos en amor, no como súbditos de un poder dominador.

2. *Abba, Padre, y los hermanos*

Ese Padre Dios penetra en la vida de los hombres, como Jesús ha mostrado en la parábola de un padre con dos hijos (cf. Mt 11,25-27). En ella cuenta la historia de un hijo que se ha ido, derrochando la fortuna de su vida, pero vuelve al Padre y el Padre/Dios lo acoge, pidiendo al otro hijo (que ha quedado en casa, cumpliendo la buena ley) que también lo acoga, para que así los dos hermanos, uno y otro, puedan vivir juntos, aceptándose entre sí. El mensaje del Reino no es algo que se sabe y resuelve de antemano, sino un camino que se recorre y despliega en la medida en que los hombres se reconcilian, poniendo cada uno lo que tiene al servicio del otro, pues los dos (¡y todos!) somos hijos del mismo Padre. Por eso, la experiencia de Dios se inserta en la experiencia de transformación personal y social de los hermanos, en el duro contexto de marginación y pobreza de la Galilea de entonces, que tiende a separarlos. Jesús ha dialogado con la gente de su pueblo, de su entorno social, descubriendo a Dios precisamente en medio del conflicto de su entorno. Para ello ha necesitado la más honda inteligencia, la más clara y decidida voluntad, al servicio de los pobres. Pero esta inteligencia y voluntad se manifiestan para él en el amor de un niño, al que se ofrece el don de la vida, un niño al que se pide que crezca y madure, en comunión con todos los restantes hombres y mujeres. Éste es un camino que viene de Dios, descendiendo del Abba, Padre, que alimenta, sostiene y ofrece un futuro de vida a los débiles humanos, en debilidad de amor.

a) *Padre de los excluidos (sin padre)*. El Dios de Jesús es un Padre materno, que sostiene la vida de los hombres que corrian el riesgo de enfrentarse y matarse sobre el mundo. Es el Abba de los enfermos y pobres, de los rechazados y hambrientos, que no tienen en el mundo ningún «padre-señor» que pueda liberarlos y acogerlos. El Dios de Jesús no es el Señor de la ley social dominante, que se expresa en los «grandes» padres varones del mundo, sacerdotes y rabinos, presbíteros y sanedritas, muy patriarcalistas, sino el padre/madre de todos los hombres, especialmente de aquellos que no tienen quien les proteja en el mundo.

Interpretado así, el proyecto de Jesús resulta revolucionario. No es un mensaje de pura intimidad (que nos encierra en Dios, separándonos del mundo), ni un mensaje de sacralidad social (que avala el orden establecido, ratificando la realidad de aquello que ahora existe), sino una experiencia y exigencia de transformación radical: el padre/madre Dios es aquel que pone en pie a los derrotados y abatidos de la vida para iniciar con ellos el camino de la justicia, en amor que reconcilia, no a través de algún tipo de sometimiento dictatorial, en un mundo complejo, dominado en apariencia por la muerte.

b) *Dios de la Escritura*. Ciertamente, el Padre de Jesús es el Yahvé de la Escritura, «El que hace ser», tal como se manifestó liberando a los hebreos de Egipto. No controla, no vigila, ni se impone, sino que ama a los oprimidos para liberarlos, dentro de la misma trama de este duro mundo. Es Creador de libertad, por eso le llamamos Padre/Madre. De esa forma, en amor creador, no con violencia, pone en marcha el camino del Reino, con lo que implica de transformación social. Más que en el fulgor de las estrellas y en la armonía del orden cósmico, Dios se despliega y revela en el camino de un Reino sin Rey imperial, de un Reino donde los ciegos ven, los cojos andan. No se limita a hacernos, sino que «hace que hagamos»: que podamos asumir la propia tarea de la vida dentro de un entorno adverso (como el de aquella Galilea). Por eso, la Buena Noticia del Padre/Madre se expande y expresa como fuerte exigencia de fraternidad, desde los más pobres.

No estamos condenados a sufrir y morir bajo poderes opresores, envueltos en pecados. No somos impotentes, eternos menores en manos de un padre envidioso o de principios sociales opresores, sino seres maduros que pueden recibir el amor y responder amando, de una forma creadora, revolucionaria. Por eso, la palabra «hay Dios», «el Padre viene» debe expresarse a través de un amor que supera las condiciones actuales del mundo. No estamos condenados a soportar lo que ahora existe, o a mirar hacia el pasado, con pura nostalgia, sino a crear desde Dios nuestra vida, en justicia y compromiso por el Reino, con Jesús, mensajero del Padre.

R ISLAM

La paternidad o maternidad de Dios es un concepto incomprensible para el musulmán. En la azora 112 dice el Corán que Dios *lam yalid*: «no ha engendrado». La figura que en la sensibilidad islámica aparece más cercana a la idea de Dios es la del Rey (↗ reino). Por eso el musulmán no es hijo ni amigo ni amante de Dios; es siervo (*abd*). Sin embargo, la maternidad y paternidad en un sentido figurado, atribuyéndole a la una la capacidad de gestar la realidad y a la otra la protección de las criaturas, sí tendría lugar en la cosmovisión islámica. En realidad, cuando Muḥammad decía que Dios era su *walī* y el de los creyentes quería decir que era su Protector; los otros dioses son «falsos» porque su protección es ineficaz. Respecto a la capacidad «matricial» de Dios-Creador, queda evidente en la raíz de los nombres Raḥmān o Raḥīm, términos de la misma familia léxica que «útero» (↗ amor). Los sufíes, por ejemplo, hablan de «nombres femeninos de Allāh», que son nombres secretos. El que más ha trascendido fuera de ámbitos sufíes es Layla («Noche»). Otros son, por ejemplo, Ḥawwa' (Eva, «la madre de los vivientes» o «la que todo lo abarca»), o Fâtima, «la que desteta».

A. A.

PALABRA

Q MR

↗ Biblia, Creación, Cristo, Dios, hombre, Iglesia, Juan evangelista, Ley, Misná, parábolas, profecía, revelación.

Q JUDAÍSMO

La palabra constituye quizá la aportación y signo más importante de la religión judía a lo largo de los siglos. Suele decirse que los *griegos* están más vinculados a la palabra como idea (de *eidein*, ver) y como pensamiento: lo que se ve, lo que se razona; la verdad es para ellos palabra objetivada como discurso o canto, como poema o estatua. Por eso han desarrollado el arte de los ojos, la mirada que descubre el fulgor de lo que existe, en la línea de la *idea*: lo que puede contemplarse porque está delante de nosotros, siempre igual. En el centro de su estética encontramos la belleza del templo que acota el espacio sagrado y, de un modo especial, la armonía irradiante del cuerpo objetiva-

do, la imagen de dioses y diosas, que artistas y fieles descubren y plasman por siempre ante sus ojos, expresando el ideal del ser eterno. Ruedan los tiempos, mueren los humanos, esa belleza permanece.

Los *israelitas*, en cambio, son más profetas y por eso han destacado el arte del oído que escucha, responde y dialoga, es decir, de la palabra de la conversación, que vincula a las personas. Frente a la armonía del cuerpo hecho idea (imagen eterna, dios o diosa) han destacado la belleza concreta de la persona que habla, es decir, de la palabra compartida, del diálogo. En ese sentido decimos que ellos han sido y siguen siendo (al menos en Occidente) el pueblo de la llamada que se escucha y acoge, se responde y comparte. Para ponerlo de relieve podemos destacar algunos espacios en los que la palabra aparece como expresión clave de la experiencia religiosa.

1. Palabra profética

En el principio de la religión israelita se encuentra la experiencia profética, que no se expresa en forma de éxtasis carismático (↗ don), con ruptura de conciencia, sino en la «palabra». En ese sentido, el profeta israelita es oyente de la palabra, en el sentido originario del término, alguien que se pone a la escucha y descubre que Dios le habla y es capaz de transmitir lo que ha escuchado, diciendo, en fórmula repetida una y otra vez: «koh amar: así dice el Señor...» (cf. Am 3,1.12; Jr 16,5; etc.). El milagro de Israel ha sido y sigue siendo esta «palabra profética» (plenamente humana), que viene a presentarse como Palabra de Dios.

2. Palabra creadora

Pero la Palabra de Dios no se expresa y expande solamente a través de los profetas, como voz de llamada y exigencia de conversión, sino que ella ha podido presentarse como principio de todo lo que existe. En cada una de las obras de la creación se repite la misma expresión: «wayommer», «y dijo Dios» (Gn 1,3.6.9...). El mismo mundo aparece así como efecto de una conversación de Dios, que se dice a sí mismo, para dialogar de una manera especial con los hombres. En ese sentido, en imagen audaz, que la física moderna ten-

dría muy en cuenta, conforme a la experiencia de la Biblia, las diversas realidades son «palabras» más que pura materia, son comunicación (más que pura información).

3. *Palabra de ley: los mandamientos*

Dando un paso más, la Biblia israelita interpreta la Ley (los mandamientos) como palabras, en sentido estricto. Por eso, los diez mandamientos se definen como las diez palabras (cf. Ex 10,1; 34,29). Más que ordenamientos en sentido imperativo, ellos son palabras de conversación y diálogo de Dios con los hombres. En ese aspecto, el conjunto de la Ley (la Torah) debe entenderse como Palabra de Dios.

4. *Palabra hipostasiada: a. Memra*

En un momento dado, la Palabra de Dios viene a concebirse como una personificación de su misma realidad. Así puede decirse que las cosas fueron hechas por la Palabra de Dios (Sal 33,6). Esta tendencia a «hipostasiar» la Palabra de Dios ha cristalizado de un modo especial en algunos apócrifos (como el libro de los *Jubileos*) y sobre todo en el Targum, donde el término arameo *Memra* aparece constantemente como manifestación del poder divino, sustituyendo al mismo Dios que es Palabra. De ese modo, en vez de Dios, se pone Memra, Palabra, diciendo por ejemplo que ella es la que castiga al pueblo (*Targum Yer* a Ex 32,35); mi Memra os rechazara (*Targum Lev* 26,30)... Da la impresión de que la Memra viene a presentarse como agente universal de Dios en sus relaciones con los hombres. Toda la realidad se vuelve espacio de presencia de la Palabra: la Memra hace milagros en Egipto, ella bendice a Israel, ella redime, etc.

5. *Palabra hipostasiada: b. Logos*

Ocupa un lugar semejante al de Memra en la traducción griega de los LXX y, todavía con más fuerza, en la literatura sapiencial helenista (Eclo, Sabiduría), sobre todo, en Filón de Alejandría. En ese contexto se han hecho las más audaces especulaciones sobre el Logos-Palabra, entendido como expresión de la presencia de Dios, que va guiando la historia israelita y que, en el momento culminante, se revela de forma incluso guerrera, como en el texto

clave de Sab 18,14.16: «Cuando un sosegado silencio todo lo envolvía y la noche se encontraba en la mitad de su carrera, tu Palabra omnipotente, cual implacable guerrero, saltó del cielo, desde el trono real, en medio de una tierra condenada al exterminio. Empuñando como afilada espada tu decreto irrevocable».

6. *Palabra escrita*

Quizá la más importante de todas sus manifestaciones haya sido, para el conjunto de la religión israelita, la Palabra Escrita, es decir, hecha Libro de revelación. Estrictamente hablando no se trata de una «encarnación» de la Palabra (como dirá el evangelio de Juan, hablando de Jesús: Jn 1,14), pero estamos cerca de ello. Los israelitas serán para siempre los portadores de la palabra escrita de Dios.

X. P.

M CRISTIANISMO

La visión de la Palabra de Dios en el Nuevo Testamento sigue en la línea de lo que hemos dicho sobre la religión israelita. Pero tiene algunos matices que son muy importantes: la Palabra aparece, por un lado, como siembra mesiánica, allí donde Mc 4,14 afirma que «el sembrador siembra la palabra». Ella se despliega, en segundo lugar, como palabra encarnada (Jn 1,1-18). Ella aparece, finalmente, como palabra vencedora, logos de Dios que derrota a Satán (cf. Ap 19,13).

1. *Palabra de siembra*

«Salió el sembrador a sembrar... El sembrador siembra la Palabra» (Mc 4,3.14). Dios no crea a los humanos por la fuerza sino a través de la palabra. No los define por la raza, nación o dinero, sino a través de la comunicación o palabra compartida que los vincula y madura. Por eso, el Jesús de Marcos no enseña a los hombres diversas palabras (verdades que se pueden sumar unas a otras), sino la Palabra (*ton logon*: 4,13), que aquí se podría traducir a modo de *comunicación* o don de Dios. En ella nacemos, de ella renacemos, conforme al evangelio. Fuera de ella no tenemos verdad ni salvación posible. Comprender la parábola no implica un proceso de conocimiento teórico, sino de conversión (cf. Mc 1,15; 6,12) y de segui-

miento (cf. Mc 8,34-36). Ser y acoger, escuchar la palabra y existir se identifican. Desde esta base se vinculan las dos formas de entender la palabra: *la vertical*, de escucha de Dios con oración, y *la horizontal* de relación interhumana.

La misma palabra suscita un movimiento de unificación universal. En torno a ella hay sitio para todos, en el corro de su iglesia. Jesús quiere que le entiendan y por eso esparce la semilla de Reino en toda tierra. Pero no puede imponerla, pues lo impuesto no es palabra. Siendo totalmente gratuita, ella requiere aceptación. Por eso, Jesús ha empezado diciendo: ¡convertíos! (Mc 1,14-15). El mismo don del reino puede transformar y transforma a los oyentes, formando con aquellos que lo acogen un grupo de familia o comunicación. No les impone su verdad, no los subyuga desde fuera, sino que los invita a penetrar en el mensaje para comprenderlo y transformarse. Ésta es la utopía eclesial de Jesús: él ha querido crear familia humana, espacios de comunicación en la palabra, con aquellos que han venido a buscarlo. No tiene dinero, ni impone algún tipo de organización legal, nacionalista o estatal. Simplemente ofrece palabra y con ella se siente capaz de crear humanidad. Siendo principio de unión universal (se siembra en toda tierra), esa palabra se hace fuente de comunicación concreta para quienes forman iglesia o familia en su entorno.

2. Palabra encarnada

«En el principio era la Palabra y la Palabra era junto a (hacia) Dios... Todas las cosas fueron hechas por ella, y sin ella no se ha hecho ninguna... Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria, gloria de Unigénito del Padre, lleno de gracia y verdad» (cf. Jn 1,1-14). Dios no se limita a sembrar Palabra, sino que es Palabra sembrada, de manera que se siembra a sí mismo (se encarna). Eso significa que Dios se revela en el diálogo de los hombres, tal como culmina y se centra en Jesucristo. Así lo indica este himno de Juan a la Palabra, que consta de tres partes. Las dos primeras (la palabra es en Dios, la Palabra es mediadora y creadora de todo lo que existe) podrían entenderse en perspectiva judía o helenista: Dios se manifies-

ta o actúa a través de su Palabra. La tercera parte del himno (encarnación) es específicamente cristiana, pues identifica Palabra de Dios y hombre Jesús. Ésta es la novedad del himno de Juan, es la novedad del evangelio: existiendo en la eternidad de Dios, la Palabra se ha hecho Carne, ser personal, en la historia. Por eso, cuando decimos que «Dios es Palabra», los cristianos estamos aludiendo de hecho a Jesús, que es el Unigénito (Hijo) de Dios Padre, pero no cerrado en sí, sino abierto, en comunicación creadora a todos los seres humanos. Eso significa que hablamos siempre de la palabra encarnada, del hombre en la historia.

3. Palabra vencedora

«Vi luego el cielo abierto y apareció un caballo blanco y el Sentado encima de él se llama Fiel y Verdadero, y juzga y combate con justicia... Lleva escrito un Nombre que nadie conoce sino él. Va envuelto en un manto empapado de sangre y su Nombre es éste: ¡El Logos (Palabra) de Dios!... De su boca sale una espada afilada, para dominar a las naciones, y él las pastoreará con vara de hierro» (Ap 19,11-13). *Lleva escrito un nombre que nadie conoce...*, un nombre que forma parte de la disciplina del arcano, que los judíos han aplicado a Dios, que es YHWH, las Cuatro Letras (Tetragrama) que no pueden pronunciarse. *Se llama Logos* (Ap 19,13), la Palabra creadora del principio de la historia israelita (Gn 1), que los judíos han llamado DABAR.

Éste es el momento culminante de la creación, el momento en el que Dios habla a los hombres por su Palabra encarnada, que es su Hijo (cf. Heb 1,1-3), que ha entregado su vida a los hombres, al decirles su misterio pleno, al morir por ellos. Por eso *lleva el manto empapado en Sangre* (19,13), la sangre de su propia vida, entregada por los demás. *De su boca sale una espada...* (19,15), que es Palabra o Logos de Dios (13), como espada que juzga (mata y da vida) a los humanos (cf. Ap 1,16; 2,12.16; Heb 4,12). Ella es el arma de Jesús, vence o realiza su acción total como simiente y diálogo de vida (cf. Ap 12,5, con cita de Sal 2,9). Dios no tiene otro instrumento defensivo o destructivo; así podemos llamarle guerrero, pero sólo guerrero y pastor de la Pala-

bra. De esa manera se identifica el amor y la palabra. Dios realiza su acción entregando a su Hijo (su misma Palabra) a favor de los hombres. Ésta es su espada humana (no militar), ésta su fuerza triunfadora: la Palabra.

X. P.

R ISLAM

1. *Una palabra (kun) que crea un mundo (kawna)*

↗ creación.

2. *La Revelación es palabra*

↗ Corán, libro. El Corán es la «Palabra de Dios» (*Kalâm Allâh*) comunicada al Profeta. Allâh lo hizo descender sobre Muḥammad, apoderándose de él. Dios se expresa, y en este sentido todo cuanto existe son signos con los que «nos habla». Según Ibn 'Arabî, no ha de atribuirse al Hacedor la ejecución de las voces y las letras en sí, pues está por encima de tal atribución. La suya es una palabra eterna (*kalâm qadîm*). Su Palabra está más allá de la articulación de la voz y las letras; toda palabra que se manifiesta es contingente y, por ende, creación y producción suya. La Revelación es una irrupción poderosa de la expresividad de Dios en el interior de un hombre (profeta), que se transmite así a la humanidad. El profeta no interviene en aquello que se le dicta en las profundidades de su corazón. Por tanto, lo que anuncia como «Palabra de Dios» al resto de los mortales no le pertenece. Al menos, no le pertenece más que a aquellos que le escuchan. El ser humano debe hacer suya la Palabra de Dios. En la azalá, el musulmán no dice una sola palabra suya; son las palabras de Dios en el Corán las que son pronunciadas. Decía Massignon que en las lenguas semíticas el texto sagrado formaba un paisaje rocoso –de sólo consonantes– que se vivificaba cuando alguien –pronunciando el texto– le otorgaba las vocales. Decía que el texto sagrado necesitaba del ser humano para transformarse en lenguaje. Que si no se pronunciaba, si el ser humano no ponía en él las vocales, el Texto no era inteligible. Igual sucede con la interpretación del texto (*ijtihâd*). Shihâb ad-Dîn Yahyâ as-Suhrawardî, el Shayj al-Isrhâq, decía: «Debes interpretar el Corán como si hubiese sido revelado para ti».

3. *La teología también es palabra*

↗ teología. Palabra o discurso se dice en árabe *kalâm*. Cuando comenzó a elaborarse una teología islámica, a partir del encuentro del islam con civilizaciones que tenían bien estructurado su discurso espiritual, apareció la necesidad de encontrar una palabra que respondiera al concepto de «teología». Esta palabra fue *kalâm*, aunque sin matices de ningún tipo. Me explico. Si en árabe queremos decir «teólogo» (*mutakallîn*), literalmente decimos que es «uno que habla». Es la sola capacidad de hablar lo que te constituye en «teólogo».

A. A.

PAPA

M

↗ Autoridad, catolicismo, Iglesia, jerarquía, Mateo, misión, obispos, Pedro, Roma, sacerdocio, universalidad, Vaticano.

El origen y despliegue de la autoridad del Papa constituye un hecho asombroso. Esa autoridad apela a Jesús y a Pedro, su discípulo, pero, al mismo tiempo, asume y recrea las mejores tradiciones religiosas, jurídicas y sociales del Imperio romano, de manera que el Papa se va elevando como Emperador Espiritual y Sumo Sacerdote de un sistema religioso más grande que el imperio militar de Roma. La autoridad del Papa se funda en unas palabras de Jesús a Pedro (Mt 16,17-19; ↗ Mateo). Pero ella tiene históricamente otras bases y elementos.

1. *Una Iglesia episcopal, nacimiento del papado*

Los fundadores de la Iglesia de Roma parecen haber sido judeocristianos helenistas, que se establecieron allí en una época muy temprana, siendo ya ocasión de que surgieran tumultos en tiempos del emperador Claudio (en torno al 49 d.C. Cf. Suetonio, *Claudius* 25; Dion Casio, *Historia* 60, 6, 6). Más tarde, hacia el 60, llegaron Pablo y Pedro, que, conforme al testimonio unánime y fiable de la tradición, fueron condenados a muerte, dejando su recuerdo y la memoria de su obra en la capital del Imperio. Al principio, la comunidad o comunidades de Roma contaron con una administración de tipo presbiteral, conforme al esquema o modelo básico

de las sinagogas judías, en las que un consejo de «notables» (presbíteros, ancianos) dirigía las asambleas y resolvía el conjunto de los temas económicos, sociales y religiosos de sus miembros.

Otras comunidades, sobre todo en Siria, fueron introduciendo en época anterior, quizá al comienzo del siglo II, un modelo de organización monárquica, elevando al obispo o supervisor sobre el consejo de presbíteros. Pero Roma prefirió mantener una administración colegiada, de manera que no hubo en ella necesidad de obispos. Por eso, en contra de lo que suele decirse, ni Pedro fue el primer obispo de Roma, ni mucho menos Pablo; ni ellos instauraron en la comunidad unos sucesores con autoridad episcopal. Durante más de un siglo, la organización de la Iglesia fuertemente judía, siguió siendo presbiteral: estaba regida por un grupo de ancianos, algunos de los cuales tenían misiones especiales (como pueden ser Lino, Clemente o Evaristo).

Sólo en la segunda mitad siglo II, sin crisis notable, quizá por la misma presión de las circunstancias, reflejando un movimiento que se hacía común en casi todas las Iglesias, la comunidad de Roma asumió una estructura monárquica, es decir, episcopal, que ha durado hasta el día de hoy. De esa forma, la iglesia de Roma y las restantes Iglesias cristianas ampliaron su ruptura respecto al judaísmo nacional, que siguió y sigue manteniendo un gobierno colegiado, sin obispos o «monarcas» religiosos. Una vez que se dio ese paso, a partir del siglo III, los obispos de Roma pudieron aparecer como interlocutores ante el conjunto de la sociedad civil. Al mismo tiempo, ellos empiezan a referirse a Pedro como fundador y primera cabeza de la Iglesia romana. En ese contexto, los obispos podrán asumir más tarde una serie de funciones sociales y sagradas que estaban vinculadas al menos simbólicamente a la figura del Emperador, que era también Sumo Pontífice o Sacerdote Máximo de Roma y del Imperio.

a) *Las grandes religiones modernas* (taoísmo, budismo, hinduismo, islam...) han superado en general el tipo de autoridad sagrada que dominaba en las religiones antiguas, donde los sacerdotes realizaban los sacrificios a favor de la comunidad. El judaísmo de la federación de sinagogas, que ha surgido tras la destrucción del templo (70 d.C.), ha de-

jado de tener sacerdotes, no sólo porque ya no existe un templo, sino por la misma dinámica de la religión, donde todos los fieles (al menos los varones) son iguales ante Dios y pueden realizar unidos el culto de alabanza compartida. De un modo convergente, la primera Iglesia tampoco tenía sacerdotes especiales, pues todos los cristianos, representados por los compañeros de Jesús en los relatos de la Cena, son verdaderos sacerdotes, como sabe 1 Pedro y el Apocalipsis. Eso significa que el sacerdocio se identifica con la misma vida de los hombres y mujeres, que se ofrece con Jesús (como Jesús) al servicio de Dios.

b) *Cristianismo sacerdotal*. En un momento dado, a partir del siglo III, esta experiencia sacerdotal del conjunto de la Iglesia se condensa en los obispos (y en sus colaboradores subordinados, los presbíteros) de manera que sólo ellos aparecen como sacerdotes especiales (ministeriales). Entre ellos destacará al Papa, que aparece así como Sumo Pontífice, mediador o hacedor de puentes, *Pontifex Maximus*, entre los hombres y Dios. El cambio oficial no se dio hasta el año 375 (en que el emperador Graciano renunció a ese título, que fue asumido por el Papa), pero ya antes los papas habían empezado a tomar como propios los signos políticos y sagrados del Emperador-Sacerdote imperial, presentándose como garantes de la unión entre Dios y los hombres, en Roma, centro del mundo. Desde esa base se entienden los momentos siguientes de esta historia de ascenso del papado, en línea de poder social, no de evangelio.

2. Obispo de Roma, Vicario de Cristo

Ciertamente, la emergencia sagrada y social de los obispos va unida a la caída de otros valores (culturales y artísticos, administrativos y militares) del Imperio grecorromano. Pero, en sentido estricto, esos valores se perdieron y cesaron más por sancionamiento y debilidad del Imperio que por imposición del cristianismo. De hecho, el nuevo poder cristiano fue surgiendo en el hueco que iba dejando la descomposición del Imperio, de tal forma que, a partir del siglo IV-VI d.C., los obispos vinieron a mostrarse garantes de estabilidad social, orden jurídico y paz, mientras agonizaba el orden antiguo. En este contexto se sitúa el

despliegue del poder social y espiritual del obispo de Roma.

Existieron, sin duda, otros obispos o patriarcados que, en un momento dado, pudieron parecer más importantes y realizaron funciones esenciales en la historia del cristianismo, como los patriarcados de Oriente: Alejandría y Antioquía, Jerusalén y Constantinopla. Pero esos obispados de Oriente terminaron quedando más fijados en una época anterior, cultivando parcelas separadas, de tradición admirable, de manera que aún hoy las iglesias que derivan de ellos (de Atenas a Moscú, de Belgrado a Kiev) toman como normativo ese momento de su historia (entre los siglos IV y VII d.C.).

El cambio ha sido más fuerte en la parte occidental del Imperio romano. Aquí no hubo varias sedes, prácticamente autónomas, en competencia mutua, sino una sola, la de Roma. Por otra parte, a diferencia de lo que pasó en Oriente, tras la caída del Imperio (desde el siglo V), hubo un largo letargo político-social, que se extendió hasta casi el siglo XI, de manera que podemos hablar de una extensa y oscura Edad Media de silencio. Pues bien, en ese tiempo fue emergiendo, de manera callada, una nueva experiencia de Iglesia, vinculada a la Sede de Roma, sede Patriarcal que realiza una función de presencia animadora y de guía para el resto de las comunidades.

Se había extenuado el imperio militar de Roma, pero quedó su iglesia, que se sentía portadora no sólo del evangelio de Jesús, sino también de los valores sociales de aquel Imperio. De esa forma, la Iglesia de Occidente, presidida de manera cada vez más fuerte por el Papa, se introdujo entre las gentes a las que el viejo Imperio no había llegado (al mundo germano), ofreciendo su experiencia de evangelio a las nuevas naciones bárbaras que fueron naciendo tras la ruina de la vieja Roma. En ese contexto, los papas recordaron e interpretaron desde sus perspectivas algunas palabras del evangelio (*Tú eres Pedro y sobre esta Piedra edificaré mi Iglesia*: Mt 16,18), a las que concedieron un sentido inmediato, como si Jesús estuviera hablando de nuevo a cada Papa: *Te daré las llaves del Reino de los cielos*. Muchos pensaron que Dios había fundado la historia de Occidente sobre la función de Pedro, Potestad su-

prema y Sacerdote Espiritual, con autoridad sobre todos los reinos. De esa forma se proyectaron sobre Mateo 16 y sobre el conjunto del Nuevo Testamento unas visiones sociales y sacrales que los evangelios no habían previsto (y que habrían negado).

Ese proceso culminó en la reforma del papa Gregorio VII (1073-1085), cuyo mandato marca uno de los puntos álgidos del poderío de la Santa Sede sobre Europa occidental. Esa reforma supone el triunfo de una idea que llevaba gestándose siglos. Su mejor representante fue Inocencio III (1198-1216), quien de hecho consideró al papado como Presencia personal de Dios sobre la tierra, como una especie de encarnación continuada del Cristo, con autoridad sobre los príncipes cristianos. Triunfó así una forma de política civil y religiosa de la Iglesia romana y el Papa vino a presentarse como Vicario de Cristo en la tierra, un Vicario Glorioso (no crucificado, como Jesús), con poder sobre su propio Estado (los Estados Pontificios) y con capacidad de arbitraje social y dominio espiritual sobre príncipes y pueblos, como si fuera el Obispo de todos los obispos y Supervisor de todos los reyes, representante de Dios para la cristiandad (y en el fondo para la humanidad). De esa forma, el obispo de Roma fue adquiriendo un inmenso poder sobre la ciudad y su entorno, apareciendo como representante de un Cristo entendido como Rey de Reyes. Los papas aceptaron el poder civil, haciéndose en la práctica «reyes», para salvaguardar mejor su independencia religiosa, y así fueron reconocidos de hecho por los reinos y estados de Occidente, desde el siglo IX hasta 1870, en que el Estado italiano conquistó los Estados Pontificios. Desde entonces los papas se consideraron prisioneros en su palacio del Vaticano, hasta que en 1929 firmaron los pactos lateranenses, por los que Italia ratificaba la existencia de un pequeño Estado Vaticano independiente (con el Papa como Rey-Gobernante); de esa forma la Santa Sede establecía relaciones diplomáticas con Italia, en una situación que sigue vigente hasta hoy.

Los Estados Pontificios han durado más de mil doscientos años (han sido los más duraderos de Europa) y han garantizado (en un sentido político) la autonomía jerárquico-religiosa de la Iglesia romana. Pero, mirados en pers-

pectiva cristiana, esos Estados, aunque hayan querido justificarse como «donación de los príncipes a Pedro y a sus sucesores», han constituido un escándalo religioso y evangélico. El hecho de que la Iglesia de Roma, presidida por el Papa, asumiera un poder político, con su ejército y su diplomacia, y con sus imposiciones de tipo económico y social, ha sido, y sigue siendo, uno de los mayores problemas con los que ha debido (debe) enfrentarse la sociedad civil y, sobre todo, el cristianismo de Occidente.

3. *Papado y primado universal*

Hasta el siglo X el Papa parecía ejercer en las Iglesias de Oriente una autoridad colegiada, de carácter simbólico, más que de jurisdicción real. Por eso, en el siglo XI, cuando los papas quisieron imponer de alguna forma su visión de la unidad cristiana, las «Iglesias ↗ ortodoxas» se separaron de Roma (año 1054), diciendo que quien se había separado era Roma con su Papa. Esta ruptura entre el papado y las Iglesias ortodoxas sigue siendo uno de los grandes escándalos de la cristiandad. Es evidente que el Papa no es el único responsable de la división entre latinos y orientales, pues las razones de la ruptura han sido y siguen siendo muchas, por ambas partes. Pero resulta indudable que una forma de ejercicio y despliegue del papado ha sido causa o, por lo menos motivo, de una división hostil, no fraterna, entre los cristianos. En esa línea se sitúa también el verdadero «cisma» de Occidente, vinculado a las diversas rupturas ↗ protestantes, que tuvieron lugar en el siglo XVI.

Precisamente en el momento en que los países de Europa se elevaban y emergían, como potencia unitaria y múltiple, sobre el resto del mundo, el Papa dejó de ser para ellos el vínculo de unidad religiosa y cultural que había pretendido, de manera que grandes zonas de la cristiandad no quisieron aceptarlo. Los *reformadores protestantes* (Lutero, Calvino...) apelaron con toda fuerza a Pablo, poniendo de relieve la experiencia de libertad radical de cada cristiano, el principio de la gracia como única fuente de comunión universal entre los hombres, pero minusvaloraron las mediaciones sociales concretas de la vida de los fieles, la experiencia de la comunión «sacra-

mental», es decir, vital y alimenticia, de los fieles. Por su parte, *los católicos* acentuaron el principio de la tradición y la obediencia social, con la exigencia de unas mediaciones institucionales que avalaron el sentido e importancia de las propuestas religiosas y de los sacramentos de la Iglesia. También los católicos tuvieron razón, pero quizá minusvaloraron la experiencia de la gracia radical y de la libertad, convirtiendo de hecho el cristianismo en un tipo de dictadura religiosa de tipo ilustrado, bajo un «Papa absoluto», entendido como signo de Dios.

Estas diferencias entre protestantes y católicos nos sitúan en el centro de la problemática social que definirá la historia de Occidente desde el XVI a la actualidad. Esa problemática se expresó en una dura controversia de tipo religioso y eclesiástico, pero sus manifestaciones principales fueron también de tipo político y administrativo, cultural y militar. Ciertamente, los papas mantuvieron el ideal de la unidad social y religiosa de Europa y del mundo, pero fueron incapaces de promoverlo de un modo activo y realista (respetando y potenciando la diversidad de opciones sociales y religiosas), de manera que se encontraron implicados en las grandes guerras de religión de los siglos XVI y XVII. Ellos no sólo fueron incapaces de evitar esas guerras, sino que en parte las promovieron, como en otro tiempo (siglos XII-XIII) habían promovido las cruzadas en contra de los musulmanes. Esos papas aprobaron e impusieron la Inquisición para reprimir con violencia las herejías, promoviendo, al mismo tiempo, la lucha contra los protestantes. Por su parte, muchos protestantes, sobre todo en Alemania, con su propaganda antirromana, atribuyeron al Papa las mayores perversidades que aparecen en la Biblia: le llamaron Prostituta del Apocalipsis; compararon su dominio con el de la perversa Babilonia.

En este contexto se sitúa la visión de un papado con «poder universal» sobre Estados y pueblos. Esta experiencia de catolicidad cristiana culminó en el CONCILIO VATICANO I (1869-1870), cuando Pío IX había perdido de hecho su poder político sobre los Estados Pontificios. Precisamente entonces, los obispos católicos declararon que «el Papa tenía primado de jurisdicción sobre la Iglesia universal de Dios» (*Pastor aeter-*

nus 2-3), culminando de esa forma una experiencia que había venido preparándose por siglos: la Iglesia de Roma se presentó a sí misma como Iglesia universal para todos los Estados y naciones, declarando que su Obispo (Papa) es símbolo de la unidad real de todos los hombres.

Precisamente en el momento en que las grandes naciones europeas alcanzaban su cumbre política (con la reunificación alemana y el despliegue del imperio británico), el año 1870, la Iglesia se presentó a sí misma como instancia supranacional, representante de la humanidad. Eso significa que el modelo particular de las Iglesias nacionales (galicana o germana, anglicana o española, rusa o italiana...) había podido tener en un momento unos valores, pero acababa siendo dañoso, porque tendía a tomar como absolutos unos proyectos particulares, que no son católicos. Pienso, en esa línea, que, al declarar el primado universal del Papa y el carácter católico de la Iglesia, el Concilio Vaticano I realizó una opción que resulta en el fondo muy positiva: la Iglesia se mantuvo fiel al evangelio, mostrando el carácter universal y gratuito de la verdad y de la unión entre los hombres, que no se puede lograr por imposición política, sino sólo por comunión evangélica (es decir, religiosa). Pero esa opción universal de la Iglesia católica, expresada a través del Papa debería concretarse en unos medios distintos de libertad y diálogo entre las Iglesias.

4. *Infalible: Verdad del evangelio*

El Concilio Vaticano I (1869-1870), que declaró el primado del Papa (como signo de unidad humana en torno al evangelio), definió también otros «dogmas» vinculados entre sí, que en principio parecen escandalosos, pero que en el fondo pueden resultar positivos para entender la modernidad: el conocimiento racional de Dios, la infalibilidad del Papa.

a) El «dogma» del *conocimiento racional de Dios* declara que el hombre se encuentra abierto por su misma realidad hacia el misterio de la Vida originaria, que lo fundamenta y sobrepasa (*Dei Filius* 3-4). Eso significa que la religión no es algo irracional, algo que sólo se puede imponer de manera funda-

mentalista o ciega, sobre creyentes que no han asumido el proyecto de la modernidad. Al contrario, la religión puede y debe dialogar con el pensamiento humano. De esa manera, la Iglesia ha aceptado el proceso de racionalidad de Occidente, con el camino de búsqueda filosófica y científica de la modernidad, integrándolo en su propia experiencia humana y religiosa.

b) El «dogma» de la *infalibilidad del Papa*, que debe vincularse al anterior, tiene que mostrar que la búsqueda racional de la verdad se encuentra abierta a una experiencia de fe compartida, que pueden asumir y asumen los cristianos. En esa línea, el Concilio afirma que el Papa es infalible, en materia de fe y costumbres (es decir, de fe y de vida), cuando se pronuncia «ex cathedra», esto es, en nombre de la comunidad universal cristiana, es decir, en nombre de la humanidad (cf. *Pastor aeternus* 4). Esta definición puede resultar y resulta escandalosa cuando se mira aisladamente o cuando se relaciona con pequeñas declaraciones que ha venido haciendo el Vaticano en los últimos tres siglos, sobre temas de política o cultura, de ciencia o de libertad personal. Pero ella es básica para fundar la confianza de los hombres en su capacidad de conocimiento de fe, es decir, de experiencia religiosa compartida, en forma de comunión eclesial, según el evangelio. El Papa es signo de la infalibilidad de la Iglesia.

Ciertamente, a lo largo de tres largos siglos (del 1700 al 2000) los papas han mantenido un magisterio muy ambiguo: han venido negando la libertad religiosa, se han opuesto a la democracia, han condenado el liberalismo y el progreso, han rechazado los derechos humanos, se han opuesto a la autonomía de la prensa, etc. A pesar de ello, estoy convencido de que la declaración de la infalibilidad del Papa (es decir, de la Iglesia de Jesús) constituye un elemento esencial y positivo para el cristianismo: ella ratifica la verdad del evangelio, el valor de la esperanza y del diálogo cristiano, abierto a todos los hombres, no en general, sino a través de la comunión concreta de unos seguidores de Jesús, que se descubren vinculados a los crucificados y expulsados de la historia.

La Iglesia infalible e indefectible (que en el fondo es lo mismo) no es la Iglesia del poder, simbolizada en grandes edificios o proyectos elitistas, no es la Iglesia

de una curia bien centralizada en Roma, con organismos administrativos o jurídicos muy eficientes, sino aquella que expresa el don y fraternidad de Jesús en la vida de cada día, sin necesidad de edificios especiales, de dineros fuertes, de organización perfectas, ni de grandes documentos. Sólo ésta es la Iglesia infalible, y de su experiencia de entrega y de vida ha de ser signo el Papa. Sólo esa Iglesia, vinculada por Jesús a todos los crucificados de la historia, buscando desde la periferia de la historia el futuro de la humanidad, en gesto de amor concreto y de entrega a favor de todos, puede ser y es infalible. No es infalible porque sabe más en plano de ciencia, ni porque puede más en línea de organización o autoridad impositiva, sino porque sabe y quiere vivir siempre en diálogo de amor concreto, fundando así una esperanza de vida perdurable.

Un Papa que hablara por sí mismo (como si él tuviera la Palabra y los demás no la tuvieran), un Papa que organizara las cosas desde arriba y trazara una especie de dictadura espiritual sobre los creyentes, no sería infalible según Cristo sino todo lo contrario, un hombre muy falible, opuesto al evangelio, dictador sobre otros hombres. Por eso, el Vaticano I afirma que el Papa tiene la misma infalibilidad que tiene la Iglesia, es decir, la de la palabra compartida, al servicio de la libertad y de los pobres (de la mesa común), tal como se expresa en Hechos 15,28: «Nos ha parecido al Espíritu Santo y a Nosotros» (cf. *Pastor aeternus* 4; DH, 3074).

Ésta no es la infalibilidad de las proposiciones declaradas desde arriba, de los dogmas ya hechos, sino la de la búsqueda común de los creyentes, en diálogo con todos los hombres, desde el evangelio de Jesús, es decir, desde los crucificados de la historia; son éstos, los crucificados y expulsados del sistema, los que hacen que la Iglesia pueda ser infalible, no los posibles teólogos o magistrados de una Iglesia que se siente sobre el banco o bando del poder del mundo.

5. *Papa y Curia vaticana, una gran organización*

Hemos destacado algunos aspectos de la «autoridad» del Papa, tal como han desembocado en el Concilio Vaticano I, con las definiciones del Prima-

do y la Infalibilidad. Pero más que en esas definiciones, que, en su sentido más profundo, me parecen positivas, siempre que se entiendan de un modo evangélico, quiero ahora fijarme en el despliegue progresivo y, al parecer, imparable, de la organización administrativa del Papa, con su diplomacia política y los servicios de gobierno unificado de la Iglesia católica, que se centran en la llamada Curia Vaticana. La Curia romana constituye el Senado y Gobierno del Obispo de Roma, con su organigrama «espiritual» complejo y perfecto, formado por cardenales y arzobispos, obispos, monseñores y funcionarios, divididos en Secretarías, Consejos, Congregaciones, Tribunales y otras Instituciones, bien organizadas, según el Derecho Canónico (cf. CDC 360-361). La composición y gobierno de la Curia resulta paternalista y dictatorial, de manera que aparece como un circuito cerrado que se auto-alimenta.

La Curia Vaticana supone que Cristo concede al Papa toda su potestad jerárquica sobre la tierra (conforme a la palabra de Mateo 16,17-19). El Papa «omnipotente» nombra a los cardenales (que elegirán después al nuevo Papa, al que Cristo confiere su poder); Papa y cardenales de Curia nombran después, empleando un tipo de inspiración religiosa (y siguiendo un escalafón bien claro de puestos y honores), a los restantes «funcionarios». El Papa y su Curia poseen y ejercen seis poderes clásicos, que resultan difíciles de distinguir en la práctica:

a) *Poder doctrinal*. El Papa, ayudado por comisiones y sínodos (especialmente por la *Congregación para la Doctrina de la Fe*), pero, en última instancia, siguiendo sus propias preferencias religiosas, promulga las orientaciones de fe para todos los católicos del mundo.

b) *Poder sacramental*. Con la ayuda de la Sagrada Congregación para los Ritos, el Papa define y organiza la liturgia cristiana, fijando las formas exteriores, los gestos rituales y las palabras básicas de todas las celebraciones católicas del mundo.

c) *Poder legislativo*. Está vinculado a los dos anteriores. El Papa traza y define las normas básicas de la organización eclesial y en esa línea ratifica y promulga el *Código de Derecho Canónico* (la última edición es de 1983).

d) *Poder ejecutivo*. El Papa nombra a todos los obispos del mundo. En esa línea puede ejercer y ejerce un control directo sobre el conjunto de la Iglesia católica, a través de sus diversas Secretarías de la Curia Vaticana.

e) *Poder judicial*. La Iglesia de Roma no conoce un poder judicial independiente, sino que los mismos que promulgan las leyes y se encargan de su cumplimiento son después quienes las sancionan, a través de los diversos tribunales eclesiásticos, centrados en la Curia Vaticana.

f) *Poder diplomático*. La Curia se ha reservado el poder *diplomático*, que se expresa a través de sus nunciaturas, abiertas en casi todos los Estados de la tierra. Por medio de ellas, el Obispo de Roma cumple una función de tipo político, utilizando unos cauces diplomáticos que se sitúan (y nos sitúan) dentro del espacio de poder de los Estados, que aún sigue siendo grande, aunque empieza a ser eclipsado por el de las multinacionales.

Esta unificación de «poderes» representa, en un sentido, un gran avance jurídico y social. La Curia del Papa ha sido, de hecho, la primera organización globalizada. Pero ella ha ofrecido y ofrece también grandes problemas sociales y cristianos, como seguiremos viendo. Este proceso de concentración sociorreligiosa, que ha puesto casi todos los «poderes cristianos» (católicos) en manos del Papa y de su Curia Vaticana, se ha realizado con grandes costes, que se expresan en diversas rupturas religiosas (con ortodoxos y protestantes) y sociales (guerras de religión, divisiones políticas). Pero, bien llevado, puede acabar siendo positivo para la expansión del evangelio, siempre que se vuelva, de manera nueva, a los orígenes de la ↗ Iglesia como hemos destacado en ↗ catolicismo.

X. P.

PARÁBOLAS

M

↗ Biblia, ética, evangelios, Jesús, Lucas, Marcos, Mateo, palabra, Reino de Dios, sabiduría.

Las parábolas constituyen el lenguaje más propio de Jesús y podemos tomarlas como palabra de arte y de llamada mesiánica, en la línea de la profecía israelita. (a) *El arte griego* parece

más vinculado a la imagen del poeta y al icono-estatua, que expresa el valor eterno de aquello que se eleva como ideal definitivo (universal) sobre la vida humana. (b) *El arte israelita* estaba más cerca de la palabra del profeta que llama y pide a los hombres que cambien y se adapten a la exigencia del momento actual (no del ser eterno). En esa línea israelita se sitúa el arte de Jesús, expresado en la belleza creadora de sus parábolas-palabras, que son verdad en la medida en que se dicen y se acogen, abriendo un espacio de transformación y de comunicación humana.

Muchos esperaban por entonces la venida del Mesías de Dios como rey, Hijo de Hombre celestial, Juez sobre los jueces de este mundo... Pues bien, los cristianos afirman que Dios ha venido por Jesús, que ha sido y sigue siendo Mesías, porque es Poeta-Profeta, sembrador de palabras que alumbran y engendran la vida (cf. Jn 1,14). Las estatuas de los dioses griegos están fabricadas y no hablan (son desde fuera, carecen de autonomía); los hombres, en cambio, se engendran y son por la palabra, haciéndose por ella a sí mismos. Pues bien, en ese sentido, Jesús ha sido artista de personas, creador de vida humana. Su obra son los hombres y mujeres que le escuchan, recibiendo su semilla, para existir y actuar de forma verdadera. Los cristianos confiesan, según eso, que el creador de la nueva humanidad ha sido un poeta-profeta que siembra de parte de Dios (desde sí mismo) la más honda semilla de humanidad. El evangelio de Juan (Jn 1,1-4) confiesa con Gn 1 que Dios ha creado todo lo que existe sembrando su Palabra, para que los hombres puedan asumirla y dejarse transformar por ella. En ese mismo fondo ha interpretado Mc 4 el mensaje de Jesús, su obra de poeta-profeta de la palabra. Le han preguntado ¿quién eres, qué haces? Jesús responde: «Salió el sembrador a sembrar. Y sucedió que al sembrar cayó semilla en el camino, y vinieron los pájaros y la comieron. Otra parte de semilla cayó sobre un terreno pedregoso... El sembrador siembra la palabra» (Mc 4,3-4.14).

1. *La verdad de las parábolas de Jesús*

La parábola es extraña. Un buen sembrador suele sembrar sólo en buena tierra y no «desperdicia» grano al-

guno entre las piedras y las zarzas. Jesús, en cambio, siembra sobre suelos que ni están preparados, ni pueden prepararse, pues no son apropiados (camino, roqueda, zarzal). Es evidente que, en clave de lógica agrícola, está desperdiciando semilla. Pues bien, si miramos la escena desde otra perspectiva, descubrimos la lógica más alta de este sembrador de Reino, que no decide de antemano si la tierra es buena o mala, sino que inicia su comunicación o siembra en toda tierra. El científico, hombre de sistema, tiene que saber de antemano si la tierra es adecuada, fértil o baldía, alejándose de espinas y piedras, a fin de no malgastar la semilla. Pero Jesús, sembrador de parábolas del Reino, sabe que hay una lógica más alta, de poeta creador, que introduce su semilla de palabra en toda tierra, es decir, en cada uno de los hombres, haciéndoles así capaces de responder. De esa forma, la verdad de una parábola es de tipo personal y no como la verdad de una estatua, que está ya hecha realidad objetiva, ni como la verdad de un discurso o libro de teoría, que dice por sí mismo lo que dice, de manera que el lector ha de acogerlo de un modo pasivo. La verdad de las parábolas se expresa y se realiza en la medida en que ellas mismas hablan y suscitan la respuesta en el corazón de los hombres. Eso significa que ellas no han sido terminadas por Jesús y que no pueden entenderse en actitud pasiva, sino que abren un espacio para que el oyente se introduzca de manera creadora en ellas y así las termine.

Jesús ha sembrado en el campo de la vida unas parábolas, a fin de que los hombres puedan entrar en la extrañeza y cercanía de Dios, para que el mismo Dios (la Vida) se haga palabra en ellos. Quien quiera entenderlas de antemano no las entiende, sólo quien dialoga con Dios a partir de ellas las comprende y puede así comprenderse a sí mismo, pues ellas son palabra de encuentro personal, de sabiduría compartida. En ese contexto se sitúa Jesús, para iniciar un diálogo con los hombres, de manera que sólo dialogando les ofrece su palabra. No busca imágenes herméticas, ni signos de sabiduría elitista. Al contrario, él mira donde todos miran: hacia el lago donde lanzan su red los pescadores, hacia el campo donde siembran los labriegos, sobre el monte donde guar-

dan su rebaño los pastores; él se ha fijado en el padre que reparte la herencia entre sus hijos, en las muchachas que acompañan a la novia en el desfile de bodas, en la mujer que amasa el pan o busca la moneda perdida en las esquinas de la casa. Lógicamente, todas sus parábolas pertenecen a la prosa normal de la vida, de manera que cualquiera las entiende. Pero luego, al penetrar más hondo, descubrimos su extrañeza, pues ellas trazan una provocación, hablando en un lenguaje que los niños pueden entender y acoger a veces mejor que los mayores, los «ignorantes» mejor que los letrados.

Como recuerda la tradición rabínica, en el judaísmo del siglo I había otros contadores de parábolas, pero no conocemos ninguno que, entonces o después, se pueda comparar con Jesús, que no ha tenido la sabiduría oficial de los letrados, ni ha sido filósofo de escuela o corte, pero ha contado parábolas, en medio de plazas y campos, iluminando con ellas la vida de los hombres y mujeres de su pueblo. (a) Ha creado parábolas de *tierras y plantas*, evocando el lago donde lanzan su red los pescadores (Lc 5), el campo donde siembran los labriegos (Mc 4, Mt 13), la semilla que crece por sí misma, el grano de mostaza (Mc 4), el trigo y la cizaña que se mezclan en la tierra (Mt 13) o también la higuera estéril (Mc 11). (b) Ha ofrecido también parábolas de *trabajos y afanes*: de una mujer que amasa el pan con levadura (Mt 13) o busca la moneda perdida (Lc 15), de un comerciante experto en perlas finas (Mt 13), de un agricultor acomodado que contrata jornaleros a lo largo del día (Mt 20) y de un viñador también rico que arrienda renteros (Mc 12). (c) Jesús habla de *personajes ambiguos*: de administradores injustos (Mt 18; Lc 16) y reyes crueles (Mt 22), o de esposos desconsiderados (Mt 25,1-13) y levitas y sacerdotes que desatienden al herido del camino (Lc 14,16-24). De esa forma recogen la vida real de los hombres y mujeres de su tiempo.

2. Un recuento de parábolas

En general, las parábolas de Jesús evocan experiencias desconcertantes y casi en todas late una paradoja que rompe los esquemas usuales de la vida: hay un comerciante que lo vende todo

para comprar sólo una perla fina (¿de qué vive después?), hay un padre que recibe y vuelve a dar sus bienes (anillo) al hijo pródigo que había dilapidado todo (Lc 15), hay un propietario que entrega a su hijo querido, sin armas ni defensa, en manos de los duros viñadores que lo matan (Mc 12) y un sembrador que malgasta su semilla en el camino y entre zarzas (Mt 4)... En esa línea, las parábolas sacuden al oyente y lo capacitan para situarse de un modo distinto ante la vida. Parecen hablar de un mas allá, como en el caso del rico Epulón (Lc 16) y en el juicio del Hijo del Hombre (Mt 25), pero en realidad están hablando del «más acá»: el Epulón debe ayudar al pobre Lázaro, el rico debe alimentar al hambriento... A través de ellas ha ido trazando Jesús su mensaje, de manera que los hombres puedan entenderle y entenderse, superando el nivel de las seguridades oficiales y planteando preguntas, que pueden abrir caminos nuevos.

Éstas son las principales parábolas y relatos parabólicos de Jesús, con algunas de las preguntas de fondo que suscitan: (1) Sin pescar toda la noche (Lc 5,1-8)... ¿Por qué echar de nuevo las redes? (2) Semilla para siembra (Mt 4,5-6)... ¿Por qué sembrar en campos baldíos? (3) Siembra que crece por sí misma (Mc 4,26-27)... ¿Para qué sirve el trabajo? (4) Trigo y cizaña mezcladas (Mt 13,25-31)... ¿Por qué dejar que crezca la cizaña? (5) Mujer que amasa el pan (Mt 13,33)... ¿No es peligroso andar con levadura? (6) Comerciante en perlas fina (Mt 13,45)... ¿De qué vivirá si vende todo? (7) Grano de mostaza (Mc 4,31)... ¿Cómo hablar de un Reino tan pequeño? (8) Higuera estéril maldecida (Mc 11,13-21)... ¿Qué culpa tiene la higuera? (9) Tesoro escondido (Mt 13,43)... ¿Está bien comprar el campo, engañando al amo? (10) Oveja perdida (Lc 16,4-6)... ¿No es arriesgado dejar solas a las 99 restantes? (11) Padre del pródigo (Lc 15,11-32)... ¿No es injusto con el otro hijo? (12) Administrador infiel (Lc 16,1-12)... ¿Cómo puede ser modelo un corrupto? (13) Epulón y Lázaro (Lc 16,20-31)... ¿Se salva el pobre sólo porque es pobre? (14) Una torre, una guerra (Lc 14,28-32)... ¿No son gestos de pura política? (15) Banquete del rey (Lc 14,16-24)... ¿No se deshonra al sentarse con los pobres? (16) Muchachas que con alcuza

(Mt 25,1-13)... ¿Por qué no comparten ellas mismas el aceite? (17) Amo que regresa tarde (Mc 13,34-37)... ¿No ha dado todo poder al mayordomo? (18) Rey y talentos (Mt 25,13-24)... ¿No es egoísta y sanguinario? (19) Amo y los viñadores (Mc 12,1-10)... ¿No es cruel e insensato entregando a su hijo? (20) Obreros de la plaza (Mt 20,1-15)... ¿No es injusto dar lo mismo a todos? (21) Ovejas y cabras (Mt 25,31-46)... ¿Cómo se identifica el rey con los pobres?

3. *Un gozo, una pregunta, un camino personal*

Las parábolas son lenguaje abierto o, mejor dicho, activo, de tal forma que sólo las entiende aquel que quiere introducirse en ellas, para pensar y captar la realidad desde la perspectiva de Jesús, es decir, desde el lugar de los pobres y expulsados del sistema, superando así la lógica del poder y dejándose transformar por el impulso de un amor que se revela como escandalosamente creador. Por eso, los ricos e «inteligentes», que se sienten amenazados por las parábolas, tienden a domesticarlas, convirtiéndolas pronto en una alegoría, es decir, en una enseñanza objetiva, que sirve para expresar aquello que siempre existe, como una verdad de tipo filosófico o sagrado, al servicio del sistema. En contra de eso, para los pobres, las parábolas pueden ser comienzo y principio de una transformación que Dios mismo realiza, a través de su respuesta y compromiso. Un ordenador (un PC) no entiende las parábolas; los hombres-ordenador, los hombres-programa no pueden entenderlas.

Las parábolas pertenecen al nivel de las metáforas, pues nos transportan a otro nivel de realidad, donde ya no influyen las leyes de la ciencia (los esquemas del ordenador o *computer*), sino que la vida se abre en forma de gratuidad, como un regalo sorprendente de amor y de esperanza, que rompe la lógica ordinaria de los modelos de pensamiento racional. La poesía de las parábolas de Jesús viene a mostrarse como proceso de enriquecimiento significativo que se abre y nos abre, al mismo tiempo, hacia Dios y hacia el Reino. Ellas son arte por ser paradoja; son bellas porque implican un cambio de nivel, una ruptura en nuestra forma de situarnos ante la realidad.

Ninguna máquina del mundo puede entender una parábola, ninguna demostración filosófica puede explicarlo o resolver su sentido. Por eso, las parábolas abren a los oyentes a un nivel más alto de experiencia y de sentido, le invitan a dar una especie de «salto» hermenéutico, para situarse en otro nivel de encuentro y diálogo. Jesús no busca oyentes distantes, personas que por acaso comprarán y leerán un libro que él a escrito, sino que se vuelve contradictorio con los hombres y mujeres de la calle, entonando unas melodías o iniciando unos versos que ellos mismos deben culminar, de un modo interactivo. La belleza de sus parábolas no es arte que unos construyen y otros, simplemente, acogen, sino arte compartido, que vincula en belleza y creatividad a Jesús y a sus oyentes, de tal manera que todos son agentes y actores en el drama poderoso de su vida y de sus obras. De esa forma, Jesús ha comenzado unos poemas que siguen estando vivos, pues aquellos que los escuchan han de recrearlos con sus voces y sus vidas, a través de un camino que está abierto en la comunidad de sus creyentes, en la Iglesia.

Jesús no ha contado las parábolas sólo para divertir con ellas a los curiosos o desocupados de turno, como un bufón de corte a quien se le permite decir algo que a otros les está vedado. Él no teje sus poemas para distraer a los demás, sino para interpelarlos y hacerles a ellos mismos creadores. Ciertamente, Jesús ha querido divertir... Pero, al mismo tiempo, él quiere pensar y hacer pensar de una manera más alta, quiere vivir y hacer que otros vivan. De esa forma, los mismos oyentes se convierten en creadores de las parábolas de Jesús, que así aparecen como palabras que sorprenden, revelan, incitan.

a) Jesús es un artista de la palabra hablada y comentada, de la poesía hecha camino compartido. Sólo así, en un contexto de creatividad compartida, la pesca se vuelve experiencia de llamada personal, lugar de una respuesta para los primeros convocados (cf. Mc 1,16-20); la siembra expresa la tarea de una vida que sólo entendemos si nosotros mismos respondemos (Mc 4); las bodas son invitación a la abundancia, banquete de gracia, que nos pone ante la miseria de los expulsados de la tierra (cf. Lc 14,15-25); la viña que los agricultores entendían como propiedad privada se

vuelve lugar de generosidad, de manera que su verdadero dueño ha de estar dispuesto a dar la vida (cf. Mc 12,1-12).

b) Jesús cuenta las parábolas por belleza..., pero, al mismo tiempo, lo hace para comprometer a los hombres y mujeres en la vida, caminando juntos, de tal forma que sólo en ese camino y compromiso se despliega su belleza. Por eso, él no puede escribir libros y acabarlos, dejándolos ya hechos, sino que inicia relatos para que los oyentes los asuman, interpreten y culminen. Es como si ofreciera los primeros versos de una trama vital que otros (sus oyentes o lectores) han de interpretar y culminarlos con su vida. Jesús nunca ocupa nuestro lugar para hacer las cosas por nosotros, sino que nos hace capaces de que las hagamos.

Desde esa base, concluyendo todo lo anterior, podemos hablar de los diversos tipos de palabras. (a) La palabra mítica nos sitúa ante aquello que siempre ha sido, ante la fuente escondida de la vida, que reside en el poder más alto de los dioses o, quizá mejor, de lo divino que siempre se repite, en círculos de eterno retorno, sin realidad verdadera. (b) La palabra filosófica es propia de sabios elitistas, que contemplan las ideas eternas, como Platón, y así pueden gobernar la República, elevándose sobre los otros estamentos de la sociedad (custodios o guerreros y trabajadores), ocupados en las cosas materiales, para dominarlos. (c) La palabra legal traza aquello que los hombres han de realizar, situando a cada uno en su lugar y dividiendo la sociedad de un modo sacral y social (sacerdotes y reyes, profetas y simples israelitas...). (d) La palabra de Jesús aparece, en cambio, como experiencia original de gracia y libertad, que supera lo que existe, para que los hombres puedan vivir desde sí mismo, en diálogo con la fuente de su vida (que es Dios).

X. P.

PARÁCLITO

M

↗ Amor, autoridad, Don-carisma, Espíritu, Espíritu Santo, Iglesia, jerarquía, Jesús, Juan evangelista, oración, Padre, testimonio, Trinidad.

1. *Textos*

El evangelio de Juan ha desarrollado una visión especial del Espíritu (↗ Espíritu Santo), empleando para ello una

palabra técnica, *paráclito*, que ha influido poderosamente en la tradición posterior del cristianismo y de la historia religiosa y cultural de Occidente. *Paráclito* es un adjetivo verbal griego que deriva de *para-kaleô* (llamar, pedir, exhortar) y significa alguien que es «llamado para realizar una función», generalmente en servicio de otro. En ese sentido se suele interpretar como «abogado», pero también como auxiliador y consolador. Éstos son los textos y funciones del Paráclito:

a) *Espíritu de la Verdad*: «Yo rogaré al Padre, y Él os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros por siempre» (Jn 14,16). Jesús había defendido a sus discípulos; pero ha culminado su camino pascual y no está con ellos como antes, de manera que no puede guiarlos y defenderlos con su presencia histórica. Por eso pide al Padre que les envíe otro Paráclito, que sea presencia interior y compañía (no os dejaré huérfanos: Jn 14,18): el *Espíritu de la Verdad*, que el mundo, sometido a la mentira y división, no puede acoger, ni comprender, el *Espíritu del Conocimiento* de Dios, que vincula a todos los hombres (cf. Jn 17,1-3) y defiende a los perseguidos en sus dificultades y sus pruebas (cf. Mc 13,11).

b) *Os lo enseñará todo: Conocer a Dios*. Los hombres tienden a luchar sin fin, en plano de sistema, porque no ha acogido la gracia de la libertad y comunión de Dios que se muestra en Cristo. «Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os enseñará todas las cosas, y os recordará todo lo que os he dicho» (Jn 14,26). Ese Paráclito es el Maestro interior que enseña a los fieles los dos mandamientos primeros: conocer a Dios y amar a los hermanos. La teodicea o despliegue y conocimiento de Dios recibe así un carácter carismático: sólo por experiencia interior, vinculada al magisterio personal del Espíritu (es decir, por carisma), podemos conocer a Dios, superando las razones y sistemas cerrados del mundo.

c) *Verdad del Testimonio*. «Cuando venga el Paráclito, a quien enviaré desde el Padre, el Espíritu de verdad que procede del Padre, él dará testimonio de mí, y vosotros también daréis testimonio, porque habéis estado conmigo desde el principio» (Jn 15,26-27). Los creyentes no demuestran a Dios con

palabras racionales o teorías, sino que lo muestran con su vida: no son filósofos, sino testigos; no imponen un sistema sacral o social, sino que se presentan ellos mismos, como signo de la Vida de Dios en el Espíritu de Cristo, en experiencia de amor personal. En esa línea, el Paráclito, Espíritu de Dios, es principio y presencia personal de Dios en Cristo.

d) *Conviene que me vaya...* Jesús no se va, no muere y resucita, para volver después por sí mismo, en forma apocalíptica (como dan a entender otros textos del Nuevo Testamento: 1 Tes 4,1; Cor 15 y Mc 13), sino para enviar su Espíritu. «Conviene que me vaya; pues si no me fuere el Paráclito no vendría a vosotros; pero si me voy, os lo enviaré» (Jn 16,7). La ausencia de Jesús suscita una más honda presencia en libertad y recuerdo, en plenitud personal y comunicación comunitaria. Así podemos afirmar que Jesús vuelve desde su ausencia, fundando la comunión de los creyentes, en medio de un mundo al que convence «de pecado, justicia y juicio» (cf. Jn 16,8-11), inaugurando así una teodicea de tipo pneumatológico, que se expresa y decide a lo largo de la historia, como seguiremos indicando.

2. Jesús y la autoridad del Paráclito

Conforme a esta visión del evangelio de Juan, la verdadera autoridad de la Iglesia se identifica con el *Paráclito*, que es presencia de Jesús y actúa en forma de *Abogado* (defiende) y *Consolador* (anima). (a) El Paráclito es *Autoridad de Amor* que consuela y fortalece a los creyentes: como un regalo, una gracia, que nos hace capaces de vivir en comunión personal de amor mutuo, en regalo permanente. (b) El Paráclito es *Autoridad de Magisterio Interior*. Hay un magisterio externo, de profetas y doctores como dijo Pablo (cf. 1 Cor 12,28) y como después han recordado obispos, papas y concilios. Para Juan, el magisterio verdadero es siempre interno: experiencia personal del Espíritu, que nos enseña a vivir (consuela) desde el recuerdo de Jesús (nos hace comprender lo que ha dicho). Frente al poder que se impone por fuerza, ha destacado Juan la autoridad que proviene del Espíritu interior de Jesús, Maestro de su comunidad. (c) *Es Auto-*

ridad de Testimonio Personal. El mismo Consolador, Espíritu de Dios, es Testigo de Jesús y de su salvación mesiánica. Nosotros con él nos volvemos Testigos: no debemos cumplir una función externa, no ejercemos un oficio, sino que *somos* simplemente signo del amor de Dios en Cristo, portadores de su gracia. A este nivel cesa el «sistema» (delegaciones exteriores, representaciones sociales, poderes) y queda sólo el Testimonio de la vida. Dejamos de ser autoridad por lo que hacemos; la somos por lo que somos.

Amor, Magisterio interior y Testimonio se vinculan, capacitando al creyente para superar la *prueba final, el juicio* de la historia. Jesús anunció el juicio en línea de futuro, pero Jn sabe que ha llegado ya, se está realizando paradójicamente en nuestra vida, como muestra el último pasaje de la cita anterior. (a) *Jesús es Autoridad en la ausencia*: no lo tenemos «a la mano», no lo podemos dominar por nuestro esfuerzo, pero actúa por su Espíritu y así lo acogemos y veneramos. (b) *Es Autoridad victoriosa*. A veces nos parece que seguimos en la dura incertidumbre, como si el mundo nos venciera; pero el Espíritu de Dios ha vencido y convencido y nos hallamos ya salvados. (c) *Nos lleva a la Verdad completa*. Todo está logrado y, sin embargo, seguimos caminando en la Verdad, tendemos al descubrimiento pleno de Dios, al despliegue perfecto de la vida. Las leyes imponen; el sistema termina oprimiendo, la mentira deforma. Sólo *la verdad libera* (cf. Jn 8,32): ella nos hace ser de forma que seamos en libertad y en transparencia interior.

La comunidad que ha tenido esta experiencia sabe que *no necesita autoridades externas*, jerarquías sacrales, obediencias impuestas. Quien ha recibido el Espíritu descubre que ha llegado hasta el final del tiempo, de manera que puede vivir en verdad y libertad, en comunión gozosa, sin que otros le tracen o marquen un camino desde fuera, sin tener que mentirse a sí mismo ni a nadie. Allí donde actúa la fuerza del Paráclito, que es Consuelo y Abogado, las demás autoridades son al fin muy secundarias. La comunidad del Discípulo amado sólo reconoce la autoridad de ese Espíritu, que anima y dirige en amor mutuo a los creyentes, como muestra el Discurso de la Cena,

que empieza con la experiencia del amor fraterno (Jn 13,1-17) y culmina con la oración por la unidad (Jn 17), centrándose en la palabra clave sobre el amor interpretado como amistad y conocimiento compartido:

«Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando. No os llamo *siervos*, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; os llamo *amigos* porque os he manifestado todo lo que he escuchado de mi Padre» (Jn 15,14-15).

Se expresa así en su plenitud la *autoridad de la verdad*, en línea de comunicación y transparencia compartida. En ese fondo distinguimos dos modelos de poder:

a) *Hay una autoridad que es propia del esquema señor-siervo*, que Hegel (*Fenomenología del Espíritu*, cap. 4º) y Marx (*El Capital*) han ido analizado desde una perspectiva social, política y económica. Ésa es la falsa autoridad, vinculada al *poder de imposición*. En esa línea, señores son aquellos que mandan porque saben más, sin tener que razonar, ni compartir su «secreto» con los subordinados, que son siervos. Pueden actuar con apariencia bondadosa (como los sabios de la *República* de Platón o de la *Jerarquía Eclesiástica* de Dionisio Areopagita), pero son dictadores, pues emplean su mayor conocimiento para imponerse a los demás; interpretan el poder como saber superior, que sólo ellos poseen, y lo ejercen manejando el secreto, sin ser transparentes o decir la verdad de lo que hacen a los otros. Quienes saben así tienen poder (pues saber es poder); quienes manejan la «buena información» tienen oportunidad para imponerse a los demás. Estos «sabios» gobernantes (civiles o eclesiásticos) piensan a veces que es bueno guardar su secreto y dirigir desde arriba, por su don o magisterio (episcopal, presbiteral, abacial), la vida de los otros, pero al fin se vuelven dictadores anticristianos, pues Jesús no oculta nada a quienes quiere y habla, nunca les miente.

b) *La autoridad del Paráclito de Jesús es poder de la amistad (verdad)*, que se expresa en forma de comunicación y encuentro directo, de persona a persona. Ésta es una *autoridad y comunión contemplativa*: Jesús comparte con los suyos (les dice) lo que ha oído de su Padre. La misma contemplación se vuelve fuente y sentido de comunicación, vi-

niendo a presentarse así como autoridad comunitaria de amigos que se dicen lo que son y lo que saben. Éste es el sentido de la autoridad cristiana, que supera los secretos del esquema amo-siervo y se despliega como *encuentro de personas*. La dictadura sacral se funda en la superioridad jerárquica de algunos, que se apoderan en secreto de un poder o saber y de esa forma manejan a los otros (afirmando en general que lo hacen por su bien). En contra de eso, el evangelio ha desplegado el *poder de la amistad*, como transparencia comunicativa, en línea de encuentro humano.

Allí donde la autoridad del amor se pone al servicio de otra cosa (poder administrativo o sistema económico-social), ella se pervierte. Juan sabe que ha llegado el fin de los tiempos, de manera que hemos recibido el Espíritu de Jesús, la Autoridad del amor, que es magisterio interior, testimonio personal y transparencia comunicativa: «para que todos sen Uno, como nosotros somos Uno: tú, Padre, en mí y yo en ti; para que el mundo crea que tú me has enviado» (17,21). No hay autoridad de unos sobre los otros, sino comunión de todos. Esa misma comunión es la autoridad, presencia del Espíritu Santo. Las mediaciones ministeriales son por tanto secundarias. Pueden cambiar las formas de organización eclesial, las acciones concretas de la comunidad. Pero debe permanecer y permanece la verdad como libertad y la autoridad como amor mutuo que vincula a los creyentes.

X. P.

PARAÍSO

Q MR

↗ Apocalipsis, apocalíptica, creación, Dios, Edén, infierno, Jesús, María madre de Jesús, mundo, parusía, perdón, purgatorio, Reino de Dios, salvación, santidad, visión de Dios.

Q JUDAÍSMO

Presentamos aquí como «paraíso» el lugar y estado de bienaventuranza o felicidad final, que en la tradición cristiana suele llamarse a veces «cielo», que es el lugar superior donde moran Dios y sus santos. Para el judaísmo la primera imagen del cielo es el Edén del principio. «Yahvé Elohim plantó un huerto en Edén, hacia el oriente...» (Gn 2,8).

Sobre la estepa del mundo ha creado Dios un jardín, para que el hombre

lo disfrute y lo cuide. El hombre es así jardinero del cielo: le ha encargado Dios la guarda y cultivo de huerto-paraíso (Gn 2,15-16), donde brota y discurre la fuente de aguas que luego se abre en cuatro ríos que riegan todo el universo. Ese paraíso es lugar de piedras hermosas, árboles inmensos, con toda la belleza y fecundidad imaginable, es lugar donde el hombre acoge a la mujer (y viceversa) y donde ambos conviven en paz con los animales. El cielo del hombre consiste según eso en acoger el don de Dios (huerto del mundo) y cultivarlo en gesto agradecido, en armonía de amor con todo el universo (cf. Gn 2,4b-3,24).

En esa línea han avanzado los textos proféticos, hablando ya de un paraíso para los tiempos finales, proyecto y utopía de reconciliación y transformación de la naturaleza para el fin de la historia, en línea mesiánica. Así lo ha destacado Isaías, al hablar no sólo de la armonía final, pacífica, de pueblos, en torno a Sión (cf. Is 2,2-4), sino de la renovación de la misma naturaleza: «El lobo habitará con el cordero, y el leopardo se recostará con el cabrito. El ternero y el cachorro del león crecerán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca y la osa pacerán, y sus crías se recostarán juntas. El león comerá paja como el buey...» (Is 11,6-7). Ésta es una visión general de la profecía, que habla de un cielo en la tierra, situado precisamente en el entorno de Jerusalén (cf. Ez 47).

Éste sigue siendo un cielo o paraíso terreno. Pero en esa línea se puede llegar a la imagen de una transformación más honda, que implica un paraíso superación de la muerte. Así lo dice el pequeño Apocalipsis de Isaías:

«Entonces destruirá sobre este monte la losa que cubre a todos los pueblos y el velo que está puesto sobre todas las naciones: el Señor Yahvé destruirá a la muerte para siempre y enjugará toda lágrima de todos los rostros... y se dirá: ¡Éste es nuestro Dios! En él hemos esperado, y él nos salvará» (Is 25,6-7).

Entonces se podrá hablar de una transformación total del universo, de manera que el mismo Dios que al principio «creó los cielos y la tierra» (Gn 1,1) dirá al final: «He aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva. No habrá más memoria de las cosas primeras, ni

vendrán más al pensamiento» (Is 65,17). En ese fondo se sitúan las diversas imágenes del cielo, interpretado casi siempre como culminación de la historia humana, como reconciliación definitiva y amorosa de la vida, en el entorno de la Nueva Jerusalén:

«Los hijos del gran Dios vivirán todos alrededor del templo, en paz, gozándose en aquello que les concede el Creador, el Monarca justiciero, pues él sólo les protegerá y asistirá con gran poder, con una especie de muro de fuego ardiendo en derredor. Sin guerras vivirán en sus ciudades y en los campos, pues no les tocará la mano de la guerra mala... Y entonces, en verdad, las islas y todas las ciudades dirán: Cuánto ama el Inmortal a estos hombres, pues todos serán sus aliados y les ayudarán: el cielo, el sol por Dios conducido y la luna... Habrá una gran paz por la tierra... Y entonces (Dios) hará nacer un reino para la eternidad, destinado a todos los hombres, santa ley que antaño concedió a los piadosos... De todos los lugares de la tierra llevarán incienso y regalos a la Morada del gran Dios...» (*Oráculos Sibílicos* III, 702-780).

El mismo Filón de Alejandría, que por su visión más helenista podría haber hablado de un cielo meramente espiritual (separado de la tierra), sigue siendo fiel a la tradición israelita, de manera que presenta el cielo como transformación de este mundo, en la línea del mito de la edad de oro de Is 7-11:

«Yo pienso que cuando esto ocurra [cuando se amansen las fieras que los humanos llevamos en el alma], los osos, los leones y las panteras, los animales de la India (elefantes y tigres) y todas las demás fieras de vigor y poder invencibles cambiarán su vida solitaria y aislada en una comunidad y poco a poco, a imitación de las criaturas gregarias, se tomarán mansos en presencia del hombre... En medio de todos estos animales (escorpiones, cocodrilos e hipopótamos...) le es dado al hombre virtuoso permanecer protegido por una santa inviolabilidad, pues Dios ha honrado a la virtud concediéndole el privilegio de estar al abrigo de cualquier amenaza...» (*De Praemiis* 90-91).

Desde aquí se puede hablar de un cielo más judío o más universal. En la línea más particular se dice: «Para vosotros (los judíos fieles) está abierto el

paraíso, plantado el árbol de la vida, dispuesto el tiempo futuro, reservada la abundancia, edificada la ciudad, asegurado el descanso, lograda la bondad y más conseguida aún la sabiduría. La raíz mala quedó cortada en vosotros, la enfermedad extinguida, la muerte alejada; el infierno se retira, no se conoce ya la corrupción. Pasarán para siempre los dolores y estará presente la inmortalidad como tesoro» (4 *Esdras* 8,52-55).

En la línea de la transformación universal, abierta al cosmos, se puede decir: «Y cuando el Mesías habrá humillado el mundo entero y cuando reine en paz por siempre sobre el trono de su realeza, entonces se revelarán las delicias, se mostrará la tranquilidad. En aquel tiempo, la salud descenderá como rocío y se alejará la enfermedad. Las preocupaciones, dolores y gemidos se alejarán de los hombres, se expandirá el gozo por toda la tierra. Nadie morirá prematuramente; ninguna desgracia llegará de improvisto. Juicios y acusaciones, luchas y venganza, crímenes, pasiones, celos, odio y todas las cosas semejantes sufrirán condena, después de haber sido extirpadas. Esto se refiere a los que han llenado de males la tierra, y por su causa ha sido muy turbada la vida de los hombres. Las bestias salvajes saldrán de la selva para ponerse al servicio de los humanos; serpiente y dragón saldrán de sus cuevas para obedecer a un niño. Las mujeres no sufrirán más en sus partos, ni se angustiarán cuando alumbren el fruto de su seno. En estos días, los segadores no conocerán fatiga, ni se cansarán los constructores. Los trabajos progresarán por sí mismos, al ritmo de aquellos que los realizan, en reposo completo. Porque este tiempo será el fin de la corrupción y el principio de la incorrupción» (2 *Bar* 73-74; en P. BOGAERT, *Ap. Baruch*, Sch 144, París 1969).

Las visiones finales sobre el cielo pueden ser distintas, pues unos judíos creían (y creen) en la inmortalidad del alma, otros no; unos creían (y creen) en la resurrección, otros no. Pero todos concuerdan en lo esencial: en la visión de un futuro «celeste», de un paraíso final para los hombres. En esto concuerdan textos tan diversos como el tratado de Filón de Alejandría, los oráculos apocalípticos de 4 *Esd* y de 2 *Bar*, y los oráculos Sibílicos. Esto sig-

nifica que nos hallamos ante un elemento común de la tradición israelita: ante una esperanza de renovación humana y plenitud, que se expresa con rasgos simbólicos (*míticos*), porque rompe y desborda el orden actual (racional) de la historia. Esta visión del cielo pertenece a lo que podríamos llamar la *razón utópica*, que no intenta justificar lo que existe, en gesto de sometimiento a la realidad, sino que busca y pretende suscitar aquello que debe existir, desde el don supremo de Dios. Lógicamente, esta razón utópica será de tipo *imaginativo* y deberá expresarse con signos y figuras evocadoras, que desgarran de algún modo las fronteras de lo que hay, abriéndonos al misterio de lo que debe venir.

X. P.

M CRISTIANISMO

Hay muchas imágenes cristianas del cielo o paraíso, pero entre todas destaca una, la del Apocalipsis (Ap 21-22). Por eso queremos comentarla con cierto detalle, distinguiendo y uniendo dos visiones: una más breve (Ap 21,1-6) donde se presenta el tema en perspectiva de Bodas mesiánicas (unión de Cristo con la humanidad-esposa); otra más extensa (Ap 22,9-27) donde se describe la «geografía» del cielo, entendido como «cubo» de Dios y paraíso.

1. Primera visión (Ap 21,1-6)

Pone de relieve el tema de las «bodas» de Dios y de los hombres, por medio de Cristo. El cielo es, según eso, un amor culminado. «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva...» (Ap 21,1). Así empieza la escena, haciendo suya la tradición de Is 65,17; 66,20 (cf. 2 Pe 3,13), reasumiendo y superando el principio de toda la Escritura (Gn 1,1): el primer cielo y la primera tierra han cumplido su misión y ya no ofrecen nada a los humanos. Al final no está el fracaso. A los ojos del Apocalipsis la historia no termina por pecado o vejez, cansancio o muerte, sino por la culminación mesiánica.. La primera creación duraba siete días, organizados de forma cósmica, progresiva, en armonía temporal septenaria. Ahora no existen días, ni habrá mar como abismo vinculado al miedo (21,1), ni serán necesarios los astros arriba, pues no existe un arriba y abajo, día ni noche.

Todo habrá culminado (cf. 21,23). Desde ahí se entienden los tres rasgos principales de esa nueva creación:

a) *La Ciudad Santa, Nueva Jerusalén* (Ap 21,2). La antigua no había podido permanecer, pues se había convertido en signo de soberbia y pura lucha (cf. Babel: Gn 11), solemne prostituta (cf. Ap 17). Frente a ella se ha elevado, cumpliendo la esperanza de Israel, la *Buena Ciudad*, signo de unión con Dios y de justicia: la *Santa Jerusalén* que baja de Dios.

b) *Baja del Cielo, desde Dios* (Ap 21,2), como había prometido Ap 3,12-13. Ciertamente, el cielo es la culminación de la vida de los hombres y se despliega en forma de «tierra nueva»; pero no puede brotar de la tierra, sino que viene de Dios. En esa línea, podemos decir que Dios mismo ha bajado y se «encarna» entre los hombres; éste es el cielo.

c) *Como Novia que se adorna para su marido* (Ap 21,2). Es ciudad de amor, belleza de bodas, lugar de encuentro con Dios (y de los hombres entre sí). El primer mundo se convirtió en campo de lucha: no hubo armonía y bodas verdaderas. Ahora, esta Ciudad está madura para el amor, ciudad adornada, amor que es cielo, sin muerte, amor de Cristo con la humanidad. En ese sentido podemos decir que el cielo cristiano es la plenitud del mensaje y de la vida de Jesús.

Éste es el cumplimiento divino de la historia de los hombres, de tal forma que el mismo Dios puede decir y dice: ¡*Gegonan*, se han hecho!, han sido ya cumplidas las promesas (Ap 21,6a). Sólo ahora se puede abrir el libro de la historia de Dios (¡Soy Alfa y Omega, Principio y Fin!: Ap 21,6a; cf. 1,8), de manera que ese mismo Dios aparece como cielo para los hombres que lo acojan: ¡Al sediento le daré a beber gratis de la fuente del agua de la vida! (Ap 21,6b). El Dios de Jesús responde a la *sed* de la historia ofreciendo gratis el agua de vida y haciendo que los hombres sean ya plenamente hijos suyos y vivan para siempre. Éste es el paraíso del final, pero es paraíso que puede y debe comenzar aquí, pues el final de Dios se ha revelado y se cumple ya en la verdadera Iglesia.

2. Segunda visión (Ap 21,9-27)

El profeta ha visto ya, pero su ángel guía (uno de los Siete Angeles de la Presencia y acción final de Dios, que

han marcado el ritmo del Apocalipsis) quiere mostrársela mejor y para ello le conduce a la montaña: *¡Ven, te mostraré a la Novia, Esposa del Cordero!* (Ap 21,9). Dice que vendrá la *Novia*, pero en su lugar aparece, como verdadera «esposa de Dios», *la Ciudad Santa, que es Jerusalén, descendiendo del cielo de Dios*, para ser el cielo de los hombres en la nueva tierra (cf. Ap 21,10). La misma ciudad es *teofanía* (aparición de Dios), la misma Ciudad es el cielo. Esta Ciudad se define por su *muralla* que significa seguridad y hogar. Fuera quedan los posibles enemigos; dentro está la casa, encuentro para todos los humanos. Como línea de separación y unidad entre el fuera y dentro se eleva la muralla cuadrangular, con doce puertas y pilares, conforme a un modelo de Ezequiel (cf. Ez 40-47), bien conocido por la tradición judía, que los monjes de Qumrán han determinado con detalle en sus diversas *Descripciones de la Nueva Jerusalén* (textos de Qumrán en 2QNJ; 4QNJ; 5QNJ). Éstos son los signos básicos de la nueva Ciudad que ha empezado a revelarse ya por Cristo en la Iglesia.

a) *Es Ciudad-cielo con murallas abiertas a todos los pueblos*. Abren las altas murallas de la Ciudad doce puertas (Ap 21,12), relacionadas con doce ángeles de Dios y las doce tribus de Israel. El simbolismo de puerta y portero es importante no sólo en el Antiguo Testamento (con los 24 grupos de porteros del templo: cf. 1 Cr 26,1-19), sino en el Nuevo Testamento, donde el mismo Jesús aparece vinculado al tema (cf. Jn 10,1-9). Las puertas de la Ciudad tienen aquí ángeles y nombres de tribus: Doce ángeles las presiden, oficiando de guardianes, ostiarios celestes, dirigiendo la peregrinación final de los pueblos. Las puertas llevan nombres de las tribus de los hijos de Israel, abiertas ahora a todos los pueblos. Son las puertas de la Iglesia.

b) *La Ciudad-cielo es Cuadrada, tetragónos*, de cuatro ángulos, con longitud y anchura iguales (Ap 21,16a), de 12.000 estadios (1.000 por cada tribu) de perímetro o, quizá mejor, de cada lado (unos 2.130 kilómetros). Cuadradas eran las grandes ciudades simbólicas del mundo antiguo, tanto Babilonia como Roma. Cuadrada y perfecta será esta *ciudad* inmensa, defendida por hermosas murallas, extendida en

la llanura infinita del mundo. Ella es centro de todo el universo; por eso, las gentes del entorno, los pueblos del mundo ensanchado a sus lados, vienen a buscar refugio en ella, pues su plaza es Trono de Dios y el cordero; de ella brota el Río de la Vida que ofrece agua muy fresca de amor y curación para todos los vivientes (21,24; 22,1-5). Ésta es la experiencia que los cristianos han de vivir en la Iglesia.

c) *La Ciudad es un Cubo, el Cuadrado perfecto de Dios*. Completando y superando la imagen anterior, el mismo Juan ha presentado la ciudad en forma de *Cubo perfecto, con longitud, anchura y altura iguales*, como dice con toda precisión el texto (Ap 21,16b). Evidentemente, esta Ciudad es el Todo, signo del Dios pleno: *Cubo Divino* que encierra la realidad entera. Los griegos concibieron el Cubo como señal de perfección y solidez completa. *Cubo* era también para los judíos el Santo de los Santos o *Debir* en el que Dios habita, Morada llena interiormente de su presencia. Lógicamente será Cubo, Casa toda interioridad, esta Ciudad completa en la que Dios mismo se vuelve morada y templo para los humanos, que habitan dentro del Cubo de Dios (que puede entenderse también a manera de Esfera cuadrada). Es posible que en el fondo de esta imagen se encuentren especulaciones sapienciales que han desembocado luego en la cábala y en otras visiones religiosas que comparan a Dios (toda realidad) con un Cubo sagrado, abarcador. El mismo islam puede haber evocado este signo, a partir de la *Kaaba* o Templo (casi) Cúbico donde está la Piedra Sagrada. Han vuelto al signo los judíos medievales e incluso los cristianos que han representado a Dios (el cielo) a modo de Cubo Sagrado de Piedra (por ejemplo en el Coro de la Basílica de El Escorial, en España). Dentro del cubo-esfera que es Dios, muro y centro, plaza y río, árboles y presencia de amor, habitan los humanos, como han dicho siempre los místicos, como saben los auténticos cristianos.

d) *La Ciudad es una Pirámide*. Posiblemente, al presentar la ciudad (al mismo tiempo) como cuadrada o plana y cúbica, Juan está proyectando sobre ella la imagen de una base que se va elevando y estrechando, en forma de pirámide inscrita en un Cubo Transparente. Es normal que evoque las Pirá-

mides de Egipto o las torres elevadas (Zigurat) de Babilonia. Sobre una base cuadrada se va elevando una torre escalonada, cuya altura es igual que los lados del cuadrado de la base. Ella está inscrita en el Cubo Transparente, de manera que en la plaza superior queda el trono de Dios y el agua que brota de ese trono va descendiendo por ella. De esta forma se unirían las imágenes del cuadrado y cubo, la pirámide y montaña de los dioses, propia de la tradición religiosa de muchos pueblos antiguos.

Resulta conocida la fascinación que han ejercido las pirámides en muchas culturas, como imagen de gradación y jerarquía, de estabilidad y vida eterna. Dios mismo sería aquí pirámide en que todos los humanos se hallan inscritos, pirámide-esfera donde todos los puntos se encuentran igualmente distantes del centro, son centro y círculo, son altura y base. Sabiamente, Juan ha dejado que las tres imágenes (*Ciudad Cuadrada*, con muros y puertas abiertas, *Cubo perfecto* completo en sí mismo y *Pirámide* elevada sobre el cuadrado de la base) se limiten y fecunden una a la otra. Es muy posible que las tres se superpongan, para crear la impresión de una Ciudad, con las diferentes formas que la tradición y especulación religiosa del tiempo ha visto a los templos y ciudades sagradas. Esa ciudad de Dios son los creyentes en la Iglesia.

e) *La ciudad es Presencia que atrae (Dios hecho presencia)*. No olvidemos que se trata de una ciudad, casa, presencia. Por eso los muros y las puertas, con piedras de lujo y colores, quedan en segundo plano. En el centro emerge Dios, Presencia de Vida. (1) *No hay en la Ciudad Templo alguno* (Ap 21,22) porque todo en ella es templo: el mismo Dios y su Cordero que Cristo la convierte en sagrada. Dios ya no se halla fuera, como realidad que se le añade, sino que es centro de ella, elemento constitutivo de su vida, plena transparencia, inmediatez total. Todo es Dios y, sin embargo, los humanos siguen siendo (empiezan a ser) perfectamente humanos. (2) *No hay tampoco sol o estrellas* (21,23), pues la luz se encuentra dentro de ella. El mismo Dios de su claridad interior brilla en la vida de los humanos. De esa manera, ella, la Ciudad, se vuelve resplandeciente, como Dios hecho sol (foco de luz) para la tierra, encarnación de la Gloria celeste

en el mundo. (3) *Los Pueblos caminarán a su Luz y los reyes de la tierra le llevarán su gloria o dones* (21,24). Antes parecía que esta Ciudad se hallaba sola y en algún sentido es cierto: ella lo llena todo, es cielo y tierra, Dios mismo convertido en fuente de luz para todos los vivientes. Pero en otra perspectiva, dentro de la más perfecta teología israelita, la Ciudad aparece como polo de atracción para el conjunto de las gentes que desean encontrar su plenitud en ella. Esta imagen de la *Ciudad Abierta* (jamás cierra sus puertas) es el culmen del Apocalipsis. Esto es el cielo: lugar y estado en que todos comparten, por Dios (en Jesús, el Cordero), la existencia. Ésta debe ser la Iglesia.

f) *La misma Ciudad se vuelve Paraíso (jardín)*, con una plaza y una alameda donde crece el Árbol de la Vida. Así se cumple ya, por siempre, el ideal primero (Gn 2), llega el Cielo de Dios, ya presente, Presencia sin fin, para los hombres. (a) *En el Centro de la Plaza se alza el Trono* (Ap 22,3) que es Uno y el mismo para Dios y su Cordero, Cristo. Pasamos así del entorno (murallas) al centro, descubriendo que la Ciudad es una Plaza (lugar de encuentro) y la plaza un Trono: expresión del poder unido de Dios y del Cordero, que reinan por los siglos de los siglos (Ap 22,5). (b) *Y los hombres verán su Rostro...* (Ap 22,4; cf. 17,15). *Ver a Dios* es cielo, según la tradición cristiana que interpreta la felicidad como *visión beatífica*. Éste es un ver que supone compartir, un ver que implica familiaridad, encuentro. Es ver que sacia y transforma. No se habla aquí de conocer o tocar, sino de ver, simplemente de mirar y admirar. Ya no harán falta palabras, ni signos exteriores, ni mandatos legales... Es ciudad de luz, transparencia de cristal, gozo de los humanos que se centra en la mirada perfecta y eterna, en cercanía amistosa. Este paraíso anticipado debe ser la Iglesia.

g) *En el centro del paraíso está Dios-Río*. «Y del trono de Dios y del Cordero brota un Río de Agua de Vida...» (Ap 22,1). El Apocalipsis ha comenzado a describir el Cielo por el río: éste es a su juicio el signo más valioso, es Dios que se convierte en Agua de vida, río que llena la ciudad por dentro, sea Cuadrada, Pirámide o Cubo. Un río transparente nacido en la fuente de un Trono y corriendo por piedras preciosas (sin

tierra) resulta imposible y sin embargo es la verdad del paraíso. Lo habían evocado las grandes profecías (Ez 47,1; Zac 14,8), pero ahora desborda todo lo esperado. Es la Ciudad hecha vida, es Dios y Cristo.

Conforme a una visión tradicional (cf. Ez 47 y Zac 14), ese Río de Dios riega el Árbol de la Vida (cf. Gn 2). Si la ciudad es plana (cuadrada) se dirá que el río sale al campo exterior, formando a sus lados una preciosa avenida de árboles vitales, que llegan hasta el mar Externo (mar Muerto, al oriente de Jerusalén) para así purificarlo (en la línea de Ez y Zac). Pero en esta visión del Apocalipsis la Ciudad-Cielo lo incluye todo: Dios mismo hecho Tienda (21,3) o Cubo, Pirámide o Cuadrado de vida para los humanos. Por eso el río no sale (no hay un fuera) sino que avanza y se queda (se mueve y es pura quietud transparente de vida, mar-cielo, sin sal de amargura) en su Plaza, hecha presencia pura de Dios para los hombres. Dios en la vida de los hombres; eso ha de ser la Iglesia.

h) *El Cielo es finalmente el Árbol de la vida*: «En medio de su plaza y de su río, a un lado y a otro el Árbol de la Vida» (Ap 22,2). Ya no existe el Árbol del Bien y del Mal, pues todo mal del mundo ha sido superado; sólo queda el Árbol de la vida, que es el Árbol del Bien, en el centro de la plaza y del río. En un sentido muy profundo todo (Trono, Río, Árbol, Ciudad) es Dios hecho Cordero de amor para los hombres. Ese Dios es Árbol de vida, multiplicado a los lados del río, pero siempre el mismo. Quizá pudiéramos decir que este Árbol del Agua de Dios es Dios mismo como alimento para los humanos, *a lo largo de los doce meses del año, dando su fruto cada mes* (Ap 22,2). Doce significa aquí perfección, cumplimiento israelita, cristiano y humano (lo mismo que las puertas y cimientos de Ap 21,12-14). En un sentido, Dios es Doce... Pero, en otro sentido, el mismo «doce» es imposible, porque en la Ciudad no hay tiempo de sol o de luna que muden, haciendo así imposible la existencia de los meses (cf. Ap 22,5). Dios es sólo luz, sin oscuridad, sin meses cambiantes. De todas formas, dicho eso, debemos añadir que todo es, al fin, signo de Vida, de la única y múltiple vida de Dios. En esta perspectiva, de unidad y multiplicidad,

cobran sentido las imágenes del Apocalipsis: toda la Ciudad es una puerta y doce puertas; un árbol y doce árboles, un ángel y doce ángeles... La Ciudad de Dios es el Paraíso original y el Banquete de Bodas de la nueva humanidad eterna, salvada por Cristo, el Cordero. Dios hecho árbol de vida y ciudad de armonía. Eso es desde aquí el paraíso, es la verdad de la Iglesia.

X. P.

R ISLAM

1. *La retribución (yaçâ')*

Cuando en árabe nos referimos al *yaçâ'* hablamos del Fuego y del Jardín. La traducción habitual al castellano es «retribución». Así, leemos que del Corán se traduce en castellano: «Alláh es el que da la retribución». La traducción se queda corta, insignificante, en sentido literal, pues no contempla que la palabra *yaçâ'* viene del verbo «ir en paralelo» (*tayâçâ - yatayâçâ*): para nosotros, el resultado de tu acción «va en paralelo» (*yâçâ - yuyâçî*) a cada acción. La retribución de Dios no es algo aparte de nuestra acción, sino algo que va implícito en ella. Nosotros fabricamos nuestro jardín o nuestro fuego. La «retribución» está dentro de la acción como una semilla que se despliega en árbol. Nos orientamos hacia el placer o el dolor, hacia la cercanía o la lejanía de Dios, y Él es lo que da carácter definitivo a las acciones que nos granjearon placer o dolor.

2. *El agua de la vida*

Tras el Juicio, todos aquellos que no hayan muerto mártires (y hay muchas formas de morir mártir en el islam ↗ testimonio) pasarán al fuego de *yahannam*, donde se calcinarán (en realidad, se calcinará aquello a lo que se haya aferrado su ego). Pero tras el fuego, conocerán una Resurrección:

Dijo el Mensajero de Alláh: (...) Hay (también en *yahannam*) gente a la que alcanzó la *nâr* (el Fuego) por sus errores. Y les dio Alláh una muerte. Sólo a partir de que estén carbonizados Alláh permite que les llegue la protección (para salir de allí). Se les trae, ya muertos, y se les echa en los ríos de la *yanna*, y se dice (en voz alta): «Oh, gentes de la *yanna*, echad sobre ellos (agua) con abundancia». Y,

entonces, crecen, como crece un grano cerca de un arroyo (*Hadices qudsies*. Beirut 1980. Tomo II, nº 343).

A este agua que se vierte sobre los hombres carbonizados se le denomina en el Corán y el hadiz el «agua de la vida» (Corán 56:18 y *Hadices qudsies*, Beirut 1980. Tomo II, nº 339) ↗ resurrección.

3. Nombres del Paraíso

En árabe hay dos formas habituales de nombrar el Paraíso:

a) *Yanna*, «el Jardín», de raíz Y-N-N: «recubrir, envolver, cubrirse (de plantas)». Al recurrir a la raíz Y-N-N para hablar de un jardín se nos está sugiriendo la idea de algo como un oasis, una sombra *protectora* en el desierto. Todos los términos de la familia aluden inequívocamente a la protección: *yunna* (escudo), *yanin* (feto: lo que está protegido en el interior de la madre), *yanân* (corazón: sede de la intimidad, lugar que el ser humano protege de sí mismo); y el verbo que lo rige es *yanna*: «envolver, recubrir». No cabe la menor duda de que los *yinn* fueron tenidos como seres protectores en la Arabia preislámica (como se refleja en Corán, 72:6).

b) *Firdaws* (en plural *farâdîs*) es la arabización de la misma palabra persa que ha dado en castellano el vocablo «paraíso» y aludía a los jardines de los reyes persas. En árabe se relaciona con el verbo «expandir, verter o echar sobre el suelo, colmar a alguien por entero».

La traducción literal «Cielo» al árabe (*samâ'*, en plural *samâwât*) no da por resultado la noción de «Paraíso». El Cielo no es el Paraíso, aunque sea la morada de los ángeles, aunque allí esté el Trono de Dios y aunque el Paraíso suela situarse bajo el Trono de Dios.

4. El Paraíso Terrenal

En cambio no existe en el islam la noción de Paraíso Terrenal. Cuando Adán y Eva desobedecieron, fueron expulsados del Paraíso, se les hizo descender a la Tierra:

Dijo (Allâh): «Descended ambos de él» (Corán, 20:121-123).

De lo que se deduce que el Paraíso en el que habían vivido hasta entonces no se encontraba en la tierra sino en el cielo. El Edén no era terrestre. El Pa-

raíso que se nos promete, no debe ser «recuperado» sino que debe ser construido como hacemos oasis en el desierto.

5. Descripción muḥammadiana de las regiones beatíficas

Las descripciones del Paraíso que transmite el profeta Muḥammad, desde el punto de vista de la creatividad literaria, para muchos han resultado bastante decepcionantes. La causa no es sólo esa evidente indiferencia de Muḥammad por hacer literatura a partir de la experiencia extática, sino la certeza de que la vida corriente si se vivía de una determinada manera tenía ya mucho de Paraíso. El Paraíso de Muḥammad eran sus mismos deseos cotidianos cumplidos. Hay hombres de Conocimiento en el islam que han llegado a decir que el Paraíso es el propio Muḥammad, y que el Fuego es lo que hay fuera de Muḥammad. Hablar del Paraíso desde una óptica verdaderamente islámica, por tanto, sin hacer literatura, es hablar del modo de sentir del Profeta su vida diaria. El Paraíso del islam se parece mucho a la vida de este mundo: hay un zoco, dunas, árboles, mujeres, ríos, comida y bebida. La materialidad del Paraíso islámico ha llevado a algunos musulmanes –en diatriba religiosa permanente– a afrontar a algún teólogo cristiano: «Nuestro Paraíso es más material que vuestra tierra».

Por supuesto, hay aspectos claramente visionarios en la descripción muḥammadiana del Paraíso. No sólo nos referimos a los rasgos más extravagantes que tiene toda visión auténtica, como cuando el Profeta cuenta que los pájaros del Paraíso son como zanahorias gigantes (en *Kitâb wasf al-firdaws*), sino a esos otros aspectos que ya conocemos por la experiencia extática universal. Principalmente, todo aquello que tiene que ver con lo metamórfico en el Paraíso. Todo en el Paraíso de Muḥammad tiene una instantánea capacidad de transmutarse en otra cosa. Leemos en un hadiz *qudsî*:

Ninguna de las criaturas es capaz de describir esta belleza. Allâh había ordenado que todo allí tuviera el aspecto que tenía, y después ordenaba que tuviera otro aspecto diferente, y las cosas tenían unos colores que no puedo describir (*Hadices qudsies*. Beirut 1980. Tomo I, nº 116).

La incapacidad de describir el Paraíso es su mejor descripción. La confusión, el balbuceo, el irse desdibujando la experiencia cuando las palabras tratan de decirla son parte de la fidelidad a la visión que se ha tenido. Más que «creer» en el Paraíso o en el Fuego, Muhammad los «experimentó», y la invitación del islam es a vivir todo eso cuando nos corresponda pero sin salir de nuestra cotidianidad. Porque si no vivimos ya en esta vida el Paraíso y el Fuego, o mejor, si no sabemos desvelarlos en nuestra experiencia cotidiana, se nos está obligando a aceptar como parte de lo real algo que no está en nuestra experiencia de lo real. El Profeta no comprendió ni racional ni teológicamente que debían existir el Paraíso y el Fuego; fueron su paladeo del mundo, su experiencia de lo actual y presente:

No era una cosa cualquiera lo que veía, sino que he visto en visiones, en este lugar en que estaba, incluso *yanna* y *yahannam* (*Kitâb wasf al-firdaws*).

Habría, por tanto, que diferenciar entre los rasgos más originales de las visiones muhammadianas del Paraíso y los elementos de esas visiones con los que el Profeta podía operar más fácilmente con la gente que le rodeaba. Estos últimos –nos referimos, por ejemplo, a la visión de «los troncos de oro de todos los árboles del Paraíso», «los jardines de oro y plata», etc.– deben comprenderse como sublimación en el mundo imaginal de nuestros deseos actuales, y son elementos bien conocidos en la historia de la fenomenología paradisíaca de las religiones.

6. *En el Paraíso el alma es un pájaro*

Uno de los aspectos más arcaicos de la revelación muhammadiana de lo invisible es la noción de alma-pájaro:

El alma del creyente es un pájaro que espera sobre un árbol del Paraíso (*Kitâb wasf al-firdaws*).

En otro hadiz del Profeta leemos:

Sus almas se encuentran dentro de pájaros verdes, y tienen como nidos candiles suspendidos del Trono. Éstos vagan libremente por donde les place del Paraíso, y luego se refugian en los candiles (*Kitâb wasf al-firdaws*).

Al final del hadiz citado se alude, indirectamente, a la noción alma-luz, asimismo de carácter muy primitivo.

7. *Todo lo inanimado cobra vida y habla en el Paraíso*

En el Paraíso, en la *yanna*, los hombres y las mujeres recuperaremos el don de la comunicación universal que nos fue dado al principio de los tiempos, y que logran los chamanes cuando retornan a su *fitra*, a su estado primordial, porque todo en la existencia tiene la capacidad de expresarse. Por supuesto, el propio Paraíso tiene vida y puede hablar por sí mismo:

Refirió Qatâda, que Ka'b dijo: «Allâh ha creado tres cosas: Creó a Adán con su mano, escribió la Torah con su mano y con su mano plantó el Paraíso. Luego le dijo al Paraíso: «¡Habla!» y el Paraíso respondió: «¡Bienaventurados los creyentes!»» (*Kitâb wasf al-firdaws*).

Cada cosa se expresa –con unas palabras secretas para la mayoría de los hombres– porque Dios le dio junto con la existencia esa posibilidad:

Kuzayr ibn Murra oyó decir al Profeta: «La nube pasa junto a los habitantes del Paraíso y les dice: «¡Oh gente del Paraíso!, ¿qué queréis que os haga llover?», pero éstos no desean nada sino su propia lluvia» (*Kitâb wasf al-firdaws*).

Todo, absolutamente todo, tiene capacidad de palabra, porque el Corán es palabra y se halla en todo. Los árboles, por ejemplo, también son «palabra»:

Abû-d-Dardâ' oyó que el Profeta dijo: «Allâh lanzó un soplo a los árboles del Paraíso cuyas ramas se agitaban exaltando, loando y alabando a Allâh, de una forma más hermosa que los sonos de las flautas» (*Kitâb wasf al-firdaws*).

Y en otro hadiz transmitido por Abû Hurayra, una pregunta al Profeta:

«¡Oh Enviado de Allâh! A mí me encanta oír, ¿en el Paraíso se puede oír?», y el Profeta le dijo: «¡Claro que sí, por el que me ha enviado a vosotros con la Verdad!, Allâh mismo oye a los árboles del Paraíso en tanto que éstos lo alaban, lo ensalzan y proclaman su Unicidad con las más hermosas voces que haya oído la creación entera» (*Kitâb wasf al-firdaws*).

También allí el agua está viva, escucha y obedece, como leemos en la descripción del Paraíso compilada por 'Abd al-Mâlik ibn Ḥabîb. Acerca del modo de fluir de este agua, Qatâda –compañero del Profeta– transmitió:

Si uno de los del Paraíso le señala con el dedo por donde quiere que vaya, le obedece (*Kitâb wasf al-firdaws*).

8. Un río del Paraíso

De entre los ríos que recorren el Paraíso, uno particularmente es citado en el Corán. Para contrapesar la pena que sufría en su alma el Profeta porque sus enemigos lo llamaran *abtar*, «incapaz de concebir varones sanos», la Revelación le consuela refiriéndose a otra esterilidad aún peor (la de que las obras que realizamos sean vanas) y le promete un río sin orillas llamado *al-kawzar* (abundancia). Es la azora más corta de todo el Corán. Curiosa paradoja: la abundancia infinita del Sustentador de todos los mundos contenida en sólo tres versículos. Ibn 'Abbâs, compañero del Profeta y primer comentarista del Corán afirma que, incluso ese río es sólo una parte del *kawzar* de Muḥammad.

9. El Árbol del Paraíso

En la tradición bíblica, la figura del Árbol del Universo aparece en las visiones de Daniel (4,10-12) y Ezequiel (31,3-14). Muḥammad transmitirá gran cantidad de hadices que hablan de este Árbol Inmenso que crece en el centro mismo del Paraíso:

En verdad, en el Paraíso hay un árbol cuya sombra no llegaría a cruzar un jinete que la recorriera durante cien años en un caballo veloz (...) Tûbà es el árbol del Paraíso; la ropa de los habitantes del Paraíso son sus flores. (Lo recoge Bujârî, *Kitâb ar-riqâq* 11/416, así como Muslim, *Kitâb al-ÿanna*, 2/2178, n° 2828. Y Bujârî, *Kitâb ar-riqâq* 11/416, así como Muslim, *Kitâb al-ÿanna*, 2/2178, n° 2828.)

Pero en la propia Revelación ya aparece el Árbol del Paraíso. Con una argucia filológica se trata de hacerlo pasar desapercibido –¡el Corán es tan gigantesco que puede hacer desaparecer dentro de sí un árbol de tales dimensiones!–:

Alladzîna âmanû wa-'amilû-š-šâlihâti tûbà la-hum. («Para aquellos

que se confían a Allâh y obran bien, suya será la felicidad», 13:29.)

Tûbà la-hum se puede traducir «para ellos la felicidad», si entendemos que *tûbà* es nombre común, o «para ellos será Tûbà», si entendemos que es nombre propio. Habría que preguntarse: ¿Cómo puede ser un árbol para que de entre un Jardín se signifique especialmente? Contesta Ibn 'Arabî en sus *Futûḥât*:

Has de saber que el Árbol de Tûbà es al Paraíso lo que Adán es a sus descendientes: Allâh lo plantó y le insufló su espíritu. Del mismo modo en que Allâh insufló a María su espíritu, que fue por lo que Jesús pudo vivificar muertos y curar al ciego y al leproso (...) Allâh hizo de él una sombra para los otros paraísos.

Los sentidos del ser humano se expanden cuando llega en su viaje a este Árbol del Centro que se enraíza en el mismísimo Trono de Dios. Más que en ninguna otra parte del universo visible e invisible, ante este Árbol serán nuestros sentidos los que nos permitirán penetrar o quedarnos fuera de lo que nos ha sido prometido:

La tierra donde está plantado está hecha de almizcle y ámbar. Pero como el perfume del almizcle y del ámbar es demasiado fuerte, tiene mezcla de alcanfor para temperarlo (...) El sabor de sus frutos es el de la miel mezclada con gengibre. A su alrededor la hierba es de azafrán verde, que huele maravillosamente. Al pie del árbol brotan fuentes de vino que son los ríos que fluyen en el Paraíso, de diversos sabores y colores.

No conviene confundir el árbol de Tûbà, que se halla en el exacto centro del universo paradisiaco, con el Azufaifo del Límite (*sidrat al-muntahà*) que es hasta donde se le permitió avanzar al Profeta en su ascenso celeste:

Entonces fui llevado hasta *sidrat al-muntahà*. Sus frutos parecían jarrros de arcilla de Hayar, sus hojas eran como orejas de elefantes, y cada una de estas hojas podía cubrir a toda esta *Umma*. Estaba teñido de colores indescriptibles (*Silsilat al-aḥâdîz as-šahîḥa*, 4/639, hadiz n° 1985).

10. El Paraíso del sexo

Uno de los elementos más incomprendidos del Paraíso islámico para la Europa cristiana fue el de las esposas

celestes, las famosas huríes, que aparecen ya en el mismo Libro Sagrado (citamos 56:22-5 y 56:34-37; hay otra cita en 44:54):

Y habrá allí doncellas hermosas de ojos grandes y bellos como perlas bien ocultas, como recompensa por lo que hicieron (...) En verdad las hemos creado como una (maravillosa) creación haciéndolas vírgenes, amantes de la misma edad.

Los hadices del Profeta han hablado hasta el escándalo de los propios musulmanes de estas mujeres ansiosas del encuentro sexual con su esposo celestial y de las características posteriores del encuentro. Sólo podremos citar algunos ejemplos: «Dijo el Profeta: en el Paraíso hay un zoco (...) si alguno desea tener relaciones sexuales con una mujer (de las que allí hay), las tiene al instante y si las desea mantener con su esposa, ésta sube hasta allí a su presencia». Hay otro *hadiz* del Profeta que dice que en la *yanna* nuestra capacidad sexual se incrementará cien veces. Y otro todavía más explícito dice:

El habitante del Paraíso goza de placer junto a su esposa, en un solo coito, durante un período de setecientos años sin que se acabe (...) Se le dará la fuerza de cien hombres jóvenes para realizar el coito y tener apetencia sexual. Permanecerá copulando durante un período de cuarenta años; cada día desflorará a cien vírgenes de las huríes (*Kitáb wasf al-firdaws*).

De hecho, 'Abd Allâh ibn 'Abbâs, considerado el padre de la exégesis coránica (muerto en el 68 d.H.), entendía que el pasaje del Corán que dice *Ese día los moradores del Jardín tendrán una ocupación feliz* (36:55), se refería a: «Desflorar a las vírgenes y a las doncellas inmaculadas» (*Kitáb wasf al-firdaws*).

Las huríes se indignan contra las esposas de los hombres buenos que son maltratados en esta tierra:

No existe mujer de este mundo que perturbe a su marido sin que su esposa de entre las huríes diga: «¡No lo perturbes, que Allâh te combata! Él estará contigo sólo temporalmente, y pronto te dejará y vendrá a nosotras» (Lo recoge Bayhaqî en *Sahîh al-yâmi' as-sagîr* 6/125 n° 7069).

La actual exégesis feminista del Corán ha resaltado el hecho de que el sus-

tantivo *hûr* es un plural común al masculino (*ahwâr*) y al femenino (*haura'*); por lo tanto, aunque la tradición interpreta que se trata de mujeres, la Revelación podría del mismo modo estarse refiriendo a hombres. *Hûr* es sólo un término que distingue a quienes poseen *ahwâr*: intensa blancura del globo ocular y un iris negro brillante. La intensidad del iris negro aumenta el resplandor de la belleza de la persona. En cualquier caso, se trata de seres de la *yanna* que satisfacen nuestros deseos plenamente. Bellas mujeres y hermosos hombres siempre jóvenes, siempre dispuestos a colmarnos de placeres y deleites.

11. La desvelación del signo

Aunque estas imágenes han sido concebidas para provocar reacciones en el oyente y no para «creer en ellas», la exégesis es lícita para los musulmanes que presenten una mayor debilidad en su capacidad imaginativa que en la racional. Para este tipo de musulmán, la *nâr* es el olvido de Dios, el fuego de la privación. La privación no es estar lejos de Él (porque tanto el Fuego como el Jardín son realidades en Dios) sino el no ser concreto, el carecer de límites ante una experiencia de lo concreto (el fuego), y por eso «tu» dolor se vuelve infinito, porque te haces propietario del dolor infinito que causa ese Fuego. El Jardín es lo contrario: es la percepción de lo ambiguo, de lo que no tiene los límites definidos por parte de algo perfectamente concreto y definido, lo cual se traduce en un placer infinito, porque un «tú» limitado y concreto se hace propietario del placer infinito de lo que no tiene límites. Con el Jardín se trata de entrar en la satisfacción de Dios; y se trata de entrar con placer. Nuestro protagonismo en esta vida nos deja pendiente una gran deuda con los sentidos: *yanna* es el cumplimiento de esa deuda de placer con nuestros sentidos, siempre que hayamos sido sinceros en nuestra entrega a la existencia. El ángel guardián del Paraíso es Ridwân, cuyo nombre en árabe es de una raíz R-D-W que contiene la idea de «satisfacción». Dice el Corán que proyectemos nuestros «deseos más desenfadados» (*shahawât*) hacia el Jardín (21:103).

A. A.

PARUSÍA

M

↗ Apocalíptica, Cristo, Daniel, fin del mundo, Henoc, Jesús, Marcos, Pablo, Reino de Dios, resurrección, salvación, Satán.

En el principio de la ↗ Iglesia se encuentra la esperanza de Jesús, que ha de venir como Hijo de Dios (o Hijo del Hombre), para culminar su obra. Esa esperanza es el origen de la confesión cristiana (*¡Viene el Reino, Venta tu Reino!*) y de la fe suplicante de la Iglesia (*¡ven, Señor Jesús!*). En ese contexto, la Iglesia primitiva ha desarrollado el tema de la «parusía» o venida/manifestación final de Jesús resucitado, que vendrá a presentarse en el momento final de la historia. Así lo dijo Jesús en la escena más solemne de su revelación, es decir, en el juicio ante los sacerdotes, conforme a los sinópticos (cf. Mc 14,62 par). Allí habla Jesús de su venida o parusía como Hijo de Hombre (cf. Mc 13,24-27; Mt 29,29-32; Lc 21,21-28). Pero resulta más conocida la visión de Pablo y de su escuela, que desarrollaré brevemente.

1. 1 Tes. Parusía inminente

El Dios de la resurrección. Pablo no ha escrito ningún libro o texto apocalíptico expresamente destinado a fijar el despliegue del fin de los tiempos y, por otra parte, el orden general de ese despliegue había sido ya fijado por el judaísmo. La novedad de Pablo (y del cristianismo) consiste en interpretar esa esperanza final desde la novedad cristiana (hablando de la manifestación o parusía de Jesús), como hace Pablo cuando escribe a los Tesalonicenses, en torno al año 49 d.C.:

«Os habéis convertido a Dios, dejando los ídolos, para servir al Dios vivo y verdadero y para esperar a su Hijo, que vendrá de los cielos, al que ha resucitado de entre los muertos, a Jesús, que nos librará de la ira venidera» (1 Tes 1,9-10).

La conversión cristiana es semejante a la judía: los prosélitos han de abandonar los ídolos y servir a Dios. Pero Pablo añade que los cristianos esperan a Jesús, que vendrá de los cielos... Esta esperanza apocalíptica, modelada sobre un esquema judío (vendrá el Hijo de Hombre...), ha recibido aquí una densidad e identidad pascual: ese que

vendrá es el mismo Jesús resucitado y su tarea es liberarnos de la ira venidera o de la destrucción que brota del pecado. Entre la pascua ya realizada del crucificado y su venida final nos sitúa Pablo, cuando ofrece su visión del «descenso» o parusía final de Jesús:

«No quiero que ignoréis, hermanos, lo referente a los que han muerto, para que nos os entristezcáis, como los otros, los que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús murió y ha resucitado, de esa forma, Dios tomará también consigo a los que han muerto en Jesús. Pues esto os decimos, como palabra del Señor: que nosotros, los vivientes, los que permanezcamos hasta la venida del Señor no llevaremos ventaja a los que han muerto. Porque cuando se suene la orden, a la voz del arcángel y a la trompeta de Dios, el mismo Señor, descenderá del cielo y los muertos en Cristo resucitarán primero; después, nosotros, los vivientes, los que permanezcamos, seremos arrebatados en las nubes, al encuentro del Señor en el aire, y de esa manera estaremos siempre con el Señor. Por lo tanto, consolaos unos a los otros con estas palabras» (1 Tes 4,13-18).

Pablo había proclamado la Venida inminente (parusía) de Jesús, y sus oyentes pensaron que debía realizarse ya, inmediatamente. Pero siguió el silencio, todo se mantuvo inalterado, la gente moría. Por eso han preguntado y Pablo responde.

a) *Dios, principio y fin.* Queda firme la esperanza apocalíptica judía y protocristiana, y Pablo se sigue incluyendo entre aquellos que no morirán antes de que suene la Trompeta (cf. Mc 9,1 par). El drama apocalíptico ha empezado: Dios no es una teoría, sino experiencia histórica, principio de humanidad, y así se manifiesta en el Hombre liberado. Dios cumplirá su Designio, cuando se escuche la Voz de su Arcángel que anuncia el fin del drama. Estos signos de Dios (Orden, Voz, Trompeta) suelen citarse en Israel, desde la entrada en la tierra prometida (cf. Jos 6) hasta Qumrán (Rollo de Guerra) y el Apocalipsis cristiano (cf. Ap 8-11).

b) *El Señor del gran Descenso.* Bajará del cielo hasta el lugar de los muertos, para resucitarlos, como sabe el Credo Apostólico (*descendió a los infiernos...*). Dios no ha resucitado a Jesús para en-

cerrarlo en su Gloria, sino para introducirlo como salvador en la hondura, antes sin remedio, de la muerte. El Señor *bajar*á de la altura del cielo, para introducirse en el espacio de aquellos que han muerto y así resucitarlos. Parece indudable que este «descenso» ha de entenderse desde la experiencia de la muerte mesiánica de Jesús, pero Pablo no lo ha explicitado. Según eso, tras la pascua de Jesús, el tiempo humano sigue estando bajo el riesgo de la destrucción; siguen muriendo los creyentes. Lógicamente, Jesús ha de empezar viniendo para resucitar a los que han muerto.

c) *Elevación de los vivos*. Dentro de un contexto de apocalíptica judía, Pablo cree que la experiencia personal de la muerte no es necesaria para heredar la gloria del Señor. Por eso, los participantes de la «última generación» (entre ellos Pablo) no tendrán que morir, sino que serán arrebatados a las «nubes» de la gloria, en el aire celeste, para así recibir el triunfo del Señor. Normalmente, la última generación de humanos suele aparecer marcada por las grandes crisis y dolores del fin de los tiempos. Sin negar ese aspecto, Pablo la presenta como generación gozosa, que no muere, sino que pasa directamente (se eleva) de esta forma desde la vida terrena a la vida de la gloria.

d) *Nosotros...* La apocalíptica judía supone que algunos hombres del fin, marcados por las últimas crisis y dolores, no morirán. Pablo los presenta aquí como seres gozosos: No morirán (no moriremos), sino que pasarán directamente (se elevarán), por gracia de Dios, desde la vida terrena a la Gloria. Ésta es su teodicea.

Pablo reinterpreta así su mensaje de esperanza. Queda firme la esperanza de la apocalíptica judía, pero centrada ya en Jesús, que ha de venir. Pablo se incluye en la «última generación», en la de aquellos que no morirán, pues vendrá a llevarles en persona el mismo Señor, Hijo de Hombre, desde este mundo hasta la altura de la gloria (cf. Mc 9,1 par). Pues bien, entre la conversión cristiana y esa venida apocalíptica se ha abierto la brecha del tiempo de aquellos que han muerto, a causa del «retraso» cronológico de la parusía. Éste es un retraso cronológico (del tiempo externo), pero no temporal en el sentido más profundo del término,

pues el tiempo verdadero se encuentra definido por Jesús. Entre su pascua y su venida final moran los cristianos, que viven en el centro de un tiempo apocalíptico que ha comenzado ya. Los diversos motivos del texto (voz del arcángel y trompeta de Dios, descenso del Señor al lugar de los muertos y ascenso de los vivos en las nubes...) pertenecen a la simbología apocalíptica.

2. 1 Cor 15. *Todo en todos*

El problema no es el retraso de la parusía, como 1 Tes, sino *la falta de fe de los creyentes*. Pasados unos años (en torno a 53-54 d.C.), algunos cristianos empezaron a negar la resurrección (1 Cor 15,12), porque se alargaba la espera (¡Cristo nunca llega!) o porque se supone que ella resulta innecesaria (¡Dios está ya dentro de nosotros!). Según Pablo, los que razonan de esa forma ignoran a Jesús y niegan a Dios (cf. 1 Cor 15,12-21). Desde esa base ha de entenderse el texto clave de la manifestación de Jesús:

«Porque así como en Adán mueren todos, así también en Cristo serán todos vivificados. Pero cada uno en su orden: la primicia, Cristo; luego los que son de Cristo, en su parusía; después el fin, cuando entregue el reino al Dios y Padre, cuando ya haya destruido todo principado, y todo poderío y potestad... Cuando le someta todo (al Padre), entonces también el mismo Hijo se someterá al que le ha sometido todo, para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,22-24.28).

Pablo sabe ahora que en Adán mueren todos (rectificando quizá la idea de 1 Tes 4,13-18). La vida aparece así como camino de muerte, no sólo (ni sobre todo) por un influjo externo de poderes satánicos (invasión de los vigilantes: 2 *Hen* y *Jub*), sino por el mismo pecado de Adán, que el Mesías hace suyo para así vencerlo. Según eso, el mismo Mesías ha tenido que asumir la muerte, para resucitar e iniciar el proceso de la parusía, según el orden o *tagma* que sigue.

a) *Primero Cristo*, como primicia. Pablo sabe que todos mueren en Adán (rectificando quizá la idea de 1 Tes 4,13-18, donde se suponía que algunos no morirán): La espiral de destrucción de la vida sobre el mundo no es obra de poderes satánicos (Invasores, Vigilantes, como en 2 *Henoc* y *Jub*), sino acción

del hombre pecador (Adán). La teodicea se define por oposición a esa muerte: Dios vivificará a todos en Cristo. Los judíos saben que las primicias (primogénitos, primeros frutos) han de ser dedicados a Dios, pues santifican y consagran el resto de la cosecha o familia. La resurrección de Cristo, realizada ya, es punto de partida y comienzo (fundamento) de la resurrección de todos.

b) *Después los de Cristo*, en su parusía. Éstos son los que forman parte de su comunidad o cuerpo mesiánico; de alguna manera (tal como destacarán Ef y Col), ellos se encuentran integrados ya en la pascua de Jesús, aunque sólo resucitarán plenamente en su parusía. Más que simple anunciador del juicio, mensajero del fin (como Henoc u otros videntes), Jesús es principio de resurrección. Así lo confiesan sus fieles, de esa forma elaboran su visión escatológica de la justicia de Dios. La prueba definitiva de su existencia es la resurrección de aquellos que confían en Cristo.

c) *Después será el telos* o culminación, entendida como victoria apocalíptica, con la destrucción de los poderes perversos (Principados, Poderíos y Potestades, que culminan su despliegue de muerte en la muerte) y la culminación teológica o reintegración mesiánica de todas las cosas (el mismo Cristo, como Hijo, vuelve al Padre). Jesús anunció y preparó el Reino de Dios. Ahora se cumple su anuncio con la destrucción de los poderes perversos (Principados, Poderíos, Potestades), que ejercían su maldad por medio de la muerte, mientras que Jesús entrega su Reino de vida al Dios y Padre, culminando así su obra. La cristología se vuelve de esa forma teología: Pascua y parusía de Jesús son la mejor teodicea.

En este contexto se dice que *Dios será Todo en todos*. Fiel a su visión de fondo judía y a su experiencia de Jesús, Pablo no admite la existencia de dos espíritus paralelos (del Bien y el Mal) como en Qumrán, sino que en el fondo, a su juicio, sólo existe el «espíritu bueno», porque los *poderes* opuestos a Dios, que no han dejado que la historia sea transparencia de amor, serán destruidos (o se destruirán a sí mismos). De esa forma, Dios podrá presentarse como *Todo en todos*, de manera que la dualidad anterior (bien y mal, vida y muerte) se reintegre en un monoteísmo liberador, pero no impositivo, ni

excluyente, sino abierto a todos. En ese nuevo Todo de Dios (sin poderes perversos) caben los antes excluidos; Dios aparece así como principio de comunión universal. De esa manera, la parusía de Jesús queda integrada en la visión de Dios. *Jesús se entrega en manos de Dios* y de esa forma supera la violencia de un sistema de Ley en el que triunfan los fuertes, excluyendo a los pequeños. Dios no tiene que acudir a ninguna imposición apocalíptica para reconquistar su poder amenazado y recobrar su honra manchada, sino que será Todo en todos por la acción reconciliadora del Cristo de la vida. No hay, por tanto, dos normas: una de ternura y gratuidad para los buenos, otra de violencia y condena para los perversos. El Juicio de Dios y su Reino en Jesús es perdón y acogida universal.

3. 2 Tes. Gran lucha apocalíptica

Pablo era muy sobrio al presentar el tema, pero es normal que algunos de sus sucesores hayan destacado el aspecto simbólico del *drama* apocalíptico, desplegando la trama de la «batalla» final entre Cristo y los poderes de la perdición. El ejemplo más significativo es el de 2 Tes, texto escrito por un teólogo posterior, que asume los datos básicos de la teología de Pablo (expresada en 1 Tes) y quiere recrearlos (y de algún modo invertirlos) poniendo en el centro del mensaje la certeza de la *parusía* de Nuestro Señor Jesucristo. El autor de 1 Tes (Pablo) esperaba la venida inminente de Jesús y planteaba el problema de los muertos. Por el contrario, el texto 2 Tes ensancha el tiempo y quiere que los fieles se mantengan a la espera, sin turbarse ante anuncio «engañosos» de la vuelta inminente de Jesús. Por eso ofrece un nuevo «orden» final:

«Con respecto a la venida de nuestro Señor Jesucristo y nuestra reunión con Él... No sucederá sin que venga primero la apostasía y se manifieste el Hombre de iniquidad, el hijo de perdición, el que se opone y se alza contra todo lo que es Dios o es adorado, de manera que se sentará en el templo de Dios haciéndose pasar por Dios. Ahora sabéis quien lo detiene, a fin de que a su debido tiempo sea revelado. Porque ya está obrando el misterio de la iniquidad, pero debe ser quitado del medio Aquel que ahora lo detiene. Y enton-

ces será manifestado el Inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el soplo (espíritu) de su boca y destruirá con la epifanía (resplandor) de su parusía. Y la parusía del inicuo es por operación de Satanás, con todo poder, señales y prodigios falsos...» (2 Tes 2,1.3-4.6-9).

Lógicamente, la historia debería haber terminado: Satán (el Anticristo) debería haberse alzado con furia destructora, para ser destruido por el Señor Jesús. Pero la amenaza «se ha alejado» porque un Detenedor (*Katekhon*) está parando a Satán. ¿Quién es ese Detenedor: ¿La misericordia de Dios, el Imperio romano, la predicación cristiana...? El texto no ha querido precisarlo. Basta con saber que la gracia de Dios está abriendo un tiempo liberado de la ira, antes que actúe totalmente el Perverso y llegue, con el Señor Jesús, el cumplimiento de las promesas. El texto ofrece así una visión moderadamente *dualista* de la historia. En el fondo está Dios, que se revela y obra en Cristo, de un modo escondido. En un plano más exterior, está el mundo, amenazado por un Anticristo, que es violencia satánica. Lo sorprendente no es que exista e influya el *Perverso* (que conocemos por experiencia), sino que sigamos existiendo *nosotros*, a pesar de que el mundo sea como es. Entendido así, este relato, de duro corte mítico, recibe sorprendente actualidad.

Lo lógico es que hubiéramos muerto; pero vivimos, porque Dios nos permite vivir, porque ha detenido la avalancha de la muerte, hasta la parusía de Jesús. Éstos son los momentos del despliegue apocalíptico.

a) *Parusía: el gran retraso*. Más que la tardanza de Jesús (problema de 1 Cor 15), al texto le importa el retraso del Perverso. Lo fácil es que el mundo acabe, por la cantidad de su violencia; lo difícil es que continúe. Lo admirable no es la destrucción, ni la parusía de Cristo (implícita en su Pascua), sino que siga habiendo un tiempo de espera. Ésta es la teodicea: que Dios nos permita vivir por Jesús, aguardando su victoria final, sobre este tiempo de violencia.

b) *Apostasía, aparición del Anticristo*. Conforme a una lógica de oposiciones, que está en el fondo de la apocalíptica israelita, la redención de Dios sólo vendrá tras la *gran apostasía* (propia de Satán), de manera que donde

amenazaba el triunfo de la perversión triunfe y se exprese la gracia de la vida. Pues bien, el autor de nuestro texto sabe que no ha llegado aún el momento, de manera que la historia sigue, pues la pascua de Jesús abre a los hombres un tiempo de esperanza.

c) *El Detenedor*. La «ilógica» del mal, que opera por el Anticristo, conduce a la muerte, de forma que humanamente hablando este mundo debería haberse destruido. Pero hay Alguien (Algo) que se opone, impidiendo que la *Muerte* triunfe ahora. Eso significa que, en medio de la historia, existe y actúa un potencial de vida, al servicio de la creación, una presencia de Dios, que permite que la humanidad subsista. El Detenedor que impide la llegada del fin no parece ser Jesús (que es Vida culminada), pero se relaciona con él, pues está al servicio de los hombres.

d) *Lucha final*. El texto no narra la venida de Jesús en sí misma (en la línea 1 Tes y 1 Cor 15), sino como reacción frente al Perverso (como el Apocalipsis). Cuando parezca que el Contrario se eleva victorioso, cuando engañe a casi todos los hombres con prodigios falsos, vendrá el Cristo y le aniquilará con *el Soplo de su boca* (Palabra: cf. Ap 19,15; 4 *Esd* 13,10), «con la epifanía de su parusía», con la fuerza y gloria de su presencia. Esta victoria final de Cristo sobre el Perverso constituye el motivo central de la apocalíptica cristiana, el culmen de toda teodicea.

e) *La Parusía del Inicuo*. El texto, que había empezado hablando de la parusía de Cristo, termina evocando los signos de la parusía del Inicuo (con poder, señales y prodigios falsos)... De esa forma nos sitúa en el centro de la más dura anticristología, es decir, ante el despliegue de aquel que es el «opuesto» a Dios. Lo que se opone a Dios es la iniquidad (propia del *anomos*, sin Ley: 2 Tes 2,6) y la *injusticia* (*adikía*: 2,10). Frente al «amor de la verdad» (2 Tes 2,10), que es la transparencia de Dios en Cristo, se eleva un mundo invertido de engaño y muerte, que tiende a convertirse en la última palabra de la historia. Pero este no-Dios no puede mantenerse frente al Dios de Cristo, de manera que al fin será destruido (se destruirá a sí mismo).

Este pasaje ofrece una visión apocalíptica de Dios, vinculada a la parusía de Jesús, y nos recuerda que vivimos en un tipo de gran riesgo de muerte y

de *gracia* más alta. En realidad, llevadas hasta el fin, las contradicciones del mundo deberían haberlo destruido y eso sería quizá preferible para los creyentes: De esa forma, dejarían de estar amenazados por la Ira, vendría el mismo Cristo a liberarlos del Gran Miedo. Pero la esperanza de Cristo abre unos tiempos de gracia entre su Pascua y Parusía, para que podamos mantenernos en la historia:

a) *Dios ha resucitado a Jesús*, que se ha revelado para siempre, en su vida, muerte y pascua. Sobre esta base se asienta el tiempo actual, según el cristianismo, pues «Dios estaba en Jesús reconciliando el mundo consigo mismo...» (2 Cor 5,19), uniendo en transparencia de amor y perdón a todos los vivientes (cf. 1 Cor 15). Sin esta base y fe en el Dios de Cristo, la historia no sería más que locura de muerte.

b) *El Detenedor. La posibilidad de la historia*. La acción de Jesús deja al desnudo la violencia de la historia. Pero allí donde el mundo podría haber terminado se abre un tiempo de gracia. Deberíamos morir, devorados por nuestro pecado, como sabe Rom 1-3... El hecho de que el Mal no triunfe ni se imponga es un resultado de la providencia de Dios sobre la historia, hasta que llegue la revelación definitiva del Mesías.

c) *Victoria final. La parusía*. El tiempo de mal detenido no puede durar siempre. Explotará la iniquidad, amenazando todo, pero entonces «se mostrará el Señor Jesús y matará al Inicuo»: no habrá guerra ni batalla externa porque «el Señor lo destruirá con el resplandor de su parusía» (2 Tes 2,8). Dios no forma parte del sistema de violencia, de manera que la revelación de su gracia hará que todo pueda alcanzar su plenitud. Eso significa que vivimos (podemos vivir) porque Dios ha retrasado la parusía o manifestación apocalíptica de Jesús, por obra de un misterioso «detenedor», que tiene atado a Satanás, hasta el momento de la manifestación plena del Cristo. Este retraso de la parusía constituye un elemento clave de la experiencia cristiana. La violencia reprimida estallará al final, según la perversión del Anticristo, y sólo entonces, superando la dinámica autodestructora del maligno, se revelará la humanidad de Dios en Cristo. Pero en medio de la misma muerte triunfará la gracia.

X. P.

PASCUA

Q M

↗ Cruz, Egipto, eucaristía, Éxodo, fiestas, Iglesia, Jerusalén, Jesús, Moisés, religión, resurrección, sacrificio.

Q JUDAÍSMO

1. *Principio. Los momentos de la Pascua*

La Pascua judía era una fiesta compleja donde confluían muchos rasgos de la vida israelita. Para los cristianos, ella será la fiesta de la muerte y resurrección de Jesús, celebrada con el pan y vino de la eucaristía. Conforme a la historia israelita, la Pascua contiene diversos elementos, que pueden condensarse así:

a) *Sacrificio de corderos*. La Pascua ha recogido e incluye un posible *rito de paso*, celebrado anualmente por los pastores trashumantes hacia el fin de la primavera: dejaban los pastos de invierno, en la zona para ellos más familiar y propia de la estepa; tenían que venir con su rebaño de ovejas y/o cabras hacia las tierras cultivadas de la franja de Palestina, para así pastar sobre campos de cereales ya segados. Posiblemente celebraban un rito *apotropaico*: para ahuyentar malos espíritus, ofreciendo un sacrificio de corderos o cabritos, que marcaba el comienzo del tiempo de verano.

b) *Comida de los ázimos*. Era un rito de agricultores, que comienzan su «año nuevo» cociendo pan sin levadura con el trigo recién segado. Así marcaban un tiempo distinto, de agradecimiento y comida, y se insertaban en los ritmos sagrados (anuales) de la tierra. Tomar de nuevo el pan, sin mezclarlo con la masa fermentada del año anterior, iniciando un año diferente: éste era (ha sido hasta hace poco) un gesto clave de muerte y nacimiento vital para los hombres del campo.

c) *Unión de ázimos y corderos*. Se realizó probablemente en el entorno de Jericó, en el santuario de Gilgal (cf. Jos 5,10-15), y constituye un acontecimiento clave en la historia israelita. Era normal que esas fiestas (de pastores y agricultores) se acabaran vinculando, pues las celebraban casi al mismo tiempo dos grupos humanos que tendían a juntarse, para formar de esa manera un pueblo. Toda fiesta es pacto, vinculación de gentes de diversa procedencia, intercambio de dones, momento para matrimonios, tiempo de regalos... Ese

pacto festivo de pastores y agricultores constituye una de las bases duraderas de la historia israelita y humana.

d) *Éxodo*. En un momento determinado, los israelitas provenientes de Egipto, portadores de un recuerdo de liberación, lo vincularon a esta fiesta anterior de corderos y ázimos, interpretándola así como celebración histórica y nacional: por encima de corderos y panes se encuentran los humanos; ellos son objeto y centro de fiesta, portadores de nueva esperanza sobre el mundo.

e) *Sacrificio de los primogénitos*. Éste acaba siendo el más violento de los signos de pascua, en la línea de lo que estamos estudiando. Para vivir resguardados y sacralizar su descendencia, dentro de una cultura violenta, los padres han tenido que ofrecer a su Dios (como Abrahán, como Jefe) sus primogénitos. Pues bien, esa ofrenda ha quedado transferida de forma nacional: los israelitas ofrecen los corderos y Dios salva a sus hijos; por el contrario, los primogénitos de Egipto mueren en lugar de los israelitas, como narra el *Éxodo*.

f) *Otras ofrendas y comidas: hierbas amargas, vino...* En principio, el vino no forma parte de la fiesta de Pascua, pues el momento y circunstancias de su celebración no lo permiten. Pero más tarde, ya cerca del tiempo de Jesús, se ha introducido, como atestigua *Jubileo* y confirma la Misná, que divide la fiesta con las cuatro copas de vino. Más importancia tienen, desde el principio de la tradición (cf. Ex 18,8) hasta el comienzo del judaísmo rabínico (*Pesahim*), las hierbas amargas que simbolizan la vuelta a la naturaleza (son silvestres) y el dolor y riesgo de la vida, en clave penitencial (amargas).

2. Fiesta nacional

Al principio la fiesta de los ázimos se concebía de una forma autónoma, como celebración del pan nuevo, vinculado al ritmo anual de la cosecha de cereales, como empieza destacando el Código de la Alianza (*Éxodo*) y ratifica el de la Santidad (*Levítico*):

«Guardarás la fiesta de los *Ázimos*: siete días comerás ázimos en el mes de *Abib* (Espigas) (Ex 23,14). El mes primero, el día catorce del mes, entre dos luces, será la Pascua de Yahvé. El quince de este mes se celebrará la fiesta de los *Ázimos* en honor de Yahvé. Durante siete días co-

meréis panes ázimos... Ofreceréis durante siete días manjares abrasados a Yahvé. El séptimo día celebraréis reunión sagrada; no haréis ningún trabajo servil» (Lv 23,5-8).

Esta fiesta de los *Ázimos* define el *mes de las espigas (Abib)* y se integra en un contexto más extenso de *celebraciones agrícolas*, que expresan y expanden el agradecimiento de los labradores hacia Dios por la cosecha. Más tarde, los ázimos se unen a la fiesta de los corderos y se interpretan a partir de la salida de Egipto, en un contexto cultural, determinado por el templo de Jerusalén:

«Guarda el mes de *Abib* y celebra en él la Pascua en honor de Yahvé tu Dios, porque fue en el mes de *Abib*, por la noche, cuando Yahvé tu Dios te sacó de Egipto... Sacrificarás en honor de Yahvé tu Dios *una víctima pascual...* en el Lugar elegido por Yahvé tu Dios para morada de su Nombre... Durante siete días no se verá junto a ti levadura, en todo tu territorio, y de la carne que sacrifiques la tarde del primer día no deberá quedar nada para la mañana siguiente. No podrás sacrificar la Pascua en ninguna de las ciudades... sino sólo en el lugar elegido por Yahvé tu Dios para morada de su Nombre. Sacrificarás la Pascua, por la tarde a la puesta del sol, hora en que saliste de Egipto. La cocerás y comerás en el Lugar elegido por Yahvé tu Dios...» (Dt 16,1-7).

La pascua es así gozo nacional (centrada en Jerusalén) y familiar (se come por familias o pequeños grupos). Lo que antes era celebración agrícola y ganadera, propia de pastores (cordero) y agricultores (ázimos), se convierte en fiesta de aquellos que se sienten liberados de Egipto (*Éxodo*). Así viene a interpretarse como celebración de la identidad israelita, vinculada al principio (*Éxodo*) y centro de la historia (Jerusalén). Lo que identifica al pueblo en cuanto tal es una «comida», de manera que Jerusalén se convierte así en centro sacrificial (muerte de corderos) y alimenticio para el pueblo (corderos y ázimos).

3. Fiesta de Sangre. Paso de Dios, celebración escatológica

La tradición posterior ha centrado la Pascua en el signo de la sangre, que era ya una señal sagrada de bendición (sangre es vida) y expiación (ahuyenta los malos espíritus y sirve para reconciliar

con Dios: cf. Gn 9,4-5; Lv 17,11). Ahora se vincula a la liberación de los hebreos y a la muerte de los primogénitos de Egipto, que define el carácter histórico, de juicio y liberación, de la fiesta israelita. Los israelitas pintan con sangre las jambas de las puertas donde se celebra la Pascua:

«La sangre será vuestra señal en las casas donde moráis. Cuando yo vea la sangre pasaré de largo ante vosotros, y no habrá entre vosotros plaga exterminadora cuando yo hiera al país de Egipto. Éste será un día memorable para vosotros, y *lo celebráis como fiesta de Yahvé* de generación en generación. Decretaréis que sea fiesta para siempre» (Ex 12,1-14).

Ésta es fiesta de las grandes *suertes*, de la inversión terrible y salvadora: mueren los hijos de aquellos que querían matar a los hebreos, se salvan los que iban a ser sacrificados. Lógicamente, los israelitas se saben protegidos por la sangre y carne del cordero: *sangre que libera*, untada como signo en la jamba de las puertas; *carne que alimenta* en el camino de la vida, con ázimos y hierbas amargas, a los liberados. Ésta es, por tanto, una fiesta de inmensa ambivalencia: muerte y vida, destrucción y salvación. Nos hallamos ante el signo quizá más profundo del «sacrificio israelita», que expresa el carácter sagrado del pueblo, su puesto y tarea en la historia. En este contexto pascual ha situado el libro de la Sabiduría el descenso del ángel exterminador de los enemigos del pueblo:

«Cuando un sosegado silencio todo lo envolvía y la noche se encontraba en la mitad de su carrera, *tu Palabra omnipotente*, cual implacable guerrero, saltó del cielo, desde el trono real, sobre una tierra condenada al exterminio. Empuñando como afilada espada tu decreto irrevocable, se detuvo y sembró la muerte por doquier; y tocaba el cielo mientras pisaba la tierra» (Sab 18,13-15).

Los judíos esperaban la Palabra de Dios y el juicio en Pascua: el sacrificio de los corderos, con el paso del Exterminador por las calles y casas de Egipto (del mundo entero), como signo decisivo de la justicia vengadora de Dios. La Pascua es, según eso, fiesta de venganza de Dios, como ha mostrado de forma convergente (cercana a Sab) el libro de *Jubileos*:

«Ésta es la señal que les dio el Señor: en todas las casas en cuya puerta

vean *sangre* de cordero añal no entren a matar, sino que pasen de largo, para que se salven todos los que están en casa... Las fuerzas del Señor hicieron cuanto él les ordenó, pasando de largo ante todos los hijos de Israel, sin alcanzarles la plaga de la destrucción total, de animal, persona o perro. Grandísima fue la plaga en Egipto, no habiendo casa donde no hubiera muerto, llanto o griterío. Mientras tanto, todo Israel estaba *comiendo carne de pascua, bebiendo vino* y alabando, bendiciendo y loando al Señor, Dios de sus padres, dispuesto a *liberarse* del yugo de Egipto y de la mala esclavitud» (Jub 49,1-6).

Esa oposición decide las suertes de la humanidad, de forma que la pascua es fiesta de la división, al servicio del triunfo israelita: *paso de muerte*, que se expresa y cumple sobre los egipcios, cuyos hijos perecen en la noche, ante el gran terror de Dios, que se expresa por Mastema, exterminador; *paso de vida y nacimiento* para el pueblo que celebra victoria (el triunfo de su Dios) con carne de cordero y vino. Es significativo que en este contexto, quizá por vez primera en los grandes textos de Israel, *Jubileos* interpreta la pascua no sólo como fiesta del cordero y de los ázimos (penitencia), sino también como *banquete de vino* para los salvados, fiesta escatológica.

X. P.

M CRISTIANISMO

La Pascua cristiana se identifica con la ↗ resurrección de Jesús, vinculada inseparablemente a su ↗ cruz y a la celebración de la ↗ eucaristía. En un primer momento, la Iglesia ha celebrado (y sigue celebrando) la pascua o «paso mesiánico» de Jesús el domingo (día del Señor). Pero a partir del siglo II, empezó a celebrar también la Pascua una vez cada año (↗ fiestas), como expresión plena del «paso» de Dios y de su presencia en la resurrección de Jesús, en la que se asumen y completan todas las «pascuas anteriores», que aparecen expresadas, por ejemplo, en el Targum judío de las cuatro noches, que ahora leemos desde una perspectiva cristiana.

1. Targum de las cuatro noches. Comida pascual y mesianismo

Targum significa sencillamente *traducción* y se aplica, de manera peculiar,

a las traducciones arameas de la Biblia hebrea, empleadas en la liturgia de las comunidades donde la mayoría de los participantes no entendían ya el hebreo. El lector proclamaba directamente el texto original, versículo a versículo, y un traductor, sin tener delante el texto, repetía en arameo y ampliaba (comentaba) el sentido del texto bíblico. Una de las ampliaciones más significativas del *Targum de Jerusalén*, que recoge tradiciones judías antiguas (quizá del mismo tiempo de Jesús), la forma el *Poema de las Cuatro Noches*, con su compendio de la historia de la salvación. El texto base es el Ex 12,41-42: «Aquella noche en que salvó Yahvé a Israel y lo sacó de la tierra de Egipto, será noche de vigiliás en honor de Yahvé... por todas las generaciones». El Targum amplía e interpreta el tema de esta forma:

a) *Creación. Primera noche*: «Aquella en la que Yahvé se manifestó en el mundo para crearlo. El mundo estaba desierto y vacío. La tiniebla estaba esparcida sobre la faz del abismo». Ésta es la noche de la creación, en que actúa Dios, con su Palabra. Volver al principio del Dios creador, recuperar ese origen: éste es el principio de toda celebración judía. Por eso, los cristianos, en la vigilia pascual, siguen leyendo el texto de la creación del libro judío del Génesis (Gn 1,1-2,2), vinculándose de esa forma a toda la tradición religiosa de Israel. Ésta es la primera de las lecturas pascuales, que sitúa a los creyentes ante la presencia de Dios.

b) *Alianza. Segunda noche*: «Fue cuando se manifestó a Abrahán, anciano ya de cien años, y Sara su mujer tenía noventa: ¿Es que Abrahán de cien años va a poder engendrar y Sara de noventa podrá dar a luz? Isaac tenía treinta y siete años cuando fue ofrecido sobre el altar (Gn 22,1-18). Los cielos se abajaron y descendieron. Isaac vio las perfecciones. Sus ojos se oscurecieron por las perfecciones». Ésta es la noche de la alianza, del encuentro de Dios con los hombres. Dios no se limita a crear, sino que debe re-crear, buscando la colaboración de los hombres, en este caso de Abrahán. Según el libro judío de los *Jubileos* y la visión de Pablo (Rom 4), el principio y centro de la alianza es la fe de Abrahán, vinculada a la ofrenda de su hijo. Por eso, lógicamente, la segunda lectura de la Pascua de los cristianos sigue siendo el pasaje central de la Aque-

dá o atadura de Isaac (Gn 22), para ser sacrificado. Una tradición eucarística muy extendida interpretará la ofrenda pascual de Jesús a la luz de la ofrenda de Isaac. De esa forma se vinculan pascua judía y pascua cristiana.

c) *Liberación. Tercera noche*: «Fue cuando Yahvé se manifestó contra los egipcios en medio de la noche (cf. Ex 12,29; Sab 18). Su mano mató a los primogénitos de los egipcios y protegió a los primogénitos de Israel, para cumplir las palabras de la Escritura: Mi primogénito es Israel (Ex 4,22)». Ésta es la noche de la liberación de los israelitas, cuando en vez del cordero mueren (son sacrificados) los primogénitos de Egipto. Es noche de sangre, destrucción de los perversos, tiempo de venganza de Dios contra los enemigos de su pueblo, como sabían en tiempo de Jesús muchos esenios y celotas. Pues bien, los cristianos han descubierto en esta noche que Dios resucita a Jesús, sin destruir a los egipcios, sino al contrario: para salvar a todos los hombres. Por eso siguen leyendo como tercera lectura de su Pascua este relato de la liberación de los hebreos (Ex 14,15-15,1). Ellos no quieren dejar de ser judíos para ser cristianos, sino todo lo contrario: siendo cristianos se sienten y son plenamente israelitas, porque Jesús es la auténtica «pascua inmolada» (cf. 1 Cor 5,7).

d) *Parusía. Cuarta noche*: «Será cuando el mundo cumpla su fin para ser disuelto. Los yugos de hierro serán quebrados, y las generaciones impías serán aniquiladas. Y Moisés saldrá del desierto. Es la noche de Pascua por el nombre de Yahvé. Noche fijada y reservada para la salvación de todas las generaciones de Israel». Ésta es la noche de la gran manifestación salvadora del Dios de Israel, que destruye a los enemigos de su pueblo y libera para siempre a sus elegidos. Es noche de esperanza. Ceñidos los lomos han comido (y siguen comiendo) los buenos judíos, aguardando el *paso de Dios*, la destrucción de todos los perversos, la salvación del pueblo. Pues bien, los cristianos siguen también esperando (↗ parusía), pues la pascua de Jesús aún no se ha desvelado ni realizado plenamente. Pero, en otro sentido, ellos saben que Jesús ha resucitado ya, que se han cumplido las esperanzas antiguas, de manera que ellos pueden celebrar la salvación de Dios, que es la ↗ resurrección de Jesús.

Este *Poema de las cuatro noches* parece evocar el entusiasmo apocalíptico (mesianico) de gran parte de las comunidades más comprometidas (esenios, fariseos, celotas...) del tiempo de Jesús, que celebraban la Pascua esperando la inmediata derrota de los enemigos y la salvación de los judíos. Ese entusiasmo fue desapareciendo tras el 70 y, sobre todo, tras el 135 d.C., después de las derrotas de los movimientos nacionalistas. Lo mantuvieron y lo actualizaron, sin embargo, muchos grupos cristianos que interpretaron la pascua de Jesús, actualizada por la eucaristía, como anticipo y presencia de la plenitud escatológica. En ese aspecto, podemos afirmar que la pascua cristiana conserva y recrea elementos que el judaísmo posterior, de tipo rabínico, codificado en la Misná, ha dejado un poco en penumbra. La Pascua cristiana asume, con la experiencia de la resurrección de Jesús, el pasado y futuro de Israel y del conjunto de la humanidad.

2. *Pregón pascual cristiano*

Teniendo en cuenta lo anterior, es lógico que el pregón de la vigilia pascual (de la liturgia romana) asuma de algún modo las cuatro noches judías, englobándolas en la única noche del Cristo resucitado que ofrece su cuerpo a los creyentes. Muchos judíos posteriores han perdido ese entusiasmo, pero han conservado y cultivado la bendición del pan y del vino, asumiendo así las mismas tradiciones de Jesús y los cristianos. Éstos san algunas de las estrofas del Pregón de la vigilia pascual, que la Iglesia católica canta desde el siglo IV-V d.C.

a) *Creación*: «Exulten por fin los coros de los ángeles, exulten las jerarquías del cielo, y por la victoria de Rey tan poderoso que las trompetas anuncian la salvación. Goce también la tierra, inundada de tanta claridad, y que, radiante con el fulgor del Rey eterno, se sienta libre de la tiniebla que cubría el orbe entero». Ésta es la noche de la creación. La primera «pascua» de Dios es la creación del mundo.

b) *Sacrificio de Isaac y pascua de liberación de los hebreos*: «Porque éstas son las fiestas de Pascua, en las que se inmola el verdadero Cordero, cuya sangre consagra las puertas de los fieles. Ésta es la noche en que sacaste de

Egipto a los israelitas, nuestros padres, y los hiciste asar a pie el mar Rojo. Ésta es la noche en que la columna de fuego esclareció las tinieblas del pecado». Actualmente, la liturgia católica vincula el cordero de la Aquedá (Isaac) y el de la Pascua (de los israelitas), en una noche única de surgimiento del pueblo, de los hijos de Abrahán, de los liberados de Moisés. De esa forma, los cristianos que celebran la Pascua se vinculan con toda la historia judía de la liberación.

c) *Pascua de Cristo, renacimiento de los cristianos*. «Ésta es la noche en que, por toda la tierra, los que confiesan su fe en Cristo son arrancados de los vicios del mundo y de la oscuridad del pecado, son restituidos a la gracia y son agregados a los santos. Ésta es la noche en que, rotas las cadenas de la muerte, Cristo asciende victorioso del abismo». La creación se sigue entendiendo como «luz que alumbraba» en la noche, superando así la muerte del pecado, la muerte destructora. De esa forma se integran la resurrección de Cristo y la renovación o renacimiento de los cristianos. La Pascua de Jesús no es un hecho aislado, sino que viene a interpretarse como culminación de un camino salvador que había comenzado el tiempo antiguo, con la misma creación.

d) *Es una noche cósmica, noche de cumplimiento escatológico*. «¡Qué noche tan dichosa en que se une el cielo con la tierra, lo humano y lo divino! Te rogamos, Señor, que este cirio, consagrado a tu nombre, arda sin apagarse para destruir la oscuridad de esta noche, y, como ofrenda agradable, se asocie a las lumbreras del cielo. Que el lucero matinal lo encuentre ardiendo, ese lucero que no conoce ocaso y es Cristo, tu Hijo resucitado, que, al salir del sepulcro, brilla sereno para el linaje humano, vive y reina glorioso por los siglos de los siglos». El mismo cirio pascual aparece así como signo de Cristo resucitado. En el principio de todo surgió la luz (Gn 1). También ahora, en la celebración pascual de los cristianos, todo empieza con la luz, una luz pascual (de cirio) que es símbolo de la luz externa del amanecer (cada día es signo de Jesús resucitado), con el que ha llegado ya la culminación de los tiempos, la salvación escatológica.

3. Retorno al Evangelio. Textos de pascua cristiana

Tras el pregón y la repetición de los ritos bautismales de la vigilia pascual, viene la gran celebración en la que se leen y comentan los relatos de Pascua, el principal de los cuales sigue siendo el de Marcos:

«Pasado el sábado, María Magdalena y María la de Santiago y Salomé compraron perfumes para ir a embalsamar a Jesús. El primer día de la semana, muy de madrugada, a la salida del sol, fueron al sepulcro. Iban comentando: ¿Quién nos correrá la piedra de la entrada del sepulcro? Pero, al mirar, observaron que la piedra había sido ya corrida, y eso que era muy grande. Cuando entraron en el sepulcro, vieron a un joven sentado a la derecha, que iba vestido con una túnica blanca. Ellas se asustaron. Pero él les dijo: No os asustéis. Buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado. Ha resucitado; no está aquí. Mirad el lugar donde lo habían puesto. Pero id, decid a sus discípulos y a Pedro: Él os precede a Galilea; allí lo veréis, tal como os dijo. Ellas salieron huyendo del sepulcro, llenas de temor y asombro, y no dijeron nada a nadie, pues tenían miedo» (Mc 16,1-8).

Éste es el primero y más importante de todos los pregones de Pascua de la Iglesia. No hay varones que las acompañen y puedan recorrer con fuerza la piedra de la boca del sepulcro. Pedro y los restantes discípulos han huido hacia Galilea (cf. Mc 14,28). Sólo quedan ellas, las fieles de Jesús, mujeres del recuerdo y del sepulcro, dispuestas a iniciar con el crucificado el rito interminable de la unción y de los cantos/llantos funerarios. Traen aromas, van al sepulcro, entendido aquí como lugar de recuerdo de Jesús (*mnêmeion*, recordatorio), sin saber que la unción mortuoria la había realizado ya de forma profética la mujer del vaso de alabastro (14,3-9). Por eso, el lector que haya entendido aquel relato sabe que Jesús no puede estar en el sepulcro al que caminan las mujeres, pues su recuerdo es palabra de pascua y su cuerpo (*sôma*) se ha hecho pan compartido para los creyentes (cf. 14,22). Pero ellas todavía no lo saben: son creyentes que aún no han culminado el camino de Jesús.

Llegan buscando un cuerpo que quieren ungir, para dejarlo otra vez en

un monumento excavado en la roca (signo de permanencia cósmica). Por eso, cuando ven la entrada abierta y el interior vacío se aterran. Han podido entender y aceptar la muerte del amigo. No son capaces de acoger e interpretar su pascua. Les cuesta comprender la novedad de la vida anunciada y realizada por Jesús desde el principio del mensaje en Galilea. Ven sólo a un *neaniskos*, joven vestido de blanco (16,5), el ángelregonero de la pascua de la mañana del domingo que les dice:

a) *No temáis: buscáis a Jesús el Nazareno, el crucificado* (16,6). El joven comienza recordando lo que quieren: ungir un cadáver, venerar una tumba, perpetuar una historia que siempre desemboca en muerte. Pero Jesús ha roto la espiral de violencia; la tumba está vacía. Por eso, ellas deben renunciar a ese deseo.

b) *Ha resucitado! No está aquí, mirad el lugar donde lo habían puesto* (16,6). La presencia de un cadáver puede dar seguridad a los amigos: es memoria tangible del muerto, recuerdo que dura, haciéndonos capaces de seguir muriendo sobre el mundo. Por eso, las grandes iglesias (edificios) se alzan sobre el suelo intramundano de un enterramiento. Pues bien, Jesús no ha dejado ni siquiera un cuerpo. Pero, desde el hueco del sepulcro inexplicable (un *recordatorio* o *mnêmeion* que sólo da fe de una muerte pasada: ¡*Mirad dónde le habían puesto!*) emerge la palabra fiel del mensajero de Dios: ¡*Ha resucitado!* El vacío del cadáver, la soledad que deja el muerto se ha convertido en lugar de proclamación de una presencia y vida superior: ¡*ha resucitado!* Sobre esa certeza pas-cual, no sobre una fijación de muerte, se funda la Iglesia del Cristo.

c) Pero *id (salid) y decid a sus discípulos y (especialmente) a Pedro: ¡Os precede a Galilea!* (16,7). La soledad del sepulcro se llena con esta palabra de envío y misión que reasume las palabras de Jesús cuando devolvía a su hogar a los curados o enviaba a sus discípulos al mundo (Mc 2,9; 5,19; cf. 6,7). Estas mujeres de la pascua deben proclamar la promesa de Jesús (cf. 14,28): reciben el encargo supremo de fundar *la nueva Iglesia*, reuniendo a los discípulos y a Pedro, de manera que todos puedan encontrar a Jesús en Galilea. Otros posibles cristianos siguen centrados en una tumba, entre ritos de muer-

te, vinculados a la pureza del judaísmo; ellas tienen que ir a Galilea, para vincularse a Pedro y comenzar el camino de la Iglesia, que es el camino de la resurrección de Jesús.

d) *Allí lo veréis como os dijo...* (Mc 16,7). Los que han matado a Jesús no han silenciado su voz, no han cegado la fuente de su vida: el camino de solidaridad universal de la Iglesia mesiánica se inicia en Galilea, para abrirse desde allí a todos los pueblos (cf. Mc 13,10; 14,9). Han matado a Jesús, pero su mensaje y presencia ha de expandirse a través de las mujeres que lo asumen y propagan, convenciendo a los discípulos, de modo que así todos vayan a encontrarlo en Galilea. Con esta certeza ha escrito Mc su evangelio. Jesús resucitado está presente en la palabra que recrea a las mujeres, enviándolas de nuevo (para siempre) a Galilea, en la palabra que ellas deben decir a los discípulos y Pedro, reiniciando el camino de la Iglesia mesiánica. Si el sepulcro se encontrara lleno con el *sôma* de Jesús (cuerpo muerto, promesa de resurrección futura) el evangelio seguiría vinculado a los ritos nacionales del judaísmo. Pero el sepulcro está vacío; Jerusalén ha perdido su importancia. Frente a la religión de la pureza de algunos grupos judíos, que sigue vinculada a la ley (ungir sin cesar un cadáver, venerar un muerto, perpetuar un pasado), la palabra del joven de pascua dirige a las mujeres hacia Galilea, es decir, al espacio de la libertad universal del evangelio. Más que un hecho físico, el sepulcro vacío es un acontecimiento teológico, mejor dicho, es el acontecimiento teológico del cristianismo: el camino de Jesús no se ha cerrado y centrado en una tumba de Jerusalén, junto a su templo, bajo las leyes judías, como parecen suponer estas mujeres (Iglesia judeocristiana). El sepulcro vacío las lleva, a través de la palabra pascual del joven, al lugar geográfico y teológico de Galilea, donde nace la Iglesia, desde la visión nueva de Jesús, con los discípulos y Pedro.

e) *Pero ellas no fueron. Tenían miedo.* De esta forma misteriosa termina el evangelio de Marco, no para resolver el tema histórico de las mujeres (decir si fueron o no fueron), sino para poner a la Iglesia en el camino pascual que conduce a Galilea. De todas formas, las mujeres de Pascua siguen siendo necesarias. Nosotros, como ellas, somos

portadores de un mensaje que nos sobrepasa, de una vida que nos sobrepasa. En el fondo resulta más fácil quedarse en Jerusalén, contando la historia gloriosa de uno que ha muerto y manteniendo de algún modo las fidelidades del antiguo judaísmo (y de cierto cristianismo actual). *El miedo de las mujeres de Mc 16,8* no es miedo al sepulcro ni a la Pascua (si ella se entendiera en forma judía, jerosolimitana). *Es miedo a la misión que deben iniciar en Galilea*, es el miedo de Pascua, que a muchos cristianos impide volver a Galilea, a pesar del hermoso pregón de la vigilia pascua de la Iglesia, a pesar del mandato del ángel de la tumba vacía.

X. P.

PATRIARCAS

Q

↗ Abrahán, Agar, genealogía, hombre, Israel, política, Tierra, tribus.

1. Historia básica

En el comienzo de la historia de Israel, tras la creación del mundo y el surgimiento de la humanidad, con sus grandes retos (Gn 1–12), están los «patriarcas», entendidos como antepasados/padres del pueblo (Gn 12–50). En un nivel de historia, parece que ellos forman parte de uno de los tres grupos que se han vinculado en el origen de Israel. (1) Unos venían escapados de los campos y ciudades de *Egipto* donde habían trabajado como siervos al servicio del Estado (del sistema imperial del Faraón) y tenían la certeza de que el mismo Dios guiaba su camino. (2) Otros vivían desde antiguo en *Palestina*, pero como oprimidos: eran labradores sin propiedad, mercenarios de las fuertes ciudades militarizadas, hombres y mujeres sin fortuna, deseosos de alcanzar la libertad y vida digna. (3) Otros llegaban de la estepa del *oriente del Jordán*, como pastores trashumantes, para instalarse por un tiempo (en el verano) en las tierras donde se había recogido previamente la cosecha, hasta que un día lograron asentarse en ella para cultivarla.

En ese tercer grupo se encuentran los llamados «patriarcas», que, en principio, parecen haber sido independientes entre sí. Los más importantes han sido ↗ Abrahán, Isaac y Jacob (↗ Israel). Las tradiciones israelitas y después la Biblia en su conjunto han vinculado sus

«historias», construyendo así una narración seguida con sus vidas, sus encuentros religiosos, sus ↗ promesas y los diferentes acontecimientos que han servido para trazar de esa manera el origen del pueblo israelita. Históricamente, los patriarcas pudieron vivir entre el siglo XVII y el XII a.C., pero sus historias se han codificado y transmitido varios siglos más tarde y han sido elaboradas de un modo unitario, formando una bellísima trama social y familiar que definirá la historia posterior del pueblo de Yahvé.

Los israelitas se reconocen ante todo como «seres humanos» (hijos de Adán y Eva), como los restantes pueblos de la tierra, recreados a partir de ↗ Noé, el liberado de las aguas (cf. Gn 10-11). Pero ellos se reconocen también vinculados a unos «padres especiales», a quienes Dios ha elegido de un modo intenso para hacerles transmisores de sus promesas (la promesa de la tierra y de la descendencia numerosa, vinculada a la paz). De manera significativa, la tradición bíblica ha destacado los tres patriarcas ya citados que aparecen juntos en algunos de los momentos más importantes de la historia israelita, como en el momento en el que Dios mismo se presenta y dice a Moisés: «Yo soy el Dios de tus padres: el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (cf. Ex 3,6.15-16; 4,5; 6,3; etc.). Con ellos ha querido empezar Dios una historia especial, avalada por su mismo compromiso (juramento) de fidelidad (cf. Dt 9,5.27).

Estos patriarcas definen el comienzo de la historia de Israel y así aparecen como antepasados y fundadores de las tribus que forman el pueblo elegido. Ciertamente, los israelitas saben que en su entorno viven también otros pueblos que son hijos de Abrahán y de Isaac y de sus parientes más cercanos. En esa línea, moabitas y amonitas aparecen como hijos de Lot, sobrino y protegido (casi hijo) de Abrahán; los ismaelitas y otras tribus de la estepa se saben también hijos de Abrahán (↗ Agar); los amalecitas son hijos de Isaac (a través de Esaú), como cuentan los capítulos centrales del Génesis (cf. Gn 12-27). Pero, según la Biblia, sólo los doce hijos de Jacob han sido elegidos como patriarcas de Israel y así, de un modo especial, deben mantener su identidad y su diferencia entre los pueblos de la tierra.

2. *Israel, pueblo y religión patriarcalista*

Conforme a lo anterior, la primera institución de Israel ha sido y, en algún sentido, sigue siendo la genealogía, es decir, la transmisión biológica de la identidad nacional (de la elección religiosa). Tomada como puro privilegio, esa identidad genealógica sería causa de orgullo y haría de los judíos una simple «raza» de este mundo, en línea de exclusivismo nacional. Pero puede y debe entenderse (y extenderse) como institución de gratuidad. Los israelitas han sido elegidos por genealogía, pero no para destacarse por encima de otros pueblos, sino para ofrecer a todos el testimonio y ejemplo de su identidad (cf. Gn 12,1-3).

En ese sentido, el judaísmo ha sido básicamente una religión patriarcal. Ciertamente, Gn 2-4 recuerda un poder matriarcal, de mujeres, dadoras de vida, centradas en Eva, la madre de todos los vivientes (cf. Gn 3,20). Pero luego se ha borrado esa memoria y, aunque ahora se dice que «judío es el que nace de judía», las genealogías se cuentan por línea masculina. De manera consecuente, la historia bíblica no recuerda sólo a los patriarcas del principio (Abrahán e Isaac, Jacob y sus doce hijos), sino también, y de un modo quizá más prominente a los portadores masculinos de la identidad israelita, empezando por Moisés y por los Josué y los Jueces (caudillos militares), para seguir después por los profetas (básicamente varones, hombres de la palabra) y finalmente por los escribas, que han fijado la ↗ Misná o doctrina central del judaísmo posterior.

Esta autoridad patriarcal se expresa en el consejo de ancianos (*zequenim*), que han empezado siendo el poder más alto (y casi único) en la federación de tribus del principio de la historia israelita: ellos eran los representantes de las familias y clanes, que formaban la asamblea permanente (legislativa, ejecutiva, judicial) del pueblo. Pues bien, esos «ancianos» (presbíteros, patriarcas) han seguido siendo el consejo directivo de las comunidades israelitas, de manera que su recuerdo y función se ha mantenido vivo hasta el día de hoy. De esa manera, cada familia repite y encarna el modelo patriarcal, con el padre varón como garante de la pre-

sencia de Dios y transmisor de las promesas, en línea genealógica. En tiempo de Jesús, los *ancianos* (presbíteros, patriarcas) forman, con los sacerdotes y escribas, el Sanedrín o Consejo (parlamento y tribunal) del pueblo (cf. Mc 8,31 par) y dirigen de forma colegiada la comunidad israelita. Representan la tradición, que es signo de Dios y fundamento de continuidad del pueblo: son poder establecido de forma engendradora (masculina), orden genealógico.

X. P.

PAZ

Q MR

↗ Apocalíptica, cielo, comunidad, guerra, historia, Jerusalén, Jesús, Mesías, perdón, profetas, salvación, violencia.

Q JUDAÍSMO

1. Principios

Paz (*shalom*) es una de las palabras y experiencias centrales del judaísmo. El hombre se halla siempre en guerra, dominado por diversos tipos de violencia, en un proceso que puede llevar a la destrucción total de la vida humana, es decir, a la muerte que anuncia Gn 2,27 (para el día en que los hombres quieran hacerse dueños del bien y del mal), a la muerte que propone el gran texto del pacto: hoy pongo ante ti bien y mal, vida y muerte (cf. Dt 30,15). Pues bien, en ese contexto, la experiencia de Israel, su religión, viene a mostrarse como una llamada y camino de paz, que se dirige hacia la vida. La religión no es una experiencia puramente interior (de pura quietud del alma), sino que, siendo luz del alma, puede y debe ser paz del hombre entero, reconciliación final entre los pueblos, como ha puesto de relieve el mensaje fundamental de los profetas, desde Is 9,6 (¡Príncipe de la paz!) hasta Is 66,12 (¡yo extendiendo sobre ella la paz como un río...!). Esa paz se expresa y despliega en diversos niveles.

a) *Es una paz histórica*, vinculada a la presencia del Dios soberano que «trueno y cabalga» sobre las nubes de la tormenta, conforme a la palabra solemne de Sal 29: desde el alto cielo, sentado sobre el trono, al final del huracán, Dios extiende su mano y bendice a su pueblo con la paz (cf. Sal 29,11). Ésta es la paz del reino mesiánico, cu-

ya venida se espera y se canta en el templo: «Oh Dios, da tu juicio al rey, y tu justicia al hijo del rey. Él juzgará a tu pueblo con justicia, y a tus pobres con rectitud. Los montes producirán paz para el pueblo; y las colinas, justicia. Juzgará a los pobres del pueblo; salvará a los hijos del necesitado y quebrantará al opresor. Durará con el sol y la luna, generación tras generación... En sus días florecerá el justo; habrá abundancia de paz, hasta que no haya más luna» (Sal 77,1-7; cf. 86,8-10). Ésta es la paz de una vida que puede extenderse gozosa, abundante, por toda la tierra, desde el centro de Jerusalén.

b) *Es una paz vinculada al mismo orden del cosmos. Arco iris.* Los textos apocalípticos empezaban a propagar la idea de que el mismo cosmos se hallaba pervertido, de que había una lucha superior de astros contra astros, de satanes contra arcángeles (como pone de relieve la literatura del ciclo de Henoc). Pues bien, en ese contexto, después de haber destacado el riesgo de pecado y desmesura, que puede llevarnos al diluvio, el autor bíblico ha querido poner de relieve el fundamento de paz de este mundo que se expresa, por encima del diluvio, en el arco iris: «No volveré jamás a maldecir la tierra por causa del hombre... Tampoco volveré a destruir todo ser viviente... Mientras exista la tierra, no cesarán la siembra y la siega, el frío y el calor, el verano y el invierno, el día y la noche» (Gn 8,21-22). «Ésta será la señal del pacto que establezco entre yo y vosotros...: Yo pongo mi arco en las nubes como señal del pacto que hago entre yo y la tierra. Y sucederá que cuando yo haga aparecer nubes sobre la tierra, entonces el arco se dejará ver en las nubes...» (Gn 9,12-14). Éste es el pacto de la paz del arco iris, expresada en la estabilidad básica del mundo, al servicio del hombre.

c) *Ésta es una paz religiosa* y, en ese sentido, el mismo templo, con todos sus sacrificios, está al servicio de la paz entre los hombres, como han puesto de relieve los textos de la dedicación, de 1 Re 8. Una parte considerable de los sacrificios del templo estaban al servicio de la paz, de una paz que se consigue a través de la violencia sagrada (cf. Ex 24,5; Lv 9,18; Dt 27,2); por eso se llamaban sacrificios pacíficos o de la paz (*shelamim*), que vinculaban a

los oferentes entre sí y con Dios y serían para ratificar la alianza de paz. Pero más importante y duradera que la paz de los sacrificios cruentos es aquella que constituye el tema y centro de la oración sacerdotal de Israel, convertida luego en oración universal: «El Señor te bendiga y te guarde. El Señor resplandezca su rostro sobre ti y tenga misericordia de ti. El Señor levante hacia ti su rostro y te conceda la paz» (Nm 6,24-26).

d) *Ésta es una paz mesiánica, vinculada a la ciudad de Jerusalén.* Es la paz del mensajero de Dios (evangelista) que llega a su ciudad, para anunciar la concordia. Es la paz de los que vienen a Sión, para aprender el oficio de la concordia, destruyendo sus armas, haciendo de las espadas arados y de las lanzas podaderas, conforme a la visión y esperanza final de Is 2,2-4. En el fondo, el mesianismo israelita se identifica con la paz, entendida como plenitud y justicia, como reconciliación y alabanza. Por eso se dice ante el Mesías, portador de paz:

«Alégrate mucho, hija de Sión! ¡Da voces de júbilo, oh hija de Jerusalén! He aquí, tu rey viene a ti, justo y victorioso, humilde y montado sobre un asno, sobre un borriquillo, hijo de asna. Destruiré los carros de Efraín y los caballos de Jerusalén. También serán destruidos los arcos de guerra, y él hablará de paz a las naciones. Su dominio será de mar a mar y desde el Río hasta los confines de la tierra». Éste es el rey de la paz mesiánica que Jerusalén ha esperado, como sabía Jesús de Nazaret, cuando subió de esa manera a la ciudad, aunque (evidentemente) no todos los judíos hayan aceptado su signo ni todos los cristianos lo hayan seguido (Zac 9,9-10; cf. Mt 21,4-7).

2. Reflexión sistemática

El judaísmo en su conjunto ha reflexionado de una forma intensa sobre la paz, entendida en especial como una experiencia mesiánica. Muchos judíos han vivido en situación de guerra (↗ antisemitismo), perseguidos por imperios y Estados enemigos. Por eso, ellos han sido especialmente sensibles al tema. En esa línea queremos destacar la aportación de dos pensadores muy significativos, que pueden tomarse como ejemplo

de los diversos tipos de reflexión judía sobre la paz.

a) E. LÉVINAS (1906-1995). A su juicio, la paz exige que rompamos con el «todo sagrado». Al comienzo de su libro *Totalidad e infinito* (Sígueme, Salamanca 1999, 47), Lévinas afirma que la historia ha sido en su conjunto una lucha sobre el Todo, en línea de disputa o guerra, y que ella ha excluido y rechazado a los «distintos», es decir, a los «huérfanos, viudas y extranjeros», incapaces de defenderse, según ley, en la batalla de la vida. Eso significa que la guerra, que muchos (de Heráclito a Heidegger) han cantado como condición del hombre y templo de virtudes, constituye una (la) perversión suprema:

«El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio, los imperativos incondicionales. Proyecta su sombra por anticipado sobre los actos de los hombres. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra –la política– se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón».

La guerra nos sitúa así en aquel momento en que la lucha desorganizada de todos contra todos se convierte en organización violenta de algunos que quieren imponerse a los demás y derrotarlos, conforme a la «razón» del sacrificio y de la esclavitud. Ella es una expresión y consecuencia de la violencia ontológica, que identifica el ser con el poder y la razón con el pensamiento triunfante.

Lógicamente, para superar la guerra hay que salir de su círculo ontológico (donde domina una ley de contrarios) y colocarse a la luz del Infinito (que es gratitud creadora), para descubrir su presencia en el rostro de aquellos que nunca vencerán, porque no pueden ni siquiera hacer la guerra, pues no tienen medios militares, legales o sociales.

Sólo ellos, los expulsados del sistema, puro rostro suplicante, en impotencia suma, nos permiten superar la guerra, descubrir al Infinito, pues son testigos del milagro de la vida y pueden despertar en el resto de los hombres una respuesta y actitud humana (no violenta)

de misericordia y reconciliación. Sólo ellos, sin más argumento que su rostro sufriente-impotente, pueden elevarse contra el totalitarismo de los seguidores de la «Diosa Razón», que triunfa expulsando a los distintos, disidentes e inútiles. Frente al enemigo fuerte se puede apelar a la razón de la guerra; frente al otro «impotente» no hay más respuesta humana que la no violencia misericordiosa.

b) H. ARENDT (1906-1975). Las condiciones de la paz mesiánica. Situándose de algún modo en la línea de Lévinas, esta gran antropóloga ha mostrado que la paz sólo es posible donde se destaca el valor del *perdón*, el cumplimiento de *las promesas* y el carácter *natal* del ser humano.

1) *Perdón*. Sólo el perdón rompe la «lógica» de la venganza (del talión que siempre se repite: ojo por ojo, diente por diente) y libera al hombre del automatismo de la violencia, permitiendo que su vida trascienda el nivel de la ley, donde nada se crea ni destruye, sino que sólo se transforma. Sólo el perdón nos sitúa en un nivel de gracia creadora y supera el pasado y abre un comienzo allí donde la vida se cerraba en sus contradicciones y luchas de poder.

2) *Promesa*. La paz sólo es posible allí donde los hombres se «prometen» paz, en un ámbito de alianza. La paz no es un hecho, ni una necesidad, pero puede surgir allí donde los hombres la quieren y prometen, comprometiéndose por ella, en actitud de alianza.

3) *Nuevo nacimiento*. La promesa de la paz sólo es posible allí donde los hombres no se encuentran atados al pasado (que ha sido pasado de violencia), sino que pueden y quieren nacer de una forma distinta.

«Sin la articulación de la natalidad estaríamos condenados a girar para siempre en el repetido ciclo del llegar a ser, sin la facultad para deshacer lo que hemos hecho y controlar parcialmente los procesos que hemos desencadenado» (*La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, 265).

Sobre esa base, puedo evocar algunos momentos o rasgos esenciales de la paz según el judaísmo.

1) *La paz sólo puede venir del Infinito*. No es un producto del Todo, no se identifica con el orden del Sistema, porque en ese caso seguiría vinculada a las leyes del talión, donde cada parte

se somete al Todo. Pero Dios no es un Todo a cuyo servicio han de ponerse los hombres y mujeres, como si fueran subordinados suyos, sino el Infinito. De manera consecuente, la paz nunca se impone, porque ella es esencialmente gracia, un regalo de trascendencia, es decir, creación. Por eso, siempre que queremos imponerla o la manipulamos, deja de ser paz infinita, para convertirse en un momento particular del orden del sistema.

2) *En este mundo de violencia, la paz es un regalo de las víctimas* y no puede fundarse en el poder que algunos utilizan para imponerse, según los intereses del sistema. Una paz que se consigue con armas no es paz, sino dictadura de los triunfadores; un orden que se logra sometiendo y acallando con violencia a los posibles disidentes no es signo de Dios, sino imposición del sistema. La paz no se impone ni se negocia, sino que brota allí donde hoy hombres y mujeres que perdonan, gratuitamente; por eso decimos que ella sólo puede ser un regalo de las víctimas.

3) *La paz sólo es posible como natalidad*, es decir, allí donde los hombres y mujeres no están fijados por el pasado de lo que han sido, sino que pueden crear un orden nuevo de existencia. Cada hombre que nace (cada hijo) es portador de la paz de Dios, como han sabido judaísmo y cristianismo (cf. Is 7,14 y Mt 1,23).

4) En otro sentido, *la paz está vinculada a la mortalidad*, es decir, a la capacidad de morir a favor de los demás, invirtiendo y superando el signo del chivo emisario de Lv 16. Si unos no pudieran morir (sacrificarse) a favor de los otros no podría haber paz.

X. P.

M CRISTIANISMO

La paz, en el cristianismo, sigue en la misma línea de la paz judía, aunque con una novedad: los cristianos creen que Jesús ha explorado y recorrido el camino israelita de la paz, proponiéndolo ya, de un modo directo para todas las naciones. Es aquí donde se ha mantenido y se sigue manteniendo, de algún modo, la relación y diferencia entre la paz judía y la cristiana.

Los judíos afirman que, de hecho, Jesús no ha traído la paz mesiánica, aunque puede ser un buen iniciador en

ese camino. No ha traído la paz, porque sigue habiendo enfermedades e injusticias y porque, sobre todo, los cristianos (que se llaman hombres de paz) han utilizado pronto la guerra no sólo en la lucha de unos Estados contra otros, sino como medio de oponerse a los judíos (de perseguirlos) y de imponer su religión por fuerza. *Los cristianos* responden que, a pesar de sus errores, el cristianismo es religión de paz, pues Jesús vino a cumplir la esperanza profética y mesiánica de Israel. Lo que pasa es que algunos cristianos han respondido y dicho que la paz cristiana es del corazón (paz espiritual, interior, religiosa), mientras que la paz judía era exterior (material). Evidentemente, esta respuesta no nos convence del todo a muchos otros cristianos, pues pensamos que la paz de Jesús tiene que ser «israelita», siendo universal, interior y exterior.

1. Punto de partida

El cristianismo es en principio pacifista y toda guerra santa es contraria a su verdad y a su historia más antigua: quien cree en Jesús no puede expandir la fe por fuerza, pues la fuerza militar es negación de la fe cristiana. Por eso, tenemos que añadir que la Iglesia cristiana es una comunidad de creyentes que se unen y expanden a través de la palabra, sin emplear medios de guerra o lucha fratricida. Por eso se configura como una *comunidad pacífica*, no como *estado o pueblo* (con poderes de imposición). Sin embargo, muchas veces, los cristianos han tomado el poder y han apelado a la violencia para mantenerlo y defenderse. Entre los gestos distintivos de la paz cristiana podrían citarse los siguientes:

a) *Es la paz de Jesús*, es decir, una paz de tipo judío, asumida y desplegada por un pretendiente mesiánico, llamado Jesús de Galilea, que subió a Jerusalén, de un modo pacífico, para anunciar y proponer la llegada de la paz final de los profetas. Las autoridades del lugar (sacerdotes del templo, soldados de Roma) lo mataron, porque no querían aceptar su proyecto mesiánico, que les parecía peligroso. Éstos eran algunos de sus rasgos principales: (1) Ofrecer ayuda a los más pobres, excluidos de los proyectos sociales de aquel tiempo. (2) Promover y extender un proyecto de

perdón universal, empezando por los más pequeños que perdonan a los grandes. (3) Amar al enemigo y no responder a su violencia con violencia. Estos rasgos conforman el programa de paz de Jesús, asesinado precisamente por promoverlos.

b) *Los discípulos de Jesús*, tras un momento de perturbación, creyeron que su muerte había sido precisamente la prueba de la verdad de su proyecto de paz y así empezaron a crear comunidades «mesiánicas», es decir, comunidades que creían que había llegado la paz escatológica, anunciada por los profetas y que se comprometían a extenderla por el mundo, no sólo con su vida, sino con su mensaje. De un modo consecuente, los primeros cristianos renunciaron a defenderse con violencia ante los ataques de otros grupos sociales y, llegado el momento culminante del sitio de Jerusalén (67-70 d.C.), no apoyaron la defensa armada, sino que decidieron desertar, pues pensaban que había otros caminos de extensión del mensaje y del proyecto de Jesús y de la vida humana (cf. Mc 13,14). Pero esta renuncia a la defensa armada de Jerusalén no fue exclusiva de los cristianos, sino que hubo otros grupos judíos (los más significativos para el rabinismo posterior) que renunciaron también a la lucha armada contra Roma, como muestra el ejemplo de Yohanan ben Zakai, de quien se dice que escapó de la Jerusalén sitiada haciéndose el muerto, en un ataúd.

c) *El saludo cristiano es «que la paz sea contigo (con vosotros)»*, y de esa forma mantiene el *Shalom* judío. Así pide Jesús a sus discípulos que saluden cuando van de camino, ofreciendo evangelio, es decir, paz (cf. Lc 10,5). Así quiere Jesús que sus discípulos tengan siempre paz, una paz que se conserva, no se pierde (cf. Mc 9,50). De todas formas, los cristianos han «inventado» un saludo característico, uniendo la paz israelita con la «gracia» helenista, pero entendida de forma cristiana, es decir, en clave de gratitud amorosa. Así saludan «que la gracia y la paz...» (cf. Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gal 1,3; etc.). Ésta es la paz que brota de la gracia, la paz del amor que tiene que extenderse en todo el mundo.

d) *Bienaventuranza*. En este contexto se entiende, por citar sólo un caso, la bienaventuranza de los constructores de

paz (Mt 5,9). Otros grupos podían tener sus propios bienaventurados: guerreros de Dios que conquistan un reino (celotas), buenos sacerdotes con su ritual de sacrificios, cumplidores de la ley... (en línea farisea). Pues bien, para Jesús, judío mesiánico, la bienaventuranza verdadera culmina allí donde los hombres son capaces de «hacer» (*poiein*) la paz del Reino, regalando generosamente la vida a los demás. De los pobres de la primera a los pacificadores de la séptima bienaventuranza de Mt 5,1-9 discurre así un camino especial, la *Via Pacis* de la plenitud mesiánica, que se opone no sólo a otras formas particulares de judaísmo, sino al ideal de victoria del Imperio romano. Aquí culmina el mensaje de Jesús, aquí se condensa su proyecto, centrado en el surgimiento de unos hombres y mujeres que sean *hacedores de paz* (*eirenopoioi*), término que, como es costumbre, hemos traducido por *constructores de paz*. Estos *hacedores de paz* de Mt 5,9 son los «portadores» de la victoria de Jesús, que no es victoria contra nadie, ni imposición sobre ninguno (como en el Imperio romano), sino victoria de la paz para todos, empezando por los pobres, los hambrientos, los mansos.

2. Aplicación actual

Jesús había propuesto un mesianismo des-armado, que culmina y se expresa en su muerte y en la pascua de su Iglesia. De esa forma ha rechazado la violencia militar, con la toma de poder, y así ha subido a Jerusalén sin armas, ni de Dios ni de los hombres. Pues bien, en contra de la dinámica central del evangelio, las sociedades cristianas de la Edad Media y Moderna han vuelto a sacralizar de alguna forma el ejército y la guerra, poniéndola al servicio de la fe (cruzadas) o de la seguridad nacional (Estados absolutos del siglo XVI-XX), en un proceso que ha llevado al surgimiento del *ejército imperial* (de Estados Unidos y sus aliados), que dice estar dispuesto a defender la democracia y la libertad «cristiana» (incluso judeocristiana), pero que de hecho sirve para la defensa de los intereses del capitalismo y de algunos Estados.

a) *Insistir en la no violencia*. Ha llegado el momento de volver a la no violencia radical del evangelio. Para eso, hay que empezar creando una cultura de paz, donde el ejército no sea nece-

sario. Externamente, la solución no sería muy difícil, como supo ya Kant, hace más de dos siglos, al anunciar el surgimiento de un Estado mundial, al servicio de los intercambios económicos, en todo el mundo. En esa línea, los ejércitos nacionales quedarían asumidos en el ejército mundial que, al fin, debería también licenciarse, por falta de enemigos exteriores. Se necesitaría sólo un cuerpo de policía al servicio de la seguridad en todo el mundo. Ciertamente, éste será un cambio y proceso arriesgado, pues si no se realiza con sabiduría (con el surgimiento de una cultura ciudadana de paz), la misma policía podría convertirse en principio y signo de nueva dictadura. Por eso, el cambio verdadero no puede venir de los Estados (o de un posible Estado mundial), sino de los ciudadanos (y en nuestro caso de los cristianos) que deben asumir una estrategia de no violencia activa. En esa línea, los cristianos deben asumir la praxis de Jesús y subir a Jerusalén (buscar la plenitud del Reino), sin armas militares.

En un momento dado, como partidarios de una no violencia activa, los cristianos deben declararse insumisos, desertores de las instituciones militares, no por miedo, ni para abandonar su defensa en manos de soldados profesionales (¡que lucharían en su lugar!), sino porque quieren renunciar a la defensa armada, con sus tácticas y medios de violencia. Se trata de volver a la estrategia de los grandes profetas de Israel que, desde el siglo VIII a.C., exigieron la ruptura de los pactos militares y el abandono de la defensa armada de Jerusalén, poniéndose en manos de Dios, asumiendo un tipo de creatividad más alta, en línea de paz. Ésta es una decisión que las Iglesias deben re-tomar inmediatamente, hoy mismo (año 2009), renunciando no sólo a la defensa armada, sino a las tácticas de guerra, vinculadas al ejército (capellanías militares, etc.), para asumir el compromiso de Jesús y sus primeros seguidores.

b) *La paz como dogma de la Iglesia cristiana*. Ciertamente, en un plano político y social seguirán siendo necesarios los ejércitos, por un tiempo. Pero, al final, ellos deben «licenciarse», como quería ya Is 2,2-4. No se trata de poner el ejército al servicio de la paz, como los Cascos Azules de la ONU (co-

sa que puede valer en un momento, pero que al final acaba siendo ineficaz e insuficiente), sino de abandonar la estrategia de las armas y de las instituciones militares, vinculadas al sacrificio, esclavitud y cautiverio de una gran parte del mundo, iniciando desde ahora formas de convivencia no militarizadas. Es aquí donde se encuentra la mayor dificultad y la mayor promesa del evangelio. Éste es el «dogma» fundante de la Iglesia, un dogma «práctico», de no violencia mesiánica, al servicio de la vida, en seguimiento de Jesús, como gesto de amor activo, a favor de los demás. En este campo se decide el futuro del cristianismo (y de la humanidad). Si las propuestas no resultan aquí claras y las exigencias cristianas no son radicales, en línea de paz, todo el edificio cristiano terminará diluyéndose en hermosas palabras, sin eficacia alguna.

Sólo puede ser de verdad cristiano el que renuncia a conquistar y defender su vida (la vida) por la guerra: el que inicia y recorre el camino que lleva hacia Jerusalén (la nueva humanidad mesiánica) con Jesús (como Jesús), con las manos abiertas, sin armas ni opresiones, asumiendo de esa forma el camino de los primeros cristianos. Así quiso decirlo el VATICANO II, *Gaudium et Spes* 77-90, trazando un hermoso ideario de paz, en diálogo con la situación política y social de su tiempo. Éstas son sus palabras centrales:

«La paz sobre la tierra, nacida del amor al prójimo, es imagen y efecto de la paz de Cristo... Por lo cual, se llama insistentemente la atención de todos los cristianos para que, viviendo con sinceridad en la caridad (Ef 4,15), se unan con los hombres realmente pacíficos para implorar y establecer la paz. Movidos por el mismo Espíritu, no podemos dejar de alabar a aquellos que, renunciando a la violencia en la exigencia de sus derechos, recurren a los medios de defensa, que, por otra parte, están al alcance incluso de los más débiles, con tal que esto sea posible, sin lesión de los derechos y obligaciones de otros o de la sociedad... En la medida en que los hombres, unidos por la caridad, triunfen del pecado, pueden también reportar la victoria sobre la violencia hasta la realización de aquella palabra: "De sus espadas forjarán arados, y de sus lanzas hoces. Las naciones no levantarán ya más la espada una contra otra y ja-

más se llevará a cabo la guerra" (Is 2,4) (*Gaudium et Spes* 78). Parece razonable que las leyes tengan en cuenta, con sentido humano, el caso de los que se niegan a tomar las armas por motivo de conciencia y aceptan al mismo tiempo servir a la comunidad humana de otra forma» (*Gaudium et Spes* 79).

X. P.

R ISLAM

«Paz» en árabe se dice *salâm*, que es el equivalente exacto de la palabra hebrea *shalôm*. Pero el sentido premoderno de *salâm* era más bien espiritual y no se refería tanto a la situación de ausencia de guerra como a tranquilidad en esta vida y felicidad eterna en la otra. Uno de los nombres del Paraíso es *Dâr as-Salâm*, y uno de los llamados «Más Bellos Nombres de Allâh» es *As-Salâm*.

El Corán narra que cuando el tirano Nemrod ordenó arrojar al fuego a Abrahán, Dios hizo que el fuego fuera frío y *salâm* para Abrahán. El saludo de los musulmanes entre sí es *as-salâm 'alay-kum* («la paz sea sobre vosotros»), aunque se le esté saludando a una sola persona. La justificación del plural, según la tradición tiene en cuenta a los ángeles que nos rodean. *Salâm* es de la misma raíz S-L-M que «islam» y «musulmán» (en árabe *muslîm*, que ha dado en español «muslimes», mientras que «musulmán» viene también del árabe *muslîm* pero a través del persa y el turco). Otra palabra muy similar, de la misma raíz y con un sentido y uso muy similar es *salâma*, que significa propiamente «bienestar» y «salv guarda». *Salâma* ha dado en castellano «zalema». El musulmán es un hombre de paz. Dice el Corán: «Los hombres del *Rahmân* (el Misericordioso) son los que caminan sobre la tierra con humildad, y cuando los ignorantes pretenden molestarles, ellos responden: Paz».

Paz en el sentido de «armisticio» tradicionalmente se ha venido diciendo *sulh*, con unas connotaciones distintas de *salâm*. Sólo en época reciente, por calco semántico con las lenguas europeas, la palabra *salâm* ha adquirido el sentido de «paz» en contraposición a \nearrow guerra. El modo de entender el islam del profeta Muḥammad tenía como objetivo primordial la pacifica-

ción de su mundo. Y es en este sentido donde cobra sentido la política de pactos y alianzas, de consultas y consensos, de la vida del musulmán. Dice el Corán: «Si buscan la paz, búscala tú también. Y confía en Allâh, porque Él es Quien todo lo oye, Quien todo lo sabe» (8:61). Si bien sería incorrecto decir que el musulmán es un «pacifista», y no sería completamente exacto calificarlo de «pacífico», sí sería acertado –y guardaría fidelidad con la raíz semántica de *muslim*– decir que el musulmán es o pretende ser un «pacificador».

A. A. - J. F. D. V.

PECADO

Q MR

↗ Dios, economía, Edén, encarcelados, ética, hombre, idolatría, juicio, libertad, pecado original, pobres, purgatorio, Sabiduría, Satán.

Q JUDAÍSMO

1. Principios

El pecado sólo se entiende desde un contexto de experiencia religiosa. En otros niveles puede haber injusticia, mancha, delito..., pero sólo ante Dios (o ante un tipo de Absoluto) puede hablarse de pecado, en el sentido básico de «desobediencia» (no escuchar la voz de Dios) o de ruptura de su alianza, con riesgo de condenación eterna, es decir, de destrucción de la persona, no de simple castigo legal. Dentro del judaísmo, el tema del pecado queda «abierto» (o, mejor dicho, situado) en el gran relato del origen, donde se pone al ser humano (mujer antes que varón) ante el árbol del conocimiento del bien y del mal, vinculado al árbol de la vida, fundados ambos en una Palabra de Dios (cf. Gn 2–3). Sólo en ese contexto se puede hablar de pecado. Sólo sobre esa base se entiende la «tabla de pecados» que se han desplegado en los diez mandamientos de Ex 20 y Dt 5, con sus dos aspectos de ruptura frente a Dios (idolatría) y de ruptura frente al prójimo (injusticia).

a) *Idolatría*. Más que por «hacer daño a Dios», la idolatría es pecado porque «destruye las raíces» de la existencia humana, el don de la vida, la gracia... En un sentido radical, la ↗ idolatría es pecado porque deja al hombre en manos de sí mismo, de sus propias opciones. Y, así, cerrado en sí, sin agradecimiento y

sin apertura hacia aquello que le desborda y fundamenta, el ser humano termina matándose a sí mismo, termina muriendo (como sabe Gn 2–3). A la Biblia no le interesa que «paguemos» a Dios alguna deuda (como si Dios necesitara algo de los hombres), sino que «seamos humanos», reconociendo lo que somos.

b) *Injusticia*. La primera expresión de la idolatría, el primer pecado concreto, es la violencia y el asesinato, es decir, la lucha de unos hombres contra otros, tal como ha puesto de relieve Gn 4 (asesinato de Abel) y toda la historia que sigue, que es una trama de muerte. El castigo de la idolatría (¡el día en que comas morirás...! Cf. Gn 2,7) no es una muerte que viene de fuera, que nos sobreviene como un castigo externo, sino la muerte que los mismos hombres vamos llamando y «creando» con nuestras injusticias.

2. Teología sapiencial. Una genealogía del pecado

Reflexionado sobre la historia de Israel (con su gracia y pecado), el autor del libro de la Sabiduría (escrito en un entorno judeohelenista, en los años del nacimiento de Jesús) ha recogido la experiencia de su pueblo, relacionando el pecado con la muerte.

«Dios creó al hombre para la incorruptibilidad, lo hizo imagen de su misma naturaleza; mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen» (Sab 2,23-24).

Dios se identifica con el principio de la vida; el pecado, entendido como envidia diabólica (rechazo contra Dios, lucha de unos hombres contra otros), se expresa por la muerte. En esa línea, el libro de la Sabiduría ha desarrollado la relación entre pecado y muerte:

«Dios no hizo la muerte ni se recrea en la destrucción de los vivientes, sino que todo lo creó para que subsistiera... Porque la justicia es inmortal. Pero los impíos llaman a la muerte con las manos y las palabras teniéndola por amiga» (Sab 1,13-16)

En este contexto, la justicia es la «aceptación de Dios», recorriendo un camino que lleva a la vida. Por el contrario, la injusticia (rechazo de Dios) se identifica con la lucha de unos hombres contra otros, es camino de muer-

te. Desde ahí ha desarrollado el libro de la Sabiduría el proceso del pecado y de la muerte, presentando así un tema que es clave en la historia israelita.

a) *El pecado es miedo*, no aceptar la vida como don de Dios, don que se abre hacia los otros. Por eso, los que niegan a Dios empiezan diciendo: «La vida es corta y triste y no hay remedio cuando muere el hombre... Nacimos casualmente y pronto acabaremos, como si no hubiéramos vivido, porque el espíritu o respiración de nuestras narices es humo y la palabra una chispa que palpita en nuestro corazón» (Sab 2,1-3). La fe religiosa consiste en mirar sin violencia ni miedo a la muerte, descubriendo en el fondo de ella una vida más alta, vinculada a la «justicia», es decir, a la presencia de Dios, aceptando lo que existe. «La justicia es inmortal... Pero los impíos llaman a la muerte con gestos y palabras; por ella se consumen, creyéndola su amiga, y con ella hacen un pacto, pues son dignos de ser de su partido» (Sab 1,15-16; cf. 2,24). El pecado consiste, según eso, en vivir desde la muerte (matando a los demás). Este *amor a la muerte* conforma de manera radical la vida de los injustos: ciega sus ojos, les impide abrirse a la Sabiduría de Dios y los encierra en un mundo de envidia (cf. Sab 2,24; 6,23), que conduce de forma irresistible a la violencia que mata.

b) *Búsqueda de placer violento*. El creyente sabe que hay una «seguridad» hecha de confianza, en forma de gracia o amor de los demás. Pues bien, donde esa gracia cesa y el hombre se encuentra solo ante sí mismo, surge el deseo de las seguridades: el hombre necesita probar su existencia, saber que vive y sentirlo intensamente en un proceso de placeres por los cuales se expresa la atracción de la muerte, entendida como deseo de disfrutar hasta el fin aquello que perece. No se trata aquí de la búsqueda de un gozo generoso, sino del deseo de placer inmediato:

«Venid a disfrutar de los bienes que ahora existen, y gocemos como en juventud de lo que hay, ansiosamente: saciémonos de vinos exquisitos y perfumes, que no se nos escape la flor de primavera; ciñámonos capullos de rosa, antes que ellos se marchiten...» (Sab 2,6-9).

El autor del libro no es un asceta. No condena la fiesta en cuanto tal, no se

deja llevar por el odio a la alegría y por la envidia ante la juventud. Lo que él ha criticado es un placer que se cierra y despliega en forma de violencia, sin lugar para Dios, es decir, para la gracia, para los otros. Lo que él ha criticado es un «placer idólatra», el placer de aquel que para gozar destruye a los otros.

c) *Atropelemos al justo*. El idólatra necesita «dominar sobre los demás» para probar su poder, para sentirse a gusto consigo mismo, para poder decir que es mejor y más poderoso que otros. No tiene Dios y así tiene que demostrar que él es Dios, dominando a los demás. «Atropelemos al justo que es *pobre*, no nos apiademos de la *viuda*, ni respetemos las canas venerables del *anciano*; que la fuerza sea para nosotros la ley de la justicia, pues lo débil, es claro, no sirve para nada» (Sab 2,10-11). Es evidente, que la mayor parte de los ricos «no hablan externamente así», pero de hecho, en el fondo de sus discursos puede verse esa lógica. Ésa es la lógica de los que identifican a Dios con su propia fuerza. Al negar a Dios, no tienen más ley que su fuerza y la tienen que probar... De esa manera, la idolatría se convierte en injusticia y opresión social. Éste es el pecado. Llegando hasta el fondo, en esa línea se llega al asesinato: sólo matando a los otros probamos nuestro poder, nos sentimos «dioses» (cf. Sab 2,17-20).

En este fondo se entiende Sab 2 y todo el libro de la Sabiduría, que es una reflexión sobre el origen y sentido del pecado, es decir, sobre la unión entre idolatría (el hombre se absolutiza a sí mismo) y asesinato (para mostrar su poder unos hombres tienen que matar a otros). Aquí no estamos ante un tipo de asesinato cualquiera, sino ante el origen de todos los asesinatos, de todos los pecados: allí donde el hombre no funda su vida en la Vida del Infinito (que es gracia) tiene que fundarla en sí mismo y, normalmente, sólo puede hacerlo dominando a los demás, por razones sociales, religiosas, económicas o del tipo que sea. Matar a los demás, eso es el pecado según el judaísmo.

X. P.

M CRISTIANISMO

La visión del justo perseguido (es decir, la muerte de los inocentes) forma la base común de la antropología de ju-

díos y cristianos, unidos aquí por encima de todas sus diferencias en la visión del pecado como idolatría y asesinato. Pero los matices son distintos. Algunos judíos de la actualidad siguen identificando al justo sufriente con el conjunto del pueblo de Israel. Por el contrario, los cristianos han identificado al justo perseguido con Jesús, y con todos los que han sido y son asesinados como él. Ahí, en la muerte de Jesús, ven ellos el pecado original y universal. Desde esa base se pueden entender los temas básicos sobre el pecado en el Nuevo Testamento: (a) Jesús perdona los pecados, situando de nuevo a los hombres ante la gracia de Dios. (b) Pablo interpreta el mensaje y vida de Jesús como perdón de los pecados, es decir, como retorno a la experiencia originaria de la gracia. (c) Ciertamente, el Nuevo Testamento recoge «listas de pecados», tanto Mc 7,21-22 par como Rom 1,18-32 y en Ap 22,15. Pero el pecado básico sigue siendo el asesinato, como dice Jesús, resumiendo la historia de la humanidad:

«Por eso, la misma Sabiduría de Dios dijo: les enviaré profetas y apóstoles y a unos los matarán y a otros los perseguirán, de manera que a esta generación se le pedirán cuentas de la sangre de todos los profetas asesinados desde la creación del mundo, desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, que murió entre el altar y el templo. Sí, en verdad os digo, se le pedirán cuentas a esta generación» (Lc 11,49-51).

El sentido básico del texto es claro. *Esta generación* está formada por los que edifican los sepulcros de los profetas antiguos mientras matan a los actuales, que la Sabiduría de Dios sigue enviando en nombre de Jesús. En su pecado se vinculan todos los pecados de aquellos que se oponen a Dios (idolatría), matando (incluso en su nombre) a otros hombres, en un camino de muerte que empezó por Abel y que está acabando ahora (culminará en la muerte de Jesús. Pues bien, el Dios de la gracia (que es vida) tiene que pedir cuentas» de toda la sangre derramada, no sólo en Israel, sino fuera, no sólo en Jesús y en la Iglesia cristiana, sino en la humanidad. En ese sentido, en el fondo de todo, sólo hay un pecado: «matar a otros hombres». Pues bien, en contra de ese pecado se eleva la gracia de Jesús, que muere a favor de todos.

Éste es un *descubrimiento desolador*, pues, quizá por primera vez en la historia de los hombres, Jesús ha dicho, en sentido radical, que somos responsables de todos los asesinatos de la tierra. De un modo o de otro, todos somos cómplices de los asesinos. Pero éste es, al mismo tiempo, un *descubrimiento consolador*: hay una gracia, un amor, que es más grande que el pecado, pues Jesús ha revelado el sentido supremo de la realidad, como amor gratuito y salvador, superando el pecado de la humanidad: «Pues donde el pecado fue grande fue mayor la gracia» (cf. Rom 5,20).

X. P.

R ISLAM

1. *Las maneras de nombrar la transgresión*

En árabe hay muchos términos que responden a la idea de una transgresión del ser humano contra su propia naturaleza.

a) *Shirk*. La peor de las equivocaciones humanas en el islam es el *shirk*, la idolatría, porque es el sometimiento del ser humano, sus capacidades y sus anhelos, a lo ilusorio. Al liberarnos de nuestros ídolos, el islam nos empuja a la construcción de la realidad. Dios, lo real, es Uno y no tiene equivalente, paralelo, homólogo ni semejante: *wahdahu lâ sharîka lah*. El que toma por sagrado lo profano o profana lo sagrado es el *mushrik*, el idólatra. El Profeta previno a los musulmanes del *shirk* «que era más sutil que el rumor de las hormigas».

b) *Dzanb*. El término quizá más usado para referirse a las equivocaciones del ser humano es el de *dzanb* (pl. *dzunûb*), sustantivo derivado del verbo *dzanaba*: «irse a un extremo, salirse por la tangente, equivocarse». (La cola de un animal es *dzanab*, como también los pequeños puntos negros del dátil cuando está maduro.) De la raíz semántica DZ-N-B se desprende, en cualquier caso, que el *dzanb* es algo que el ser humano no necesitaba hacer, un apéndice inútil, una fealdad marginal.

c) *Harâm*. ↗ permitido-prohibido.

Un último modo de nombrar la transgresión: aquello que va contra la Ley es *harâm*: «vedado».

d) *Otros términos* frecuentes para nombrar los errores del ser humanos

son *izm* (algo bochornoso), *ja'i'a* (error), *sayyi'a* (cosa fea), *wiçr* (peso), *ÿunah* (preocupación, daño), *hûb* (cosa lamentable), *lamam* (arrebato, locura), *kabâ'ir* (algo mayor de la cuenta), *isrâf* (exceso), *çalal* (lapsus, resbalón, apartamiento), *taÿânuf* (desvío), *iÿrâm* (crimen) o *fujÿur* (destrucción).

2. Diferencias entre el *dzanb* y el pecado cristiano

A pesar de que una gran cantidad de lo que se consideran «pecados» corresponde a los *dzunûb* del islam, la traducción que se le dé al término árabe debe evitar la palabra «pecado», pues las diferencias que existen son de hondo calado. A la hora de traducir las religiones hay que cuidar las connotaciones históricas que tienen las palabras en la lengua a la que queremos vertirlas.

a) *Los dzunûb del ser humano no ofenden a Dios*. Para empezar, el *dzanb* no es una acción contra Dios. El Corán insiste decenas de veces en que «A Allâh nada le hacéis con vuestros errores (*dzunûb*), sólo os dañáis a vosotros mismos». La idea del *dzanb* como «transgresión de la propia naturaleza» se acerca mucho a la literalidad de la palabra árabe que se usa para «malvado». Alguien que hace el mal en árabe es un *dzâlim nafsa-hu*: literalmente, alguien injusto consigo mismo, alguien que se oscurece a sí mismo, mezclando en sí las ideas de «injusticia» (*zulm*) y «tiniebla» (*zulm*). (Del juego semántico de ambos términos fue perfectamente consciente el Profeta, como queda de manifiesto en el hadiz que dice: «La injusticia será oscuridad en el Último Día», Muslim 4/1969, n° 2579. En la cosmovisión del islam obedecer la naturaleza es lo sano y lo sencillo; la transgresión, la rebelión, supone buscar lo complicado. Cuando en árabe se quiere significar «rebelión» se usa el término *ma'siya*, que significa originalmente «complicación, retorcimiento»; por el contrario, *tâ'a* (obediencia), originalmente, significa «deslizarse con suavidad, actuar espontáneamente».

b) *Los dzunûb del ser humano no tienen que ser conscientes*. A diferencia del pecado, que debe ser un acto consciente y voluntario, un *dzanb* puede no ser ni siquiera consciente. En uno de los hadices «sanos» (*çahîh*) con que contamos se dice: «Cuidaos de la ori-

na, pues la mayor parte del tormento de la tumba es debido a ella» (*Sahîh Bujârî* 11/308, n° 6478). En otro dicho del Profeta se dice: «No levantéis la voz por encima del tono de la voz del Profeta. Eso puede arruinar vuestros actos sin que os deis cuenta».

c) *Los dzunûb no precisan expiación*. El *dzanb* no es algo que «manche» interiormente al hombre, ni que haga necesaria esa especie de catarsis liberadora que es una confesión de los pecados, cuya consecuencia es la penitencia, la cual fácilmente deviene en mortificación del propio cuerpo. Nuestros *dzunûb* no son la causa de que Dios haya venido a morir por ellos. Expresiones cristianas –tal vez ya desfasadas– como que «con cada pecado mortal se vuelve a crucificar a Jesús» resultan un escándalo para los musulmanes. A su vez, a los cristianos pueden escandalizarles algunos hadices del Profeta como el que dice que si no cometiéramos *dzanb* Dios nos extinguiría y crearía otros hombres que necesitasen de su Misericordia, o como ese hadiz en el que Allâh dice que el *dzanb* es un bien asombroso para el creyente (transmitido este último por Kulayb al-ÿuhanî). En la cosmovisión del islam la condición de criatura conlleva el carecer de una comprensión total de las cosas, y es precisamente de ahí de donde procede el *dzanb*.

3. Diferencias entre lo *harâm* y el pecado cristiano

Lo que es *harâm* lo es para alguien mientras que el pecado lo es con validez universal y para todos los seres humanos. Esto tiene una importancia trascendental. *Harâm* no significa «prohibido» sino «prohibido para alguien». Es decir, que lo que es *harâm* para uno puede estar permitido para otra persona. La mezquita de Meca se llama «La mezquita *Harâm*» porque su acceso está prohibido para los no musulmanes, pero no para los musulmanes. Un harén (de la misma raíz léxica de *harâm*) es una realidad infame cuyo nombre, sin embargo, está bien puesto, ya que está vedado para los que no son el dueño del harén, pero no para éste. Un gobierno islámico deberá preservar que no sean robados los cerdos de un cristiano que tenga estatus de minoría protegida (*dzimmî*) dentro de esa tierra islámica y castigará

sin embargo al musulmán que trafique con esos mismos animales. Todas las escuelas jurídicas condenan el alcohol, y no obstante algunas de ellas permiten al musulmán comprar vino a su mujer cristiana si éste es su deseo, porque para ella el vino no es *ḥarâm*. El Corán, en tanto que reconoce otras vías del ser humano hacia Dios distintas del islam, como la de la Gente del Libro, tiene que aceptar asimismo que estén sometidos a restricciones diferentes y a distintas permisiones. Porque lo *ḥarâm* no es pecado, sino algo cuyo disfrute está limitado. Cosas que al musulmán en situación normal le son *ḥarâm* pueden dejar ocasionalmente de serlo. Por ejemplo, el musulmán podrá comer cerdo o beber vino en caso de necesidad. Sin embargo, el pecado es algo objetivo. No cede a la casuística. Otra diferencia es que para los musulmanes no hay en el acto de apartarse de lo *ḥarâm* nada de ascético. No se trata de renunciar a nada bueno, todo lo contrario. Lo *ḥarâm* es en el islam lo que hace daño físico o moral, y el musulmán no se aparta de ello para castigar su naturaleza sino para su bien.

4. *El porqué de una traducción tramposa*

La idea de pecado, cuyos orígenes se remontan a la teología judía –la verdadera madre de la idea de culpabilidad–, fue parte del legado de tradiciones anteriores al que Muḥammad se negó. Muḥammad recogió una importante herencia judaica, pero difuminó de ella o directamente suprimió todo lo que le resultaba neurótico. Lamentablemente para el género humano, el cristianismo histórico cayó de lleno en la idea de pecado. Sólo recientemente, desde hace medio siglo a esta parte, la Iglesia católica trata de superar en su teología la idea del pecado; ahora se habla de «ofensas» (término con menos carga de negatividad). Es significativo que –después de que el término «pecado» haya llegado históricamente al culmen de su eficacia en el control de las conciencias– la teología católica actual en sus propios textos haya dejado de hablar de ellos, mientras que los arabistas de la escuela cristianizante y los misioneros para traducir *dzanb* no se cuestionen el uso de la palabra «pecado», resultando el término «pecado» en el islam –como hemos explicado– de una insoportable artificiosidad.

5. *Lo contrario al dzanb*

El musulmán debe prevenirse contra los *dzunûb* y sustituirlos por sus contrarios, que son las *ḥasanât*, es decir, «acciones bellas». Dentro del sufismo, que es la forma más poética de discurso islámico, a veces se ha definido el *dzanb* como «un acto sin corazón»; la *ḥasana* sería, en contraposición, «el acto que embellece al ser humano» y lo hace progresar hacia Allâh-Uno. Los *dzunûb* son todas las acciones o movimientos con los que el ser humano traiciona la autenticidad del Universo, atenta contra la Verdad de las cosas (puesto que el Corán enseña que la Verdad es la esencia de todo cuanto existe). Los *dzunûb* son como una pretensión de salida fuera de lo real, como tratar de añadir algo artificial a la existencia. El *dzanb* progresa aislando al ser humano, encerrándolo en un círculo vicioso que no le permite aprovechar la *rahma* (misericordia) de Dios. El *dzanb* es el resultado de la ignorancia que ha hecho al hombre tomar por real lo que no lo era, y por ello al buscar su felicidad producirse daño. En el islam se dice que ni los aciertos ni los errores importan; lo único que importa es que ese centro de la persona se ha despertado y busca una dirección, a la que se ha llamado «Allâh».

6. *El islam no reconoce un «pecado original»*

No existe un pecado que cometiesen nuestros primeros padres y a consecuencia del cual la naturaleza humana tienda al mal. El Corán dice en 20:114: «En verdad, hicimos previamente un pacto con Adán y él lo olvidó, pero no lo encontramos contumaz (firme en su desobediencia)», y en 20:119: «luego, su Señor lo hizo su elegido, volvió sobre él y lo dirigió por el camino recto». Estos sencillos versículos marcan la diferencia entre un *dîn* (una Senda espiritual) como el islam que tiene en Adán su primer profeta y una religión como la católica que le imputa nuestra naturaleza caída, nuestra tendencia al pecado, nuestra maldad natural. Confrontada a la idea católica de la «naturaleza caída» del ser humano, el islam habla de la \nearrow *fitra*, el fondo primordial de la naturaleza humana y lo que rige inocentemente desde su interior todo lo viviente. Todo lo que existe y vive es na-

turalmente bueno, y su mera existencia es alabanza al Señor de los mundos. El ser humano es el recipiente en el que habita el contenido inmenso que es Dios; el islam es un desarrollo material de esa aspiración latente por lo Absoluto. Ésta es la maravilla que nos libera de creer en nuestra maldad natural, el saber que el ser humano es una construcción sobre esa *fiṭra* en la que cabe el mismo Dios.

7. Consecuencias políticas de una teología sobre la transgresión

El hecho de que en el islam no deba usarse «pecado» como sinónimo de *dzanb* o *ḥarām* no quiere decir que no existan unas acciones reprobables y que éstas no tengan consecuencias, no sólo personales en el Juicio de Dios, sino sociales en la legislación de la \nearrow *sharī'a*. Hay incluso una teología sobre el *dzanb* con consecuencias políticas directas. Por ejemplo, los *jāriyēs* consideraban que si las transgresiones del gobernante de turno llegaban a determinado nivel podía llegársele a considerar no musulmán, con lo que pasaba a ser lícito derrocarlo y sublevarse contra él. Los *mu'taṭilīēs* distinguían entre *kabā'ir* (literalmente, «los grandes») y *ṣagā'ir* (literalmente «los pequeños»), y defendían que un musulmán que realizase *kabā'ir* sin avergonzarse de su acción estaba en un estado intermedio entre el creyente (*mu'min*) y el infiel (*kāfir*), y entraba en la categoría de *fāsiq* (transgresor). Los *murī'yēs* en cambio eran de la opinión de que un musulmán transgresor (*fāsiq*) continuaba siendo musulmán mientras no apostatase abiertamente. La consecuencia política del *murī'yismo* era que los gobernantes establecidos eran legítimos y debían ser obedecidos independientemente de las fechorías que cometieran y Dios ya se encargaría de juzgarlos tras su muerte. Los *murī'yēs* apoyaban de facto a los Omeyas y su posición fue la adoptada por el ash'arismo mayoritario en el islam sunní. El ash'arismo rechaza también la distinción entre *kabā'ir* y *ṣagā'ir* propia del *mu'taṭilismo*: para los ash'aríes todo *dzanb* es grave en tanto que desobediencia a la voluntad de Dios, aunque unos lo sean más que otros. El perdón de su error no depende del tamaño de su falta sino de la misericordia divina.

A. A.

PECADO ORIGINAL

M

\nearrow Apocalíptica, creación, Cristo, Edén ética, Henoc, hombre, muerte, mujer, Pablo, paraíso original, pecado, Satán.

Todas las religiones tienen de algún modo un concepto de pecado, entendido como ruptura de la relación con Dios (desobediencia), como destrucción de los demás (injusticia, asesinato) o, incluso, como infidelidad personal. En ese sentido resultan significativos los primeros capítulos de la Biblia (Gn 2-4 y, de un modo más extenso, Gn 2-6), donde se habla de la historia de Adán-Eva, de Caín-Abel y de la gran calamidad del tiempo del diluvio (como hemos destacado en \nearrow creación, hombre, mujer y Edén). Más adelante, toda la historia de la Biblia está llena de la experiencia de la infidelidad del pueblo de Israel, tal como aparece en el relato de sus \nearrow idolatrías y sus guerras. Para superar el pecado se requiere \nearrow conversión y se instituyen \nearrow sacrificios y diversos gestos de tipo penitencial. En ese sentido se puede hablar de una \nearrow redención y salvación final (\nearrow apocalíptica). A pesar de todo ello, en estos pasajes o en otros, el judaísmo no ha desarrollado una doctrina consecuente del pecado original, entendido como elemento constitutivo de la historia concreta de los hombres. Eso lo han hecho sólo los cristianos y, de un modo especial, \nearrow Pablo, que ha sido el gran teórico del tema, que lo ha expuesto, de forma consecuente, en los primeros capítulos de la carta a los Romanos. De todas formas, lo que dice Pablo no es exactamente lo que se ha dicho en gran parte de la dogmática cristiana.

1. Rom 1-3. Entre gracia y pecado. Principios

Rom 1,16-3,31 constituye uno de los textos más enigmáticos y densos, más escandalosos y atrayentes del Nuevo Testamento (y de toda la literatura religiosa de Occidente). Nunca se había evocado con más fuerza la *ira de Dios* que se revela desde el cielo sobre la injusticia de los hombres (Rom 1,18); nunca se había destacado así la culpa de los hombres, llegando a decirse que *todos han pecado* sin excepción (Rom 3,9-20); pero tampoco conocemos ningún otro pasaje que destaque con más

fuerza la gracia de Dios que se revela superando los pecados de los hombres.

Pablo sólo puede y quiere hablar del pecado después de haber destacado primero la gracia de Dios, que se revela en Jesús, según el evangelio:

«El evangelio es poder (*dynamis*) de Dios, para salvación de todos los creyentes, primero judíos y (luego) griegos. Pues en él se ha revelado la justicia (*dikaio synê*) de Dios, desde la fe y hacia la fe, como está escrito: El justo vivirá de la fe» (Rom 1,16-17; cf. Rom 3,21-24).

La revelación de Dios es evangelio (buena noticia de salvación) y se sitúa más allá de todos los esquemas de una Ley que divide y separa a los hombres. Ante el misterio de Dios todos somos iguales, no por ley humana, sino por gracia divina. Pasan a segundo plano las obras especiales de algunos, los sistemas que nosotros mismos construimos. Pierden su importancia los esquemas religiosos que judíos y gentiles fueron trazando por siglos. Sólo quedan dos principios. (1) Dios se manifiesta, mostrándonos su gracia (siendo gracia), porque quiere, porque nos quiere, sin sujetarse a más Ley que su amor. (2) Podemos creerle y responderle en Cristo, sin necesitar para ello mérito alguno, simplemente por fe, en gracia. No tenemos ante Dios ningún apoyo humano, no podemos elevar ante él ninguna justificación para obligarle a respondernos, porque él mismo es nuestro apoyo y quiere dirigarnos su palabra. No necesitamos nada, ninguna recomendación, ningún mérito o justicia propia. Dios nos ama porque él quiere, no porque nosotros lo queramos o lo merezcamos.

Ésta es la clave de la antropología paulina: el hombre es ser de gracia y sólo gratuitamente (no por Ley u obligación) puede vincularse de verdad con otros hombres, superando los conflictos que nacen del egoísmo personal o grupal y de las instituciones que dividen a los pueblos, en especial a los judíos y gentiles. Lo que une de verdad a los hombres no es la razón, ni el capital, ni el imperio, sino la gracia compartida. Este descubrimiento nos permite comprender el carácter secundario de las demás instituciones, incluida la ley israelita, pues ellas se sitúan en un plano de enfrentamiento y lucha. Sólo si existe un nivel de realidad más honda po-

demus vincularnos libremente todos, por la revelación de Dios, que es la verdad del ser humano, en gracia. Sólo cuando queda claro eso puede hablarse del pecado:

«Ahora bien, la justicia de Dios se ha manifestado, independiente de la ley, atestiguada por la Ley y los profetas. Es la justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los creyentes. Pues no hay diferencia: todos han pecado y les falta la gloria de Dios y (todos) son justificados gratuitamente por la redención de Jesucristo, a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe...» (Rom 3,21-24).

Sólo en este fondo, allí donde se descubre la «justicia de Dios», que ofrece de manera universal su gracia salvadora, puede hablarse de un pecado humano. Nosotros, los hombres, por nosotros mismos, sin gracia de Dios, seguiríamos siendo por siempre pecadores, como indica el mismo Pablo al decir: «Se ha revelado la ira de Dios desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de los hombres que oprimen la verdad en injusticia» (Rom 1,18). En un plano, todo lo que existe se encuentra bajo el poder de la ira de Dios, que se expresa en forma de «talión»: ¡Hemos pecado, quedamos en manos de la muerte! Lógicamente, desde la perspectiva del talión, en línea de justicia, tendríamos que haber muerto todos; Dios nos tendría que haber destruido. Pues bien, en contra de eso, Pablo ha descubierto que, en vez de condenarnos y matarnos, Dios nos ha ofrecido su perdón y gracia en Cristo. Parecía que el mismo Dios avalaba con su ley sacral ese talión: es el garante (y causa final) del camino de ruptura donde el hombre se va haciendo esclavo de sí mismo (hasta que muere sin remedio). Por nosotros mismos, conforme a la ley, tendríamos que haber muerto para siempre, hundidos en nuestro pecado, todos, judíos y gentiles, pues no hay diferencia entre unos y otros:

«Acabamos de mostrar que todos, tanto judíos como paganos, están bajo el pecado. Como dice la Escritura: Nadie es justo, ni uno solo: no hay ningún sensato, nadie que busque a Dios; todos se extraviaron, se han echado a perder juntos; no hay quien haga el bien, no hay ni uno solo... Sabemos que la Ley habla a los que están bajo la ley: para tapar la boca a

todos, para que todo el mundo aparezca como culpable ante Dios. Porque nadie puede justificarse ante Dios por las obras de la ley; pues por la Ley sólo tenemos conciencia del pecado» (Rom 3,9-20; citas de Sal 14,1-3; 53,1-3; Eclo 7,20; Sal 143,2).

2. *Único pecado, tres pecados*
(Rom 1,21-32)

Si todo hubiera quedado en el plano anterior, todo habría terminado en la muerte. Pero Pablo seguirá mostrando que Dios es mucho más que juez de ese pecado, de manera que puede revelarse como fuente de salvación (perdón) en medio del mismo pecado de los hombres, como seguiremos indicando. Pero antes de ver la salvación, y para verla mejor, debemos detenernos en los tres planos del pecado.

a) *Primer pecado: el hombre animal* (Rom 1,21-24). Dios ha revelado su gracia y los hombres no han querido agradecerle ni glorificarle, sino que han divinizado a unos vivientes de este mundo, como para identificarse con ellos: otros hombres, aves, cuadrúpedos y reptiles (1,21-23). De esa forma, los hombres han descendido al nivel de lo animal. Por eso, Dios los ha entregado en manos de sus propios deseos, es decir, en manos de la pura lucha, como los animales, que acaban en la muerte, sin esperanza de una vida más alta, sin contacto con Dios (Rom 1,25). Allí donde desoyen a Dios y centran su existencia en los valores «animales», los hombres acaban cayendo en manos de su propia animalidad, entendida como impureza y deshonor. El hombre es un viviente paradójico, alguien que puede superarse a sí mismo (dejándose alumbrar por lo divino) o rebajarse y consumirse entre las fuerzas de animalidad que lleva dentro. No es posible el humanismo puro. O nos hacemos en Dios más que humanos por gracia o acabamos siendo subhumanos. Éste es el primer nivel de la antropología del hombre pecador según Pablo.

b) *Segundo pecado: autoerotismo, el hombre egoísta* (Rom 1,25-27). Allí donde se cierran en lo animal, hombres y mujeres se vuelve esclavos de sí mismos, sin poder abrirse al diálogo del amor y de esa forma *Dios los entrega en manos de la propia pasión deshonorosa* (entendida como autoerotismo: Rom 1,26-27). Pablo no habla aquí de la homo-

sexualidad en plano externo (biológico), sino de una sexualidad que se ha vuelto puramente narcisista (egoísta), por la que uno se encierra en sí mismo. Cuando el hombre (hombre o mujer) rechaza a Dios (que es comunión personal) se vuelve incapaz de amar al otro como diferente, de manera que sólo lo busca como un medio para justificarse a sí mismo (es decir, para tener placer en sí mismo). El apartado anterior del pasaje de Pablo afirmaba que los hombres quedaban en manos de sus *deseos (epithymiais)*; éste continúa diciendo que quedan en manos de sus *pasiones deshonestas (atimias)*. De esta forma entiende Pablo la homo-sexualidad o, mejor dicho, el auto-erotismo: cerrados en un mundo que ellos divinizan, hombres y mujeres se vuelven incapaces de buscar en el amor al «otro», es decir, a un ser distinto, con el que pueda dialogar, en nombre de Dios (como con Dios). De esa forma quedan fijados en sí mismos, es decir, en su pequeño mundo, condenados a la soledad sin fin, a la muerte. Ése es el centro y raíz de todo pecado afectivo.

c) *Tercer pecado: violencia social* (Rom 1,28-32). El sentido y ritmo del pecado sigue siendo el mismo: los hombres no han querido mantener el conocimiento de Dios (Rom 1,28a) y lo han juzgado superfluo, pensando que se bastan a sí mismos. Desde ahí se entiende la condena que es, también muy fuerte: Dios los ha entregado en manos de su mente pervertida, dejando así que su pecado se expanda y triunfe en un plano social. La misma historia humana se convierte de esa manera en campo de batalla donde todos se enfrentan contra todos (Rom 1,28b-31): «Llenos de injusticia y maldad..., henchidos de envidia, codicia, homicidio, contienda... Murmuradores, calumniadores, enemigos de Dios, injuriosos, soberbios, vanidosos, inventores de males, desobedientes a los padres, necios, desleales, sin afecto natural, implacables, sin misericordia...». El mundo se ha vuelto un infierno; la vida es combate de muerte.

Sólo en este contexto puede hablarse de un *pecado universal*. El proceso argumentativo resulta normal: la retórica moralista de aquel tiempo ofrece ejemplos semejantes de reflexión sobre el pecado. Lo novedoso en Pablo es el esquema de base y el alcance universal del pecado. Los judíos condenaban los

pecados de los gentiles (cf. Sab 13-15), pero suponían que ellos (judíos) eran justos. Muchos paganos (sobre todo estoicos) pensaban también que la virtud era más posible al menos para los hombres más sabios. Pablo, en cambio, piensa que el pecado resulta universal, de manera que nadie puede romper sus cadenas: vivimos en un mundo de animalidad, de egoísmo y de violencia mutua, de manera que estamos condenados a la muerte.

Humanamente hablando, por pura ley, nuestra humanidad resulta inviable: los hombres no son capaces de «salvarse», es decir, de encontrar su plenitud allí donde se cierran por Ley y por violencia, en la lucha entre sí mismos, de manera que su historia debería haberse terminado, destruida por la muerte que los mismos hombres han provocado. Más aún, los que se consideran a sí mismos justos y así juzgan a los demás se están juzgando y condenando a sí mismos: «Por eso eres inexorable, oh hombre, cualquiera que seas, si juzgas. En aquello que juzgas al otro te condenas a ti mismo, pues haces aquellas mismas cosas, tú que juzgas. Pero sabemos que el juicio de Dios condena en verdad a los que hacen esas cosas. Y tú, hombre, que juzgas a quienes las hacen, haciéndolas tú mismo, ¿piensas que te escaparás del juicio de Dios?» (Rom 2,1-3). Estas palabras se dirigen de un modo especial a los judíos y a todos los moralistas de la tierra, que terminan atrapados en su propio juicio. Piensan superar a los demás y, al condenarles, se condenan a sí mismos.

3. Dios por encima del pecado (Rom 4)

El argumento de Pablo resulta algo difícil de seguir, porque contiene preguntas y respuestas de valor desigual. Pero, en el fondo, sus temas son claros.

a) *Cerrada en sí, la humanidad resulta inviable*, como acabamos de indicar evocando los tres pecados anteriores (condensados en el pecado de los que juzgan a los otros, considerándose inocentes).

b) *Dios no juzga*, pues su justicia salvadora (evangelio) supera el ámbito del juicio donde se situaba en general el judaísmo. Por eso, si siguen juzgando (Rom 2), los mismos judíos rechazan al Dios de la gracia (Rom 1,16-17);

Dios no juzga, sino que ama, ofreciendo a todos su amor salvador en Cristo.

(c) *Los que juzgan a los otros se juzgan a sí mismos*: los que imponen su criterio a los demás caen en manos de ese mismo criterio, como va repitiendo Pablo en argumentación cada vez más incisiva (a lo largo de Rom 1-4). Ciertamente, en un plano externo sus acusaciones pueden ser poco exactas, sobre todo al condenar a los judíos, que muestran un alto nivel de moralidad, pues no se portan como los gentiles en lo relacionado con el adulterio, robo e idolatría. Pero, al juzgar a los gentiles como pecadores, ellos acaban situándose en su mismo plano y, conforme al talió, perpetúan la violencia, pues siguen respondiendo al pecado con el juicio, que es una forma de nuevo pecado.

d) *La comunión que Dios quiere* no se puede realizar por juicio, sino por gracia. Conforme al principio de imparcialidad, Dios no puede tener acepción de personas (Rom 2,11), pues es justo con todos, pero es justo al perdonarles, es decir, al superar y vencer con gracia su pecado.

En este fondo podemos condensar ya la línea principal del argumento de Pablo en Rom 2. Pablo no ha querido ni ha podido demostrar primero el alcance absoluto del pecado para ocuparse después de la gracia, como de algo distinto, sino que ha empezado teniendo una experiencia superior de gracia, desde la que ha podido entender el pecado. Pablo no ha sido un moralista, preocupado por la degradación universal de las costumbres. Tampoco un pesimista, angustiado por la herida insanable de la historia. Antes de haberse convertido al evangelio de Jesús, él pensaba que las cosas iban razonablemente bien y que podían mejorarse por medio de la Ley judía. Pero el descubrimiento sorprendente de la muerte y pascua del Mesías transformó su vida, cambió su manera de entender la gracia y el pecado.

1) Pablo descubrió que *todo es gracia*, una gracia que puede superar y transformar por dentro el pecado, no a través de algún tipo de lucha o violencia, sino a través de la misma gracia: Dios salva a los hombres porque quiere, no porque ellos lo hayan merecido; pero no les salva por desinterés (cerrando los ojos ante su pecado), sino por implicación más honda, introduciéndose

en el mismo mundo del pecado, para ponerlo al servicio de la gracia.

2) En sí mismo, judíos y gentiles, estábamos *inmersos en pecado, condenados a la muerte*, sin posible redención, pues del pecado sólo puede brotar más pecado, de la violencia más violencia, en espiral de muerte.

3) Pero la gracia más alta de Cristo puede introducirse y se ha introducido en el mundo del pecado, para transformarlo así por dentro, convirtiéndolo en gracia, no por oposición violenta (reacción contra acción), sino por acogida y transformación. Dejando que el pecado se introduzca en su espacio de gracia, Jesús puede transformar y transforma el mismo pecado, desde su misma dinámica de gracia. De esa manera, confesándonos pecadores y dejándonos salvar por Cristo, los hombres podemos confesar ya sin miedo nuestro pecado y superarlo en Cristo.

4. Nueva creación:

Cristo y Adán (Rom 5)

Superando un tipo de ley moral, que separaba a los hombres y los mantenía sometidos a un pecado insuperable, se ha revelado ahora la gracia de Dios, para todos. Los judíos habían esperado *una justificación-salvación* que se realizaría de manera externa, con la irrupción del poder de Dios que cambiaría todo por la fuerza y nos situaría ya en la meta (Reino), sin necesidad de que hiciéramos algo por nosotros mismos. Pues bien, en contra de eso, la *justificación* de Dios en Cristo (por ser plenamente gratuita) abre ante los hombres un camino exigente de gracia y de entrega salvadora que debe expresarse en este mismo mundo, a través de la comunidad de los creyentes. En otras palabras, los antes pecadores se introducen en la dinámica más alta de la gracia de Dios en Cristo, que les hace moverse ya y vivir conforme al ritmo y tensión de la misma gracia. Es como si, de pronto, aquello que nos había parecido meta y descanso final viniera a convertirse en principio de un más hondo camino de entrega creadora. El pecado «original» se supera allí donde los hombres y mujeres reciben la gracia de Dios y comienzan a vivir según el evangelio, iniciando así un camino de nueva creación.

Para expresar el fondo y claves de la nueva creación, Pablo tiene que volver

hacia el principio, retomando el origen de la historia. Ya no puede andar con divisiones de judíos y gentiles; no le vale la figura de Moisés, ni la de Abrahán (Rom 4). Tiene que fundarse en Adán, presentando desde allí la realidad del hombre nuevo en Cristo (que es el nuevo Adán). Acudiendo así a la figura de Adán, en Rom 5, Pablo no intenta probar nuevas verdades, ni introducir argumentos distintos, sino organizar en otro contexto los ya vistos. Así retoma el tema anterior y utiliza la relación entre *Adán-Cristo* para apoyar su tesis más central: el sentido (y límites) de la Ley y la forma de entenderla (recrearla) partiendo de la gracia:

«Así como por medio de *un hombre* entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así pasó la muerte a todos los hombres, *pues* todos pecaron...» (Rom 5,12; cf. Cor 15,42-48).

Ese *hombre primero* (bajo el pecado) es Adán y sirve como referencia para hablar después de Cristo (que es signo de la gracia universal). El sentido del pasaje queda así claro. Hay una *historia* que comienza en Adán y se define por el pecado en el que todos estamos condenados a muerte. Pero esa historia ha sido asumida y superada por otra más fuerte, que es la historia de la vida en Cristo. De una forma lógica, dentro del ritmo de la comparación, el argumento de Pablo puede condensarse como: si *por medio de un hombre* (Adán) entró el pecado, por *medio de otro* (Cristo) entró la gracia y por la gracia la *vida* (esperanza y camino de reino). Esa imagen de fondo guía el proceso discursivo (de Rom 5 y de toda la carta a los Romanos): las figuras de Adán y Cristo aparecen contrapuestas, abriendo el camino a dos formas de humanidad; una deriva del *pecado* que lleva a la muerte, otra de la *gracia* que lleva a la *vida*. Ambas humanidades parecen contrapuestas, de manera que nunca podrán encontrarse. Pero, al mismo tiempo, de un modo lógico y sorprendente, Pablo rompe y supera (trasciende) sin cesar ese argumento, diciendo que *Cristo*, aunque vinculado con *Adán*, lo desborda y sobrepasa. En otras palabras, el mismo Adán pecador puede ser introducido y recreado por el Cristo de la gracia.

Adán y Cristo son dos signos de humanidad. La figura de Adán poseía su

propia entidad en la tradición anterior, de manera que no puede manejarse a capricho; pero, al situarla frente a Cristo, Pablo le ha dado un sentido e importancia que antes no tenía, pues era una figura en parte ociosa: estaba allí, al principio de la Biblia; pero no cumplía gran función, pues había otros personajes que parecían más sobresalientes (Henoc, Moisés, la misma Eva...). Sólo ahora, al situarse como antitipo de Cristo, Adán recibe un sentido universal y viene a interpretarse como posibilidad fundante y sentido primigenio del ser humano en cuanto dirigido a la muerte (es el hombre bajo el poder del pecado original). Este Adán del que habla Pablo no es un «varón» (Adán masculino frente a Eva femenina) sino *el ser humano* del principio y del camino de la historia, varón y mujer; uno y múltiple al mismo tiempo. Toda disputa sobre monogenismo (si Adán era sólo un individuo) o poligenismo (si Adán era un grupo o varios grupos) carece de sentido para Pablo. Adán es el ser humano del principio y del camino de la historia: aquel en el que vienen a centrarse en su raíz judíos y gentiles, todos los humanos. Pues bien, frente a (sobre) ese hombre se eleva ahora Jesucristo. Por eso, Pablo ha podido proyectar sobre Adán el pecado de la humanidad, que suele llamarse «pecado original», es decir, la experiencia y destino de una vida que tiende a cerrarse por sí misma en la muerte. Pero sólo lo ha hecho porque sabe que el mismo destino de Adán ha quedado asumido (salvado y elevado) en el signo de Cristo.

En este contexto queremos recordar que tanto Adán (Rom 5,12) como Cristo aparecen definidos como *anthropos*, como «ser humano», y no como varón (*anêr*), en contra de lo que el mismo Pablo o un discípulo suyo dice en otros lugares donde presenta a Jesús como varón (cf. 2 Cor 11,2: «os he desposado con un esposo...»; Ef 5,26-27). Esto significa que tanto Adán como Jesús se despliegan en la carta a los Romanos como expresión del conjunto de la humanidad, en la que se incluyen por igual varones y mujeres. Éste es un tema que tiene grandes consecuencias teológicas y pastorales. El símbolo no es simétrico; Adán y Cristo operan de formas distintas, pero uno determina al otro y los dos se completan. *Adán* nos permite comprender a Cristo como principio de

la humanidad nueva: de esa forma, lo que parecía fin (la historia acaba, el puro Adán se muere) viene a convertirse en principio, pues Cristo se presenta como fuente universal de gracia y desde Cristo podemos interpretar de un modo nuevo la figura de Adán, descubriendo el alcance universal de su pecado.

Pablo no argumenta: no tiene que dar pruebas, sino que va narrando algo que supone conocido para sus lectores, familiarizados con Gn 2-3. Pero su argumento sólo empieza a ser lógico y claro para aquellos que, de alguna forma, han aceptado a Cristo como redentor universal, capaz de asumir en su gracia y de transformar en gracia el pecado de Adán. *El judaísmo* no cristiano no ha sabido ni ha podido ver en el trasfondo de Gn 2-3 la figura de un Adán (Adán/Eva) universal responsable de todos los pecados de la historia; no lo conoce o, por lo menos, no lo acepta como evidente; por eso no ha desarrollado de manera más precisa la doctrina (o dogma) del pecado original. Sólo el cristianismo, partiendo de la comparación que Pablo ha establecido entre Adán y Cristo en Rom 5,12-19, partiendo de su experiencia de la redención universal en Cristo, puede aceptar un *pecado original* (primero, universal) que se simboliza en Adán y se refleja en todos los humanos.

No es que la lectura de Pablo sea arbitraria y se oponga al texto antiguo. ¡Todo lo contrario! Conforme a nuestra exposición, Pablo ha sacado las últimas consecuencias de algo que se hallaba latente en Gn 2-3 y que luego ha venido a explicitarse por Jesús. Desde aquí se puede hablar de un *pecado universal (original)*, un pecado cometido por hombres, no por ángeles (en contra de *1 Hen* 6-36), un pecado en el que se hallaban implicados los mismos israelitas (en contra de Sab), porque es un pecado de Adán, del conjunto (de la historia) de la humanidad. Pues bien, ese *pecado* que empezó en Adán (Adán/Eva) ha venido a culminar en la muerte (asesinato) de Jesús. Eso significa que, al reverso de ese pecado, se eleva *la gracia creadora de la pascua* (como don de Dios y humanidad salvada), llevando a plenitud el principio de la creación de Dios y haciendo así posible la comunicación de gracia entre los hombres, es decir, una Iglesia universal, de amor, y no un sistema de opresión.

5. *La gracia asume al pecado, Cristo acoge a Adán*

Pablo no ha sido el creador de este simbolismo (Adán y Cristo), sino que lo ha recibido de la tradición anterior. Su novedad está en su forma de entender la vida cristiana como experiencia de gracia que se centra en Cristo, que supera el estado de pecado (simbolizado por Adán, que aparece como individuo, siendo signo de la humanidad entera).

«Pues, si por el delito de uno murieron muchos (todos), cuánto más la gracia de Dios... y el don de Jesucristo desbordará sobre muchos (sobre todos)...» (Rom 5,15). «Como el delito de uno resultó en condena para todos los hombres así también la justicia de uno resultó en justicia de vida para todos» (5,18).

Adán es signo y principio de toda la humanidad: es la figura del hombre que ha quedado encerrado en la trama del bien/mal y que, queriendo hacerse dueño de la Vida (divina), ha terminado condenándose a la muerte. Podemos afirmar que ese Adán es el hombre *primero* y que *somos todos*: es la humanidad en su proceso de pecado que lleva de forma inexorable a la muerte. Adán es la humanidad culpable y condenada, bajo el juicio del talión, que ha culminado su maldad matando al Cristo.

Pues bien, superando ese nivel de Adán (ser humano pecador), *Cristo* rompe el principio del talión e introduce su vida (vida de Dios) allí donde existía antes pecado (juicio y muerte). Pues bien, como poder de Gracia, Cristo puede introducirse en el espacio de pecado de Adán, sin ser condenado por ello a la muerte, sino, todo lo contrario, transformando la misma muerte en Dios. Sobre esa base inicia Pablo un argumento que luego desarrolla en la sección central de la carta a los Romanos (Rom 6,1-8,30).

Éste es en esquema su argumento. (1) *El pecado* (desobediencia) desliga al hombre de Dios situándolo en manos de su propio juicio, es decir, de su elección del bien/mal, que desemboca en la muerte. Para regular ese mundo de pecado-juicio fue necesaria la ley, que lo domina de algún modo, pero que no puede superarlo. De esa forma, el hombre de la Ley vive inmerso en un círculo de muerte. (2) *La gracia de Dios*

en Cristo ha liberado al hombre para la Vida, llevándolo más allá de la disputa del bien/mal, hasta la raíz de la generosidad divina, que ha sido capaz de vencer de un modo gratuito al pecado. Desde ahí ha formulado Pablo el nuevo comienzo pascual: la verdad del hombre mesiánico, que es Cristo, que ha entrado en el mundo del pecado en gesto de amor para superarlo así, amorosamente, superando la muerte (por la resurrección).

En sí mismo, sin relación a Jesús, *Adán* sería el hombre de una historia universal sin gracia, el hombre que camina en una trama de pecado hasta la muerte. Lógicamente, ese Adán está al principio, como sabe Gn 2-3, pues nosotros somos fruto de aquello que otros fueron: de la herencia de su mal hemos nacido. Pero, al mismo tiempo, Adán somos nosotros mismos, con nuestro tejido de violencia y ley, como humanidad que se articula y unifica en clave de pecado. Pues bien, en ese contexto se sitúa *Cristo*, nuevo Adán, portador de la justificación de Dios, en plenitud de gracia.

El pecado de Adán (pecado original) es el pecado de todos los que, de un modo directo a indirecto, hemos matado y seguimos matando al Cristo, y así lo hacemos siempre que rechazamos y oprimimos a los hombres, sus hermanos (como sabe Mt 25,31-46). Sólo así, porque ha venido Cristo, sabemos que ha existido y sigue existiendo un pecado universal, originario y final, que él ha vencido con su resurrección, abierta a todos los hombres.

Eso significa que *Adán somos todos* en la medida en que participamos de un proceso de destrucción que se expande en formas de egoísmo y violencia, en camino que «fatídicamente» ha culminado en la muerte de Cristo; en ese sentido, los cristianos somos también pecadores; más aún, somos los pecadores por antonomasia, porque nos sentimos capaces de reconocerlo, reconociéndonos homicidas, es decir, cómplices de todos los asesinatos de la historia. Pero, al mismo tiempo, nos sabemos y confesamos pecadores, porque hemos descubierto nuestra salvación en Cristo, reconociendo así nuestro pecado (pecado original). Este crimen (*todos somos asesinos*) sólo se puede confesar allí donde, en misterio más alto de amor, hemos podido descubrir otra verdad aún más profunda: *todos somos portadores de vi-*

da de Dios, todos somos Cristo. Sin referencia a Cristo no podría hablarse de pecado original. En ese sentido, para los cristianos, el pecado original es siempre algo «ya vencido» en Cristo. En la gran «lucha» del centro de la historia, Cristo ha logrado vencer y superar sin violencia todas las violencias de la historia.

X. P.

PEDRO

M

↗ Catolicismo, Iglesia, Jesús, Mateo, Nuevo Testamento, Pablo, Papa, Roma, Santiago, universalidad, Vaticano.

1. Relaciones con Jesús

Se llamaba Simón/Simeón Bar-Yona (hijo de Juan), como recuerda Mt 16,17 (cf. Jn 21,15). Pero, en un momento determinado, para constituir y formular su nueva función, como fundamento de la comunidad mesiánica, Jesús le llama en arameo *Cefas* (cf. 1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,9.11.14; Jn 1,42), que se traduce en griego *Petros* (en latín *Petrus*, Piedra, Pedro). Las comunidades helenistas le llamaron *Petros*, reconociéndolo así, implícitamente, como piedra de la nueva comunidad escatológica de Jesús (cf. Mc 3,13; Lc 6,14; Mt 16,18). La Iglesia ha conservado y expandido ese nombre, que seguimos empleando todavía.

Se llamaba pues Simeón (como el mayor de los doce patriarcas, hijos de Jacob) y fue el primero de los discípulos de Jesús (su discípulo «primogénito», uno de los Doce). Había sido pescador del lago de Galilea, de familia al parecer humilde, no tenía campos propios, vivía en la casa de su suegra y, posiblemente, era trabajador a cuenta ajena. No tenía campos, ni una cultura religiosa especializada (no era sacerdote, escriba o fariseo). Pero se hallaba interesado por la renovación religiosa de Israel y, al menos por un tiempo, había sido discípulo del Bautista (cf. Jn 1,40-44). Debía tener sus ideas propias sobre el mesianismo; por eso, si acogió la invitación de Jesús y se hizo su discípulo, abandonando a su familia (cf. Mc 1,16-20) y dejando al mismo Juan Bautista, a quien había seguido por un tiempo, es que debía haber hallado fuertes razones para hacerlo. No vino como un simple espectador pasi-

vo, sino que trajo unas convicciones fuertes sobre lo que debía ser la transformación y culminación de Israel (como las tenían otros muchos en la sociedad judía de aquel tiempo).

Es muy posible que Jesús confiara de un modo especial en Simón, a quien necesitaba (con otros discípulos y amigos) para llevar adelante su proyecto, para realizar su obra. Por otra parte, el mismo Simón se fiaba de Jesús, de manera que el texto básico de Mt 16,13-20 (que incluye su *confesión* mesiánica y la *bienaventuranza* posterior de Jesús, que le puso el nombre de Pedro-Roca) puede tener un fondo histórico. De todas formas, tal como supone el texto paralelo de Mc 8,27-27, es muy posible que las relaciones entre Jesús y Simón nunca fueran plenamente fluidas. Jesús no logró transmitir a Simón, llamado Pedro, ni al resto de sus Doce, su experiencia básica de gratuidad y entrega no violenta de la vida, de manera que ellos siguieron a su lado, pero sin estar del todo satisfechos de la forma en que el mismo Jesús gestionaba su proyecto.

Es evidente que Jesús y Pedro (Jesús y los Doce) nunca lograron formar un grupo cerrado y compacto, de fidelidad hasta la muerte, en contra de lo que ha sucedido en otros grupos políticos, religiosos y revolucionarios (como entre los seguidores de Mahoma). La tradición cristiana ha sabido (y no se ha esforzado en ocultarlo, sino todo lo contrario) que los Doce abandonaron a Jesús, cuando éste fue juzgado y condenado a muerte (a pesar de haber sellado con él su compromiso en una cena de solidaridad y comunión). Parece seguro que Simón, a quien Jesús llamó Roca-Pedro, le negó de un modo peculiar, no por simple miedo (que también pudo tenerlo), sino por discrepancias de fondo sobre la actuación «suicida» y victimista de su maestro, que parecía dispuesto a ser juzgado y morir en Jerusalén, sin acudir a una estrategia política o militar de toma de poder, sin defenderse de un modo violento (cf. Mc 14,54-72 par).

La consecuencia de ello fue que Jesús murió solo, sin que sus seguidores más íntimos fueran juzgados y crucificados con él. Las únicas cruces que se alzaban al lado de la suya, en el Calvario, fueron las de unos «bandidos» no cristianos, reos comunes o miembros de la resis-

tencia armada contra Roma (el evangelio no ha querido precisarlo). Entre los seguidores de Jesús, sólo unas mujeres que parecían de menor importancia asistieron a su muerte (cf. Mc 15,40-47 par). Lógicamente, la aportación de Pedro podía haber terminado ahí, tras la negación, el abandono y la muerte de su maestro en el Calvario. Pero la amistad de Pedro hacia Jesús (que respondía a la amistad de Jesús hacia Pedro) era más fuerte que las razones sociales y religiosas de su distanciamiento y traición. La lógica y el orden religioso estaban de parte del Sumo Sacerdote (aliado en este caso a los romanos). Pero el amor superó la lógica de los sacerdotes y Pedro descubrió la razón del Jesús muerto y experimentó el sentido de su vida, por encima de la religión oficial de su pueblo y del Imperio de Roma.

En este contexto se entiende la confesión fundacional de la Iglesia, cuando afirma que Pedro «vió» a Jesús después de su muerte, es decir, tuvo una experiencia integral de la verdad de su propuesta mesiánica y de la radicalidad de su amor. Sólo al situarse ante el conjunto del mensaje y vida de aquel a quien había seguido y amado, Pedro pudo descubrir que Jesús tenía razón, que su propuesta de Reino era verdadera, pues Dios había estado presente en su camino y había ratificado su obra, resucitándolo de entre los muertos (cf. 1 Cor 15,5 y Lc 23,34).

Esta «visión» pascual de Pedro no fue una simple alucinación, como tantas otras, ni una aparición espectacular (de visiones imaginativas y apariciones gloriosas está llena la historia), sino una experiencia de renacimiento radical, entendida como revelación de Dios que funda y edifica sobre un crucificado el camino de unificación de amor entre todos los hombres. Una vez que se ha descubierto eso, todo lo demás es simple consecuencia: la verdadera autoridad, aquella que funda la unión entre todos los hombres, no la tienen ni los sacerdotes que matan a sus víctimas, ni los soldados que imponen su norma de poder, sino, con Jesús y como Jesús, los asesinados de la historia.

Ésta fue la experiencia de un hombre que «supo» que Jesús, su amigo crucificado, estaba vivo y le encargaba la tarea de seguir realizando su obra mesiánica. Ésta fue una tarea que Pedro compartió con otros, para recrear y

expandir la buena nueva o evangelio de Jesús, de tal forma que diversos grupos de cristianos lo consideraron como fundador de la Iglesia pascual, su Roca (como indicaba el nombre que Jesús le había dado: en arameo *Cefas* y en griego *Petros*, Pedro, el Piedra). Parece seguro que Pedro volvió a instaurar el grupo de los Doce (que se había disgregado tras la muerte de Jesús), confesando de esa forma, de manera práctica, que el movimiento mesiánico seguía vivo, de manera que en nombre de Jesús podía ofrecerse un mensaje de salvación a todo Israel (las doce tribus simbólicas). Es evidente que, al menos en un primer momento, Pedro y los Doce se presentaron como signo y garantía de que el Crucificado estaba vivo y que vendría pronto como salvador final, pues el tiempo del mundo viejo parecía consumido. Su ministerio básico será anunciar y simbolizar la llegada o parusía mesiánica de Jesús, es decir, la reconciliación de la humanidad partiendo de los sacrificados de la historia.

2. La primera generación cristiana

Quiero presentar una cronología básica de la acción de Pedro, desde la perspectiva de la Iglesia primitiva. Sólo conociendo su historia se puede entender luego el influjo posterior de su figura en la historia de la Iglesia y, especialmente, en la función del Papa, que actúa como representante y sucesor de Pedro para los católicos.

a) *Años 30-34. Pedro en Jerusalén, Iglesia primitiva* (Hch 1-5). Éstos deben haber sido los años en los que se mantuvo en Jerusalén el ideal de una Iglesia escatológica, en torno a los Doce, presididos por Pedro. En estos años fueron surgiendo tendencias distintas, vinculadas a las mujeres (→ María Magdalena), a los helenistas y a Santiago. Todo nos hace suponer que Pedro fue un elemento esencial de aquella Iglesia de Jerusalén, reunida en torno a los Doce, como supone Hch 1-5. En ese contexto se sitúa la primera visita de Pablo a Jerusalén, cuando quiere «conversar» con Pedro, en torno al año 35/36 d.C. (cf. Gal 1,18). Da la impresión de que, en ese momento, Santiago, el hermano del Señor, ocupa un puesto secundario en la Iglesia.

b) *Años 34-49. Pedro, misionero en Palestina*. Puede haber «misionado»

también en Galilea, pues hubo contactos entre los «cristianos» de Jerusalén y los discípulos de Galilea, pero no podemos precisarlo. En ese contexto, el autor de Hechos ha situado la misión de Pedro en la «costa de Palestina» (cf. Hch 8-12), presentándola como primera «apertura a los gentiles», en una línea cercana a los «cristianos helenistas». En este tiempo, como supone Hch 1-12 y la tradición de los sinópticos (Mc 5,37; 9,2; 13,2 par), Pedro debió hallarse vinculado con los zebedeos, desarrollando una labor misionera fuera de Jerusalén, por lo menos a partir del «conflicto» con los helenistas (Hch 6-7). Eso supone que Pedro aceptó de algún modo la línea de los helenistas, superando la visión de una Jerusalén que se centra en sí misma y espera que venga el Cristo desde arriba. Los textos destacan la misión de Pedro en dos regiones Palestina: en la zona muy helenizada de la costa y en Samaría (Hch 8,14-24). Desde ahí ha de entenderse la «huida» de Pedro de Jerusalén, en el tiempo del reinado de Agripa, en relación con el martirio de Santiago Zebedeo (entre el 41-44 d.C.). Desde ese momento se supone que Santiago empieza a ser la figura dominante en Jerusalén.

c) *Años 48/49. Concilio de Jerusalén.* Pedro no aparece como representante de la Iglesia de Jerusalén (presidida por Santiago), pero actúa como mediador entre Santiago y Pablo... Tanto Hch 15 como Pablo (Gal 2) suponen que, en torno al año 49, hubo en Jerusalén un encuentro entre Pablo, Pedro y Santiago, y que Pedro aceptó la misión paulina. La «autoridad decisiva» en Jerusalén la detenta ahora Santiago, pero Pedro y Juan Zebedeo aparecen como columnas de la Iglesia. Por otra parte, en este contexto, Pablo supone que a Pedro se le ha confiado el evangelio misionero de la circuncisión (desde el judaísmo), mientras que él (Pablo) realiza la misión entre los incircuncisos (paganos) (cf. Gal 2,7). Ambos son misioneros, a diferencia de Santiago, que queda en Jerusalén. Pero esta división no parece del todo precisa, pues los de Santiago han realizado también un tipo de misión cristiana (sólo entre judíos), mientras que Pedro (dirigiéndose principalmente a los judíos) se relaciona también con los «incircuncisos», en Antioquía, y que el mismo Pablo ha actuado finalmente como misionero entre los judíos.

d) *Años 50-60. Pedro en Antioquía.* Gal 2 supone que Pedro ha quedado como figura dominante de la comunidad de Antioquía, formada por cristianos de origen judío y gentil. Éstos parecen haber sido los años decisivos de la misión de Pedro, discípulo de Jesús y representante de los Doce, abriendo un camino universal para la Iglesia, pero con ciertas vinculaciones con la Ley nacional judía, desde Antioquía. A un lado tiene a ↗ Santiago, empeñado en mantener el mesianismo israelita de Jesús, según la Ley, en Jerusalén. Al otro lado tiene a ↗ Pablo, creando Iglesias desde la gentilidad, sin vincularse a la circuncisión ni a las prácticas legales del judaísmo. En medio queda Pedro, en Antioquía, como principal portavoz de una Iglesia que quiere abrirse y se abre a los gentiles, sin perder su conexión con el judaísmo. En cierto sentido, Pedro busca y ensaya lo más difícil, una conciliación de opuestos. Más fácil es abandonar sin más las normas legales del judaísmo (como dicen que hace Pablo); más fácil es mantener todo el judaísmo de forma mesiánica (como intenta Santiago en Jerusalén). Más difícil es mantener ambos elementos, como ha querido Pedro, conforme al testimonio clave de Mt 16,18-19, donde se le presenta como «gran intérprete» de Jesús y como piedra-fundamento de una Iglesia universal, en la que pueden encontrarse judíos y gentiles. Eso supone que Pedro buscó desde Antioquía una especie de «pacto» entre cristianos de origen judío y pagano (circuncisos e incircuncisos), un pacto que en ese momento no agradó a Pablo (cf. Gal 2,11-14), que tuvo que dejar Antioquía, donde quedó Pedro. Pero ambos se mantuvieron en comunión, como indican las cartas de Pablo (cf. 1 Cor 1,12; 3,22; 9,5).

e) *Años 60-63. Pedro en Roma.* El evangelio de Marcos, escrito probablemente después de la muerte de Pedro, supone que él tuvo que ir a Galilea tras la Pascua (cf. Mc 16,7-7), para encontrar allí al verdadero Jesús pascual, con las mujeres. Lo mismo supone Mt 28,16-20 (igual que Jn 21). Para ellos, el lugar de conciliación de las diversas tendencias de la Iglesia no es Jerusalén (con Santiago), ni Antioquía (con Pedro), ni la misión gentil en sí (con Pablo), sino Galilea, lugar del mensaje de Jesús, donde pueden vincularse todos. Sea como fuere, de hecho, conforme a una tradición

antigua y muy fiable, en un momento dado, hacia el 60 d.C., Pedro dejó Antioquía, para dirigirse a Roma (donde también llegó Pablo, cautivo). Eso significa que debía tener relaciones con los cristianos de Roma, que quizá le llamaron, para ofrecer su testimonio en la comunidad de la capital del Imperio. Su estancia allí no debió ser muy larga, muriendo mártir, como Pablo.

3. Iglesia primitiva. Del 60 al 100 d.C.

Entre el 30 y el 60, Pedro y los Doce, Magdalena y las mujeres, los galileos y Santiago, los helenistas y Pablo fueron (y siguen siendo todavía) los testigos fundacionales de la Iglesia, pues ellos trazaron algunas de sus líneas básicas y siguen apareciendo como punto de referencia para la historia posterior. En aquellos momentos, las Iglesias no se habían separado todavía de la gran «matriz» judía, sino que seguían dentro de ella, de forma a veces tensa, dramática, incluso violenta (en fuerte polémica), pero siempre en conexión con el mesianismo israelita. Es muy difícil contar el número posible de cristianos (¿tres mil?, ¿cuatro mil?) que había entonces, pues la mayoría, a no ser los miembros de algunas comunidades pagano-cristianas de origen paulino o helenista, seguían siendo judíos (sobre todo en Galilea y Jerusalén). Pues bien, en esos años se dieron dos acontecimientos trascendentes para la vida de la Iglesia.

1) *El asesinato de Pedro, Santiago y Pablo*, quienes, a pesar de haber abierto caminos nuevos de seguimiento de Jesús, fallecieron sin haber establecido unas estructuras jerárquicas permanentes y sin haber creado de hecho una Iglesia independiente del judaísmo. Murieron ajusticiados en unos mismos años, sin haber renegado del judaísmo (entre el 62 y 64 d.C.). Para entonces habían fallecido también o dejaron de estar en el centro de la Iglesia otros personajes principales: los Doce (que se vuelven figura simbólica: cf. Mt 18,28; Ap 21,14) y las primeras mujeres, cuya función se olvida o margina, dentro de la Iglesia oficial.

2) *La guerra judía* de los años 67-70, que rompió gran parte de los equilibrios sociales anteriores, produciendo quizá migraciones de cristianos, que abandonaron Jerusalén, y contribuyendo posiblemente a la desaparición

del modelo de la Iglesia galilea. La mayoría de los cristianos no se habían separado todavía de la matriz judía (cuyas autoridades siguen aceptando, de un modo crítico: cf. Mt 23,1-7).

Murieron los primeros líderes, cambiaron las circunstancias sociales y muchos pudieron pensar que las gentes vinculadas a Jesús desaparecerían rápidamente, como habían desaparecido otros movimientos judíos. Pero las cosas sucedieron de forma distinta. Los diversos grupos cristianos carecían de organización unitaria: no tenían nada semejante a un Papa, ni siquiera obispos ni presbíteros estables. Pero poseían algo nuevo, llamado a influir poderosamente en la historia posterior: conservaban las palabras de Jesús, mantenían su recuerdo y esperaban, con él (como él), la llegada de una nueva humanidad reconciliada, solidaria, vencedora de la muerte. Al mismo tiempo mantenían entre sí unos vínculos intensos de solidaridad y de comunicación de experiencias. Así se fueron distinguiendo del judaísmo rabínico, que empezó a nacer también en ese tiempo.

a) *Judaísmo rabínico*. Los nuevos intérpretes del judaísmo nacional fueron los rabinos, que codificaron su experiencia en la \rhd Misná. No hubo entre ellos nadie que asumiera una responsabilidad central, como Pedro en el cristianismo. Los representantes y portadores de ese nuevo judaísmo, que ha permanecido hasta el día de hoy, fueron un grupo de maestros-rabinos y de presbíteros o ancianos (padres de familia), que organizaban la vida de la *federación de sinagogas*, es decir, de comunidades autónomas de judíos fieles a la tradición nacional; entre ellos no han podido surgir ni obispos ni Papa.

b) *Judaísmo cristiano*. Los seguidores de Jesús se organizaron como un movimiento mesiánico judío y en esa organización jugó un papel importante la figura y recuerdo de Pedro. Por ahora (desde el 60 hasta el 150 e incluso hasta el 180), los cristianos no tenían Papa, ni obispos, ni presbíteros en el sentido posterior (sacerdotal), ni una organización unitaria, pero tenían la herencia de Jesús, mantenida y cultivada por los herederos de Santiago, de Pablo y de Pedro (por citar los tres nombres). Pues bien, en ese proceso de unificación eclesial, el testimonio de Santiago ha que-

dado diluido, de manera que su proyecto apenas ha sido aceptado por las Iglesias posteriores (hasta el día de hoy). Se han mantenido y han avanzado, sin embargo, las tradiciones de Pedro y de Pablo, vinculadas de diversas formas. Más aún, dentro de la Gran Iglesia se ha mantenido y ha triunfado la tradición de Pedro (del «Pedro de la fe»), como han puesto de relieve las aportaciones evangélicas, entre las que destacamos la de Mateo (que debería compararse con la de Jn 21) y la de las cartas de Pedro.

4. *Mateo: Pedro, Roca de la Iglesia, las llaves de Dios*

Da la impresión de que Mateo quiere unir dos tradiciones: la de Santiago (de fidelidad estricta a la Ley judía) y la de Pablo (de apertura universal del evangelio). Para ello, partiendo del texto de Marcos, recrea la figura de Pedro, a quien, sin separarlo del resto de los primeros discípulos de Jesús (los Doce, sin Judas), concede una función específica, muy importante: la de interpretar la Ley judía e iniciar una misión universal cristiana, apareciendo así como piedra base de la Iglesia y portador de las llaves del Reino:

«Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta "piedra" edificaré mi iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán sobre ella. Y a ti te daré las llaves del Reino de los cielos: todo lo que atares en la tierra será atado en los cielos, y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos» (Mt 16,17-19).

Éste es un *texto pascual*, una palabra que Jesús resucitado dirige a Pedro (¡a un Pedro que ya ha muerto!), ratificando la función que ha realizado en la Iglesia, conforme a la visión de Mateo. Éste es el texto clave de una comunidad que, habiendo estado por un tiempo más ligada a Santiago, ha asumido después una interpretación más universal del evangelio, apoyándose para ello en el recuerdo y la misión mediadora de Pedro, quien ha sido capaz de abrir con la llave de Jesús las puertas de la ley (para que los gentiles puedan entrar en el Reino de los cielos). Ciertamente, aquí se habla de algo que Pedro ha realizado ya en las comunida-

des, asumiendo y ratificando la función de otros misioneros: según Mateo, Pedro ha justificado y avalado el gesto de apertura universal del evangelio, asumiendo así la misión y teología de los helenistas y de Pablo, como supone el fin de su libro (cf. Mt 28,16-20). Para las comunidades que aceptan el evangelio de Mateo, el gesto de Pedro ha resultado fundamental en su visión del evangelio.

En un momento clave de la historia de la Iglesia, iniciada la disputa entre los más legalistas (partidarios de un cristianismo judío) y los más universales (partidarios de un cristianismo abierto a todos los pueblos), Pedro asume y defiende la misión universal de la Iglesia, ofreciéndole unas bases cristianas (el testimonio de Jesús) y unas justificaciones israelitas (desde la línea de la Ley). Así aparece como el auténtico «rabino cristiano», con llaves que «abren y cierran» las puertas del Reino, permitiendo de hecho que entren en la iglesia los excluidos de la sociedad, los pobres de Jesús, sin necesidad de cumplir la ley nacional judía.

a) *Esas palabras de Jesús ratifican lo que Pedro ha realizado*. Había sido discípulo de Jesús y formó parte del grupo de los Doce, iniciando la misión intrajudía en Jerusalén y quizá en Galilea, pero no se cerró en un judaísmo sacral, como parece que hizo Santiago, sino que asumió la apertura de los helenistas, impulsando (desde su propia perspectiva) la misión universal del evangelio. Así pudo aparecer como garante de la nueva identidad suprajudía de la Iglesia.

Eso significa que Mt 16,16-19 debe entenderse desde su contexto histórico: los autores y lectores de Mateo provienen de una Iglesia judeocristiana cercana a la de Santiago, a quien tomaron en un tiempo como intérprete del mensaje y de la obra de Jesús; pues bien, en un momento dado, sin negar el valor de esa etapa anterior, ellos asumieron la perspectiva de Pedro y vieron que la Iglesia no se puede fundar sólo en una ley nacional judía (Santiago), ni en una experiencia pascual como la de Pablo (que no conoció al Jesús de la historia y que parece negar toda la Ley judía), sino en un hombre como Pedro, que había conocido a Jesús y que supo vincular las diversas tendencias eclesiales, sin romper con toda la Ley judía. Según eso, esas pala-

bras forman parte de una «decisión histórica» de la Iglesia de Mateo que, sin rechazar a Santiago y a Pablo, toma a Pedro como el intérprete autorizado de Jesús.

b) *Sobre esta piedra fundaré mi iglesia.* Pedro está en la base del edificio de aquellos que creen en Jesús y que forman el «cuerpo mesiánico de Dios» (sustituyendo al templo de Jerusalén). En contra de Marcos, Mateo supone que Pedro ha cumplido ya su tarea mesiánica y así le presenta como intérprete cristiano de la Ley judía y como primera piedra de la Iglesia. Por eso, Jesús acepta su confesión (¡Tú eres el Cristo!: Mt 16,17), añadiendo, sin negar la palabra de Mc 8,33 (que le llamaba «Satanás», cf. Mt 16,23), que ha sido el mismo Dios quien le ha revelado el carácter mesiánico y filial de Jesús. El mismo Jesús resucitado proclama, de un modo solemne, pasados tres o cuatro decenios de historia cristiana, desde el interior del evangelio, estas palabras esenciales: «Y yo te digo: ¡Tú eres Pedro y sobre esta Piedra edificaré mi iglesia y los poderes del infierno no prevalecerán sobre ella!».

La comunidad mesiánica se funda sobre el testimonio de la fe de Pedro y la de aquellos que asumen su camino, afirmando que Jesús no es sólo el Cristo de Israel, sino el Hijo de Dios para todas las naciones. El texto supone que Pedro ha cumplido ya esta función (de una vez y para siempre), de manera que ella puede y debe mantenerse, pero no necesita repetirse (pues ya está cumplida).

c) *Las llaves del Reino de los cielos.* La función de Pedro como roca o base de la Iglesia resulta inseparable de su tarea de «escriba experto en el Reino de los cielos» (cf. Mt 13,51), capaz de vincular las palabras de la antigua ley israelita y la experiencia nueva de Jesús, que le ha ofrecido las *llaves del Reino de los cielos*, que, como saben los lectores de la Biblia, son las llaves del Reino de Dios. Pedro ha sabido emplearlas, ratificando la interpretación verdadera del evangelio, que vincula la fidelidad a la ley (más propia de Santiago; cf. Mt 5,17-20) y la misión universal (destacada por Pablo; cf. Mt 28,16-20). Así lo ha hecho de una vez y por todas: «Te daré las llaves del Reino de los cielos, y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos» (Mt 16,19).

Aquí no se dice lo que un representante de Pedro ha de hacer en el futuro, sino lo que el mismo Pedro ha hecho (según el evangelio de Mateo), abriendo de una vez y para siempre las puertas de Israel y de Jesús (las de Israel por medio de Jesús) a todos los pueblos de la tierra. Una tradición posterior de Roma ha referido estas palabras a cada uno de los papas, como si ellos siguieran teniendo la misma autoridad fundadora (¡piedra!) y doctrinal (¡atar y desatar!) que tuvo Pedro, cuando interpretó el evangelio de Jesús, partiendo del judaísmo (línea de Santiago), de una forma universal (línea de Pablo). Ciertamente, esa aplicación es posible, pero no se deduce del texto de Mateo, que por otra parte parece más dirigido hacia oriente que hacia Roma (cf. Mt 2). De un modo lógico, el texto final de la misión, abierta a todos los pueblos, no ha concedido un lugar especial (romano o no romano) a Pedro (cf. Mt 28,16-20), pues la apertura universal de la Iglesia se encuentra ya asegurada.

5. *Cartas de Pedro*

Las tradiciones de Pedro se han mantenido en las dos cartas escritas en su nombre y con su autoridad, desde Roma. Eso significa que la Iglesia de Roma, en la que surgirá luego el ↗ Papa, se ha sentido vinculada desde antiguo a la autoridad de Pedro (a diferencia de la comunidad de Antioquía, donde el obispo Ignacio aparecerá en la primera mitad del siglo II d.C. como representante de una teología más autónoma).

1) *La primera de Pedro*, escrita quizá a finales del siglo I d.C., se dirige a las iglesias «de la diáspora de Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia» (1 Pe 1,1), en el entorno de Asia Menor, donde se conserva su memoria o se reconoce su autoridad. Está escrita desde Roma (Babilonia: 1 Pe 5,13), donde (como saben *1 Clem* 5, 3-7 e Ignacio, *Rom* 4, 3) se han unido las tradiciones de Pedro y Pablo. Es una carta «encíclica» (escrita a varias comunidades y, en sentido extenso, a la Iglesia entera) y no conocemos la razón por la que su autor asume el nombre de Pedro, pues en ella descubrimos también bastantes elementos paulinos, cercanos a los que hallamos en las Cartas de la Cautividad (cf. 1 Pe 2,11-25; 3,1-7;

5,1-11). Pero es evidente que la memoria de Pedro aparece vinculada a Roma, donde los cristianos apelan a su nombre y recuerdo para dirigir su palabra a unas iglesias lejanas.

2) *Segunda de Pedro*. Años más tarde, entre el 100 y el 150, otro autor desconocido escribió también desde Roma una carta encíclica, con el mismo nombre y tradición de Pedro, para criticar a unos pretendidos «herejes» (profetas falsos) que rechazaban la esperanza escatológica y la parusía de Cristo, retomando, desde su propio contexto las duras palabras de una carta anterior, atribuida a Judas (hermano de Santiago). La carta supone que Pedro tiene autoridad para ofrecer una instrucción universal (una encíclica), como había hecho también Judas (cf. Jud 1), vinculándose de esa manera a la tradición de Santiago de Jerusalén y a la de Pablo (como destacaremos todavía). Más que un escrito doctrinal es un testamento:

«Sabiedo que, como nuestro Señor Jesucristo me ha declarado, debo abandonar en breve el cuerpo, quiero procurar que, después de mi partida, vosotros podáis mantener con diligencia, y en todo momento, la memoria de estas cosas» (2 Pe 1,14-15).

Pedro justifica su intervención con dos razones: (a) con su *testimonio personal* (ha visto la gloria de Cristo: cf. 2 Pe 1,16-18) (b) y con el argumento de las *profecías* (2 Pe 1,19-21). Con estos dos principios instruye a sus oyentes en la línea de los compromisos éticos y sociales que implica el evangelio. Así aparece como testigo de la «carnalidad» del evangelio, que se explicita en forma de sobriedad ética y de fidelidad a los principios básicos de la vida social, para superar el riesgo de una «gnosis» que separa el evangelio de la vida y de la esperanza concreta de los fieles, en contra de la tradición de los profetas de Israel. Pues bien, en ese esfuerzo por mantener la fidelidad al evangelio, «Pedro» se vincula a Pablo:

«Por eso, amados, estando en espera de estas cosas, procurad con diligencia que él (el Señor) os encuentre sin mancha e irreprochables, en paz. Y sabed que la paciencia de nuestro Señor es para nuestra salvación; como también nuestro querido hermano Pablo, según la sabiduría que le ha sido dada, os ha escrito en casi todas sus cartas, hablando en ellas de estas co-

sas; entre las cuales hay algunas difíciles de entender, cosas que los indoctos e inconstantes pervierten (como también las otras Escrituras) para su propia perdición. Así que vosotros, amados, sabiéndolo de antemano, tened cuidado, no sea que arrastrados por el error de los inicuos os dejéis caer y perdáis vuestra firmeza» (2 Pe 3,14-17).

Este Pedro aparece así como «defensor» de Pablo y como garante del valor de sus cartas (que de esa manera han podido acompañar a las profecías de Israel, entrando a formar parte del canon del ↗ Nuevo Testamento de la Biblia cristiana). Pedro admite que las cartas de Pablo han podido ser mal interpretadas, en línea gnóstica, para negar desde ellas la escatología histórica y la «carnalidad» de la Iglesia, pero él las defiende y defiende al mismo Pablo, a quien llama «nuestro querido hermano». Pedro aparece así como testigo y garante de la unidad de la Iglesia, de una Iglesia en la que son esenciales las profecías de Israel y el testimonio de Pablo.

La tradición romana, desde *Clem 5*, 3-7 e Ignacio, *Rom 4*, 3, a la que se vincula aquí el testimonio de 2 Pe, ha recordado así unidos a Pedro y a Pablo. En aquel momento no había en Roma un obispo o Papa, como el que habrá en tiempos posteriores (a partir de la segunda mitad del siglo II). Pero había personas que mantenían el nombre y herencia de Pedro, poniéndolo al servicio de la unidad de las Iglesias. En esa línea ha podido surgir más adelante la figura del ↗ Papa.

X. P.

PENA DE MUERTE

Q MR

↗ Encarcelados, ética, infierno, juicio, lapidación, muerte, pecado, talión.

Q JUDAÍSMO

El judaísmo es religión y ley social; por eso se ocupa no sólo de temas espirituales, sino también de temas jurídicos, vinculados al castigo de las penas. Por eso tiene una legislación muy concreta y completa sobre la *pena de muerte*, como he puesto de relieve en la entrada correspondiente de mi *Diccionario de la Biblia* (Verbo Divino, Estella 2007). Partiendo de lo allí dicho, debe añadir que el tema de la pena de muerte ha variado a lo largo de los diversos estadios de la religión israelita.

1. *En un primer momento, cuando la religión es ley de Estado* (en la monarquía, hasta el exilio), los israelitas codifican y aplican unas penas de muerte que son semejantes a las que se cumplen en los pueblos del entorno y que así aparecen como leyes universales (cf. Gn 9,4). En ese mismo contexto se pueden introducir las leyes en contra del adulterio, que están también muy extendidas: «Si se sorprende a un hombre acostado con una mujer de otro hombre, ambos morirán» (Dt 20,22).

2. *En un segundo momento*, en el período del Segundo Templo (del 525 a.C. al 70 d.C.), en general, los judíos no tienen Estado propiamente dicho, de manera que el poder de la pena de muerte tiende a depender de la potencia dominante (Persia, Siria, Roma)... Pero, en cuanto comunidad centrada en el templo, los judíos tienen gran autonomía, sobre todo en cuestiones religiosas. En este contexto, ellos pueden aplicar la pena de muerte por motivos religiosos, que tienen quizá un origen anterior (en la ley deuteronomista), pero que ahora se expresan, al menos tendencialmente, de un modo más consecuente. En esta línea se sitúa la condena a muerte de los blasfemos, que profanan el nombre de Dios (cf. Lv 24,16), de los idólatras (cf. Dt 13,6-8; 18,20) y de los hechiceros (Lv 30,27).

3. *En un tercer momento*, cuando se convierte en federación de sinagogas (sin templo central), el judaísmo ha conservado la legislación de la pena de muerte, e incluso la ha precisado (en la Misná y el Talmud), pero de un modo más bien simbólico, sin poder ejercerla de hecho, porque apenas ha tenido poder político para ello. El Estado de Israel mantiene teóricamente la pena de muerte (su Constitución es la Torah), pero sólo la ha aplicado una vez, cuando condenó a A. Eichmann, uno de los responsables del Holocausto nazi, ahorcado el año 1962. Sin embargo, el mismo Estado de Israel, a partir de su nacimiento (el año 1948), ha venido matando «selectivamente» (sin juicio ni justificación) a los que ha venido considerando líderes o responsables de la oposición militar palestina, sintiéndose justificado para ello. Muchos consideran esos asesinatos como condenas a muerte sin necesidad de juicio.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Historia de Jesús: un condenado a muerte*

El mensaje de Jesús no sólo no incluye la toma de poder, sino que propone el amor al enemigo y el perdón de las culpas y ofensas, de manera que viene a presentarse como radicalmente contrario a la pena de muerte. Por eso, en el Nuevo Testamento no aparece ninguna condena a muerte ejecutada por cristiano, no sólo porque ellos no tienen el poder de matar a nadie, sino porque esa pena iría en contra del mensaje evangélico. De todas formas, hay una serie de rasgos vinculados a la pena de muerte que son muy importantes, en el Nuevo Testamento y, sobre todo, en la Iglesia posterior.

El cristianismo nace de la «muerte legal» de un pretendiente mesiánico, a quien condenó, por una razón, el poder sacerdotal judío y, por otra, el poder político-militar romano. Las razones y la legalidad del proceso de Jesús se siguen discutiendo, tras veinte siglos, de manera que resulta imposible ofrecer una nueva respuesta y, mucho menos, una solución al tema.

a) *Parece que los sacerdotes judíos* condenaron a Jesús por su ataque implícito o explícito en contra del templo; quizá pudieron alegar razones de blasfemia, avaladas por el Deuteronomio; es evidente que actuaron en defensa de su propia autoridad al frente del pueblo. La pena de muerte entraba dentro de la legislación sacral judía; según esa ley, Jesús tuvo que morir. Desde esa base, los teólogos cristianos han sabido siempre que hay un tipo de religión que necesita la condena a muerte.

b) *Los romanos* condenaron a Jesús por un delito en contra del orden público, considerándolo un peligro para Roma. Parece que no se puede negar la «legalidad» del juicio y condena de Jesús, en las circunstancias de aquel tiempo. Los cristianos no han intentado «vengarse» por la muerte de Jesús, sino que han visto en ella el principio de la salvación, pues Jesús fue condenado a muerte porque anunciaba la llegada del Reino de Dios y Dios lo ha resucitado. Desde ahí queremos presentar dos formas de entender el tema:

2. *Evangelio: el perdón de la adúltera*

Entre los textos simbólicos más importantes del Nuevo Testamento sobre el tema de la pena de muerte se encuentra la escena de la adúltera (cf. Jn 8,1-11). Es un texto de «legislación básica», que puede y debe aplicarse a todos los casos semejantes. Posiblemente ha sido creado por la Iglesia para responder a problemas de ese tipo, en la comunidad: ¿Qué hacer con las mujeres adúlteras? El caso no se podía plantear con un ejemplo de asesinato, porque ese tema caía en manos directas de la autoridad civil romana, pero la Iglesia puede y debe plantearlo en un caso semejante, que se ha solido vincular al asesinato, que es el adulterio, que puede y debe entenderse en relación con el durísimo relato judío de Susana (Dn 13). El evangelio dice así:

«Los escribas y los fariseos le traen una mujer sorprendida en adulterio, y, colocándola en medio, le dijeron: Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. La Ley de Moisés nos manda apedrear a las adúlteras; tú, ¿qué dices? Le preguntaban esto para comprometerlo y poder acusarlo. Pero Jesús, inclinándose, escribía con el dedo en el suelo. Como insistían en preguntarle, se incorporó y les dijo: El que esté sin pecado, que le tire la primera piedra. E inclinándose otra vez, siguió escribiendo. Ellos, al oírlo, se fueron escabullendo uno a uno, empezando por los más viejos. Y quedó sólo Jesús, con la mujer, en medio, que seguía allí delante. Jesús se incorporó y le preguntó: Mujer, ¿dónde están tus acusadores?; ¿ninguno te ha condenado? Ella contestó: Ninguno, Señor. Jesús dijo: Tampoco yo te condeno. Anda, y en adelante no piques más» (cf. Jn 8,1-11).

De manera consecuente, para proteger la integridad de la familia, partiendo del derecho del varón-patriarca, la ley de Israel (lo mismo que otras legislaciones) ha condenado a las adúlteras a muerte (cf. Gn 38,24; Lv 20,10). En ese contexto se sitúa esta escena del evangelio de Juan, que pertenece al mismo corazón narrativo del evangelio como paradigma donde acción y palabra se entrelazan de manera inseparable.

a) *Daniel y Susana* La escena de la adúltera de Jn 8 tiene la ventaja de situarse y situarnos en el trasfondo de Dn 13: frente a Daniel, apocalíptico sabio

que sigue aplicando la ley nacional de violencia, se eleva Jesús, Mesías de la gratuidad de Dios, que abre un espacio de perdón y vida (comunión) a aquellos a quienes la ley expulsa y mata como pecadores. La historia de Susana (Dn 13) es una bella narración edificante, recogida por la tradición judía (sólo en griego: LXX) para expresar la sabia justicia de la ley, a través de Daniel. Los malos jueces de Israel, que quieren abusar de Susana y que luego la condenan a muerte, son descubiertos y ejecutados, con regocijo del pueblo.

Daniel representa un sistema judicial donde se distinguen claramente buenos y malos: hay una ley y ella se cumple, separando a unos de los otros, estableciendo una valla de seguridad por medio de la muerte. En lugar de Susana, que es inocente, tienen que morir los jueces, que son culpables. De esa manera, Daniel aparece como un Mesías de la justicia, que tiene que apelar a la pena de muerte para mantener el orden sobre el mundo. Jesús se encuentra ante un caso semejante, pero con la diferencia de que la mujer que le traen es de verdad adúltera: ha sido sorprendida en flagrante (*autophôrô*) adulterio y eso basta; según la justicia israelita, debe ser ajusticiada: ¡Moisés manda lapidarla! (cf. Lv 20,20; Dt 22,22). La respuesta de Daniel era fácil: ¡Que se cumpla la Ley, después de haber investigado el caso! Si hace falta se mata a la mujer, de lo contrario a los jueces. La pena de muerte es esencial para mantener la justicia en el mundo.

b) *Jesús toma otro camino*. No empieza investigando los hechos, como en un plano legal hubiera sido necesario. No le importa, por ahora, la identidad del cómplice de adulterio de esta mujer, ni su marido ausente. No busca atenuantes de tipo psicológico y social, como otros hubieran hecho. No se ha comportado como juez, ni con relación a la mujer, ni con relación a los cómplices y a los acusadores y curiosos, sino que se sitúa en un plano más alto: en el nivel del amor gratuito de Dios, que llega a esta mujer y, por medio de ella, a todos, conforme a su palabra clave: ¡No juzguéis y no seréis juzgados! (Mt 7,1-3). La actitud de juicio supone que nosotros (jueces) somos buenos, mientras los otros (juzgados) son culpables: por eso nos alzamos contra ellos, para imponer nuestro dominio «bueno».

Jesús no quiere que triunfe el buen juicio, ni que los justos se impongan sobre los injustos, sino el amor de todos. Así rechaza la ley de aquellos grupos buenos (religiosos, sociales y políticos), que tienen que matar a los disidentes según ley. Por encima de la ley, Jesús pide a los jueces que se miren a sí mismos: ¡El que esté libre de pecado tire la primera piedra! Ciertamente, la ley sirve para descubrir al pecador y castigarle: ¡Dios mismo manda lapidar a estas mujeres! Pero Jesús se eleva de nivel y sitúa a los acusadores y jueces ante la experiencia más honda de la gracia de la vida. No necesita libros, escribe su palabra sobre el polvo, mientras espera que cada uno se mire hacia dentro, buscando las raíces de su humanidad. De esa forma dice a todos que somos pecadores (¡también a la mujer!), para iniciar con todos los hombres y mujeres un camino de perdón compartido, no como héroes justos o heroínas rescatadas de los malos jueces, sino como culpables que pueden perdonarse.

Esta respuesta de Jesús es de tipo parabólico y no resuelve en un sentido «resolutivo» los problemas (como haría la lapidación de la adúltera), sino que abre y plantea unos más grandes. Precisamente ahora hay que preguntarse: ¿Qué hará la mujer: irá con su marido o con su amante? ¿Qué han de hacer los jueces y con ellos el marido y el cómplice y todos los presentes en la escena? Estas y otras muchas preguntas quedan abiertas, pero desde otra perspectiva: desde la experiencia del perdón y de la gracia creadora de vida.

Históricamente, esta escena resulta irreal, muy improbable. Cerrados en su ley, los escribas y fariseos de la tradición evangélica se hubieran atrevido a presentarse como justos, condenando a la mujer; en contra de eso, Jesús les pide que suban de plano, que vean las cosas de otra manera. Ellos podrían decirle: ¡Pero Moisés lo ha mandado! Jesús les habría respondido: ¡Por la dureza de vuestro corazón lo ha hecho, ya es hora de superar esa dureza! (cf. Mc 10,5). Frente a esa ley que se eleva y resuelve los problemas matando, eleva Jesús la experiencia más honda del perdón. No necesita ya libros, escribe su palabra sobre el polvo: Dios y su gracia superan todas las leyes y sentencias del mundo. Jesús no ha discutido los principios de la ley en plano de

teoría. No ha querido actuar como un escriba más sabio que los otros, pues toda ley se vuelve al fin imposición sobre el humano, sino que ha ofrecido una gracia y perdón universales, que nos permiten confesar la propia culpa y descubrir, al mismo tiempo, que estamos perdonados. Los jueces se creían seguros, con su ley y conciencia. Pues bien, Jesús los conduce a un nivel más hondo, diciendo que se miren a sí mismos, para que vean que condenan a los otros porque tienen miedo, porque se sienten inseguros y necesitan descargar su agresividad en ellos. Es evidente que muchos judíos de entonces y de ahora habrían aceptado la respuesta de Jesús.

3. *La ley de la Iglesia.*

Nueva condena de muerte

La Iglesia ha empezado siguiendo el camino de Jesús, anunciando el perdón (y dejando el posible castigo en manos del mismo culpable, que engaña a la comunidad: cf. Hch 5,1-11). Pero después ella se ha convertido en poder civil, retomando una mentalidad propia del antiguo Israel (que los nuevos judíos habían superado) y, de un modo especial, el espíritu de la legislación romana. En esa línea, parte de la Iglesia ha aprobado e incluso impulsado la pena de muerte, no sólo en las guerras justas, sino en la «lucha» contra las herejías, a través de la \rightarrow Inquisición. En este campo, ella ha sido durante mucho tiempo bastante violenta, apoyando al Estado en la ejecución de la pena de muerte para los culpables de diverso tipo, sobre todo por razones religiosas. En la actualidad, el *Código de Derecho Canónico* no contempla la pena de muerte por delitos de tipo religioso, pero reconoce que el Estado tiene el derecho de aplicarla (según la ley civil, nunca según ley religiosa) en determinados casos. Así lo formula el *Catecismo de la Iglesia católica* (CIC):

«La preservación del bien común de la sociedad exige colocar al agresor en estado de no poder causar perjuicio. Por este motivo la enseñanza tradicional de la Iglesia ha reconocido el justo fundamento del derecho y deber de la legítima autoridad pública para aplicar penas proporcionadas a la gravedad del delito, sin excluir, en casos de extrema gravedad, el recurso a la pena de muerte. Por motivos análo-

gos quienes poseen la autoridad tienen el derecho de rechazar por medio de las armas a los agresores de la sociedad que tienen a su cargo. Las penas tienen como primer efecto el compensar el desorden introducido por la falta. Cuando la pena es aceptada voluntariamente por el culpable tiene un valor de expiación. La pena tiene como efecto además preservar el orden público y la seguridad de las personas. Finalmente, tiene también un valor medicinal, puesto que debe, en lo posible, contribuir a la enmienda del culpable» (CIC, n° 2266).

Esta ley del Catecismo no se funda en la Biblia, sino en unos pretendidos principios de ley natural, al servicio del orden de la sociedad. Desde esa base justifica la pena de muerte *en casos de extrema gravedad*, sin acudir para ello al Evangelio, sino al mantenimiento de un determinado tipo de bien común. El Catecismo se dirige a una sociedad justa, que acepta (defiende) el bien común, de tal forma que ella (esa sociedad, dirigida por sus representantes legales) puede rechazar con armas a los agresores (en guerra legal) y sancionar igualmente con justicia a los delincuentes. Esa doctrina puede ser discutible en plano legal (hay juristas que rechazan la pena de muerte por razones filosóficas y sociales), pero no se puede apoyar sobre el evangelio. Es una doctrina según la cual hay una ↗ razón universal, anterior al cristianismo (y a todas las religiones). Conforme a esa razón, la Iglesia oficial cree que se puede justificar en ciertos casos la ↗ guerra justa y con la guerra justa la pena de muerte. En la actualidad hay muchos católicos (y cristianos en general) que no están conformes con esta visión de la pena de muerte, queriendo que se vuelva en este tema a la raíz del evangelio.

X. P.

R ISLAM

1. *Los países de mayoría islámica y la pena de muerte*

Según Amnistía Internacional, son abolicionistas para todos los delitos (aquellos países y territorios cuyas leyes no admiten la pena de muerte para ningún delito): Azerbaiyán (abolição 1998), Yibuti y Turkmenistán.

Abolicionistas sólo para delitos comunes (aquellos países cuyas leyes ad-

miten la pena de muerte sólo para delitos excepcionales tales como los cometidos bajo la ley militar o en circunstancias excepcionales tales como en tiempo de guerra): Bosnia-Herzegovina (abolição 1997).

Abolicionistas de hecho (aquellos países que mantienen la pena de muerte para delitos comunes pero pueden ser considerados abolicionistas en la práctica al no haber ejecutado a nadie durante al menos los últimos diez años, o por haber aceptado un compromiso internacional para no llevar a cabo ejecuciones): Brunei (última ejecución 1957), Maldivas (última ejecución 1952), Malí (última ejecución 1980), Níger (última ejecución 1976), Senegal (última ejecución 1967), y Turquía (última ejecución 1984).

Retencionistas (aquellos países que mantienen y aplican la pena de muerte para delitos comunes): Afganistán, Arabia Saudí, Kazajstán, Siria, Sudán, Kuwait, Kirguizistán, Emiratos Árabes Unidos, Egipto, Argelia, Autoridad Nacional Palestina, Bahréin, Líbano, Libia, Tayikistán, Malaisia, Túnez, Marruecos, Mauritania, Uzbekistán, Yemen, Nigeria, Omán, Qatar, Irán, Indonesia y Chad.

2. *¿Permite el Corán la pena de muerte?*

Hay varios pasajes en los que el Corán permite la pena de muerte, aunque no se cansa de decir «pero el ↗ perdón es siempre mejor». Hay, por ejemplo, un pasaje coránico en el cual se nos cuenta cómo Moisés acompaña a al-Jidr, que hace una serie de cosas extrañas, pero como la condición que le fue impuesta para poder acompañarle fue que no cuestionase las acciones de al-Jidr, la justificación de esas acciones aparentemente malvadas e incomprensibles tarda en llegar. Cuando finalmente se nos da la explicación clarificadora, resulta que la muerte del muchacho por parte de al-Jidr es explicada a Moisés en los Coranes que circulan en castellano como sigue:

En cuanto al joven (lo hemos matado porque) sus padres eran creyentes y temíamos que les causara graves problemas por su rebelión y su incredulidad (18:80).

Aparentemente, en castellano, se nos dice que porque un joven cuando

fuera a crecer causaría pena a sus padres por su «rebelión e incredulidad», merece la muerte. Habría que matizar una serie de cuestiones:

En primer lugar, hay un tema relacionado con el árabe, pero la explicación deberá ir más allá de la filología. Respecto al árabe: (1) no dice el texto: «temíamos que les causara graves problemas»; sino *arhaqa-yurhiqu*: «temíamos que les supusiera una carga que no pudieran soportar, que –literalmente– los quebrara»; (2) no dice el texto: «por su rebelión y su incredulidad»; sino «haciendo el *tâgî* y el *kâfir*». Respecto al *tâgî* es el «injusto y opresor con saña», un tirano... ¿Y el *kâfir*? ¿Qué hay de esta palabra que ha recibido hasta ahora traducciones como «infiel»? La traducción *kâfir* por «infiel» resulta desatinada. Si *kâfir* fuera «no musulmán», «infiel», «ateo», el islam no habría podido difundirse más que con la conversión forzosa de las poblaciones sometidas. Un *kâfir* no fue nunca en islam un librepensador, ni hoy día es alguien que disienta de las ideas de los musulmanes; un *kâfir* no es un ser humano que decida no creer en los «dogmas» del islam; un *kâfir* es un destructor, una persona que se beneficia de la destrucción del mundo y respecto al cual el musulmán se autoimpone la tarea de pararlo a toda costa. Ser *mu'min* o ser *kâfir* no es pertenecer a una religión o no creer en ella. La diferencia entre *mu'min* y *kâfir* no está en el terreno de las ideas sino en el de la vida. Son *mu'minûn* todos los que no causan el desorden en el mundo, y son *kuffâr* los que destruyen la tierra, los que causan guerras para controlar el tráfico de diamantes o para explotar el petróleo, los que talan el Amazonas, los que comercian con las vísceras de los niños de la calle del Brasil... El islam no es una filosofía en la que creer o de la que disentir; Muḥammad no era Aristóteles, era un hombre completamente ignorante que no entendía por qué existía gente en el mundo que estuviera dispuesta a lucrarse de la muerte y el dolor de otros. Un hombre que finalmente decidió que había que crear una sociedad de justicia para que la tierra estuviese en orden. Quizá por esa insistencia del Mensaje de Muḥammad en el orden social la conversión al islam está siendo masiva en lugares dejados de la mano de la policía de nuestras

ciudades (guetos de ciudades norteamericanas, cárceles francesas...).

Hay más citas coránicas que permiten la muerte de los semejantes: «(Los siervos del Raḥîm son aquellos que) no matan a una persona que Allâh haya prohibido, excepto por justa causa» (25:68). La lectura esotérica –que paradójicamente es la «literalista»– de este pasaje da una traducción completamente diferente: «... no matan la *nafs* (el “yo”) que Allâh ha declarado *ḥarâm* (vedada) excepto *bi-l-ḥaqq* (con la Realidad)». No deja de llamar la atención que particularmente en este versículo se use el nombre de Dios Raḥîm, que es un «Nombre de Belleza» y no ninguno de los Nombres terribles de Majestad.

Y no son los únicos lugares del Corán donde se amenaza de muerte. Los que agreden a los musulmanes y los expulsan de sus casas, o los que atentan contra las mujeres que guardan el pudor reciben la misma amenaza. Sin embargo, la idolatría (por sí misma, sin asociarse a ninguna beligerancia contra los musulmanes) o la homosexualidad, penados en muchos países de mayoría islámica con la muerte, no aparecen en el Corán ni en la *sunna* del Profeta penados con la muerte.

3. La homosexualidad

Hay consenso universal entre los juristas musulmanes condenando la homosexualidad. Según *Human Rights Watch*, a principios del siglo XXI existen 83 países donde la homosexualidad está explícitamente condenada por la ley, de los que en 26 el islam es mayoritario. Entre ellos casi todos los miembros de la Liga Árabe. En algunos países la condena por sodomía (*liwât*) es la pena de muerte: Arabia Saudí, Irán, Mauritania, Sudán, Yemen y Afganistán. Aunque en la mayoría de los casos la pena no se aplica, conocemos casos de homosexuales ejecutados en los últimos años en Irán, Arabia Saudí y en el Afganistán de los talibanes. En otros lugares, la condena para los homosexuales es la cárcel. En Malasia, el artículo 377 del código penal castiga con diez años de prisión las «conductas antinaturales», y hasta veinte años de cárcel en caso de «penetración entre hombres». En Pakistán y en Bangladesh, el código penal equipara la homosexualidad a la zoofilia, y puede reportar hasta diez años de cárcel. En Siria y en Jordania la pena es de

cinco años, y en Marruecos, Túnez, Argelia, Iraq y Kuwait, de hasta tres años. Aunque en muchos de estos países existe «tolerancia de facto», estas leyes se mantienen como una amenaza.

Según una opinión generalizada, la condena de la homosexualidad tiene su fundamento coránico en el episodio en el que el profeta Lot se dirige a los habitantes de Sodoma en los siguientes términos: «¿Os entregáis a una abominación que nadie en el mundo ha cometido antes? Vais a los hombres con deseo, en vez de a las mujeres» (7:80-81, y asimismo 26:165 y 27:55).

También hay *sunna* sobre el tema. Nos remitimos a un hadiz (*Ṣaḥīḥ* de Bujârî, Libro LXII; 6:9) transmitido por ibn Mas'ûd:

Solíamos combatir junto al Mensajero de Allâh. Como no había mujeres entre nosotros, le preguntamos: «Oh Mensajero de Allâh, ¿podemos tratar a algunos como eunucos?». Él nos prohibió hacerlo.

Pero igual que la prohibición a «hacer uso de homosexuales» es clara, también es cierto que no conocemos ninguna condena a muerte de homosexual o afeminado por parte del Profeta. Al respecto la encontramos en el *Sunan* de Abû Dawûd (*Kitâb al-Adab*, Libro 41, n° 4910, y 4928):

Abû Hurayra contó que un afeminado (*mujannaz*) que se había pintado las manos y los pies fue llevado ante el mensajero de Allâh. Él preguntó: «¿Qué ocurre con él?». Le dijeron: «Oh, Mensajero de Allâh, este hombre imita a las mujeres». Entonces se consideró el asunto y fue desterrado a an-Naqi'. La gente dijo: «¿No tenemos que matarlo?». Él dijo: «Se me ha prohibido matar gente que hace la *salât*».

4. La lapidación de adúlteros

↗ lapidación.

5. La apostasía

Es éste uno de los más lamentables equívocos que hay en materia de interpretación de hadices del profeta Muḥammad. Aparentemente, existe un hadiz de Muḥammad en el que se declara lícita la sangre del apóstata:

No es lícita la sangre de un musulmán, salvo (...) aquel que abando-

na su religión y se separa de la Comunidad (an-Nawawî, hadiz 14).

Pero conviene entender qué se nos está diciendo en dicho hadiz. La «apostasía» entre los que rodeaban al Profeta no era una moda intelectual ni la pose de un erudito, era –literalmente– *fâraqa-yufâriqû*: «ponerse en el bando de enfrente; enfrentarse». No es ese inocente «separarse de la comunidad» de la mala traducción que se difunde en la versión castellana. Es una postura activa y beligerante por extinguir de la tierra a los musulmanes y al islam. Normalmente, en árabe usaremos el verbo *irtadda-yartaddu* (contraponerse, impedir...), pero en esta ocasión el verbo usado es aún más fuerte. Es dejar el bando de los que sobreviven siendo minoría entre no musulmanes y pasarse al bando de los que los combaten. Evidentemente, entre esto y lo que nosotros entendemos por el sano ejercicio de la apostasía hay un mundo.

El islam llegó a una Arabia violenta y familiarizada con las reyertas por el menor motivo, y Muḥammad instauró la novedad de que los musulmanes entre sí fueran como hermanos de una familia, y por esa razón quedaba en adelante prohibido el derramamiento de la sangre de un musulmán por parte de otro musulmán. Pero a continuación se dio la circunstancia de que algunos de los que se habían hecho musulmanes se pusieron a guerrear en las filas de los contrarios al islam. Esto es apostasía (*ridda*) en palabras del Profeta y no lo que nosotros consideramos un simple abandono o cambio de religión. En los días de Muḥammad un renegado no era alguien que se desdecía de la *shahâda* (aceptación pública del islam), porque eran tiempos en los que se estaba activamente a favor del surgimiento del islam o activamente en contra, sino alguien que se pasaba al bando de los enemigos del islam y muchas veces juraba guerrear hasta la muerte contra el islam. Así que, de cumplir la orden dada por el Profeta de no tocar a quien se hubiera hecho musulmán, los musulmanes se verían en la tesitura de tener que dejarse matar por éstos en el campo de batalla. Fue en este contexto en el que el profeta Muḥammad declaró lícita la sangre de un renegado del islam. Existen datos que sugieren que el profeta Muḥammad permitió a algunos judíos que se habían hecho musul-

manes volver al judaísmo, y que no castigó en absoluto a los beduinos que volvieron a su fe pagana después de haberse hecho (nominalmente) musulmanes. En Corán 60:11 se presenta el caso de las mujeres de los musulmanes que abandonan a sus maridos y se van con un *kafir*, y eso en el momento de confrontación directa entre los musulmanes y Quraysh. Ni siquiera en este caso encontramos nada que haga pensar en un castigo. La conclusión parece clara: la condena a muerte por apostasía no es conforme al principio coránico de la libertad de conciencia formulado en la azora 2 versículo 256, y el propio Corán establece que no debe haber castigo humano, ya que será castigado por Dios después de la muerte.

A. A.

PENTECOSTÉS

M

↗ Don/Carisma, Espíritu Santo, Fiestas, Iglesia, Jerusalén, Lucas, misión, resurrección, universalidad.

La fiesta de Pentecostés (de los Cincuenta Días), llamada en el judaísmo fiesta de las Semanas (Shevuot), se celebraba siete semanas (cincuenta días) después de Pascua. Tuvo en principio un carácter agrícola, de agradecimiento por la culminación de la cosecha (iniciada en Pascua), tras la siega y la trilla de los cereales. Más tarde tomó un carácter más expresamente religioso y empezó a celebrarse como recuerdo de la estancia de los israelitas en el monte Sinaí, donde ellos recibieron las Tablas de la Ley (la ↗ Torah) e hicieron alianza con Dios (cf. Ex 19ss). Ha tomado una importancia especial en el cristianismo, como fiesta del comienzo de la Iglesia, conforme al testimonio de Hch 1-2.

1. Primeros cristianos

Como hemos puesto de relieve en otras entradas (↗ Iglesia, Pedro, resurrección...), los seguidores de Jesús formaban al principio, tras su muerte, varios grupos (galileos, mujeres, los Doce, parientes...). Pues bien, Lucas supone (tanto en Lc 24 como en Hch 1) que los diversos grupos se mantuvieron unidos, en Jerusalén, integrando desde el principio la comunidad de Jesús. Así lo dice en Hechos, después de la ↗ Ascensión:

«Entonces volvieron a Jerusalén desde el monte que se llama de los Olivos, el cual está cerca de Jerusalén, camino de un sábado. Y cuando entraron, subieron al aposento alto donde se alojaban Pedro, Juan, Jacobo y Andrés, Felipe y Tomás, Bartolomé y Mateo, Jacobo hijo de Alfeo y Simón el Zelote y Judas hijo de Jacobo. Todos éstos perseveraban unánimes en oración junto con las mujeres y con María la madre de Jesús y con los hermanos de él. En aquellos días se levantó Pedro en medio de los hermanos, que reunidos eran como ciento veinte personas, y dijo...» (Hch 1,13-15).

Éste es para Lucas el comienzo de la Iglesia.

a) Los discípulos *vuelven a Jerusalén*. No se quedan sobre el monte, esperando un prodigio. Rompen así con la añoranza de un retorno hacia el pasado y con el deseo de la vuelta inminente de Jesús. Saben que no se manifestará gloriosamente, de inmediato, en la forma que ellos quieren (cf. Hch 1,6-7), desde el monte de los Olivos, y así dejan el monte y entran de nuevo en la ciudad que ha matado a Jesús (Jerusalén) para iniciar precisamente desde allí la nueva andadura de la Iglesia.

b) *Se reúnen en la habitación superior...*, en una estancia que suele llamarse cenáculo o lugar donde un grupo numeroso puede congregarse para dialogar, compartiendo el pan y el vino, a la caída de la tarde. La Iglesia de Jesús no nace del agua que lava (el Jordán de Juan Bautista), ni tampoco en el desierto de los predicadores apocalípticos o en el templo de los sacerdotes... Ella no surge tampoco en la montaña de las experiencias pascales (en contra de Mt 28,16-20). Según Hch 1,13-14, ella ha comenzado a extenderse desde la habitación superior y común de una casa ordinaria donde el grupo de discípulos y amigos puede reunirse en memoria del Cristo crucificado.

c) Los discípulos se vinculan en *comunión*, como expresamente dice el texto: estaban *homothymadon*, manteniéndose unidos. Lucas ha integrado en esta comunidad fundante a los grupos más significativos de las primeras iglesias, con la presencia de María, la madre de Jesús. Están las mujeres (↗ María Magdalena) de las que no se habla después en Hechos. Están los Doce (menos Judas, a quien se buscará pronto un susti-

tuto) y los hermanos de Jesús. Faltan, evidentemente, los helenistas (que vendrán después) y los galileos que han quedado en su tierra, aunque el número de «hermanos» (unos ciento veinte: doce grupos de diez o diez de doce) nos permite especular.

Estos primeros «discípulos» de Jesús parecen estar realizando una experiencia de vida compartida: recuerdan a Jesús y aprenden a dialogar, comunicándose entre sí. Se dice que están unidos en oración (en *proseukhê*). Éste era el nombre que solían o podían tener en aquel tiempo las ↗ sinagogas (*proseukhê*, casa de plegaria), de manera que se podría pensar que ha nacido tras Jesús una nueva sinagoga de judíos mesiánicos, vinculados por la oración, como otros grupos de judíos de aquel tiempo (o como la iglesia posterior de Santiago y los hermanos de Jesús). El texto no dice cómo oraban, pero debían hacerlo dialogando y decidiendo en común los temas de organización y vida de la comunidad, como indica el texto que sigue (Hch 1,15-26).

En medio de la plegaria se levantó Pedro y propuso: falta un testigo; hay que elegir al sustituto de Judas. Los miembros de la asamblea discutieron, compulsaron las diversas perspectivas y eligieron a los que pensaron más idóneos (José y Matías); luego, conforme a una vieja costumbre judía, echaron a suertes... Ésta fue la primera decisión colegiada de la Iglesia, por discusión y votación (método racional) y por sorteo (en caso de empate, entre dos personas igualmente capaces de realizar la tarea encomendada). Formaban parte de esa primera asamblea electiva la madre de Jesús y unas mujeres. Quienes más tarde las excluyan de la Iglesia docente o de sus ministerios directivos parecen oponerse a lo que fue el comienzo de esa Iglesia.

2. El primer Pentecostés de la Iglesia

Es evidente que los discípulos y amigos/amigas oraban también preparándose para la celebración de la fiesta judía de las Semanas, pues se añade que llegaba el día de Pentecostés y que se hallaban todos sentados (en postura solemne de plegaria), ocupados en lo mismo (*homou epi to auto*: Hch 2,1). Pero la fiesta de estos seguidores de Jesús ya no será la antigua fiesta judía de Pente-

costés (en agradecimiento por la cosecha recogida), ni tampoco la celebración de la Ley y de la alianza antigua. Precisamente en ese contexto de fiesta judía, sobre el grupo ya compacto, donde mujeres, apóstoles y hermanos de Jesús, reunidos con su Madre, forman la nueva comunidad de Jesús, irrumpe el Espíritu Santo «prometido», suscitando la nueva comunidad israelita, que es la Iglesia (cf. Hch 2,1-4):

«Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos reunidos en un mismo lugar. Y de repente vino un estruendo del cielo, como si soplara un viento violento, y llenó toda la casa donde estaban sentados. Entonces aparecieron, repartidas entre ellos, lenguas como de fuego, y se asentaron sobre cada uno de ellos. Todos fueron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en distintas lenguas, como el Espíritu les daba que hablasen. En Jerusalén habitaban judíos, hombres piadosos de todas las naciones debajo del cielo. Cuando se produjo este estruendo, se juntó la multitud; y estaban confundidos, porque cada uno les oía hablar en su propio idioma. Estaban atónitos y asombrados, y decían: Mirad, ¿no son galileos todos estos que hablan? ¿Cómo, pues, oímos nosotros cada uno en nuestro idioma en que nacimos? Partos, medos, elamitas; habitantes de Mesopotamia, de Judea y de Capadocia, del Ponto y de Asia, de Frigia y de Panfilia, de Egipto y de las regiones de Libia más allá de Cirene; forasteros romanos, tanto judíos como prosélitos; cretenses y árabes, les oímos hablar en nuestros propios idiomas los grandes hechos de Dios. Todos estaban atónitos y perplejos, y se decían unos a otros: ¿Qué quiere decir esto? Pero otros, burlándose, decían: Están llenos de vino nuevo. Entonces Pedro se puso de pie con los once, levantó la voz y les declaró: Hombres de Judea y todos los habitantes de Jerusalén, sea conocido esto a vosotros, y prestad atención a mis palabras. Porque éstos no están embriagados, como pensáis, pues es solamente la tercera hora del día» (Hch 2,1-15).

Ésta es la fiesta del nacimiento de la Iglesia, comunidad de personas reunidas y transformadas por el Espíritu de Jesús, que pueden y deben extenderse desde Jerusalén (a través de los judíos de la diáspora y de los prosélitos) a to-

dos los hombres y lenguas del mundo. Ésta Jerusalén de la Pascua de Jesús, impulsada por el Espíritu, se abre a todas las naciones.

a) *El Espíritu*. Ésta es la fiesta del Espíritu Santo, que viene a ocupar el lugar de la Ley de Israel. Viene como viento que llena la casa, fecundando así al conjunto de la comunidad donde se incluye la madre de Jesús. El viento se vuelve lenguas de fuego que se posan sobre cada uno de los participantes, de manera que la casa de la Iglesia aparezca como verdadero Sinaí donde habita y actúa ya por siempre el Espíritu de Dios (cf. Ex 19-24). Las lenguas de fuego se convierten en palabra (son lenguas), para dar testimonio de Jesús en todas las culturas de la tierra, a todos los pueblos que habitan en el orbe (cf. Hch 2,1-4).

b) *Todas las lenguas*. Había en Jerusalén judíos «piadosos» de todas las naciones. Habían venido a Jerusalén para celebrar la fiesta de la Ley judía, que se expresa básicamente en hebreo. Pues bien, invirtiendo ese proceso, los discípulos de Jesús pueden hablar y hablan en todas las lenguas del mundo; ellos tienen una experiencia (una doctrina) que puede y debe expresarse de manera múltiple, pero sin dividir y enfrentar a las gentes (como en el episodio de Babel: cf. Gn 10), sino reuniéndolas desde la misma pluralidad. Eso significa que la Iglesia de Jesús no tiene una lengua, sino muchas, vinculadas por el lenguaje del Espíritu, es decir, por el amor de Jesús. De esa forma, el mismo judaísmo, que hablaba ya en muchas lenguas, se abre por Jesús a todas ellas, como expresión de un evangelio polivalente.

c) *La nueva embriaguez*. La referencia al vino nuevo y a un tipo de embriaguez ritual es un elemento de Pentecostés, que parte de la tradición judía había convertido en fiesta del vino (del pan y del vino), como han puesto de relieve E. NODET y E. TAYLOR, *The Origins of Christianity*, Grazier, Collegetville MI 1998. Los miembros de diversas agrupaciones de tipo apocalíptico y sapiencial celebraban de manera preferente los días de Pentecostés, compartiendo una comida sagrada (que era anticipo de la comida del Reino) y bebiendo el vino de las promesas de Dios (que era el vino nuevo del mismo Reino). Pues bien, Pedro responde que aún no es

hora de celebrar esa fiesta (que es propio de la tarde, no de la mañana, en que se encuentran, al abrirse el día: es la hora tercia, cf. Hch 2,15), añadiendo que el entusiasmo, la locuacidad y la poligloxia de los participantes del grupo mesiánico no proviene del vino ritual, sino de la experiencia de Jesús, vinculada al cumplimiento de las profecías mesiánicas.

Esta Iglesia de Pentecostés aparece así como una consecuencia de la vinculación mesiánica de los discípulos de Jesús, enriquecidos por el Espíritu de Dios, que los hace profetas y portadores de su palabra de salvación para todos los pueblos. De esa manera, el don de lenguas, entendido como carisma de comunicación, se interpreta de forma misionera: los cristianos han de ser capaces de expresar y expandir el mensaje de Jesús en todas las lenguas y culturas de la tierra, invirtiendo por tanto la ruptura de comunicación que la Biblia había situado en el principio de la historia, en la escena de la torre de Babel, ciudad de confusión (Gn 11,1-9). Frente a la confusión de Babel se inicia ahora la expansión unificadora de la Iglesia, que parte de Jerusalén y se extiende a todo el mundo.

X. P.

PERDÓN

Q MR

↗ Amor, conversión, Cruz, encarcelados, evangelio, Henoc, Jesús, Ley, Pablo, Padre, pecado, purgatorio, Reino de los cielos, Talión, víctima, Yom Kippur.

Q JUDAÍSMO

1. Principios

El judaísmo ha sido y sigue siendo una religión del perdón. De un modo simplista, algunos cristianos han venido diciendo que los judíos eran duros y legalistas, que no perdonaban; en contra de eso, ellos afirman que Jesús perdonaba y era blando de corazón. Pues bien, superando ese prejuicio, tenemos que decir que los judíos han puesto siempre de relieve la experiencia y la gracia del perdón, pero lo han hecho respetando la ley de la ↗ Alianza y siguiendo, si era posible, los rituales que marcaba la liturgia del templo, especialmente pensada (durante todo el período del Segundo templo, del 525 a.C.

al 70 d.C.) para expiar los pecados y alcanzar perdón, no sólo por los \nearrow sacrificios, pero de un modo especial por medio de ellos. En este contexto deben destacarse tres elementos.

a) *La Ley, como don de Dios, está vinculada al Éxodo e incluye el perdón* (cf. Ex 19-40). Los liberados de Egipto han llegado a la montaña santa de la teofanía. Se han acercado y Dios les manifiesta, por medio de Moisés, su gran \nearrow palabra de Vida, estableciendo con ellos un pacto, que ellos rompen, pero que Dios renueva por su misericordia, revelándose como «Señor misericordioso, lento a la cólera, rico en piedad que perdona por mil generaciones» (cf. Ex 34,4-7).

b) *La Ley se expresa en unos mandamientos*, en unas palabras que los hombres asumen como base de su vida, no sólo en el decálogo (Ex 20 y Dt 5), sino en el conjunto de normas del Pentateuco. Por medio de ella, Dios les ha dicho a los hijos de Israel que sean, es decir, que se realicen de una forma auténtica, cumpliendo los mandamientos, que no son lejanos y difíciles, sino que están cerca del corazón de aquellos que aman a Dios y que le escuchan (cf. Dt 30,11-14; cf. Sal 119).

c) *Toda la historia de Israel está abierta al perdón*. Si algo está claro en el conjunto del judaísmo bíblico es la alternancia entre el pecado y el perdón; los judíos no se han considerado nunca un pueblo de «puros cumplidores», sino un pueblo de perdonados, de un modo concreto, en la misma trama de la vida, hecha de exilios y retornos, de rupturas y de conversiones.

La revelación de Dios se identifica, según esto, con la misma realidad y vida del pueblo. Dios está presente allí donde los hombres son capaces de pedir perdón y de empezar de nuevo, retomando el camino de la Vida, según los mandamientos. En el fondo de todo, la Ley sigue apareciendo siempre como un don y Dios como un Dios misericordioso. La ley es, según eso, la suprema gracia, una gracia a veces dura (fuerte), pero siempre misericordiosa y abierta al perdón. Sólo entienden la Ley en forma plena los que cantan su gracia y agradecen a Dios sus mandatos. En esa línea, la ley del pacto ha venido a presentarse como ley de amor, abierta siempre de nuevo al perdón, como exige la liturgia del \nearrow Yom

Kippur, por la que cada año los «buenos israelitas pecadores» se ponen ante Dios y acogen su perdón.

2. *¿Una política del perdón?*

Gran parte del judaísmo sacral del tiempo de Jesús, hacia el final del período del Segundo templo (del 525 a.C. al 70 d.C.), funcionaba como una «máquina de perdón», centrada en el templo de Jerusalén y controlada por los sacerdotes: los judíos aparecían básicamente como «pecadores» que pueden y deben ser perdonados, utilizando para ello un medio que el mismo Dios les había concedido: los sacrificios del templo. Pues bien, Jesús proclamará (con otros judíos radicales) que el perdón del templo resulta no sólo insuficiente (como lo había sabido ya Juan Bautista), sino que en el fondo es contrario a la «verdad» de Dios, que perdona a través del perdón de los mismos hombres (empezando por los pobres) y no a través de instituciones de dominio religioso, controladas por sacerdotes del templo, que se han aliado con los opresores de los pobres de Galilea (con el sistema social de Roma y de Herodes Antipas). Para entender mejor el tema empezaremos distinguiendo algunos tipos de perdón:

a) *Puede haber un perdón arbitrario y caprichoso*, propio de dictadores o autócratas, que muestran su magnanimidad indultando a unos, de un modo irracional (sin justificaciones), y castigando a otros (sin dar razones de ello). Así imponen su venganza sobre unos (para mostrar su soberanía y para aterrorizar a los posibles delincuentes) y perdonan a otros (para aparecer como benefactores). De esa forma ofrecen un clemencia arbitraria, que se opone tanto a la justicia racional como al perdón cristiano, del que aquí hablamos. En contra de esa clemencia interesada de los autócratas, que es sólo una forma de imposición, en la línea de la fortuna y capricho de los prepotentes, ofrece y promueve Jesús el perdón de la gracia creadora, que no va en contra de la justicia, sino que la desborda y fundamenta. Jesús promueve así un perdón gratuito, propio de las víctimas, es decir, de los ofendidos y humillados, sin que puedan promoverlo en su nombre (perdonando desde arriba) unos dictadores/pretendidamente superiores.

b) *Puede haber un perdón políticamente racional y provechoso*, que se expresa por amnistías o indultos. Casi todos los Estados conocidos han decretado amnistías, desde los asirios del siglo VIII a.C. hasta los romanos del tiempo de Jesús, que tenían como lema «perdonar a los vencidos, castigar a los soberbios» (cf. Virgilio: «Parcere subjectis et debellare superbos», *Eneida* VI, 855). Estas amnistías están políticamente calculadas, para gloria de los soberanos o de los Estados que las proclaman, al servicio de un tipo de pacificación que de otra forma sería difícil de lograr. No todos suelen ser partidarios de ellas, ni en plano legal, ni en plano personal, pero se han ofrecido y pueden ofrecerse, sobre todo allí donde el Estado resulta suficientemente sólido como para permitir ciertas «excepciones» en el cumplimiento de la ley, en circunstancias de fuerte cambio político, que quiere ponerse al servicio de un nuevo régimen social.

c) *Hay un perdón sacral*, como el que existía en tiempos de Jesús, en el judaísmo, un perdón controlado por los sacerdotes del templo, al servicio del sistema, para mantener el orden establecido. En contra de eso, Jesús ha perdonado de un modo gratuito, superando el nivel de la ley y el sistema, pidiendo a los mismos ofendidos que perdonen (¡ellos son los únicos que pueden hacerlo desde Dios!) para crear de esa manera un camino de Reino. El perdón sagrado del templo se expresa y expande a través de sacrificios rituales, celebrados por los sacerdotes, regulados según ley por los escribas. De esa manera, con su sistema social y religioso, los sacerdotes monopolizaban la expiación por los pecados, como «máquina de perdón», que los hace funcionarios sacrales y los sitúa sobre el resto del pueblo.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Principio. Perdón mesiánico

El gesto de Jesús puede compararse con las «amnistías» sociales que el judaísmo proclamaba cada siete años (con liberación de los encarcelados y perdón de las deudas) y con el jubileo de cada cuarenta y nueve años (con el reparto de tierras y bienes entre los propietarios legales; cf. Lv 25); pero aquel

tipo de perdón jubilar se hallaba estructurado también de un modo legal, al servicio de algunos, no de todos. Ciertamente, superando ese nivel del jubileo, algunos profetas de Israel habían hablado del perdón como atributo supremo de Dios, vinculándolo a los pobres, pero no habían desarrollado plenamente sus afirmaciones.

En un plano, el perdón de Jesús parece «menos» que el perdón del año sabático o jubilar, porque no se puede cumplir ni exigir por ley (aunque sabemos que no todos los judíos cumplían de manera regular la ley del año sabático y jubilar). Pero, en otro plano, el perdón de Jesús es «más» que los perdones anteriores, pues él busca un tipo de redención (comunión) y reconciliación universal, no sólo para los propietarios «legales» que han perdido sus tierras anteriores, sino para todos, empezando por los más pobres (los excluidos del sistema). Precisamente ellos, los excluidos y prescindibles, los ofendidos y humillados, pueden ofrecer y ofrecen perdón, asumiendo así, de otra manera, la función que antes habían realizado los gobernantes o sacerdotes sagrados.

Jesús ha radicalizado y universalizado la experiencia bíblica del perdón, no sólo ofreciéndolo en nombre de Dios, sino pidiendo a los hombres que se perdonen entre sí, a partir de los ofendidos (que son los portadores del perdón). Frente a la ley de un sistema donde sigue rigiendo el talió (¡a cada uno según su merecido!), Jesús confía a los más pobres (¡precisamente a los oprimidos y expulsados!) el don y tarea del perdón, de manera que ellos pueden superar la justicia de la Ley y desactivar la bomba de violencia que amenaza con destruir el conjunto de la sociedad. Ésta es quizá su mayor aportación, como ha destacado la antropóloga judía H. ARENDT:

«El descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret. El hecho de que hiciera este descubrimiento en un contexto religioso y lo articulara en un lenguaje religioso no es razón para tomarlo con menos seriedad en un sentido estrictamente secular» (*La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, 258).

Jesús ha roto así la lógica de la venganza (de un talió que siempre se repite: ojo por ojo, diente por diente) y

ha liberado a los hombres del automatismo de una ley de acción y reacción, que se sitúa en un nivel donde nada se crea ni destruye, sino que todo se transforma y así permanece idéntico a sí mismo. Sólo el perdón nos permite amar de manera creadora, superando así el nivel de la violencia. La ley mantiene lo que existe; el perdón, en cambio, lo transforma, capacitándonos para superar la esclavitud (fatalidad) del pasado y para iniciar un camino gratuito de Vida allí donde la vida anterior se cerraba en sus contradicciones y luchas de poder.

El Dios de Jesús no exige expiación o sometimiento para afianzar su poder, sino que regala gratuitamente perdón, porque es gracia y de esa forma actúa de manera creadora. Según eso, el perdón nace del amor mesiánico, no de un ritual de sometimiento y violencia victimista. En ese contexto ha de entenderse la actitud de Jesús, que ha perdonado a los «pecadores», sentándose a la mesa con ellos, invitándoles a compartir su evangelio (cf. Mc 2,15-17 par; Mt 11,29 par; Lc 15,1). De esa forma ha comenzado a «instaurar» el Reino con los marginados legales (*am ha aretz*), incapaces de cumplir la ley por falta de «conocimiento», con los pobres y mendigos (plano económico), con los ritualmente manchados (por lepra y flujos de semen o sangre) y con los que podían tomarse como pecadores estrictamente dichos, pues parecían separados de la alianza de Dios por su conducta (publicanos, prostitutas).

2. Concreción. Un perdón humano

Las estructuras judías del tiempo de Jesús estaban corriendo el riesgo de desintegrarse en medio de los grandes cambios sociales y culturales del mundo. Pues bien, la solución ante el desastre consistía en separarse aún más de los otros pueblos de la tierra: no dejarse arrastrar por ellos. Se estaba destruyendo el viejo orden social, con sus líneas de separación nacional y religiosa; el templo estaba perdiendo su función, como se vio muy pronto, cuando fue destruido (el 70 d.C.); había que prepararse a vivir como exilados en un contexto adverso, en medio de la dispersión de las naciones. ¿Qué se podía hacer? ¡Fortalecer por amor los lazos nacionales, encontrando en ellos las

fuentes del perdón y del renacimiento como pueblo!

Jesús vio también que el pueblo se estaba destruyendo, pero no quiso fortalecer los lazos nacionales de pureza. Ya no creía en el poder reconciliador de los sacerdotes, ni en su capacidad de ofrecer un perdón que pudiera congregar de nuevo al pueblo. Por eso, de hecho, Jesús renunció a todos los ritos del perdón sacral, actuando en todo su mensaje y su camino como si el templo no existiera, como si el perdón de los sacerdotes no importara. Más aún, al final de su vida, fue a Jerusalén para decir que el tiempo del templo como fuente y signo de perdón ya había terminado, de manera que Jerusalén debía convertirse en espacio de encuentro (casa de oración) para todas las naciones (cf. Mc 11,17 par).

Sobre esa base, asumiendo la suerte de los marginados de Galilea (impuros y expulsados de la buena sociedad), Jesús inicia de hecho un camino de perdón y de reconciliación, que vincula efectivamente a los pobres y a los pecadores. Ciertamente, en un sentido se les puede distinguir, como han hecho algunos investigadores muy consecuentes (cf. E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004). Pero en otro sentido es muy difícil hacerlo, porque en realidad deben unirse y vincularse los diversos tipos de perdón: perdón de las deudas, de las ofensas y de los pecados (→ oración). Jesús no se ha parado a precisar teóricamente las relaciones entre pobres (plano socioeconómico) y pecadores (plano religioso). Pero es evidente que en la práctica ha encontrado relaciones entre ellos, como muestra su manera de portarse, ofreciendo de hecho, en concreto, a los unos y a los otros el perdón de Dios y pidiendo que ellos mismos se perdonen:

«Muchos publicanos y pecadores se vinculaban a Jesús y a sus discípulos, de modo que Jesús mismo se tiene que defender (no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores) (Mc 2,15.17). Se le acercaban todos los publicanos y los pecadores para escucharle. Y los fariseos y los escribas murmuraban diciendo: éste recibe a los pecadores y come con ellos (Lc 15,1-2). En verdad, en verdad os digo: “Los publicanos y las prostitutas os precederán en el Reino de Dios. Porque vino hasta vosotros Juan, en ca-

mino de justicia, y no le habéis creído; los publicanos y las prostitutas, en cambio, le han creído» (Mt 21,31-32).

Jesús ha vinculado dos gestos muy significativos: ha llamado a los marginados, enfermos y pobres (cf. Mt 11,2-4), y ha ofrecido (ha compartido) el perdón con aquellos que parecían pecadores oficiales, ofreciéndoles la reconciliación de una manera «escandalosa». De ese modo ha invertido el gesto básico de los fariseos que, en un caso de riesgo como aquél, prefieren buscar la identidad y ofrecerse el perdón entre sí mismos, dentro del espacio protegido de la ley. Jesús ha preferido «romper esa cerca» y salir al exterior, ofreciendo el perdón e iniciando un camino de reconciliación precisamente desde aquellos que parecían estar fuera de las estructuras más sagradas de Israel, corriendo el riesgo de perder su identidad. Más que el orden de la Ley le han importado los pobres y enfermos.

3. *El escándalo del perdón*

Muchos judíos de aquel tiempo (escribas, sacerdotes) estaban dispuestos a acoger en el redil a los perdidos. Pero antes debían convertirlos, para que cumplieran la justicia de la Ley, a fin de que pudieran formar parte de la asamblea de los fieles. Jesús, en cambio, no empieza queriendo convertir a los pecadores, sino compartiendo con ellos la mesa. De esa forma acoge a los más pobres, a publicanos y publicanas (prostitutas), sin obligarles a que se conviertan previamente, como mandaban los principios de la Ley israelita. Más aún, Jesús se deja invitar por los «pecadores», vinculando de esa forma dos tipos de «mesas», la de los pecadores y la de los pobres. Ése ha sido y seguiría siendo hoy un gesto escandaloso, pues sabemos que la Iglesia posterior ha sido más bien remisa en ese campo. Ciertamente, conforme a la visión de Pablo, ella ha recibido en su seno a gentiles y pecadores, pero ha procurado convertirlos pronto, para presentarse como asamblea de los santos, regulando luego de un modo bastante estricto su praxis penitencial (de perdón de los pecados). Jesús, en cambio, no ha empezado queriendo «convertir» a los pecadores, ni les ha separado de los pobres, sino que se ha dejado invitar por ellos, ofreciéndoles un lugar en su movimiento de Reino.

Los publicanos y prostitutas que asumieron el camino de Jesús pertenecían al pueblo israelita. Pero su pecado había venido a separarles del camino de la alianza, de manera que los «buenos fariseos» les habrían acogido en su comunidad sólo en caso de que se convirtieran previamente. En contra de eso, Jesús les empieza recibiendo (es decir, perdonando). En ese contexto se entiende la palabra donde dice a sus discípulos que perdonen y que amen a los enemigos (cf. Mt 5,38-48). De esa manera muestra que esos mismos pecadores, separados de la alianza de los puros israelitas, son representantes de todos los oprimidos, pecadores y pobres de la tierra, llamados al Reino de Dios. Si Jesús sólo hubiera escogido a los perfectos, si se hubiera limitado a las «ovejas buenas de Israel», su actitud y su palabra no hubieran valido para el resto de los hombres y mujeres de este mundo. En eso que llamamos de ordinario «virtud» (o valor) nos distinguimos mucho unos de otros. Pero en el fondo del pecado (pequeñez, miseria de la vida) nos hallamos todos implicados. Desde aquí ha de entenderse el carácter específico del perdón cristiano, como ha mostrado uno de los investigadores judíos más importantes del siglo XX:

«Jesús comía y bebía con publicanos y pecadores, desatendiendo de tal modo el separatismo ritual y los principios de lo puro y lo impuro, incluso hasta donde eran aceptados por los “sabios” de fines del Segundo Templo. Curó en Shabbat enfermedades no peligrosas. Justificó a sus discípulos cuando cortaron espigas durante el día de reposo, estimando en poco las leyes de su observancia... El punto es claro. Los escribas y fariseos también creían en el reino de los cielos. Pero ellos no eran más que padres de familia: no tenían fuerza suficiente para quitar el estorbo de lo viejo en gracia de lo nuevo... El judaísmo no podía concordar con la actitud de Jesús. Para los judíos, su religión era más que una simple creencia y que una simple guía moral: era un modo de vida; la totalidad de la vida era abarcada por la religión. Un pueblo no perdura sobre un fundamento de fe y moralidad humanas generales; necesita una “religiosidad práctica”, una forma ceremonial de religión que corporalice las ideas religiosas y tam-

bién corone con un halo de santidad la vida cotidiana» (cf. J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret*, Paidós, Buenos Aires 1971, 369-371).

Sacerdotes y escribas perdonaban a los convertidos, que volvían a cumplir la Ley, como mandaban los ritos y buenas tradiciones. El proceso era claro: *los manchados* debían limpiar su impureza, los *pecadores* dejar el pecado y volver a la alianza. La misma ley que condena al pecador le abre un camino de perdón, si se convierte y vuelve al pacto. A diferencia de eso, Jesús mira a pobres, impuros y pecadores como necesitados, ofreciéndoles gracia de Dios por encima de la ley del pacto.

Jesús no discute la forma de cumplir unas leyes concretas, como los rabinos, sino que ha planteado una *enmienda a la totalidad*: el tiempo de la ley se ha cumplido y es hora de reunir a los humanos en comunión de mesa y *gracia escatológica*. No ha sido *profeta de conversión*, no ha pedido a los pobres, manchados y pecadores que cambien, para recibir después (por ese cambio) el perdón de Dios, sino que ha ofrecido *comunión mesiánica* o perdón precisamente a los que, según Ley, siguen siendo pecadores o manchados, sin exigirles conversión antecedente. Así ha sustituido el sistema sacral por la gracia liberadora de Dios. Ésta es la *novedad mesiánica* del evangelio que la Iglesia posterior ha olvidado muchas veces, volviendo a un *legalismo universal* parecido al *nacional* de la Misná.

4. Un perdón gratuito

Los profetas de Israel identificaban la justicia con la «liberación de los oprimidos». Pues bien, siguiendo en esa línea (cf. Lc 4,18-19, con citas de Isaías), Jesús ha radicalizado y universalizado la experiencia del perdón, perdonando en nombre de Dios y pidiendo a los hombres que se perdonen entre sí, ellos mismos, desde abajo (sin dejar el perdón en manos del templo o del sistema político).

El sistema político-religioso necesita un tipo de talión (¡a cada uno según su merecido!), controlando el perdón desde arriba. En contra de eso, Jesús sitúa a los hombres y mujeres ante el don y tarea del perdón, haciéndoles capaces de superar un tipo de justicia que, cerrada en sí, puede acabar des-

truyendo a todos los hombres. Lo que algunos llaman actualmente justicia infinita (un tipo de «Ley» particular llevada hasta el extremo) puede conducir a la lucha de todos contra todos. En ese sentido podemos añadir, con el mismo Pablo, que la justicia de la Ley en cuanto tal es destructora. Pues bien, superando ese nivel de pura Ley, Jesús ha descubierto la importancia del perdón para la vida (para la superación de los conflictos sociales de su tiempo). Ese perdón va más allá del sistema legal y de la justicia política, pero, una vez «proclamado», puede y debe introducirse en la misma experiencia política y social de los hombres. Un tipo de Ley absoluta, cerrada en sí misma, puede convertirse en principio de *lucha de unos contra otros* (¡pues todos se creen dotados de derecho!) o de *imposición del sistema* legal sobre todos. La Ley es buena y necesaria, pero, cerrada en sí misma, puede convertirse en principio de violencia y venganza.

a) *Sólo el perdón rompe la lógica de la venganza* (del talión que siempre se repite: ojo por ojo, diente por diente), y de esa forma libera al hombre del automatismo de la violencia y permite que su vida trascienda el nivel de la Ley, donde nada se crea ni destruye, sino que todo se transforma, permaneciendo siempre idéntico. Sólo el perdón rompe la «clausura» de la pura Ley y nos sitúa en un nivel de gratuidad, donde los hombres pueden vivir y amarse por sí mismos (siendo así ellos mismos el valor supremo). El perdón es gracia; de esa forma recrea el pasado y abre de nuevo la vida allí donde la vida se cerraba en sus contradicciones y luchas de poder.

b) *Perdón gratuito, no expiación*. Expiar es «pagar» por la culpa: el que ha quebrantado la Ley tiene que resarcir y penar (especialmente a través de la cárcel). Sin duda, es conveniente un tipo de expiación, para que así se mantenga el orden del sistema, como saben las religiones sacrificiales y los sistemas políticos donde domina un tipo de Ley punitiva (como parece suceder en Estados Unidos). Pero el evangelio sabe que Dios no exige expiación o sometimiento, para afianzar de esa manera el poder, porque su poder consiste en amar gratuitamente, siendo fuente de vida, creador de gracia. En ese contexto ha de entenderse la actitud de Jesús,

que ha perdonado a los pecadores, sentándose a la mesa con ellos, para dialogar amistosamente (cf. Mc 2,15-17 par; Mt 11,29 par; Lc 15,1).

c) *Perdón, antes de conversión.* Sacerdotes y políticos perdonaban a los convertidos, que volvían al redil de la buena Ley. El proceso era claro: los manchados debían limpiar su impureza, los pecadores reparar el pecado, los culpables arrepentirse. La misma Ley que condenaba al pecador le ofrecía un camino de perdón, si se convertía y retornaba al buen orden. Jesús, en cambio, ha empezado perdonando y pidiendo a los hombres que se perdonen. De esa forma ha invertido el camino de la Ley: no exige arrepentimiento y expiación para perdonar después, sino que empieza perdonando; el arrepentimiento vendrá después.

En este contexto tenemos que hablar del *perdón de las víctimas*. Jesús no ratifica el poder de perdón de los de arriba, sino que pide a los excluidos y pobres que perdonen en gesto que puede parecer sometimiento (¡deben humillarse y perdonar a quienes les oprimen!), pero que, en el fondo, es la mayor de las «autoridades». Ellos, los oprimidos, son «sacerdotes» y portadores de perdón, es decir, de un nuevo orden social que no se funda en el dominio de unos sobre otros, ni en la revancha de los sometidos, sino en la gracia universal y creadora, desde abajo, a partir de los marginados y ofendidos. Son precisamente ellos los que toman la iniciativa y, sin luchar externamente contra los sacerdotes y jerarcas, asumen su lugar como autoridad que perdona (sin necesidad de poder político o religioso).

5. *Los textos evangélicos del perdón*

Están en el centro del Sermón de la Montaña y se vinculan a otras dos palabras esenciales de los evangelios: no juzgar, amar a los enemigos. Sólo se puede perdonar allí donde, superando la Ley del talión (el puro juicio legal), hombres y mujeres son capaces de amar de un modo activo, abriendo así un futuro para los posibles «enemigos». Es evidente que Jesús no ha trazado un programa político para sacerdotes o gobernantes, sino un camino para todos, a partir de las víctimas, iniciando así un proceso de recreación humana, que puede influir en las mis-

mas instituciones sociales y sacrales de la sociedad establecida.

a) *Principio:* «No juzguéis y no seréis juzgados. No condenéis y no seréis condenados; perdonad y seréis perdonados» (Lc 6,37; cf. Mt 7,1). Ésta es una sentencia para todos. No traza unos objetivos particulares, ni propone algunos casos en los que debe aplicarse, sino que abre un camino universal de comportamiento, que sólo puede recorrerse en amor, un proceso de vida para voluntarios, no un ordenamiento legal impositivo. Esta palabra aparece en el evangelio como una «revelación», una mutación antropológica radical. No puede probarse, pero se pueden probar sus consecuencias, en el caso de que los hombres no perdonen, porque «con el juicio con que juzguéis seréis juzgados». El «juicio» se sitúa y nos deja ante la Ley del «talión» (ojo por ojo...), en el nivel donde se aplica «la Ley de la espada» (quien a hierro mata a hierro muere: Mt 26,52), como sabe Pablo (Rom 13,4). Por encima de ese nivel de juicio está el Dios de la gracia, que no defiende la vida con espada, sino que la crea (les recrea) en amor, partiendo del perdón (cf. Rom 13,10).

b) *Oración:* «Perdona nuestras deudas (ofensas), como nosotros perdonamos a nuestros deudores (a quienes nos ofenden)» (Mt 6,12; Lc 11,4). Estas palabras resumen todo el evangelio. Jesús no pide directamente a los ricos y fuertes (gobernadores y sacerdotes) que perdonen a los pobres (víctimas de diverso tipo), sino que dice a los pobres que perdonen a sus opresores; no sólo las ofensas, sino incluso las «deudas». Dentro del contexto galileo de aquel tiempo, Jesús se está dirigiendo, ante todo, a los campesinos que han «perdido» sus tierras, a los mendigos a quienes el «orden social» ha privado de todo; pues bien, precisamente a ellos les pide que perdonen. Así lo ha destacado Mateo, más cercano al contexto original de Jesús. Lucas, al traducir la experiencia galilea de Jesús en un espacio de origen pagano, se atreve a introducir respecto a Dios un lenguaje más sacral («perdona nuestros pecados»), conservando el lenguaje de las deudas para el perdón entre los hombres («como nosotros perdonamos a todos los que nos deben algo» (Lc 11,4). Sea como fuere, ambos (Mateo y Lucas) suponen que los ofendidos son los que perdonan. Es-

tas palabras nos sitúan en el centro de la paradoja del Reino. El perdón no es un atributo de los poderosos (¡ellos no pueden perdonar, sólo imponer!), sino de los pobres/ofendidos, que renuncian desde Dios a exigir lo que les deben, a buscar venganza. La comunidad de Jesús tiene como experiencia suprema el perdón, tanto en plano religioso como social, personal como económico, pues la palabra «deudas» lo incluye todo. Llevado hasta el final, este principio del perdón iguala a judíos y gentiles, creyentes y no creyentes, religiosos y no religiosos, ofreciendo y pidiendo que todos se perdonen unos a otros. Ésta es la religión de Jesús, éste su culto. No hay otro mandamiento ni otro rito, sino sólo el amor mutuo expresado en el pan compartido y el perdón, a partir de los pobres (ofendidos, víctimas), a quienes Jesús pide que empiecen perdonando, no en nombre del Estado o de otro poder superior, sino del mismo Dios de las víctimas (cf. Mc 11,22-26).

c) *Perdón que ama.* «Habéis oído que se ha dicho: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo... Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian; bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian» (Mt 5,38; Lc 6,27-28). El texto supone que vivimos en un mundo dominado por la enemistad y el odio, la maldición y la calumnia (Lc 6,27-28); en un mundo de violencia donde cada uno parece que se quiere imponer sobre los otros en un nivel de opresión física (herir en la mejilla) o económica (quitar la capa, robar). ¡El mundo es así y en él estamos! Pues bien, sobre ese mundo, por encima de una justicia que se cierra en un círculo de «amigos interesados», en clave de equivalencia comercial (*do ut des*, doy para que me des), abre Jesús un camino de perdón y gratuidad, que empieza precisamente desde los ofendidos y las víctimas: allí donde ellos perdonan y aman puede empezar un mundo nuevo, recreándose el antiguo. Éste es un perdón que se expresa como amor y generosidad activa en relación con los «enemigos»; no basta con decirles que les quiero, sino que debo mostrarlo, actuando bien con ellos. Es un perdón religioso, que se manifiesta a través de la oración a favor de los enemigos, y es también un perdón económico: no basta amar con el corazón y orar con la mente; hay que

ayudar económicamente a los enemigos. Por encima del orden judicial (¡sin negarlo!), está el perdón de las ofensas, transmitido y regalado por los mismos ofendidos. Así podemos decir que ellos, los rechazados de la sociedad, son los «sacerdotes» del nuevo movimiento de Jesús, que la tradición cristiana ha interpretado como «movimiento de perdón» (cf. Lc 24,47; Hch 5,31).

La justicia legal mantiene lo que existe: acepta un orden y lo defiende, si hace falta, con violencia. Por el contrario, la gracia del perdón suscita una vida de gratuidad, por encima de la pura Ley social, desde los expulsados de la sociedad (los pobres, los ofendidos, las víctimas). El que perdona así no niega la Ley civil, sino que la supone (¡dad al César lo que es del César!), pero se sitúa por encima ella, de manera que la Ley no puede dominarle. No actúa así para aprovecharse de la situación, de un modo egoísta, sino todo lo contrario: para instaurar un nivel de gratuidad. Jesús sabe que la pura Ley no puede transformar al hombre, no puede convertirle, haciéndole portador del Reino. Por eso no discute sobre Leyes concretas, como los rabinos y juristas de su tiempo, sino que se sitúa y sitúa su vida en un plano de gracia y perdón (que unifica a todos los hombres), antes de todas las Leyes (que les distinguen y separan).

6. *Del perdón de las víctimas al perdón de la Iglesia (y del Estado)*

El perdón del evangelio es el perdón de las víctimas, no de los poderes establecidos. Sólo desde aquí se puede hablar del perdón de la Iglesia (que quiere ponerse de parte de las víctimas, hablando en nombre de ellas) y del perdón del Estado (que puede asumir, en un momento dado, el gesto de las víctimas, perdonando con ellas). Pero hay una diferencia: la Iglesia, si quiere ser cristiana, debe asumir el perdón de las víctimas (como Jesús), pues sin eso no puede ser Iglesia. El Estado, en cambio, para ser Estado, puede negarse a perdonar, quedando en plano de pura Ley. La Iglesia no puede imponer al Estado su experiencia de perdón, ni convertirla en norma, pues en ese caso el perdón no sería ni perdón, puesto que ella debe dejar que los representantes del Estado (y/o los partidos políticos) tracen sus

normas de paz, según Ley, apelando a la violencia legítima. Pero ella puede y debe hacer algo más grande: acompañar y animar a los creyentes, y de un modo especial a las víctimas, a fin de que respondan (¡si quieren!) con amor gratuito y perdón, «por encima» (no «en contra») de la Ley. Para eso, la Iglesia tiene que romper toda alianza de poder con los privilegiados del sistema, para habitar entre (con) las víctimas, como Jesús, profeta asesinado que perdona a sus verdugos.

La Iglesia no honra a las víctimas pidiendo en nombre de ellas una justicia de talión (o de venganza). Quien pide venganza o sólo quiere que se cumpla la justicia de la Ley no puede hablar en nombre de Jesús, víctima resucitada (no vengada). El evangelio no sirve para «justificar» la «justicia legal», sino que se expresa a través del perdón de Jesús, representante de las víctimas. La Iglesia no está para dar lecciones de justicia al Estado, pero puede y debe ofrecer un testimonio de perdón con las víctimas, esto es, con aquellos que han sido expulsados y crucificados, como Jesús. La Iglesia ha de ponerse de lado de las víctimas, no para exigir con ellas o por ellas la justicia de la Ley y la venganza, sino para abrir y ofrecer a todos un camino de perdón. Sólo si asume la voz de las víctimas reales, no en defensa del sistema, sino de los pobres y excluidos, podrá ofrecer su fermento de Reino, en un mundo donde, a veces, ella misma ha tendido a obrar sin perdón.

Los cristianos en cuanto tales no pueden imponer su visión con medios políticos, pues ésa no es su tarea, sino la de todos los ciudadanos. Pero ellos pueden ser signo de evangelio, es decir, fermento de perdón, reasumiendo la voz de las víctimas y superando así (¡no negando!) la justicia de la pura Ley. La sociedad civil tiene sus principios y su autonomía (¡dad al César lo que es del César!), de tal forma que, en principio, ella debe buscar su justicia, sin empezar por los «postulados» de perdón de los cristianos (de la Iglesia). Pero los cristianos son al mismo tiempo ciudadanos y, si aportan su experiencia de perdón, el Estado tiene obligación de escuchar también su voz. El Estado no tiene por qué dejarse dirigir por unos principios particulares de la Iglesia, pero hará bien en escucharla,

como hará bien escuchando las voces de otros grupos sociales. En esa línea, queremos que la Iglesia sea inspiradora de una «política social de perdón», de tal manera que pueda presentarse como voz de las víctimas que perdonan, en la línea de Jesús, sin demostraciones de poder, sin venganza ni resentimiento.

Hay que dejar al César (a jueces y políticos) las cosas del César, pero hay también unas cosas de Dios y entre ellas se encuentra el perdón. Un buen Estado, fiel a sus tradiciones humanistas y religiosas, ha de estar dispuesto a respetar las aportaciones de la Iglesias (de las religiones), siempre que no vayan en contra de la Ley (aunque la desborden), como supone, por ejemplo, la misma Constitución española: «Las penas privativas de libertad y las medidas de seguridad estarán orientadas hacia la reeducación y reinserción social y no podrán consistir en trabajos forzados» (nº 25,2).

Eso significa que la Ley (en este caso, la cárcel) no está al servicio de una exigencia punitiva o de un talión (castigar al delincuente, ojo por ojo...), sino al servicio de unos valores humanos más altos (reeducación y reinserción), en línea de humanidad. Ciertamente, esa «exigencia humanista» ha de ser respetuosa con los «derechos de las víctimas» (y de todos los ciudadanos). Así decimos que, el Estado representa a los asesinados y a sus familiares, pero también a los asesinos, a quienes se compromete a reeducar y reinsertar, en un camino que es, sin duda difícil, pero que sigue siendo esencial para una paz duradera.

7. Justicia y perdón.

Una mutación humana

Situándome en la línea de la tradición grecorromana y de las aportaciones de la Ilustración del siglo XVIII, estoy convencido de que la Ley es buena y necesaria. Pero (utilizando un lenguaje cristiano de san Pablo) debo añadir que ella en cuanto tal no consigue «salvar» a los hombres. Sin Ley, corremos el riesgo de caer en manos de la anarquía violenta, de la lucha de todos contra todos; por eso aceptamos en su plano el denario del César (cf. Mc 12,17) y la espada del Estado (cf. Rom 13,4). Pero sólo con la Ley, sin amor

gratuito y perdón, corremos el riesgo de destruir la humanidad. El perdón abre un camino exigente, es un *milagro*, en el mejor sentido de la palabra, un camino de gracia (el perdón se ofrece) y de arrepentimiento (el perdón recrea y transforma a las personas). El que perdona está dispuesto a cambiar y cree en la posibilidad de cambio (reinscripción y reeducación) de aquellos a los que perdona, como supone la misma Constitución española antes citada. Eso es lo que ha querido expresar y realizar la Iglesia, a través de su «práctica de perdón penitencial», durante muchos siglos. Eso es lo que ella puede y debe realizar de nuevo, encontrando y desplegando espacios donde se visibilice el perdón y la reconciliación, no para decir a los demás, desde arriba, lo que han de hacer, sino para ofrecer el testimonio de lo que ella siente y del perdón que ofrece a los hombres que la asumen.

La justicia se sitúa en una línea de racionalidad y de esa forma puede programarse, incluso políticamente. El perdón, en cambio, no puede programarse ni fijarse en línea racional, pues surge por «gracia» y se despliega como una «mutación» social. La justicia permite organizar la realidad y mantener lo que existe, conforme a la lógica de lo mismo (¡siempre igual, esto es lo que hay y debe haber!). En ese contexto de justicia no había (ni hay) lugar para el perdón y el cambio, a no ser de un modo partidista, al servicio del propio sistema. Pues bien, superando ese nivel, la Iglesia cristiana puede y debe presentarse como un testimonio social de perdón. Al llegar aquí, la Iglesia no tiene que decir nada, sino decirse a sí misma: mostrar con su vida el milagro del perdón encarnado en una comunidad donde los hombres y mujeres pueden recrear su vida y vivir reconciliados, partiendo de los rechazados de la sociedad civil (de las víctimas). Allí donde el evangelio dice que «la Palabra se ha hecho carne» (Jn 1,14), podemos añadir que el Perdón de Dios se ha encarnado por Jesús en la Iglesia, de manera que ella puede y debe presentarse como beneficiaria y portadora de un perdón que se ofrece, sin imponerse, a todos los hombres.

En este contexto debemos hablar de «mutación». Las mutaciones biológicas abren espacios que antes no existían, de manera que la vida encuentra

en ellas unas posibilidades distintas de estabilizarse y expresarse. Pues bien, la mutación de Jesús no se expresa en un plano militar, político o económico, sino que abre un espacio de perdón, para reconciliación humana, como puso de relieve, de manera emocionada, la carta a los Efesios: los antes divididos y enfrentados, separados por un muro de enemistad, podemos perdonarnos y dialogar, aprendiendo a vivir juntos (cf. Ef 2,14).

Jesús no quiso introducir un pequeño cambio en lo que existía (en línea de Ley), sino que introdujo (fue) una nueva dimensión, no en el nivel de la justicia del César (que sigue teniendo valor en su plano), sino en un nivel de humanidad reconciliada. Ésta fue su «meta-noia» (conversión, cambio de mente; cf. Mc 1,14-15): el surgimiento de una vida de concordia, partiendo del perdón de las víctimas y de los excluidos de la sociedad. Eso es lo que la Iglesia puede ofrecer al Estado: la experiencia de reconciliación de unos hombres (incluso terroristas), en línea de perdón y gratuidad.

Este perdón marca la hora de la Iglesia, que no es hora de triunfo de algunos, ni de imposición del sistema, sino de testimonio de una vida «pacificada». La Iglesia no puede imponer el perdón, ni dictar lecciones abstractas de justicia, sino sólo ofrecer espacios de perdón, concretados en su signo (sacramento) de reconciliación. Ella no puede resolverlo todo, pero puede y debe ofrecer ese signo al conjunto de la sociedad (incluido el Estado).

X. P.

R ISLAM

1. *El perdón en las relaciones humanas*

El Corán mantiene el talión de la ley judaica como base del orden social, siempre que no se sea capaz de perdonar, que es lo que se considera mejor. El talión es un derecho y el perdón un mérito. El perdón a los enemigos es parte del horizonte espiritual del musulmán, no menos que del cristiano. Leemos en el Corán: «Responde a una mala acción con una buena y aquel que era tu enemigo será tu amigo». El modelo ético del Profeta, en contra de la común opinión que existe sobre los musulmanes,

no difería demasiado de la conocida postura evangélica de poner la otra mejilla. En un hadiz del Profeta podemos leer: «Tener buen carácter significa estar cerca de aquellos que te dejan de lado, perdonar a los que te han herido y ser generoso con aquellos que se han portado mal contigo». Y en otro hadiz: «No seáis como la gente que no razona y afirméis que si los demás os tratan bien vosotros haréis lo mismo y si os causan daño vosotros también lo haréis. Acostumbraos más bien a hacer el bien si os tratan bien y a no hacer el mal si os tratan mal» (at-Tirmidzî, 5129). Y también dijo el Profeta: «Ten conciencia de Allâh dondequiera que estés, y después de un mal haz un bien para borrarlo, y trata a la gente con buen carácter». (Lo relataron Abû Dzarr, ʿYundub ibn ʿYunâda y Abû ʿAbd ar-Rahmân, Muʿâd ibn ʿYabal y lo transmitió at-Tirmidzî.)

Según una tradición recogida en el *Sahîh* de Muslim, cuando los oponentes del Profeta aumentaron sus persecuciones contra él, sus compañeros le pidieron que los maldijera, a lo que respondió: «No he sido enviado para maldecir a los hombres, sino como una bendición para ellos». En otra ocasión, en el oasis de Tâ'îf, tras haber hablado públicamente del mensaje que venía a traer, los aristócratas del Hiyâç que allí solían pasar los meses del verano, ordenaron a los golfillos que lo persiguieran y lo apedrearán. Y lo hicieron hasta el punto que Muḥammad sangraba por todo su cuerpo. Al anoecer de ese día, el Profeta hizo esta petición a Dios: «¡Oh mi Señor, guía a mi pueblo pues son verdaderamente ignorantes».

En los primeros tiempos de Meca, cuando eran más los enemigos del islam que los musulmanes, a veces ocurría que cuando el Profeta estaba haciendo la azalá se le acercaban y le silbaban, le tocaban las palmas para distraerle, pero él jamás se encolerizó contra ellos. En otra ocasión, siendo ya el Profeta gobernador de la ciudad de Medina, dejó de pagar un préstamo contraído con un judío y éste fue a su casa y le mantuvo retenido en ella durante todo un día. Los compañeros del Profeta se indignaron y le pidieron que lo castigase duramente. Pero Muḥammad no quiso, contestando: «Allâh nos ha prohibido hacer daño a nadie». Toda su vida fue así, en todos los ámbitos, tanto en la guerra como en la paz. Cuando por fin los musulmanes

que fueron perseguidos y torturados en Meca pudieron volver a sus hogares, no hubo represalias. Este comportamiento del Profeta desarmaba a sus enemigos y hacía que muchos de ellos vieran el islam como un auténtico elemento transformador de la naturaleza humana. El Profeta, finalmente, cuando fue preguntado definiría «musulmán» (*mu'mîn*) como «aquel con quien te sientes seguro, alguien que devuelve amor por odio».

2. El perdón que se pide a Dios

La traducción que hasta ahora el arabismo español ha dado al término árabe *magfira* es «perdón de los pecados». Pero la fórmula usada en el Corán para conseguir la *magfira* no es la del que ha pecado, alguien que ha ofendido a un Dios, sino la del que se ha hecho un daño a sí mismo: «Señor, he sido injusto conmigo mismo, dame tu *magfira*» (28:16). Si el *dzanb* no es \nearrow pecado, como se ha explicado ya, la *magfira* no podrá ser el perdón de los pecados.

Para comprender el término *magfira*, tal como era entendido en el contexto en que nació, deberemos ir a la raíz de esta palabra. Literalmente, pedir *magfira* es ponerse un «casco» (*migfar*) que nos ayude a ocultarnos de lo que se nos viene encima. *Magfira* viene del verbo *gafara*, «disimular, tapar, ocultar algo». El verbo *gafara* (ocultar) difiere del verbo *kafara* (de donde viene *kâfir*: «el que oculta [la Verdad]») en que mientras el que hace *kafara* oculta algo bueno para evitar un goce, el que hace *gafara* oculta algo malo para que no haya daño.

Entonces, ¿qué piden exactamente los musulmanes cuando hacen *istigfâr*? Piden que les sean «ocultadas» las consecuencias de sus actos desafortunados. Consecuencias sobre su juicio futuro, consecuencias sobre su propia mente y su propia naturaleza. El islam hace consciente al hombre de la enorme trascendencia de sus propios actos, llevándole al convencimiento de que pueden transformar su naturaleza.

El *status* ontológico de la acción en las culturas semíticas es impresionante. Como en la Biblia, los actos en el Corán tienen vida propia: «Y cayeron sobre ellos los males que habían hecho» (16:36). El que dice *astagfiru-llâh* («pido la *magfira* de Dios») está manifestando

ante todo la intención de no ser de la misma naturaleza destructiva que el acto por el que lo dice; declara que no era su intención hacerse ni hacer daño sino que tan sólo desconocía que tal fuera su efecto. La *magfira* lo reconcilia consigo mismo y lo libera de irse identificando con la irrealidad de sus acciones equivocadas o abominables.

A. A.

PEREGRINACIÓN

Q MR

↗ Abrahán, ayuno, culto, fiestas, Jerusalén, Jesús, oración, Roma, perdón, pilares, templo.

Q JUDAÍSMO

Peregrino es alguien que va por el extranjero (de ordinario por el campo, la palabra está relacionada con *ager*, campo), especialmente para visitar algún santuario lejano, en tiempos determinados, cumpliendo de esa forma un rito religioso. Hay peregrinaciones individuales, o de grupos pequeños, y grandes peregrinaciones, de grupos inmensos, que sirven para vincular a los fieles de un determinado culto, en santuarios donde se congregan los devotos.

La peregrinación más antigua de la Biblia parece vinculada a Abrahán, que va recorriendo los santuarios de la tierra de Canaán, adorando en ellos al Dios del lugar. Así lo vemos vinculado, en su camino, a los santuarios de Siquem y de Betel, en los que invoca a Dios (Gn 12,6-8), llegando hasta Egipto, para volver de nuevo a Betel (Gn 13,2-3, recibiendo después el homenaje del rey-sacerdote de Salem/Jerusalén (Gn 14,18-24); más tarde lo encontramos en Mambré, junto a Hebrón (Gn 18,1-15), que será el lugar más vinculado a su memoria. En esa línea, podemos llamar a Abrahán el primer gran peregrino de la Biblia, que recorre los caminos de la Media Luna Fértil, de Ur y Harrán en el sur y el norte de Mesopotamia, santuarios famosos que él no abandona, hasta los lugares de culto de la tradición israelita en la tierra de Canaán.

La religión judía se fue configurando básicamente en esos y en otros santuarios (Gilgal, Silo, Berseba, Dan...) donde los israelitas se juntaban, adoraban al Dios común, se transmitían experiencias, fijaban matrimonios y concertaban acuerdos de tipo económico,

social y militar. Sin la peregrinación a los diversos santuarios de la tierra, vinculados al culto de Yahvé y a la memoria de los patriarcas (con Abrahán hay que contar a Esaú y Jacob; cf. Gn 12-35), no hubiera existido la religión israelita. Pero luego, por el riesgo de contaminación idolátrica de algunos santuarios y, sobre todo, por el afán centralista de los sacerdotes de ↗ Jerusalén, quedó sólo el santuario de Jerusalén (los samaritanos siguieron manteniendo el de Siquem y, en especial, el del monte Garizim), donde todos los judíos tenían que venir tres veces al año, en peregrinación, para confesar y cultivar su fe en las grandes ↗ fiestas de Pascua, Pentecostés y los Tabernáculos.

Esas fiestas, con sus peregrinaciones consiguientes, están reglamentadas en la Biblia (cf. Ex 23,14-17; 34,24; Dt 16,16; cf. Lv 23). Básicamente son peregrinaciones que se hacen desde una distancia no muy grande (en general, no más de unos 100 kilómetros, de forma que no exigen desplazamientos muy largos. Más tarde, cuando una gran parte de los judíos vivan lejos de su tierra, las peregrinaciones se irán haciendo más raras. Entre los textos de peregrinación están los salmos que se cantaban en el camino y al acercarse al santuario: 14, 48, 50, 81, 84, 87, 95, 100, 114, 121, 122 y 123.

X. P.

M CRISTIANISMO

El cristianismo es una religión de peregrinación, en un sentido mesiánico. Jesús espera, como los buenos judíos, la peregrinación final de todas las naciones a Jerusalén (cf. Is 2,2-4; 60). Pero, en contra de una esperanza común, él afirma que vendrán de oriente y occidente, mientras que los hijos del Reino quedarán excluidos (cf. Mt 8,11). En línea israelita se sitúa también su peregrinación final a Jerusalén, como devoto israelita, para celebrar la pascua (cf. Mc 11,1-18 par). Pero en vez de subir y venerar al Dios del templo, según la tradición, Jesús se opone a la función del templo, como santuario nacional, cerrado, y anuncia su fin, recordando que la función del santuario consiste en ser casa de oración para todas las naciones (cf. Mc 11,17).

Tras la muerte de Jesús, algunos de sus seguidores esperan, sin duda, la

transformación mesiánica de Jerusalén y la venida de todos los pueblos, como peregrinos, para celebrar su triunfo, precisamente en el antiguo santuario de su pueblo. Pero Pablo (a quien por una parte vemos subiendo como peregrino a Jerusalén en Hch 21) invierte la dirección centrípeta de los pueblos (que deberían centrarse en Jerusalén) e inicia, más bien, un camino de misión centrífuga desde Jerusalén (o Galilea) hacia todas las naciones. En ese sentido, el libro de los Hechos muestra el fracaso de la «peregrinación final de Pablo» a Jerusalén, donde no consigue lo que pretendía.

El camino del evangelio ya no lleva a Jerusalén, sino que se abre desde Jerusalén por Roma, a todas las naciones (cf. Hch 1,8). En esa misma línea se sitúa Mc 16,1-8, que manda a los discípulos salir de Jerusalén, para iniciar la expansión del mensaje desde Galilea. En esa línea insiste Mt 28,16-28. Jerusalén ha perdido su función de santuario central, de meta de las peregrinaciones de los fieles. El evangelio ha de extender, en contra de eso, desde Galilea a todas las naciones. De manera consecuente, Jerusalén (y el monte Garizim de los samaritanos) pierden su función de centros religiosos, meta de las peregrinaciones de los fieles, como ha puesto de relieve el evangelio de Juan, cuando dice que a Dios no se le adora ya, ni se le visita, en el santuario de Jerusalén, ni en el de Garizim de Samaría, «porque Dios es espíritu; y es necesario que sus adoradores le adoren en espíritu y en verdad» (Jn 4,24).

Por eso, estrictamente hablando, los cristianos no conocen ya ni cultivan ningún tipo de «peregrinaciones», pues su Dios se encuentra en todo lugar donde haya dos o tres personas que se unan en nombre de Jesús (cf. Mt 18,20). De todas maneras, al menos desde la Alta Edad Media han surgido en el cristianismo lugares de culto especial y de peregrinación donde los fieles han ido para orar, para recordar la vida y muerte de Jesús (los palmeros van a Jerusalén), para orar ante las tumbas donde se conserva la memoria de Pedro y Pablo (los romeros van a ↗ Roma) o para descubrir la tierra del occidente de Europa donde se dice que están los restos de Santiago Zebedeo (los peregrinos van a Santiago de Compostela). Han surgido también a lo lar-

go de los siglos otros lugares especiales de peregrinación, relacionados casi siempre con la memoria de María, la Madre de Jesús: Lourdes en Francia, Fátima en Portugal, Guadalupe en México, Copacabana en el altiplano andino, etc.

X. P.

R ISLAM

1. Tipos de peregrinación

Hay dos tipos de peregrinación a Meca, una obligatoria y otra voluntaria. El *ḥajj* o peregrinación mayor es obligatoria al menos una vez en la vida para todo musulmán que tenga posibilidades de realizarla. Es el quinto «pilar del islam» (*arkân al-islâm*). Entre el siete y el doce de Dzû l-Hijya, último mes del año lunar, se celebran en Meca y sus alrededores los ritos (*manâsik*) de la Gran Peregrinación (el *ḥajj*). Y es obligatorio realizarlo en esas fechas. Tras conseguir el estado de *ihram* los peregrinos dan siete vueltas alrededor de la Caaba, recorren siete veces el trayecto entre aṣ-Safâ y al-Marwâ, van hasta 'Arafât, hacen alto en el valle de Minâ, realizan durante tres días las lapidaciones de los monolitos que simbolizan el Shaytân, y finalmente sacrifican un animal en recuerdo del sacrificio de Abrahán. El musulmán que ha efectuado esta peregrinación adquiere el título de *ḥâjj* (peregrino) y el derecho a usar este título al lado de su nombre.

La *'umra* o peregrinación menor es voluntaria: se puede hacer en cualquier época del año y constituye un acto de piedad individual.

No pertenece a los ritos ni de la peregrinación obligatoria ni de la voluntaria (aunque suele hacerse en ambas) la visita de la tumba del profeta Muḥammad en la ciudad de Medina.

Aparte de la peregrinación a Meca y la visita a Medina, existen en el mundo musulmán multitud de peregrinaciones o romerías a lugares bendecidos por la presencia de un santo difunto. Estas peregrinaciones se llaman *ḥiyâra* (visita).

Los musulmanes chiíes duodecimanos tienen peregrinaciones especiales a sus ciudades santas en Iraq e Irán, relacionadas con la vida de los imâmes, en especial a Karbalâ, la ciudad del martirio del *imâm* al-Ḥusayn.

Además, en todo el mundo musulmán han existido «romerías» (conocidas en el Magreb como *mawsim*, en plural *mawâsim*) y peregrinaciones a las tumbas de «santos» carismáticos, fueran descendientes del profeta Muḥammad, *ṣahâba*, sufíes, profetas anteriores al islam y personajes relacionados con ellos o personalidades eminentes como grandes ulemas famosos por su sabiduría y piedad.

En algunos lugares del mundo islámico, los musulmanes comparten con personas de otras religiones las peregrinaciones de este último tipo, buscando unos y otros la bendición y los carismas de santos venerados por musulmanes y no musulmanes. En la India esto sucede con hindúes y musulmanes; en Marruecos con musulmanes y judíos; en Palestina la tumba de Abrahán es objeto de veneración para los seguidores de las tres religiones.

2. La Peregrinación, un encuentro entre razas y culturas

Dios dijo a Muḥammad en el Corán: *wa adzdin fi n-nâsi bil-ḥajjii yâ'tû-ka riḡâlun wa-'alâ kulli dâmirin yâ'tina min kulli fajjîn 'amîq*, «Pregona entre las gentes la Peregrinación, y que vengan a ti a pie o sobre escualidos camellos atravesando desfilereros anchos y profundos». Según la tradición musulmana, la peregrinación a Meca fue instituida por Abrahán, que la realizó con su hijo Ismael. El *ḥajj* simboliza la adhesión de la comunidad musulmana a Abrahán. En la Peregrinación el musulmán recupera una tradición antigua que universaliza al islam. El *ḥajj* simboliza la unidad de la *umma*, más allá de clasismos y racismos, una comunidad rica en lenguas, etnias, culturas, y en continuo mestizaje.

Meca siempre fue, incluso antes del islam, un lugar para la congregación de los seres humanos, un lugar de encuentro en medio del desierto. La civilización árabe primero y luego islámica fue construida como resultado de todas esas amalgamas, crisol de pueblos y civilizaciones que al mezclarse dieron frutos jugosos. Desde sus comienzos el islam alienta el comercio, la circulación de los bienes materiales, la difusión de los saberes, el debate... Incluso durante el *ḥajj*, a pesar de la atención extrema que requieren sus ritos, no se excluye cualquier otra activi-

dad, e incluso se alienta; no se descartan ni los tratos comerciales, porque ese trasiego es parte de la vida y menos que ningún otro lugar el centro exacto de lo sagrado debe ser ajeno a lo humano. Cada año, el *ḥajj* congrega a millones de personas que acuden a Meca desde los lugares más recónditos de la tierra, sobre todo del llamado «Tercer Mundo». El islam borra fronteras y los musulmanes superan escollos para encontrarse entre ellos ante Dios. Bien mirado, el *ḥajj* es el signo de la fuerza irresistible de ese «Tercer Mundo», de su vitalidad y de su hondura. A pesar de las circunstancias adversas, de la opresión, de la pobreza, ese mundo es capaz de emprender el camino con una fuerte confianza depositada en lo que trasciende los escasos medios del ser humano y que lo relanza. Ésa es la gran apuesta del islam todavía hoy día.

3. Los ritos de la peregrinación mayor (*ḥajj*)

El lugar señalado que indica el principio del *ḥarâm*, el lugar que sólo podrán atravesar los peregrinos, se llama el *miqât*. En el *miqât* cada *ḥajj* (cada peregrino; en plural, *ḥujjâj*) se deshace de sus ropas y las sustituye por el *iḥrâm*. El peregrino varón se cubre con dos piezas de tela blanca y la peregrina se cubre totalmente salvo la cara y las manos, y ambos se limpian de ansiedades y preocupaciones ajenas a lo que van a acometer. El que peregrina –sea hombre o mujer– debe pronunciar la *talbiya*, la fórmula con la que anuncia su presencia ante Allâh y su disposición absoluta: *labbayka Allâhumma labbaik*. Se acerca a la Gran Mezquita, reconoce la Caaba cuya imagen ha tenido tantas miles de veces en su mente y su corazón, y comienza a circunvalarla junto con los miles de peregrinos que lo hacen. Mientras las circunvala se hace consciente de que, en realidad, esa construcción con forma de cubo hacia el que ha dirigido su *salât* durante toda su vida –la Caaba– es un edificio vacío. No hay en él nada que adorar y ella misma no es objeto de adoración. Es un símbolo que ayuda a trascender al musulmán. Si Meca es para los musulmanes el centro del mundo, la Caaba simboliza el corazón mismo de lo creado, alrededor del cual gira el universo y del que fluye la sangre purificada que lo mantiene vivo. Experi-

mentar la energía de una multitud de personas alrededor de la Casa abrahámica buscando el Centro es una experiencia imborrable. Una vez concluidas las siete vueltas (*tawâf*) alrededor de la Caaba, en dirección contraria a las agujas del reloj, tiempo durante el cual Dios no deja de ser recordado, el peregrino se acerca a la Piedra Negra, el pilar más antiguo de la Casa, e intenta besarla o tocarla con la mano; es como si renovara su juramento de fidelidad a Dios, pues se ha dicho: «la Piedra es la diestra de Allâh en la Tierra, con ella saluda a las criaturas como las gentes se saludan entre sí». El *tawâf*, pues, es un modo de dejarse fluir con el movimiento circular universal, de girar con el cosmos. El *tawâf* es una fuerte experiencia de integración cósmica del individuo. Una vez terminadas las circunvalaciones, el peregrino se dirige hacia un corredor que hay muy cerca de la Caaba entre dos pequeños montes: Şafâ y Marwâ. Y recorre siete veces la distancia que los separa. A este acto se le llama *sa'y*. La tradición musulmana relata que cuando Haÿÿar (la Agar bíblica) fue abandonada por Abrahán en el desierto junto con su hijo Ismael iba de un lado para otro desesperada buscando agua. De este modo fue ella la primera en realizar este recorrido entre aş-Şafâ y Marwâ, quedando así como uno de los actos del Haÿÿ. Como respuesta a la petición de agua que hizo a Dios, brotó junto a ella un manantial al que la tradición llamó «Çamçam». Efectivamente, los peregrinos al acabar el *sa'y* beben agua de ese mismo pozo. Tras el *sa'y*, el peregrino se afeita la cabeza, o al menos se corta el pelo. Con ello manifiesta su pertenencia a Dios como el esclavo que es marcado por su Señor. Tras ello, se dirige a la llanura de 'Arafât. La madrugada del día del *'id*, el peregrino deberá encontrarse en el valle de Minâ. Allí deberá lapidar (*raÿm*) al Shaytân, el enemigo declarado del hombre, aquello que lo aparta de Dios. Esta acción deberá hacerla durante tres días consecutivos. Según la tradición musulmana Shaytân se apareció a Abrahán tres veces en ese mismo lugar en esa fecha. Abrahán lo apedreó, hasta que finalmente se desvaneció. Después del primer *raÿm*, debe sacrificarse un animal, camello o cordero, recordando el rescate de Ismael: Dios había ordenado a su padre,

➤ Abrahán, en sueños, sacrificarlo al siguiente día, pero fue dispensado de ello en el último momento a cambio de la sangre de un cordero. La obediencia absoluta de Abrahán fue así puesta a prueba y se manifestó como digno ante Dios. El peregrino rememora ese gesto y declara su islam, su abandono en la voluntad del Creador. El peregrino vuelve a Meca, para la *ifâda*, la Gran Circunvalación, y abandona el estado de *iĥram*. Ha concluido la peregrinación.

4. *La visita a la tumba del profeta Muĥammad*

Después de los ritos de que se compone el Haÿÿ (aunque hay quien lo hace antes), el peregrino va a Medina, a unos quinientos kilómetros de Meca. Medina es el lugar donde los musulmanes encontraron refugio cuando huyeron de Meca; Medina fue la ciudad hospitalaria, la ciudad de la luz (*al-Madina al-Munawara*). Realizará una *çiyâra*, una visita a un lugar bendito. Allí, bajo una cúpula verde, está enterrado el cuerpo de Muĥammad, el maestro que debe ser saludado como cuando estaba vivo, pues mientras haya un musulmán, Muĥammad será su guía y su protector, a través del Corán, a través de su presencia innegable: *sallâ-llâhu wa-sallama 'alâ sayyidinâ Muĥammad, nûri-l-anwâr, wa-sîrri-l-asrâr wa-sayyidi-l-abrâr, wa 'alâ âlihi wa şahbih*. Dice el hadiz que Muĥammad responde al saludo que se le dirige.

5. *Una lectura gnóstica de la Peregrinación*

Uno debe prepararse para la Peregrinación como si fuera el *ÿihâd*. El Profeta dijo: «El mejor *ÿihâd* es una Peregrinación bien hecha». De hecho, la Peregrinación es una refiguración de la muerte, como defendía Al-Gaççâlî. Para empezar el Haÿÿ, como para la muerte, el musulmán deberá mentalizarse, se hará con las mejores provisiones, se despedirá de sus familiares, mentalmente se despedirá de todo, abandonará su país como la vida sale del cuerpo. Por supuesto, sólo debe contar para hacer el viaje con lo propio. Nadie que física, psicológica o económicamente no pueda está obligado a hacer la Peregrinación. En el pasado el viaje a Meca duraba tanto tiempo que el peregrino encontraba en él la muer-

te. O no volvía de Meca nunca, que en la práctica para su gente era como si hubiera muerto. Al llegar a Meca, lo primero que hace el peregrino es desvestirse de su ropa, y vestirse con el *ihram*, al igual que al muerto se le envuelve en el sudario. Con esto podrá acceder al espacio sagrado (vedado: *harâm*). Está entrando en el espacio de Dios y se ha convertido en un *dayf ar-Rahmân*, en un huésped de Dios. El *hayy* prefigura lo que es un encuentro con Dios a solas. Según un hadiz, Muḥammad informó de que Dios presume de los peregrinos ante los ángeles, y les dice: «Mirad a mis siervos. Vienen a Mí sudorosos y cubiertos de polvo atravesando profundos desfileros. Certifico ante vosotros que he disculpado sus faltas y los acojo...».

En el viaje al Hiyâc el peregrino se asoma a uno de los desiertos más terribles de la tierra. El espectáculo de la aridez lo sitúa como fuera de este mundo, en un lugar inhóspito, donde sólo está la presencia de Dios, sin que nada la enturbie. Dice al-Gaççâlî: «Es como si estuviera en la soledad de la tumba». El espectáculo del *wuqûf* en el que millones de personas se reúnen en medio de la gran llanura de 'Arafât (que significa «reconocimiento») rememoraba para Al-Gaççâlî el momento en que tras la muerte Dios establecerá justicia a la humanidad, el terrible Día de la Reunión. El *hayy*, por todo ello, es un viaje al límite, al límite de lo humano, al límite de las fuerzas, al límite de sí mismo. Es física y psíquicamente una experiencia de extinción.

J. F. D. V. - A. A.

PERMITIDO/PROHIBIDO Q MR

↗ Abluciones, comida, ética, Iglesia, juicio, ley, Misná, pecado, santidad.

Q JUDAÍSMO

Toda religión ha tenido sus tabúes, vinculados a la sacralidad de las cosas. Éste es un tema que está relacionado con la moralidad (lo que está mandado, lo bueno y lo malo), pero que no se identifica con ella. Teniendo en cuenta el proceso del judaísmo se pueden distinguir quizá tres niveles.

1. *Por un lado está el tabú, sin más, que sería aquello que no se puede hacer ni tocar porque pertenece al ámbi-*

to de lo sagrado. Éste es el nivel de la «mancha», en que se sitúan las legislaciones sacerdotales del Levítico, relacionadas, sobre todo, con ciertos animales impuros, que no pueden tocarse o comerse, con ciertos estados del hombre y la mujer (menstruación, polución), en los que uno no puede relacionarse con los demás. El tabú, con sus grandes prohibiciones, tiene un aspecto mágico (¿por qué se pueden comer unos animales y otros no?), pero sirve para mantener un estado de admiración ante la realidad.

Sigmund Freud, en su libro *Tótem y Tabú*, ha desarrollado una teoría de la religión que se sitúa básicamente en este plano; ha sabido relacionar, sobre todo desde sus raíces judías, la relación entre el tabú y ciertas neurosis, pero no ha sabido captar muchos aspectos positivos de estas prohibiciones, que mantienen al hombre atento y le impiden convertirse en dueño absoluto de la vida. El judaísmo actual, en su vertiente ortodoxa, mantiene con cierto rigor los tabúes alimenticios (por ejemplo, el no mezclar leche y carne). Desde fuera, eso parece simple magia. Pero, desde el interior del judaísmo, tiene un valor, porque sitúa al hombre ante unas realidades que son misteriosamente distintas, pues tienen un sentido sagrado.

En ese sentido, muchos judíos destacan el valor de los mandamientos que la tradición ha encontrado o deducido de la Biblia. Son 613, de los cuales 365 son negativos (prohibiciones) y 248 positivos (mandamientos). Se ha venido diciendo que eran mandamientos imposibles de cumplir, porque se mantenían en un plano puramente legalista. Eso no es cierto. La mayoría de los mandamientos y prohibiciones resultaban (y resultan) lógicos dentro de un mundo judío, cerrado en sí mismo; en ese sentido, ellos son «naturales» y se cumplen casi por sí mismos, por costumbre... Lo que en ellos puede parecer más chocante para una mentalidad moderna, de origen cristiano, es la forma de unir tabúes de comidas, vestidos y ritos de pureza con principios éticos y religiosos.

2. *Sobre el tabú está la ↗ ética, donde lo permitido y prohibido se mantienen en el nivel de las relaciones personales. Bueno es aquello que ayuda a*

vivir a los demás; malo es aquello que les destruye. En este nivel se ha situado básicamente (y se mantiene) la experiencia israelita, a partir del mensaje de los profetas (Amós, Isaías, Jeremías...), que ponen de relieve el valor de la justicia. En ese sentido, un judaísmo consecuente ha identificado la religión con un tipo de moralidad universal, como han destacado los mayores maestros israelitas del siglo XIX y XX, entre ellos H. Cohen (1842-1918), que había sido un importante filósofo neokantiano.

El judaísmo sería moralidad, los mandamientos de Dios se identificarían con el imperativo kantiano, entendido de forma consecuente: permitido y mandado es lo que ayuda al bien universal de la humanidad; prohibido es lo que impide ese bien, porque se sitúa en un plano particularista. En esa línea, se puede afirmar que el profetismo judío, con su sentido ético radical, sigue siendo uno de los principios de inspiración de la cultura de Occidente. Los diez mandamientos, en los que se funda y condensa la ética israelita, vetan de manera condensada lo prohibido (matar, adúlterar...) dejando un amplio campo para lo permitido (todo lo restante).

3. *Sobre la ética (y con la ética) está la religión.* Significativamente, los Diez Mandamientos (Ex 20 y Dt 5) no contienen ningún «tabú» (al menos en sentido estricto), pero vinculan en sus dos tablas los mandamientos morales (los seis últimos de la formulación bíblica: honrar a los padres, no matar, ni adúlterar, ni robar, ni mentir en tribunal, ni desear los bienes del prójimo) con los religiosos estrictamente dichos, que son cuatro (no tener otro Dios que Yahvé, no hacer ídolos, no tomar el nombre de Dios en vano, respetar el sábado); los tres primeros mandamientos religiosos son negativos (prohibiciones); el cuarto es positivo (mandato). Tal como los han interpretado los judíos a lo largo de los siglos (y tal como los entienden los cristianos), los cuatro primeros mandamientos son de tipo religioso estricto, pero mirados desde fuera, por alguien que no tenga espíritu religioso monoteísta, pueden considerarse simples «tabúes»: ¿Por qué no tener otros dioses? ¿Por qué no fabricarlos, haciendo ídolos? ¿Por qué no utilizar su nombre para

conseguir beneficios? ¿Por qué guardar rigurosamente un día de descanso?

Estas últimas preguntas nos sitúan ante el centro de la religión, con sus propios mandamientos y prohibiciones. Para el judaísmo, los cuatro primeros mandamientos tienen un sentido religioso y fundan la experiencia positiva de humanidad. Significativamente, el judaísmo, en su raíz, en su verdad última, sólo tiene un mandamiento religioso positivo: guardar el > sábado, es decir, mantener un día a la semana la memoria de la obra de Dios, a través del descanso (de la ruptura laboral). Es un mandamiento simple, que alguien puede tomar como secundario (¿por qué un día cada siete, por qué de esta manera?); pues bien, este mandamiento ha marcado y sigue marcando la religión judía, como expresión de la presencia de un Dios creador que se vincula con los hombres.

Por su parte, los tres primeros mandamientos «negativos» nos sitúan en un plano estrictamente superior (no tienen nada que ver con comidas o regulaciones de tipo sexual). Ni siquiera mandan «adorar» a un Dios, sino no adorar a otros, no hacer dioses, no emplear su nombre... Ellos marcan la más alta veneración religiosa ante el misterio, dejando que Dios sea divino (Soy el que Soy: Ex 3,14). Ciertamente, el Shema mandará «amar» a ese Dios, vincularse con él de un modo afectivo (cf. Dt 6,4-5), pero en los mandamientos básicos no entra el amor, sólo el respeto negativo: no tengas otros dioses, no hagas ídolos, no manipules a Dios.

X. P.

M CRISTIANISMO

En sentido estricto, se sitúa y sigue en la línea del judaísmo, pero con unas innovaciones o aplicaciones que pueden resultar significativas:

1. *Tabúes*

En sentido estricto, el cristianismo ha superado los tabúes alimenticios (religiosos o mágicos), tal como lo ha indicado Jesús en Mc 7,19 (declarando puras todas las comidas) y tal como lo ha destacado, de un modo especial, la tradición de Pablo, al abandonar, para los cristianos de origen pagano (y en el fondo para todos), toda la legislación «ceremonial» del judaísmo, en el plano

alimenticio y sexual. En ese sentido, el cristianismo es una religión «racional», que deja de regular las costumbres externas de los hombres. No tiene lenguas sagradas, ni ceremonias especiales, ni ritos particulares... En el ancho campo de las costumbres de la vida, los hombres y mujeres deben guiarse por su razón, comiendo lo que ellos vean y sabiendo que todas las cosas del mundo son «profanas» (viniendo de Dios, pero en otro plano).

2. Mandamientos éticos

El cristianismo acepta la tabla de los Diez mandamientos, aunque, en general, ha suprimido el segundo mandamiento (no hacer imágenes de Dios) o lo ha incluido en el primero (sólo hay un Dios), limitando de esa forma su importancia. Por eso ha tenido que doblar el décimo mandamiento (separando el «no desearás la mujer del prójimo» del «no desearás los bienes del prójimo»), insistiendo así en el aspecto «antisexual» de los mandamientos. Lo mismo ha hecho con el sexto (o séptimo) mandamiento, interpretando el «no adúlterar» en sentido más amplio, como «no fornicar». Estrictamente hablando la ética cristiana es la judía, aunque se suele decir que insiste más en el amor, conforme a la interpretación que Jesús ha dado de los mandamientos (amar a Dios y amar al prójimo: Mc 12,30-31). De todas formas, esa insistencia en el amor ha podido estar acompañada por una «espiritualización», en forma platónica o intimista. En ese sentido, la ética cristiana, siendo ética del amor y del corazón, ha podido olvidar o dejar en un segundo plano la radicalidad de la justicia que está en el fondo de los profetas de Israel y del mismo mensaje de Jesús. Ciertamente, los cristianos han tomado como base de su ética la conducta de Jesús (su compromiso a favor de los pobres y expulsados de la sociedad); pero, en general, en la práctica, han tendido a crear comunidades más bien cerradas en sí mismas.

3. Mandamientos religiosos

En teoría, el cristianismo sigue aceptando la primera tabla de los mandamientos de Israel, suprimiendo la prohibición de las imágenes o vinculándola con el mandamiento anterior, pero acen-

tuando la exigencia positiva de amar a Dios, a quien se concibe ahora ya, positivamente, como Padre. Eso ha hecho posible un despliegue «místico del amor», con todos los valores que ello implica. Más aún, los cristianos han interpretado el mandamiento del amor al prójimo en forma cristológica y trinitaria, mirando ese amor desde la perspectiva de Jesús, como experiencia del Espíritu Santo. De todas maneras, ellos han podido olvidar y han olvidado el radicalismo teológico del judaísmo, cuando manda no tener otros dioses, no hacer ídolos, no manipular el nombre de Dios. Posiblemente, algunas de las ceremonias del culto cristiano han corrido el riesgo de convertirse en tabúes, en el sentido negativo del término, sobre todo en el campo del ritualismo sagrado.

X. P.

R ISLAM

1. «Las cinco valoraciones»

Las conocidas como *al-ahkâm al-jamsa* (las cinco valoraciones) son:

1) *Fard* (obligatorio) o *wâyib*: Es aquella acción cuyo cumplimiento es premiado y su omisión castigada. El *fard* puede ser *fard 'ayn* (obligación personal) o *fard kifâya* (obligación comunitaria). *Fard 'ayn* es obligación personal de un musulmán, por ejemplo hacer la *ṣalât*, el ayuno o la peregrinación. *Fard kifâya* en cambio es una obligación de la comunidad, no de cada musulmán concreto, de modo que si un determinado número de musulmanes la cumplen, los demás musulmanes no tienen esa obligación, por ejemplo el *yihâd* o la oración por un difunto.

2) *Mustahabb* (deseable) o *mandûb* (recomendado): Lo que no es obligatorio pero si se realiza será una acción recompensada.

3) *Mubâh* (indiferente, y por tanto permitido): Lo que no merece ni premio ni castigo.

4) *Makrûh* (detestable): Lo que no está estrictamente prohibido pero se considera indeseable. Los *hanafíes* añaden una categoría intermedia entre *makrûh* y *harâm* o más bien un tipo de *makrûh* especialmente censurable, al que denominan *makrûh tahrîmî*, que incluye acciones que aunque no exista la certeza de poder considerarlas *harâm*, incurrir en culpa moral y se

insiste abiertamente en que no comen. Por ejemplo, la mayoría de los musulmanes consideran *makrûh* fumar tabaco, y, los que no, lo consideran directamente *harâm*.

5) *Harâm*: Todo lo que daña al hombre física o moralmente: el alcohol, la usura, la carne de cerdo, la mentira, la violencia, la traición. Es necesario matizar que *harâm* es lo ilícito en contraposición con *halâl*, que es lo lícito, pero en ningún caso hay que entender que *harâm* en sí sea el equivalente islámico de «pecado». El sentido de *harâm* es otro. La raíz árabe (y semítica) trilítera H-R-M tiene el sentido de «alejarse, defender, excluir», independientemente de que sea algo positivo o negativo. *Harâm* más que como «pecado» habría que entenderlo como «tabú». Lo *harâm* puede ser lo nefando pero también lo sacro, pues ambas cosas tienen la protección de lo vedado. Verbigracia, el cerdo o las bebidas alcohólicas, dos cosas que como *harâmiyyat* son tenidas por inmundas entre los musulmanes, pero también es *harâm* la Caaba, que es el mayor santuario del islam y que se conoce como *al-bayt al-harâm* (la casa *harâm*).

A estas cinco valoraciones habría que añadirle:

6) Las *mutashâbihât*, cosas confusas que no sabemos con exactitud si son *halâl* o *harâm*. La finura con que se distingue lo *harâm* de lo *halâl* se llama en árabe *wara'*. Que lejos de los clásicos «escrúpulos de conciencia» atiende a la justicia de las cosas, sin excederse ni convertirse en un continuo reproche dirigido a nosotros mismos o a los demás.

2. Todo lo que no es *harâm* es *halâl*

Lo *halâl* es «lo permitido». *Halal* es todo aquello que no entra en el tabú pactado con Dios, y por tanto todo lo que es beneficioso y saludable para el musulmán. Puede tratarse de alimentos, acciones, relaciones o conductas. La raíz verbal de H-L-L es la de «desnudar, deshacer un nudo, desatar, resolver, solucionar, hilar, habitar, ser permitido, ser lícito, liberar, desacralizar, llegar al intercambio, instalarse, establecerse, hacerse un lugar, tomar plaza».

En realidad, como ya hemos dicho, en el islam no ha prendido esa neurosis particular que son los escrúpulos de

conciencia. La norma de vida general del musulmán dicta que lo que no es tenido por *harâm* es *halâl*. La lógica es que todo está permitido para el ser humano excepto lo que expresamente se declara ilícito o la conciencia nos revela que lo es. Y no al contrario. En el Corán, Dios amenaza a quienes se prohíben a sí mismos o impiden el acceso a otros a lo que Dios ha hecho lícito. Incluso en un hadiz del Profeta que se remonta a 'Uqbah Ibn 'Amr al-Ansarî al-Badrî y transmite Bujârî se dice: «Entre las palabras de la primera profecía, que la gente obtuvo, están: Si no sientes vergüenza, haz lo que quieras».

J. F. D. V. - A. A.

PILARES

Q MR

↗ Ayuno, Biblia, credo, Dios, dogma, ética, fe, fiestas, Ley, peregrinación, sábad, sacramentos.

Q JUDAÍSMO

Estrictamente hablando, la terminología de los «pilares» de una religión está vinculada al islam, donde tiene que tratarse de una forma consecutiva. Pero, dicho eso, resulta muy positivo que el judaísmo (y el cristianismo) puedan formular también los «pilares» o elementos configuradores de su propia religión. Éstos pueden ser los distintivos del judaísmo:

1. Dios

El judaísmo como religión no se entiende sin la experiencia y confesión del Dios creador, que aparece expresada de forma ejemplar en Gn 1. Más aún, el mandato fundamental del judaísmo puede centrarse en el Shema: «Escucha, Israel, Ha-Shem, nuestro Dios, Ha-Shem Uno es; y amarás a Ha-Shem tu Dios...» (Dt 6,4-5). Por respeto a una tradición milenaria he puesto Ha-Shem (el Nombre) en el lugar donde el texto de la Biblia pone Yahvé (que se puede sustituir también por Adonai, el Señor). Ciertamente, Dios es pilar de la religión de Israel, pero de una forma que no sea demasiado objetivista. Por eso, los tres primeros mandamientos del decálogo (Ex 20 y Dt 5) no mandan nada positivo sobre Dios, sino que se limitan a trazar un círculo de «silencio», un vacío sagrado, diciendo: no tendrás otro Dios, no harás ídolos, no pronun-

ciarás en vano su nombre... En ese sentido, puede ser y es buen israelita el que mantiene silencio sobre Dios; pero no puede ser israelita el que tiene otros dioses o hace ídolos de Dios.

2. *Sábado (fiestas)*

Puede discutirse su importancia, pero siguiendo en la línea de los otros mandamientos, el segundo pilar del judaísmo es el \rightarrow *Sábado*, entendido como día de confesión de Dios, más que de puro descanso externo. Al principio de la Ley ha colocado el Pentateuco el relato de la creación (Gn 1,1-2,4), que es un proemio o fundamento de todo lo que sigue. Pues bien, allí donde culmina ese principio emerge el *Sábado*, descanso gozoso de Dios y armonía sagrada del cosmos, que los fieles acogen y cumplen de manera agradecida, asumiendo el ritmo septenario del tiempo (cf. Gn 2,2-3; Ex 20,8-9). También otros pueblos habían sacralizado ese ritmo, pero los judíos lo han hecho de un modo consecuente, por lo menos después del exilio (tras el 539 a.C.), convirtiéndolo en seña de identidad nacional. El *Sábado* es un signo de la presencia de Dios en el tiempo, dividido y ordenado en semanas de días, años (sabáticos) y ciclos de años (cada 49 años debe celebrarse el jubileo). Por eso, los judíos se han llamado muchas veces *sabatistas* (de manera que los paganos les han acusado de adorar a un dios llamado Shabath).

3. *Ley: los mandamientos*

En la segunda parte del Decálogo están los «mandamientos» que regulan, de una forma justa, la vida de los israelitas entre sí y con todos seres humano. Estos mandamientos, en los que sólo hay un precepto positivo (honrar a los padres...), cierran el camino de la conducta «pecadora»: no matar, no adúlterar, no robar... Los judíos han sido y siguen siendo un pueblo que tiene una «ortodoxia práctica», si vale esa palabra. No se definen por lo que creen (ni siquiera por lo que rezan), sino por lo que hacen, por su forma práctica de vivir. En línea positiva, la ley fundamental de Israel se condensa en los preceptos éticos formulados por los profetas, en los que se pide y se impone la justicia, especialmente en relación con los pobres.

4. *Elección y pueblo*

El judaísmo es la religión de un pueblo especial, que se sabe llamado por Dios para mantener en el mundo los valores de la justicia y el testimonio (negativo, más que positivo) de la existencia del mismo Dios. Se sienten elegidos, herederos de antiguos patriarcas, que oyeron a Dios y se pusieron en camino hacia la tierra y vida prometida (Gn 12,1-3). Ciertamente, son *hijos de Adán*, es decir, del *Ser Humano* o de la humanidad, como los restantes pueblos de la tierra, pero tienen unos padres especiales, una historia propia, que ellos reciben en «herencia». Por eso, estrictamente hablando, los judíos no se hacen «por decisión particular» (a no ser en algunos casos particulares), sino que lo son por herencia (por haber nacido de madre judía) y por inserción en el pueblo. Tomada como puro privilegio, esa identidad por nacimiento sería signo de orgullo y haría a los judíos una simple «raza» de este mundo, en línea de exclusivismo nacional. Pero puede entenderse y extenderse como *institución de gratuidad*, al servicio de todos los pueblos del mundo: Dios mismo distingue y separa a los judíos de las otras naciones, para hacerles *pueblo santo*, portadores de su Ley y su esperanza entre los pueblos.

5. *Biblia, Palabra de Dios*

La fidelidad a la alianza, gratuitamente ofrecida y asumida, se vincula al cumplimiento de la *Ley*, revelada por Dios en el Sinaí (cf. Ex 19-24 y todo el Pentateuco). Dios ha mantenido con los israelitas un diálogo gratuito y exigente, por medio de esa Ley (*Torah*), escrita en el Libro (la Biblia) y transmitida de forma oral (recogida en la Misná y el Talmud). Ella no es código o sistema que debe cumplirse por fuerza, ni imposición externa, sino garantía de vida y confianza (gozo) para el pueblo, norma de conducta práctica. Por eso, en sentido estricto, la Palabra no se lee y entiende (como teoría), sino que se escucha y cumple. Esta Ley escrita y oral no es palabra espiritualista, desligada de la vida ordinaria, sino principio de identidad y tarea de la «federación de sinagogas» que han venido siendo la base de la vida del pueblo de Israel después de la caída del Segundo Templo (tras el 70 d.C.).

Éstas son para gran parte del pueblo las instituciones básicas del judaísmo, sus cinco pilares. Al lado de ellos se pueden añadir otros, como la circuncisión (con otros ritos de vinculación o alianza), la tierra prometida con el templo de Jerusalén, las fiestas nacionales (Pascua, Semanas, Tabernáculos, Yom Kippur...), las comidas puras y los rituales de pureza, con las sinagogas y las escuelas rabínicas... Pero, estrictamente hablando, los cinco pilares son lo ya citados: Dios, Sábado, Mandamientos, Pueblo y Escritura.

X. P.

M CRISTIANISMO

Tampoco es fácil trazar los pilares del cristianismo, porque no han sido fijados en ningún lugar, a diferencia de los pilares del islam. Además, el cristianismo clásico de los primeros siglos se ha expresado en un contexto helénista, de manera que ha fijado su identidad en un «credo», que ha corrido el riesgo de entenderse de forma intelectual (como expresión de unos dogmas que hay que creer). De todas formas, ese credo trinitario ha sido y sigue siendo compendio del cristianismo y así lo presentamos en su formulación más tradicional (credo de los apóstoles), sin introducir las precisiones teológicas del credo nicenoconstantinopolitano, vinculado a los concilios de Nicea y Constantinopla (los años 325 y 381 d.C.).

Este primer «credo» está vinculado a la liturgia bautismal y ha marcado y sigue marcando la *mutación evangélica*: iluminados por el recuerdo del Jesús histórico y por la presencia de su Espíritu, los cristianos se han descubierto inmersos dentro de un universo simbólico divino, marcado por el Padre de Jesús, por el mismo Jesús y por su Espíritu. Sin quererlo expresamente, sin fundarse en esquemas conceptuales previos, ellos se han visto impulsados a expresar así su nacimiento trinitario. Ciertamente, los cristianos han puesto de relieve el «contenido» de su fe (ortodoxia), pero no la han tomado como producto de un razonamiento lógico, sino como «símbolo de fe», que se acoge en actitud de confianza y se proclama en forma de «confesión», es decir, de compromiso vital. Este primer «credo» suele llamarse *Romano*

(porque ha sido conservado en especial en Roma, donde ha entrado más tarde el símbolo nicenoconstantinopolitano), pero aparece como credo o confesión de fe bautismal en diversas Iglesias de Oriente y Occidente, a partir del siglo II. Ésta es la fórmula más usada:

«(1) *Creo en Dios Padre* omnipotente, creador del cielo y de la tierra; (2) *y en Jesucristo, su único Hijo*, nuestro Señor, que fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de María Virgen, padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos, subió a los cielos, está sentado a la diestra de Dios Padre todopoderoso, desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos; (3) *creo en el Espíritu Santo*, la Santa Iglesia Católica, la comunión de los Santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna».

Para el judaísmo, la religión era ante todo «cumplimiento» (ortopraxia). Los cristianos han mantenido ese aspecto, pero han puesto de relieve la «ortodoxia», es decir, el conocimiento y confesión del misterio en el que se introducen (por el bautismo) y se mantienen (por la vida). Por eso, ellos «confiesan» la fe no sólo con su vida, sino también con unas palabras. El contenido moral deriva de esa confesión, brota de ella. Ciertamente, se corre el peligro de que se llame cristianos a personas que se limitan a «confesar» intelectualmente la fe, sin vivirla; pero eso no sería cristianismo, sino falsificación de la fe, que Santiago, el hermano de Jesús, ha definido y condensado de esta forma: «La religión pura e incontaminada delante de Dios y Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su aflicción, y guardarse sin mancha del mundo» (Sant 1,27). Así podemos explicar algo más los tres artículos o pilares de la fe y de la religión cristiana.

Pilar 1º: «Creo en Dios Padre, creador de cielo y tierra». Dios no es el Silencio que está más allá en Ex 3,14 (Soy el que soy), ni la pura Voluntad de poder que parece hallarse en el fondo de algunas tradiciones monoteístas, sino Fuente de amor, a quien podemos llamar y llamamos con Jesús: Padre (como en la oración del Padrenuestro).

Esta cristianización de Dios, en línea paterna, resulta esencial para el cristianismo. No se trata, simplemente, de confesar que hay Dios, inclinándose o quedándose en silencio, sino de descubrirlo como «padre» que está realizando su creación a través de la vida de los hombres. Decir «creo en Dios Padre» significa aceptar su creación, descubrirse hijo y responsable en su tarea de crear amorosamente el mundo.

Pilar 2º: «Creo en Jesucristo su Hijo...». No hay aquí un tratado de moral, no hay ninguna lista de mandamientos, sino la aceptación de una vida concreta, la vida de Jesús, como expresión y presencia de Dios Padre, como modelo de seguimiento y compromiso a favor de los hombres. Más tarde, las herejías cristológicas han obligado a precisar ese «pilar», diciendo que Jesús es «Dios de Dios, de la misma naturaleza que el Padre...», pero éstas son expansiones dogmáticas posteriores que se pueden dejar por un momento en silencio. Lo que a los cristianos les compromete en su confesión y en su vida no es una «ontología cristológica» clara (¡cosa importante!), sino el compromiso de imitar al Jesús concreto, que nació, que murió por cumplir su tarea de Reino y que está vivo (resucitado) allí donde los hombres lo acogen. En ese sentido, el centro del cristianismo no es un libro, ni un conjunto de mandamientos, sino un tipo de vida, como la de Jesús. Los que aceptan a Jesús como «revelación de Dios», como aquel que les ayuda a ver a Dios y a trazar un camino en la vida, son cristianos.

Pilar 3º: «Creo en el Espíritu Santo...». Tampoco aquí se trata, como en el credo posterior de Nicea-Constantinopla, de definir a ese Espíritu Santo (Señor y Dador de Vida, que procede del Padre...), sino de acoger su obra en la historia. En ese sentido, creer en el Espíritu es aceptar la Iglesia, entendida como comunidad donde se acoge y despliega el proyecto de Jesús, en línea «católica», es decir, abierta al conjunto de los hombres de todos los pueblos y religiones. Creer en la Iglesia es creer en la «comunidad de los santos», es decir, de los santificados por Dios, en la comunicación de amor entre todos los hombres. En esa línea se añaden los dos rasgos siguientes: el perdón y la resurrección (la vida eterna). Los cristianos

creen en el perdón, es decir, en la capacidad de superar el pecado y la violencia, de tal forma que todos los hombres puedan convivir en amor sobre la tierra. En esa línea, ellos esperan en la resurrección final de todos los vivos, que ha comenzado por Jesús.

X. P.

R ISLAM

Se conoce como «los pilares del islam» (en árabe, *arkân al-islâm*) a las cinco obligaciones básicas de los musulmanes, a saber:

1) La *shahâda* o reconocimiento de la condición de musulmán, consistente en proclamar que no hay más deidad que Dios y que Muḥammad es profeta suyo (↗ testimonio).

2) La *ṣalât*: oración canónica que debe realizarse cinco veces al día, a unas horas determinadas por la posición del sol y siguiendo un ritual determinado por la *sunna* (costumbre) del profeta Muḥammad (↗ azalá).

3) La *ḡakât*: impuesto religioso que el musulmán pudiente tiene la obligación de devengar en beneficio de los pobres de la comunidad.

4) El *ṣiyâm* del mes de Ramadán (↗ ayuno).

5) El *ḥajj* o peregrinación a Meca en un tiempo concreto del año, que debe efectuarse al menos una vez en la vida si el musulmán dispone de medios para realizarla (↗ peregrinación).

1. El primer pilar: la *shahâda*

Lâ ilâha illâ-llâh wa-Muḥammadun rasûlullâh, este testimonio se llama la *shahâda*, una fórmula sencilla de pronunciar, pero que se plantea al musulmán como todo un programa de vida espiritual. Tiene dos partes:

La primera parte es *Lâ ilâha illâ-llâh*: No hay «dioses»; sólo existe «El Dios». Allâh no es tomado como un Dios exclusivo de los árabes, ni Muḥammad lo concibió como un Dios diferente del que se le había revelado a los profetas anteriores. Aunque sí aclaró que las religiones anteriores habían intentado manipular su verdad.

La segunda parte es *Muḥammadun rasûlu-llâh*. El significado no es excluyente como hasta ahora se nos venía diciendo. Más que «Muḥammad es el Mensajero de Allâh», habría que traducir: «Muḥammad es Mensajero suyo».

De lo que se trata es de reafirmar la sinceridad de Muḥammad y no de hacerle profeta exclusivo de Dios, confrontado con los mensajeros anteriores. A poco que uno conozca del islam sabe que Muḥammad nunca se habría propuesto como único mensajero de Allāh.

Con la *shahâda* el musulmán sólo hace una declaración de intenciones. No es un acto mágico. En realidad, la «conversión» al islam –que se realiza pronunciando tres veces la *shahâda*– es un acto de una sencillez pasmosa. Tras ella, el que ha aceptado el islam sigue siendo el mismo. Tan musulmán como vino a la *shahâda*, pues si no lo fuera de toda la vida no habría llegado a acercarse al islam. Después de la *shahâda* viene la islamización. Esto es lo fundamental. Realmente, se entra en el estado de «islam» con acciones, no con palabras.

2. El segundo pilar: la *ṣalât*

Ṣalât es el nombre que reciben las oraciones obligatorias que se hacen cinco veces al día en dirección a Meca. Es la cita diaria del creyente con su Señor en lo más hondo de sí mismo. Como no hay autoridad jerárquica en el islam ni sacerdotes, cuando se hacen colectivamente las *ṣalawât* (plural de *ṣalât*) las dirige la persona más anciana, la que mejor conozca el Corán o mejor lo recite, el dueño de la casa o quien tenga disponibilidad para hacerlo. Estas cinco *ṣalawât* obligatorias para el musulmán contienen versículos del Corán y se dicen en árabe, la lengua de la Revelación a Muḥammad. Antes de cada *ṣalât*, desde el alminar de las mezquitas, se llama a la *ṣalât*. Las *ṣalawât* se hacen antes de salir el sol, cuando el sol está en medio del cielo, a media tarde, al ponerse el sol y a la salida de la primera estrella de la noche. Aunque es preferible hacerla colectivamente en una mezquita, el musulmán o la musulmana puede hacerla casi en cualquier lugar: en el campo, en la oficina, en la fábrica o en la universidad. Según el Corán, el mundo entero es una mezquita.

Las personas que visitan el mundo islámico se quedan impresionadas por el carácter primordial que la *ṣalât* tiene en la vida cotidiana. El tiempo del musulmán está dividido por las *ṣalawât*. Así, el día de los musulmanes transcurre de una *ṣalât* a otra, y así la vida en-

tera. Para el musulmán, sería un día sin valor un día que no tuviera paradas obligatorias en que agradecer su existencia al Creador.

3. El tercer pilar: la *ṣakât*

Uno de los principios más importantes del islam es que todo pertenece a Dios y que, por tanto, la riqueza la tienen los seres humanos en depósito. La palabra *ṣakât*, que en castellano antiguo dio la palabra *azaque*, viene del verbo árabe «librarse de algo para conseguir crecer». Nuestras posesiones se hacen lícitas reteniendo una parte de ellas para los necesitados y, como la poda de los árboles, esta amputación trae consigo un equilibrio y fomenta un nuevo crecimiento. La *ṣakât*, hablando con propiedad, no es una limosna; no es «lo que uno desea dar a la comunidad», sino más bien «los derechos que tiene la comunidad sobre los bienes de cada uno». Está fijada; no es un acto ni una cantidad que dependa del arbitrio de cada cual, si bien se deja a la conciencia el pago de la misma. Cada musulmán calcula su propia *ṣakât* de forma individual: consiste en el pago anual del dos y medio por ciento del capital generado en ese año.

4. El cuarto pilar: el *ṣiyâm*

Cada año durante el mes de Ramadán todos los musulmanes ayunan desde el alba hasta la puesta del sol, absteniéndose de comer, beber y tener relaciones sexuales. Los enfermos, los ancianos, los que están de viaje, las mujeres embarazadas, con menstruación o en estado de amamantar, tienen permiso para quebrantar el ayuno y recuperar un número igual de días en el transcurso del año. Si no pueden realizarlo debido a causas físicas, deben alimentar a una persona necesitada por cada día que no cumplieron el ayuno. Los niños empiezan a ayunar (y a practicar regularmente la *ṣalât*) desde la pubertad, aunque muchos voluntariamente comienzan antes.

El ayuno es beneficioso para la salud, y además se le considera principalmente como medio de adiestramiento del propio «yo». El que ayuna, al abstenerse de cubrir las necesidades básicas aunque sea por un corto período de tiempo, logra una mayor compasión hacia los que sufren necesidad, a

la vez que profundiza en su vida espiritual comprendiendo los cotidianos milagros de los que depende su existencia. Aprende, así, a valorar cada bocado de comida, cada sorbo de bebida, la maravilla de la sexualidad que nos ha sido dada como parte del camino de paz y placer que es vivir. Se dice que «el ayuno pertenece a Allâh» porque el ayunante se encuentra con su Señor revestido de la cualidad de «Nada hay que se le asemeje». En el sufismo se dice que en la *yanna* (el Paraíso) habremos eliminado todos nuestros apegos, egoísmos y miserias; y que sólo quedará nuestro ayuno; es decir, pura ausencia de sí. El ayuno verdadero es el desapego absoluto en el *tawhîd* (Unicidad de Dios). Así que el islam te dice: «Ayuna. Ayuna de ti. Elimina todo aquello que no es tu Señor».

5. El quinto pilar: el *hayy*

La peregrinación anual a Meca –el *hayy*– es una obligación sólo para los que desde un punto de vista físico y económico puedan efectuarla. A pesar de ello, cerca de dos millones de personas acuden cada año a Meca desde todos los rincones de la tierra, en una oportunidad única de encuentro para personas de diferentes naciones con una misma intención en sus corazones: presentarse a su Señor. Aunque Meca está siempre repleta de visitantes, el *hayy* anual comienza en el mes duodécimo del año islámico (que es lunar y no solar, y por ello el *hayy* y el Ramadán caen a veces en verano y a veces en invierno). Los peregrinos visitan de forma especial; ropas sencillas que dejan de lado las diferencias de clase y cultura para significar que todos somos iguales ante Dios. Los ritos del *hayy*, que son de origen abrahámico, incluyen la circunvalación a la Caaba siete veces y el recorrido, siete veces también, del camino entre los montículos de as-Safâ y Marwâ, como hizo Hâyar –la madre de Ismael– durante su búsqueda de agua. Los peregrinos se agrupan después en la amplia llanura de 'Arafât y se juntan en oración pidiendo la misericordia de Dios, en lo que a veces se ha contemplado como una anticipación del Día del Juicio Final. La clausura del *hayy* se celebra en todas las comunidades musulmanas del mundo con una fiesta, el '*Id al-Adhà*. Esta fiesta y la de '*Id al-Fitr*, el

día que conmemora el final del Ramadán, son las principales ↗ fiestas del calendario islámico.

A. A. - J. F. D. V.

POBRES

Q MR

↗ Alianza, economía, emigrantes, encarcelados, enfermedad, hambrientos, Iglesia, política.

Q JUDAÍSMO

En la tradición bíblica coexisten y se complementan dos visiones básicas sobre los pobres. (a) *Por un lado, la riqueza es don de Dios*, y así lo muestran las tradiciones de los patriarcas, a los que Dios bendice con abundancia de bienes. A lo largo de toda la historia posterior, Dios aparece vinculado a la buena cosecha y a la seguridad económica, dentro de un contexto social en el que se supone que todas las familias de Israel heredan y comparten unas parcelas equivalentes de tierra (cf. Jos 13–21), que según la Ley del Jubileo (Lv 25) deben volver a repartirse entre las familias cada 49 años. Eso significa que la riqueza es don de Dios, pero sólo la riqueza compartida. (b) *Por otro lado, la tradición profética ha presentado a los pobres como vinculados a Dios*, de tal forma que la primera obligación de los reyes y del conjunto de la sociedad consiste en respetar el derecho de los pobres. Así lo han puesto de relieve los grandes profetas preexílicos, desde Amós hasta Jeremías, pasando por Isaías; ellos han sido y siguen siendo los más duros defensores de los pobres de la historia de Occidente. (c) *La piedad de los anawim*. En el contexto del Segundo Templo, especialmente después de la conquista helenista y de las luchas de poder de los asmoneos, surgió en Israel una «piedad de los pobres», vinculada a los grupos de los «hasidim» o piadosos, que se oponían a los ideales de poder no sólo de los reyes y señores paganos del entorno, sino de aquellos judíos ricos que los imitaban. En este contexto de la piedad de los anawim han podido surgir y se han extendido algunos movimientos de tipo apocalíptico y esenio.

1. Las leyes sobre los pobres

Para plantear en este contexto el tema de la pobreza resultan absolutamen-

te fundamentales las leyes más antiguas en las que los israelitas defendieron el derecho de los tres tipos de pobres más característicos de aquella sociedad: viudas (mujeres sin cobertura familiar), huérfanos (niños y jóvenes sin familia) y forasteros o *gerim*, personas sin protección legal. Ellos aparecen como «privilegiados» de Dios, que se compromete a defenderlos. Éstos son los textos más característicos de esta tradición.

a) *Dodecálogo de Siquem*: «¡Maldito quien defraude en su derecho al forastero, huérfano y viuda! ¡Y todo el pueblo responda: así sea!» (Dt 27,19). Éste es uno de los textos más antiguos de la tradición israelita, proclamado por los levitas, en nombre del Dios de la alianza, exigiendo la defensa de los *más débiles*, es decir, la protección del *misppat* o derecho sagrado de forasteros/huérfanos/viudas. *El pueblo entero*, representado por las doce tribus (cf. Dt 27,12-13) y reunido en asamblea constituyente, responde con el *amen* pactual o *así sea*. Dios y pueblo asumen un mismo ideal de ayuda y justicia para los débiles. El respeto hacia huérfanos/viudas/forasteros forma parte de la vida israelita, lo mismo que el rechazo de la idolatría (Dt 27,15) y las leyes de pureza sexual y protección personal (Dt 27,20-25).

b) *El Código de la Alianza* (Ex 20,22-23,19), situado actualmente en el libro del Éxodo, como una continuación del decálogo (cf. Ex 20,1-21), incluye una ley de defensa de los débiles o pobres. «No oprimirás ni vejarás al forastero, porque forastero fuiste en Egipto. No explorarás a la viuda y al huérfano, porque si ellos gritan a mí yo los escucharé. Se encenderá mi ira y os haré morir a espada, y quedarán viudas vuestras mujeres y huérfanos vuestros hijos» (Ex 22,20-23). Esta ley pone de relieve la acogida de los «forasteros», retomando en este contexto la experiencia básica de Israel, que fue forastero y oprimido en Egipto. El mismo Dios que escuchó y protegió a los hebreos, escucha ahora y protege a los *nuevos forasteros* que viven en la tierra de Israel. Los pobres siguen siendo el lugar de la revelación del Dios israelita.

c) *La ley de las fiestas*. A los pobres no se les ayuda dándoles una limosna y dejándolos fuera de la vida israelita, sino que se les debe ofrecer un lugar en la fiesta del pueblo, para que compartan la alegría de la vida con los restan-

tes habitantes: «Celebrarás (la fiesta) ante Yahvé, tu Dios, tú y tus hijos y tus hijas y tus siervos y tus siervas, y el levita que está junto a tus puertas, y el forastero, huérfano y viuda que viva entre los tuyos, en el lugar que Yahvé tu Dios elija para que more allí su nombre. Recuerda que fuiste siervo de Egipto; guarda y cumple todos estos preceptos» (Dt 16,11-12). El Deuteronomio supone que la forma de acoger e integrar a los pobres es ofrecerles un lugar en la fiesta del pueblo, especialmente en los días de agradecimiento por la cosecha (Pentecostés y Tabernáculos). A través de la fiesta compartida, los pobres pueden entrar en la comunidad israelita, de manera que Dios se manifiesta como fuente de comunión para ellos.

d) *La ley de la solidaridad en las cosechas*. «Cuando siegues la mies de tu campo... no recojas la gavilla olvidada; déjasela al forastero, al huérfano y a la viuda, y te bendecirá Yahvé tu Dios en todas las tareas de tus manos. Cuando vares tu olivar, no repases sus ramas; dejádselas al forastero, al huérfano y a la viuda. Cuando vendimies tu viña no rebusques los racimos; déjaselos al forastero, al huérfano y a la viuda» (Dt 24,19-21). Por eso, frente al afán de producción, que se expresa en actitudes de codicia (tenerlo todo, aprovecharse de ello), el texto apela al derecho de aquellos que no tienen nada. Poderosa es la *voz del pobre* (*'ani, 'eb-yon*), que clama a Yahvé desde su angustia (cf. Dt 24,14-15); por eso hay que darle los frutos de la mies/olivo/viña, es decir, de toda la cosecha. Estamos ante una ley de renuncia obligatoria de los que tienen (los ricos), a favor de los que no tienen (los pobres).

2. *El amor a los pobres y extranjeros*

La Ley que ahora sigue puede presentarse de algún modo como culminación de toda la experiencia israelita. Ella ha sido redactada en forma paretnética por aquellos levitas que en tiempos de crisis (en entorno de exilio) han sabido recrear el contenido más profundo de la vieja elección israelita y de la alianza:

«Circuncidad el prepucio de vuestros corazones, no endurezcáis más vuestra cerviz; porque Yahvé, vuestro Dios, es Dios de Dioses y Señor de Señores, es Dios grande, fuerte y te-

rrible, no es Dios parcial ni acepta soborno, hace justicia *al huérfano y a la viuda*, y ama *al forastero* para darle pan y vestido. Por eso, *amaréis al forastero*, porque forasteros fuisteis en Egipto» (Dt 10,16-19).

La grandeza de Dios se muestra precisamente en la protección de los pequeños y los pobres. Dios muestra su poder poniéndose y poniendo a su pueblo al servicio de huérfanos, viudas, forasteros. El texto acaba de afirmar que Dios *ha elegido/amado* (*'ahab*: Dt 10,15) a los israelitas. Pues bien, inmediatamente después, asumiendo y universalizando esa elección, dice que Dios *ama* (*'ahab*) al *ger*, es decir, al que no forma parte del pueblo israelita. Ésta es la verdadera *circuncisión* (cf. Dt 10,16), ésta la esencia de la vocación e identidad israelita: el *amarás a Yahvé, tu Dios* del proyecto fundamental o *shema* (Dt 6,4-5) se amplía así en las palabras igualmente fundamentales, que definen la identidad israelita: *amaréis al forastero* (*'ahabtem 'et ger*) porque *gerim* o forasteros fuisteis en Egipto (Dt 10,19).

Algunos de los pensadores judíos más representativos del siglo XX (como E. Lévinas) han identificado la experiencia y tarea religiosa de Israel con esta ley de los pobres, de los huérfanos-viudas-extranjeros. La misión de Israel en el mundo consiste en mantener esta voz de defensa de los pobres. Por eso, los judíos se han identificado y se siguen identificando con los expulsados y extranjeros, con aquellos que no pueden apelar a su poder (huérfanos), con aquellos que no tienen protectores (viudas).

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Punto de partida*

El movimiento de Jesús se sitúa dentro de ese esquema israelita. Más que una religión en el sentido espiritualista (intimista), más que una organización social (un Estado bien estructurado), partiendo de las tradiciones proféticas de Israel, Jesús fundó un movimiento liberador especialmente dirigido a los más pobres (marginados, hambrientos) de su tiempo. Por su origen y trabajo (como artesano sin tierra) conoció bien la pobreza de su entorno, especialmente la de aquellos

que, por causa del cambio económico social impulsado por la economía mercantil del rey Herodes Antipas, estaban perdiendo sus tierras y bienes.

El primer tesoro de los judíos había sido la tierra. Ella era como su madre, como su cuerpo, no una cosa externa, que se compra y vende, sino parte esencial de su propia vida. Pero, en aquel momento, los más ricos de Israel y Roma se estaban apoderando de todas las propiedades de los pobres, convirtiendo la tierra de Dios (de todos) en mercado al servicio del Imperio lejano y de los terratenientes y administradores indígenas (cortesianos de Herodes Antipas). En ese contexto, Jesús se alzó como revolucionario campesino, pero no con violencia armada, como algunos han propuesto (no fue líder bandolero o militar), sino de forma profética, provocativa, mucho más intensa.

Jesús fue un revolucionario campesino, radical, desde los más pobres. No quiso transformar la economía desde arriba, controlando los mercados imperiales, ni siquiera en Galilea. Tampoco quiso empezar organizando de un modo directo unos modelos de trabajo y propiedad (en la línea de las federaciones agrícolas del principio de la historia de Israel), sino que hizo algo anterior y mucho más profundo: empezó ofreciendo dignidad a los campesinos expulsados de su tierra.

Ciertamente, no se opuso a un cambio en el sistema externo, que era sin duda necesario, pero no empezó por eso: no intentó (ni pudo) realizar su proyecto de un modo militar o político, transformando las cosas desde fuera, desde arriba, pues si sólo cambiaban así todo seguiría como antes. Al contrario, Jesús quiso enriquecer y transformar la vida de los galileos desde los pobres, cambiando su forma de pensar y sentir, de querer y de amarse (¡cambiando su corazón!), para que pudieran compartir la tierra, como en el principio de la historia israelita, cuando las doce tribus entraron en ella, conforme a la visión teológica del libro de Josué. De esa manera asumió y cumplió las leyes de defensa de huérfanos, viudas y extranjeros, desde el contexto religioso y social de Galilea. De esa forma inició su movimiento de Reino, a partir de esos marginados del nuevo [des-]orden económico, empobrecidos por la estructura de poder de las ciudades que

imponían su dominio (ley comercial y social) sobre los pobres del campo.

Sin ese descubrimiento práctico de los expulsados y negados del orden económico, que debían ser (y son) hijos privilegiados de Dios, Jesús no podía hablar de Reino. Desde ellos empezó su proyecto de paz, su revolución económica; con ellos empezó su «huelga»; quiso que dejaran aquel «orden» de atesoramiento de riquezas como tales (de capital), para que pudieran compartir la vida, compartiendo el corazón. En esa línea podemos presentarlo como iniciador de una revolución religioso-social desde los más pobres. No condenó a los propietarios (no quiso matarles), pero no inició con ellos su proyecto de Reino, sino con los itinerantes pobres (que van y vienen, sin suelo fijo, ni casa). No trazó un movimiento de inversión violenta (no quiso que los itinerantes-desposeídos ocupen el lugar de los sedentarios), sino de transformación, partiendo de los desposeídos, pidiéndoles que (en vez de conquistar las tierras de los ricos por la fuerza) regalaran incluso lo poco que tenían, para compartirlo, para crear de esa manera uno tesoro distinto «en el cielo», es decir, en la comunidad de los voluntarios, al servicio del reino (cf. Lc 12,33-34).

2. Palabras de Jesús sobre la pobreza

Partiendo del encuadre anterior, podemos citar algunos textos más significativos de Jesús sobre el tema.

a) *Bienaventuranzas*. La más importante es la que anuncia la llegada del Reino de Dios, por medio de los pobres. «Felices vosotros, los pobres, porque es vuestro el Reino de Dios. Felices vosotros, los que ahora tenéis hambre, porque os saciaréis. Felices los que ahora lloráis, porque reiréis» (Lc 6,20-21). Como enviado escatológico de Dios, al final del curso de los tiempos, Jesús proclama el Reino de Dios y lo presenta como buena noticia para los pobres (de la nación que fueren) y no como triunfo político, social o religioso de una determinada nación, de un Estado especial. Jesús ha podido proclamar esa palabra, porque ha iniciado su camino de Reino desde los expulsados y pobres de Galilea.

b) *Los pobres son evangelizados*. Parece una escena creada para mostrar las semejanzas y las diferencias entre

Juan y Jesús: Juan, profeta del juicio; Jesús, evangelizador de los pobres. Los discípulos del Bautista le preguntan: «¿Eres tú el que ha de venir?». Jesús responde: «Anunciada a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan; los leprosos quedan limpios y los sordos oyen; los muertos resucitan y los pobres son evangelizados. Y feliz aquel que no se escandalice de mí!» (Mt 11,4-6; Lc 7,22-23). Estas palabras resumen el mensaje y tarea de Jesús, con términos tomados de Is 35,5-6; 41,7 (curar a los enfermos) y de Is 61,1 (anunciar la buena noticia a los pobres). En este contexto se puede hablar de la gran esperanza: de la resurrección de los muertos.

c) *El Espíritu del Señor me ha enviado*. Lucas ha condensado el mensaje de Jesús en estas palabras: «El Espíritu del Señor está sobre mí; por eso me ha ungido para evangelizar a los pobres, me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos, para dar la vista a los ciegos, para liberar a los contribulados, para anunciar el año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19). La buena noticia para los pobres se vincula con la curación de los enfermos, la liberación de los cautivos y el anuncio del año de gracia, es decir, de perdón universal de Dios, abierto a todos, sin venganza contra los enemigos de Israel, como suponía Is 61,2. Eso significa que los pobres no son simplemente israelitas, sino todos los necesitados del mundo, superando las fronteras entre Israel y las naciones. De esta manera ha cumplido Jesús la ley que pedía ayudar a huérfanos, viudas y extranjeros.

3. Una breve aclaración

Jesús sigue sabiendo que la riqueza es un don de Dios; pero ella puede convertirse en lo contrario a Dios (↗ dinero: mamona, Mt 6,24), porque condena a la muerte a los pobres. Estos pobres del evangelio no son simplemente los *anawim* de la tradición piadosa a la que ya hemos aludido, sino que empiezan siendo pobres «físicos», en el sentido estricto del término. El pobre típico al que ofrece Jesús su mensaje es el *ptojós*, el mendigo/pordiosero, aquel que no tiene tierra ni trabajo (quizá no tiene ni capacidad de trabajar); es el que depende totalmente de los demás. Esa palabra puede recibir, además, un sentido espiritual, de manera que el mismo

evangelio habla de los pobres de espíritu, es decir, por opción propia (cf. Mt 5,3; 11,5; 19,21; 26,9.11; cf. viuda pobre de Mc 12,42). Pero, en principio, los pobres son aquellos que no tienen medios para vivir.

Para el evangelio, la pobreza típica, la que marca y define la situación radical de dependencia del hombre, es la que aparece definida con el término *ptojoš*, tanto en Lc 6,20 (bienaventuranzas) como en Mt 11,5 y en Lc 4,18: *ptojoš* son aquellos que no tienen nada y que, sin embargo, pueden y deben ser evangelizados. Los pobres a los que quiere ayudar Jesús no se definen por su fe espiritual o por su pertenencia eclesial, sino sólo por su «necesidad». De ellos habla Mt 19,21, donde Jesús dice al rico que quiere seguirle: «Si quieres ser perfecto vete, vende lo que tienes, dáselo a los pobres... y luego sígueme» (cf. Mc 10,21; Lc 18,22). Frente a los iniciados de Qumrán, que interpretan la pobreza de manera básicamente comunitaria (cada uno tiene que dar sus bienes al grupo), Jesús abre una exigencia universal de dar los bienes a los que son pobres en sentido físico, dentro o fuera de la Iglesia.

X. P.

R ISLAM

1. Muchas formas de decir «pobre»

La palabra árabe más usual para «pobre» es *faqîr* (en plural, *fuqarâ*): «el que necesita». Esta palabra aparece en el Corán doce veces en contraposición a *ganî* (en plural, *agniyâ*): «aquel que no necesita». *Al-Ganî* es un Nombre de Allâh y naturalmente no tiene relación con ninguna posesión de riquezas.

Otra palabra para «pobre» es *miskîn* (en plural, *masâkîn*), que se menciona una vez en el Corán (9:60). *Miskîn* es el equivalente árabe del *mushkênum* acadio; en la sociedad babilónica el *mushkênum* era una categoría inferior a la del *awîlum* (literalmente, «hombre» o «señor») e inmediatamente superior a la del *wardum* (esclavo). De la palabra árabe *miskîn* viene la palabra castellana «mezquino».

Según unos, la diferencia entre *faqîr* y *miskîn* es la que existe entre el pobre y el pobre de solemnidad (y discrepan unos y otros en cuál se referiría al pobre de solemnidad y cuál al simple

pobre), mientras que para otros son palabras absolutamente sinónimas.

Como la pobreza y la falta de poder suelen ir unidas, la idea de *miskîn* se relaciona con la palabra *da'îf* (en plural, *du'afâ*), que literalmente significa «débil». En este contexto se unen el sentido de débil social y débil económicamente. El *da'îf* es también el desprovisto de armas para defenderse. Riqueza, poder y armas estaban unidas. El rico tenía el poder, la riqueza y las armas, mientras que los pobres carecían de las tres cosas.

Una palabra de la misma raíz que *da'îf*, *mustađ'af*, que literalmente sería «debilitado» o «considerado débil», en el sentido de «menospreciado» por los poderosos por su falta de poder. El antónimo del *mustađ'af* es *mutakabbir* o *mustakbir*, que literalmente es «el que se pretende grande», o sea, el arrogante que se cree poderoso, con un sentido de impiedad y de *hybris*. La defensa de los *mustađ'afûn* (débiles oprimidos) formó parte de la causa de los rebeldes musulmanes desde los comienzos del islam. En la teología islámica de la revolución chií contemporánea y los primeros tiempos de la revolución iraní de 1979, los *mustađ'afûn* (en persa, *mustačafîn*) aunaban la noción islámica de justicia social con la idea revolucionaria del proletariado. Los Mu'yâhidîn del Pueblo (islamistas marxistas anticlericales) fueron los primeros en utilizar esta expresión coránica en ese sentido, pero luego su enemigo Jomeini la incluyó en su ideario.

Otra palabra que se emplea para «humilde» es *dzalîl*, que tiene connotaciones de humillación (*dzill*, en árabe). Al parecer la palabra griega para esclavo (*doûlos*) deriva de un equivalente cananeo de esta raíz semítica.

2. La *çakât* y las *sadaqâ*

Aunque el islam no propugnaba el comunismo, ni siquiera el de consumo, al contrario que el cristianismo de los apóstoles en la Iglesia de Jerusalén, sí es cierto que insistía sobremanera en la necesidad de ayuda a los pobres y huérfanos y en el derecho de los pobres a una parte de las riquezas de los ricos en forma de *çakât* y *sadaqâ*. A veces se traduce *sadaqâ* como «limosna voluntaria» y *çakât* como «limosna obligatoria». Pero una limosna obligatoria

no es una limosna. Efectivamente, el azaque se parece más a un impuesto que a una limosna, y es en realidad «el derecho de los pobres». La parte de tu ganancia que corresponde al azaque, en el islam, no te pertenece, de modo que si no la das estás robando. Además, la *ṣadaqâ* no es únicamente un donativo a los indigentes sino toda buena acción en general, como se ve en los siguientes dichos del profeta Muḥammad: «Dejar de hacer el mal es *ṣadaqâ*» (*tark al-sharr ṣadaqâ*), «una buena palabra es *ṣadaqâ*» (*al-kalima al-tayyiba ṣadaqâ*), «todo agradecimiento es *ṣadaqâ*» (*kullu ṣadaqa ma'rûf ṣadaqâ*). Y este tipo de «*ṣadaqas*» pueden hacerlas por igual ricos y pobres. La raíz Ṣ-D-Q tiene el sentido de sinceridad, veracidad. A esta raíz pertenecen palabras como *ṣidq* (sinceridad), *ṣâdiq*, que es «sincero» (la misma palabra que el hebreo, idioma en el que significa «justo» y también «piadoso»); *miṣḍâqiyya* es «credibilidad»; *taṣḍîq*; es «dar crédito a algo», *ṣadâqat* es «amistad» y *ṣadîq* es «amigo», pues se sobreentiende que sin sinceridad no hay amistad.

3. La causa de los pobres

El islam promulgó leyes para impedir la explotación de los pobres y la sobreexplotación de los esclavos. Por ejemplo, el islam prohibió la usura, torturar a los esclavos, forzar a las esclavas a prostituirse en beneficio del amo, e hizo iguales a los hijos de las esposas a los de las esclavas concubinas. El califa 'Umar proclamó la libertad de todos los esclavos árabes.

El compañero del profeta Abû Dzarr al-Gufârî decía que se asombraba de que el pobre no sacara la espada para remediar la injusticia de su situación. Abû Dzarr al-Gufârî fue perseguido por el califa 'Uzmân hasta que murió exiliado y en la más absoluta miseria. Ese califa, aunque venerado por los sunníes como uno de los «califas bien guiados», era un miembro de la oligarquía mequí, un notorio nepotista y acumulador de enormes riquezas.

El califa 'Alí dijo: «Un rico no posee riqueza sino porque un pobre pasa hambre». 'Alí intentó retomar las ideas de justicia social, austeridad e igualitarismo económico de 'Umar llevándolas más allá que 'Umar. Sus enemigos, que le combatieron sin cesar, eran los par-

tidarios de esa oligarquía mequí fabulosamente enriquecida con las conquistas árabe-islámicas.

El ideal del islam exige que la administración se haga cargo de las necesidades inmediatas de quienes no puedan cubrirlas. En los tratados de *fiqh* o jurisprudencia islámica esta obligación se hace extensible a los no musulmanes que viven en un país islámico, los *dzimmîes*. Un ejemplo de esta práctica lo tenemos en el pacto suscrito por uno de los compañeros del Profeta, Jâlid ibn al-Walid, con los cristianos de Iraq: «Cualquier cristiano que a causa de la vejez no pueda mantenerse, el enfermo y el pobre que viva de las limosnas de la gente de su religión, estará exento del pago de la *yiçya* y será mantenido con bienes del Tesoro de los musulmanes, tanto él como los que dependan de él» (ad-Durr al-Mujtâr). Este acuerdo se concluyó en tiempos de Abû Bakr, primero de los califas de Medina, y lo presenciaron testigos acreditados entre los musulmanes. Abû Bakr no opuso nada a este acuerdo, por lo que la suma de estos factores es considerado consenso sobre un precedente que obliga a los musulmanes de generaciones posteriores.

'Umar, el segundo califa, vio en cierta ocasión a un anciano judío que pedía limosna. Le preguntó por la causa de su pobreza, y le respondió que la vejez le impedía ganarse la vida. 'Umar lo condujo hasta la casa del Tesoro de los musulmanes y encargó al responsable que fijara una cantidad regular para su mantenimiento así como la de todos los que se encontraran en su caso, y dijo: «No hemos sido justos con él; mientras era joven tomábamos sus impuestos, y en su vejez lo hemos defraudado» (en *al-Jarây* de Abû Yûsuf).

Un acreditado historiador omeya, al-Balâdzurî, afirma que los recaudadores musulmanes de Damasco se encargaban de repartir regularmente entre los cristianos leprosos ayudas que cubrieran su sustento y sus necesidades más básicas (*Futûḥ al-buldân*).

An-Nawawî, uno de los grandes alfaquíes de la época clásica del islam, sostenía que era obligación de la administración mantener económicamente a todos los necesitados, fueran o no musulmanes, y la obligación pasaba a ser de cada musulmán cuando el tesoro público no fuera suficiente. Un co-

mentarista de la obra de an-Nawawî, el shâfi'î Shams ad-Dîn ar-Ramlî, subrayó especialmente la mención a los *dzimmîes* como obligación que no podía ser desatendida, y luego analiza lo que debe ser entendido por necesidades que deben ser cubiertas: «Las necesidades básicas que deben ser atendidas son las referentes a la vestimenta, teniendo en cuenta el clima y las estaciones así como todo lo homologable a la alimentación, incluido el sueldo de un médico, el precio de los medicamentos o un criado que se dedique a la atención del necesitado cuando su Estado lo requiera, todo lo cual está claro que son necesidades», y por último añade este comentarista: «Y otra cuestión que tiene que atender el Tesoro es la de los prisioneros, musulmanes o *dzimmîes*, que hayan sido capturados por el enemigo» (*Nihâyat al-muhtâj*).

4. La lucha por intentar mantener el espíritu igualitario del islam del Profeta

Las luchas entre sunníes por un lado y chiíes, y jâriyíes por otro, en su origen fueron una lucha entre los partidarios del orden establecido, cada vez menos igualitario, y los partidarios de las viejas ideas de la justicia social islámica y el igualitarismo tribal árabe, a lo que habría que añadir el conflicto entre los conquistadores árabes y los conquistados no árabes.

Si bien la discriminación entre árabes y no árabes desapareció relativamente pronto tras la derrota de los Omeyas y su sustitución por el califato 'abbâsí, las injusticias sociales no desaparecieron. La esperanza de una sociedad más justa animó las insurrecciones chiíes y jâriyíes. Aunque en general no se sabe mucho del programa social de estos disidentes, no cabe duda de que la aspiración a una mejora económica de los humildes formaba parte de su ideario político-religioso.

Aunque la mayoría de las sociedades islámicas conocieron las desigualdades sociales, el islam propiamente dicho no reconocía ni las castas ni los estamentos aristocráticos hereditarios. Pese a todo, las sociedades musulmanas premodernas fueron notablemente más igualitarias jurídicamente que el rígido sistema de clases del Irán preislámico, las castas hindúes o la cristian-

dad europea, con la aristocracia hereditaria que había heredado de una simbiosis entre las herencias romana y germánica. La nobleza estamental de tipo europeo era desconocida en el mundo islámico, pues aparte de la familia reinante no existía nobleza hereditaria alguna. En el mundo islámico premoderno los únicos títulos hereditarios que existían eran los regios. La *sharî'a* prescribe un sistema de herencia que intenta repartir la riqueza del difunto entre el mayor número de parientes, evitando la acumulación de la propiedad en pocas manos de generación en generación. En el islam no existe el mayorazgo. La esclavitud existía, pero a menudo los esclavos tenían posiciones de poder y dominio, de tal modo que la condición de muchos esclavos distaba mucho de estar en el escalón social más bajo de la sociedad.

5. El pobre de espíritu

En un sentido espiritual, el ser humano es *faqîr* ante Dios. En la terminología sufi, el *faqîr* es el que no se contenta con nada salvo con Dios, rechazando toda propiedad privada, y sometándose totalmente a la voluntad de Dios, condiciones indispensables para aspirar a la *ma'rifa* o conocimiento de lo divino. El término árabe *faqîr* tiene como equivalente la palabra *darwîsh* (palabra de origen persa: *dar wish*, esto es, «visitador de puertas»), de la que deriva la palabra castellana «derviche». Ambas palabras aluden al pobre y al mendigo y se han convertido en las palabras más usadas para designar a los sufíes.

Al principio, la exigencia de la pobreza era una condición indispensable para ser un auténtico sufi. Pero, como suele ocurrir, con el tiempo, los ricos también quisieron ser sufíes aunque sin renunciar a sus ventajas materiales. Pretextaban que la pobreza auténticamente meritoria era la de espíritu y que, dado que los bienes materiales son indiferentes, por eso mismo se puede seguir disfrutando de ellos sin demérito espiritual. Incluso llegaron a argumentar que disfrutar de las riquezas era una forma de agradecimiento a Dios, en tanto que renunciar a ellas equivaldría a despreciar a la divinidad, por lo que el auténtico hombre de Dios era el que disfrutaba de las riquezas cuando

era rico y se conformaba con su pobreza cuando era pobre. De este modo dieron la vuelta al desprecio por la riqueza del sufismo originario metamorfoseándolo en conformismo y resignación social.

J. F. D. V. - A. A.

POLIGAMIA

Q MR

→ Ética, familia, matrimonio, mujer, sexualidad.

Q JUDAÍSMO

El judaísmo antiguo aceptó sin más la poligamia, considerándola como un hecho normal, dentro del contexto social y religioso de su tiempo. De esa manera, los judíos han presentado a los grandes patriarcas y fundadores del pueblo como polígamos: Abrahán, Esaú, Jacob, Elcana, David, Salomón, etc. De todas formas, en el Pentateuco no existe una legislación directa sobre la poligamia, sino algunas indicaciones marginales, que regulan su uso (que se da como supuesto), para favorecer siempre a la parte más débil. Así se dice en Ex 21,19 que «si un hombre toma para sí otra mujer, a la primera no le disminuirá su alimento, ni su vestido, ni su derecho conyugal». Por eso «Si un hombre tiene dos mujeres (la una amada y la otra aborrecida)... y si el hijo primogénito es de la mujer aborrecida... no podrá tratar como a primogénito al hijo de la mujer amada... Reconocerá al hijo de la mujer aborrecida como primogénito para darle una doble porción de todo lo que tiene» (Dt 21,15-17). La misma norma del Deuteronomio añade «que el rey no tendrá muchas mujeres... Tampoco acumulará para sí mucha plata y oro» (Dt 17,17). Las mujeres aparecen así como una posesión, que puede resultar peligrosa para el hombre.

Por diversos indicios, podemos suponer que la poligamia era poco practicada en tiempos de Jesús, de manera que la mayoría de los matrimonios eran monógamos, tanto por cuestiones económicas como sociales. Por otra parte, los grandes textos de la tradición israelita habían destacado el valor de la monogamia, tomándola, de un modo simbólico, como expresión de amor. Así lo suponen los textos proféticos (de Oseas y Jeremías, de Ezequiel y de la tradición de Isaías) que presentan el

amor de Dios hacia Israel como amor monógamo: un solo Dios, un solo pueblo amado; fiel es el amor de Dios, fiel ha de ser el amor de su pueblo, unidos por un vínculo único. En todos esos casos se condena más bien el riesgo de adulterio o *porneia* del pueblo de Israel, que teniendo a Dios como marido (¡único marido!) quiere buscar otros maridos, que no son más que amantes falsos.

El relato de la creación, tal como culmina en Gn 2,21-24, parece tomar la monogamia como estado ideal de la humanidad. En esa misma línea parecen situarse los textos del Cantar de los Cantares, donde el hombre y la mujer se deben fidelidad en el amor; esos cantos parecen imposibles en un contexto polígamo. El judaísmo posterior ha tendido a prohibir la poligamia (los asquenazíes lo han hecho desde el siglo XI d.C.), pero ella se ha venido practicando hasta tiempos recientes en algunas comunidades del Yemen y de Irán. El Estado de Israel la ha prohibido de hecho, aunque ha respetado los derechos de algunos emigrantes judíos provenientes de lugares donde aún estaba en uso.

X. P.

M CRISTIANISMO

Estrictamente hablando, no se ha preocupado de la poligamia, pues de hecho no era ya un problema en el contexto de Jesús ni en el entorno de la Iglesia primitiva. Parece que los primeros cristianos daban como un hecho la monogamia, pero no la han regulado en ningún texto legal. Nada nos impide suponer que algunos de los oyentes de Jesús practicaran la poligamia. Pues bien, no hay ningún texto suyo que la prohíba directamente. Más aún, algunos de los textos simbólicos más importante de los evangelios suponen la posibilidad de la poligamia, al menos como ejemplo, sin que Jesús la condene. Así en la historia de la mujer viuda que se fue casando, por ley de levirato con siete hermanos; parece normal que esos hermanos del difunto estuvieran ya casados, pero ellos tenían que tomar a la viuda como nueva mujer, para así dar hijos legales a su hermano (cf. Mc 12,18-27, con cita de Dt 25,5). Por otra parte, la parábola de las diez vírgenes de Mt 25,1-12 está suponiendo

do un contexto simbólico donde la poligamia se admite como un hecho.

1. *Marido de una sola mujer*

El conjunto del Nuevo Testamento supone la práctica normal de la monogamia (como forma ideal de matrimonio) y sólo desde esa base se entienden las normas matrimoniales de Mc 10,1-12, donde se aplican los mismos derechos al varón que a la mujer, de manera que si el marido toma otra mujer «adultera» contra la primera y si la mujer toma otro marido «adultera» contra el primero. En esa misma línea se sitúa toda la argumentación de Pablo en 1 Cor 7, donde dice que el «dueño» del cuerpo de la mujer es el marido y el «dueño» del cuerpo del marido es la mujer (1 Cor 7,4). Esas palabras no tienen sentido en un contexto polígamo.

Hay, sin embargo, unos pasajes donde se manda expresamente que los obispos, presbíteros y diáconos de las comunidades sean «maridos de una sola mujer» (1 Tim 3; cf. 2,12; Tito 1,6). Es posible que esa ley esté aludiendo al caso de los viudos, que sólo pueden ser ministros de la Iglesia en caso de que no vuelvan a casarse. La ley puede aludir también a casos de simple «debilidad sexual»: no pueden ser ministros de la Iglesia unos casados que tienen un contacto regular (aunque no legal) con otras mujeres. Sin embargo, la interpretación normal de esos pasajes es que ellos aluden a la poligamia.

Debemos recordar que las cartas pastorales de la tradición de Pablo (1 y 2 Tim, Tito) reflejan una especie de retroceso hacia costumbres del contexto judío. Es evidente que si un judío polígamo se convierte al cristianismo puede (y debe) ser polígamo (pues en caso de abandonar a una de sus mujeres correría el riesgo de dejarla sin protección). La Iglesia ha podido admitir por tanto, de hecho, matrimonios polígamos. Pero las pastorales regulan esa admisión, prohibiendo que los varones polígamos sean dirigentes de las iglesias. Esta prohibición parece hoy fuera de lugar y, sin embargo, resulta lógica en su contexto.

Debemos recordar que en aquel momento la poligamia era un signo de riqueza: sólo un hombre rico podía mantener varias mujeres, varias casas, muchos hijos. Un polígamo, con familia extensa y buena reputación de go-

bierno, podía estar bien entrenado para dirigir una iglesia, en la línea de las condiciones que buscan y exigen estas cartas: los ministros de la comunidad deben ser hombres que han probado sus dotes de gobierno, administrando bien sus casas grandes y ricas (1 Tim 3,4-5.15). Pues bien, la primera legislación eclesial les cierra el paso al ministerio. Si esta interpretación es correcta (y es la más probable), la Iglesia primitiva aceptó en su seno a varones polígamos (¡no a mujeres poliándricas, pues no podían darse en aquel contexto cultural!), aunque les relegó de un modo significativo, impidiéndoles el acceso a los ministerios.

2. *Aplicación actual*

Esta visión del tema de la monogamia en el Nuevo Testamento puede resultar dura e incluso escandalosa: ¿Por qué Jesús no ha condenado expresamente la poligamia? ¿Por qué no lo ha hecho Pablo? Por algo que juzgo sencillo e iluminador. Jesús no ha venido a «fijar» legalmente las formas de vida social, sino a buscar y promover el amor, el más íntimo y el más comprometido (a favor de los pobres). Por eso no ha reglamentado las formas y tipos del matrimonio, sino que las ha dejado abiertas, siempre que puedan ser espacio de fidelidad, de gratuidad y de amor a los más necesitados. Las consecuencias de esos principios las tiene que ir sacando la Iglesia, partiendo de la vida de Jesús y de sus discípulos, sin empezar dictando leyes universales.

Es evidente que, partiendo del ejemplo de Jesús y de la nueva experiencia de dignidad y libertad de los hombres y mujeres, se puede y debe deducir no sólo la monogamia (como han hecho las Iglesias cristianas), sino también la igual dignidad de varones y mujeres en el matrimonio, superando el patriarcalismo. En esa línea se sitúa el *Catecismo de la Iglesia Católica*, que admite el valor de la poligamia en el plan de Dios, en la historia de los patriarcas de Israel (cf. n.º 1610), pero que la prohíbe en la actualidad: «La unidad del matrimonio aparece ampliamente confirmada por la igual dignidad personal que hay que reconocer a la mujer y el varón en el mutuo y pleno amor (GS 49,2). La poligamia es contraria a esta igual dignidad de uno y otro y al amor conyugal que es único y exclusivo» (CIC, 1645).

De todas maneras, la forma en que el Catecismo resuelve el caso de los polígamos que se convierten al cristianismo resulta ambigua y quizá no se ajusta a la praxis que hemos visto en el fondo de 1 Tim y de Tito.

El Catecismo pide, por un lado, que, al convertirse, el polígamo «repudie» a todas las mujeres, menos a una...; pero por otra parte exige que «cumpla en justicia los deberes contraídos» con las mujeres anteriores y sus hijos. ¿Cumple esos deberes si las expulsa? ¿No ha contraído el deber de amarlas/cuidarlas a todas? Evidentemente, el caso es de difícil solución. Por eso, muchos piensan que debe quedar abierto, tanto en la teoría como en la práctica. De todas formas, esto es lo que dice el catecismo:

«Es comprensible el drama del que, deseoso de convertirse al Evangelio, se ve obligado a repudiar una o varias mujeres con las que ha compartido años de vida conyugal. Sin embargo, la *poligamia* no se ajusta a la ley moral, pues contradice radicalmente la comunión conyugal. La poligamia «niega directamente el designio de Dios, tal como es revelado desde los orígenes, porque es contraria a la igual dignidad personal del hombre y de la mujer, que en el matrimonio se dan con un amor total y por lo mismo único y exclusivo» (FC 19; cf. GS 47, 2). El cristiano que había sido polígamo está gravemente obligado en justicia a cumplir los deberes contraídos respecto a sus antiguas mujeres y sus hijos» (CIC, 2387).

X. P.

R ISLAM

1. *La poliginia existía previamente entre los judíos*

El judaísmo en principio no prohibía la poliginia. Los patriarcas no sólo tomaron esclavas como concubinas sino que en algunos casos se desposaron con más de una mujer, como Jacob, que se casó con sus primas Lía y Raquel. Muchos reyes bíblicos como David y Salomón fueron polígamos. Si la Biblia censura la poliginia de Salomón no es por la poliginia en sí, sino por tomar esposas extranjeras y porque por agradecerlas permitiese la idolatría y el culto a otros dioses en el territorio israelita. David también había sido polí-

gamo, cosa que no se le reprocha en ningún momento. Con el tiempo, sin embargo, los judíos tendieron a la monogamia; aunque la poliginia seguía admitida y se practicaba, pero su exceso no estaba bien visto. La poliginia sólo se prohibió entre los judíos askenazíes y tardíamente. Fue el rabino Gershom ben Yehuda (965-1028), llamado «luz de la diáspora», quien promulgó un dictamen que prohibía que en lo sucesivo un varón tuviese más de una esposa. Este dictamen sólo afectó a la judería askenazí no a la sefardí o las otras ramas del judaísmo. El hecho de que fueran los judíos europeos, o una parte de ellos, precisamente los que menos contacto tenían con el mundo del islam, los que abolieran la poligamia pudo deberse a un ambiente más favorable a esta disposición por vivir en medio de la cristiandad europea.

2. *Orígenes de la monogamia en la cristiandad*

La monogamia que comúnmente se asocia con el cristianismo tiene su origen en el matrimonio monógamo griego y romano, no en la tradición bíblica. Pero erraría quien se imaginara que la monogamia griega y sobre todo la romana tuviera su origen en un mayor igualitarismo de las sociedades griega y romana. No hay tal: la monogamia no tenía otra finalidad que la de excluir de la sucesión a los hijos que los varones tuvieran con mujeres distintas de su única esposa legal, es decir, no sólo excluir de la herencia a los hijos que pudieran tener con las prostitutas y otras mujeres con las que mantuvieran uniones irregulares, sino también a los que pudieran tener de esclavas y concubinas, fueran estas últimas esclavas, libertas o libres de nacimiento.

El cristianismo grecorromano, lejos de mejorar sustancialmente la condición de estas personas, la agravó al añadir un sello de pecado sobre las mujeres de clase inferior utilizadas como concubinas y sobre sus hijos, estigmatizados como «hijos del pecado». En algunos países cristianos, donde la influencia grecorromana fue menor y las costumbres griegas y romanas no se asociaron con tanta fuerza al cristianismo, la poliginia se mantuvo institucionalmente. Entre los coptos egipcios el concubinato no fue prohibido

por la Iglesia hasta finales del siglo X. Abrahán, el patriarca de Alejandría que promulgó la prohibición, perdió la vida en el año 970 a manos de los airados opositores a esta medida. En Etiopía, la Iglesia copta abisinia jamás se opuso a que los laicos tuvieran concubinas, siendo los sacerdotes los únicos varones obligados religiosamente a estricta monogamia.

3. La poliginia entre los musulmanes

El islam limitó la poliginia, que ya existía entre los árabes antes del descenso de la Revelación, a cuatro esposas. Es, en todo caso, interesante observar cómo en el contexto del descenso de la aleya que permite la poligamia ésta se vincula al cuidado de los huérfanos: «Y si teméis no ser justos con los huérfanos, casaos entonces, de entre las mujeres que sean buenas para vosotros, con dos, tres o cuatro» (4:3). El permiso de Alláh para la poliginia parece que se ciñe a cubrir una necesidad social en situaciones en las que han quedado viudas con hijos a su cargo.

Al haberse revelado la religión del islam para todas las sociedades y para cualquier época, debe tener en cuenta todo el amplio espectro de posibilidades que puedan darse. Las circunstancias –por ejemplo ausencia de varones por situaciones bélicas– pueden justificar que se tome otra esposa y la Ley del islam lo permite, pero ello sólo puede realizarse, de acuerdo con el Corán, con la condición de que el marido sea escrupulosamente justo con ellas, y en la mayor parte de las escuelas jurídicas se exige el visto bueno de la primera esposa. En las cláusulas del contrato matrimonial una mujer puede estipular la monogamia como condición. Otra cosa es que muchas mujeres musulmanas ignoran la existencia de este derecho.

En todo caso, la poliginia nunca ha sido corriente entre los musulmanes, salvo en los de condición social alta, con medios económicos suficientes para hacerla posible, o en países –como algunos africanos– donde era una hecho corriente ya antes de islamizarse.

4. Los derechos de las concubinas y sus hijos

El islam también se preocupó por reconocer los derechos de las concubi-

nas y por adjudicar el mismo estatuto a todos los hijos, independientemente de la condición de sus madres, fueran esposas libres o concubinas esclavas. Esto supuso una innovación, ya que entre los árabes preislámicos el padre no tenía obligación de reconocer como hijo con todos los derechos al que había tenido con una esclava. El islam estableció que los hijos de las esclavas concubinas y las esposas libres fueran iguales y gozasen de los mismos derechos. En el islam no existían hijos ilegítimos, a no ser los nacidos de relaciones de fornicación, que no incluía las relaciones sexuales entre amo y esclava. Además el islam dotó a las esclavas concubinas y a sus hijos de derechos de los que carecían tanto en la cristiandad como en el judaísmo. Un hombre no podía desposarse con una esclava sin antes manumitirla. La esclava madre de un hijo de su amo (conocida técnicamente como *umm walad*) no podía ser vendida ni sus servicios arrendados, y cuando el amo muriera, pasaba a ser libre de manera inmediata. El hijo del amo y la esclava era libre de nacimiento y tenía la misma categoría que los hijos que el amo tuviera con sus esposas. Estas leyes islámicas favorables a las concubinas esclavas y a sus hijos contribuyeron al mestizaje y a que en el mundo islámico no se llegara a una estratificación clasista-racista al modo americano.

En la época omeya, los prejuicios racistas y de clase de los conquistadores trataron de establecer diferencias entre los hijos de padre y madre árabes y los que tenían un progenitor no árabe. Se trataba fundamentalmente de excluir a quien no fuera «árabe puro» de los privilegios de los conquistadores, estableciendo una oligarquía cerrada que excluyese a los hijos de las esclavas de los privilegios de sus padres y también a los hijos de las mujeres árabes que se casasen con varones no árabes, es decir, con conquistados islamizados. Estas tendencias oligárquico-racistas fueron barridas por la revolución ‘abbásí, que instauró la igualdad entre los musulmanes, fuera cual fuera su origen. En lo sucesivo la mayoría de los califas fueron hijos de concubinas esclavas. Sólo tres califas abbasíes fueron hijos de mujeres libres. En al-Ándalus todos los emires y califas omeyas fueron hijos de concubinas, desde Abde-

rrahmán I, hijo de una cautiva bereber, a al-Mu'tadd bi-lláh. El origen servil de sus madres no les impidió ser los herederos al trono.

5. La cuestión de la poliandria

En lo que el islam no se mostró tan igualitario fue con la poliandria, pues la excluyó de su sistema jurídico. Entre los árabes preislámicos no habían faltado los casos de poliandria institucionalizada. Entre algunos árabes preislámicos había existido el *ṣawāy al-mushāraka*, que consistía en que una mujer podía tomar como esposos a un cierto número de hombres, siempre que este número no excediera de diez. En el caso de que la mujer quedara embarazada, tenía potestad para atribuir la paternidad a quien ella determinase. Las mujeres de algunas poblaciones surarábicas han mantenido hasta la actualidad unas costumbres peculiares que se remontan a aquellos tiempos; por ejemplo, en algunas tribus de Ḥadramawt (Yemen) que una mujer tenga hijos fuera del matrimonio no supone problema: estos hijos se filian a la madre o a su tío materno, y el adulterio tampoco exige el castigo de la esposa infiel.

J. F. D. V.

POLÍTICA

Q MR

↗ Autoridad, economía, ética, Iglesia, judaísmo, Papa, Roma, Vaticano, violencia.

Q JUDAÍSMO

De un modo general, podemos señalar en la historia y en la vida política de Israel siete momentos. Todos son distintos, pero hay entre ellos una continuidad, que viene marcada por los ↗ pilares que definen la realidad del judaísmo.

1. Federación de tribus, siglos XV al XI a.C.

En el entorno de la actual Palestina, vivieron por entonces los antepasados de los israelitas, formando una federación de tribus, vinculadas por la fe en el mismo Dios y por un tipo de experiencia social compartida. Cada tribu se sentía independiente, sin centro superior, ni plan unificado, pero todas se fueron juntando a partir de tres caminos.

a) *Algunos antepasados de los israelitas eran pastores trashumantes* (a veces

nómadas), de cultura en general aramea, provenientes de la estepa oriental, de más allá del Jordán, que conservaban tradiciones de antepasados llamados «patriarcas», que habrían sido ya adoradores de un Dios personal, vinculado a sus familias (↗ Abrahán).

b) *Otros antepasados eran hebreos evadidos de Egipto*. La historia simbólica de esa huida, interpretada como liberación, se cuenta de un modo ejemplar en el libro del Éxodo (el segundo de la Biblia), cuyo protagonista principal es Moisés.

c) *En Israel se integraron campesinos y soldados pobres*, arrendatarios y esclavos de los antiguos reinos cananeos, en la actual Palestina. Por eso, los judíos no son sólo descendientes de los patriarcas y de los fugitivos de Egipto, sino también de otros muchos hombres y mujeres que vivían desde un tiempo anterior en Palestina, donde tomaron su idioma, que no será el arameo, ni el egipcio sino el *hebreo* (la lengua de la tierra de Canaán). Políticamente, eran una federación de tribus. Pudieron vivir con cierta independencia mientras no hubiera en el entorno poder político unificado y más fuerte, con deseos de invadirles.

Estos tres grupos consiguieron el «milagro» de crear una alianza de familias libres, sin un Estado superior de tipo sagrado, es decir, sin unos reyes divinizados, como los que existían en las ciudades cananeas (dominadas por un rey y templo), sin milicia permanente (todos los varones en edad militar acudían en caso de peligro) y sin economía centralizada o administración superior, pues les juntaba la misma fe en el Dios de libertad y la conciencia de asumir un mismo ideal de solidaridad social.

2. Primer Reino. David y Salomón (del 1000 al 900 a.C.)

El reino empezó con *David* (podemos prescindir de Saúl, que no logró imponerse de forma duradera). El rey fue necesario porque el poder creciente de los filisteos (asentados en la costa sur de Palestina) amenazaba con dominar y someter a las tribus de Israel. El modelo político anterior era incapaz de responder al embate de unos guerreros profesionales como los filisteos. En esas circunstancias surgió Da-

vid, un caudillo militar o condotiero de la tribu de Judá, en la zona sur (en Belén y en el entorno de Hebrón), que venció a los filisteos y se convirtió en rey sobre las tribus de Israel. Su figura quedó más tarde idealizada, de una forma religiosa, y su reino sirvió como modelo para «imaginar» el Reino mesiánico de la culminación de los tiempos. Le sucedió Salomón, que mantuvo el reino de su padre David y construyó el templo de Jerusalén, que se convertirá más tarde (hasta el día de hoy) en signo de presencia de Dios para su pueblo. Ese nuevo modelo político aportó ciertas ventajas: los israelitas superaron el riesgo de una derrota irreversible y conquistaron casi toda Palestina, extendiendo su influjo por oriente. Más aún, algunos grupos del sur (Judá y Benjamín) interpretaron la monarquía como señal sagrada: los reyes eran signo de Dios; su política era sagrada. A pesar de sus defectos, este modelo monárquico aportó dos elementos al despliegue israelita: un tipo nuevo de unidad nacional (centrada en Jerusalén) y una experiencia mesiánica.

3. *El tiempo de los reinos* (del 900 al 587 a.C.)

Las tribus del Norte, formadas sobre todo por los grupos de Efraím y Manasés, rechazaron la monarquía de Jerusalén (de la casa de David), para mantener su identidad e independencia. Así crearon un reino especial, llamado «Israel» (en el sentido limitado de la palabra, pues también las tribus del Sur eran israelitas). De esa manera, entre el año 900 y el 700 a.C., los israelitas tuvieron dos reinos, un centrado en Samaría (Israel) y otro en Jerusalén (Judá). Fueron años turbulentos, que sirvieron para la consolidación de las tradiciones antiguas. En este tiempo surgieron los primeros grandes profetas, sobre todo en el reino del Norte, con Elías y Eliseo, y después con Amós y Oseas. La historia fue dura y el año 721 a.C. los asirios conquistaron y destruyeron para siempre el reino de Israel, las zonas actuales del centro y del norte de Palestina (Samaría y Galilea).

El reino del Sur, centrado en Jerusalén, siguió existiendo durante casi siglo y medio. En ese tiempo surgieron grandes profetas, como Isaías y Jeremías, que desarrollaron las más podede-

rosas experiencias religiosas de Israel y que constituyen una de las cumbres espirituales de la historia humana. Además, en ese tiempo se consolidaron las tradiciones religiosas del pueblo, contenidas sobre todo en el libro del Deuteronomio. Pero la monarquía de los reyes judíos, descendientes de David, fue sólo una etapa en el proceso israelita.

El año 587 a.C., los babilonios conquistaron y destruyeron Jerusalén, llevando cautivos a muchos de sus habitantes y destruyendo la monarquía y el templo. La monarquía política ocupa, según eso, un período bastante corto de la historia de los judíos, que han vivido desde entonces sin Estado propio. De todas formas, muchos judíos posteriores han sentido la «tentación» de recuperar la monarquía y la nación, reconstruyendo el reino: los macabeos (de los años 176 al 150 a.C.), los rebeldes del 67-70 d.C. (casi en el tiempo de Jesús) y los sionistas modernos (es decir, los defensores del actual Estado de Israel).

4. *Comunidad del Segundo Templo* (siglos V a.C. al I d.C.)

La antigua monarquía acabó. En perspectiva de poder estatal, aquello fue una tragedia y así lo han dicho y siguen diciendo los judíos, que sienten la nostalgia del viejo Sión. Pero, en perspectiva religiosa, la destrucción del reino político fue y sigue siendo una experiencia novedosa y muy positiva, pues surgió y se ha mantenido un nuevo Israel, como pueblo sagrado, sin necesidad de poder político propio. Parece más fácil mantener la identidad social con un Estado y con estructuras político-administrativas independientes, como han hecho muchos pueblos. Pero si los judíos hubieran conservado o recobrado su Estado independiente, habrían sido como los restantes estados del entorno y, probablemente, habrían desaparecido, anegados hace siglos en la gran marea de la historia.

La diferencia judía, su «milagro» nacional está en que los exilados de Babel y los sometidos de Palestina, no sólo conservaron, sino que aumentaron su identidad sobre bases de tipo cultural y religioso. Ellos han formado así un pueblo especial, vinculados por la Ley sagrada (*Torah*) en torno al templo de Jerusalén, avalado por el imperio per-

sa (y luego helenista o romano), en el que se integraron, como grupo religioso (nacional) establecido. La misma monarquía mundial (sistema) les reconoció de esa manera, como pueblo especial, sin Estado, formando un *Qahal Yahvé, Ekklesia* o Comunidad sagrada, regida en el plano sacral por el Sumo Sacerdote de Jerusalén, hasta el año 70 d.C. (destrucción del Templo).

5. *Federación de sinagogas* (siglos I al IX d.C.)

El templo fue perdiendo su importancia, pero siguió siendo el centro de la vida de Israel hasta su destrucción. Desde entonces (año 70 d.C.) hasta la actualidad, el judaísmo ha podido pervivir como federación de sinagogas, es decir, de grupos religiosos independientes, dispersos entre pueblos muy distintos, pero cultivando las mismas tradiciones y vinculándose por signos de pertenencia social y religiosa. Ese modelo de unidad y federación sinagogal constituye un ejemplo único dentro de la política del mundo. Nunca había existido y se había mantenido algo semejante: un pueblo sin Estado y tierra propia, pero que ha desarrollado una fuerte identidad y cultura en los lugares donde se asienta. Cayó el templo (el 70 d.C.), como había caído la monarquía (587 a.C.), pero la identidad del judaísmo se mantuvo y creció, porque estaba ya fundada sobre unas bases culturales y religiosas independientes del templo.

De un modo externamente traumático (guerra, derrota, muerte de muchos), pero internamente lógico, el pueblo salió fortalecido de la crisis (de la pérdida del templo). De ahora en adelante la «casa» central de los judíos no es el palacio de un rey, ni el cuartel del ejército, ni un gran banco mundial, ni siquiera un templo único para todos. Las casas centrales del judaísmo serán las «sinagogas», que no son simplemente iglesias para rezar, sino lugares de reunión y de diálogo, escuela y juzgados... En los primeros siglos de esta nueva situación aconteció el declive del judaísmo occidental o helenista-romano y el triunfo del judaísmo persa (Talmud de Babilonia). Los judíos re-enccontraron su identidad en «babilonia», es decir, en un contexto semita, bajo el poder de los persas sasánidas.

Esa situación siguió cuando los árabes musulmanes conquistaron el imperio persa, a mediados del siglo VII d.C.

6. *Judaísmo medieval. Sefarad* (siglos X al XVI)

A partir del siglo IX y X el centro del judaísmo se traslada de oriente (Babilonia) a occidente (Sefarad, actual España y Portugal, con zonas de la Provenza francesa), donde los judíos crearon una gran cultura filosófica y religiosa, en contacto con musulmanes y cristianos. Estrictamente hablando, ellos nunca se habían ido (habían seguido estando bajo los romanos y los visigodos), pero su desarrollo cultural y nacional fue menor, hasta que conectaron, a través de los musulmanes, con las reformas del judaísmo babilonio. Así encontraron entonces en Occidente una nueva «patria», un lugar donde pudieron desarrollar su «política» de inserción cultural y social en la diáspora. Los judíos fueron médicos y comerciantes, políticos y abogados. Escribieron en hebreo (su lengua sagrada), pero también en arameo (su segunda lengua sagrada) y en árabe (lengua también semita, cercana al hebreo) y alguna vez en castellano (o en las lenguas romances). Por una parte consolidaron y expandieron su identidad, en el plano filosófico y religioso (con el nacimiento de la cábala). Por otro lado se insertaron en la historia de las naciones donde habían sido recibidos. De esa forma surgió una situación políticamente muy tensa, que desembocó en la expulsión de los judíos de España (el año 1492). Fue una decisión política determinante para los nuevos Estados nacionales que estaban surgiendo en Europa: no podían permitir la existencia de una minoría activa y concienciada como la judía (por eso los expulsaron). Fue una decisión política y religiosa esencial para aquellos judíos que (en vez de convertirse al cristianismo y quedarse) optaron por salir de España y de otros países de donde fueron expulsados. Vinieron a convertirse de verdad, por vez primera, en un pueblo errante. Precisamente aquellos pueblos cristianos donde se habían establecido y donde habían colaborado a crear una cultura superior los expulsaban. La cuestión política de los judíos empezó a ser una cuestión

política esencial para los llamados «Estados cristianos».

7. *Judaísmo moderno.*

Los askenazíes y el Estado de Israel (del siglo XVI a la actualidad)

Tras la expulsión (o asimilación cristiana) de los judíos hispanos, el centro del judaísmo se fue trasladando al norte, hacia las zonas que estaban bajo cierto influjo germano, en las tierras actuales de Alemania, Austria y Polonia, pero también en Lituania, Rusia, Ucrania, etc. Esos judíos hablaban *yiddish*, una mezcla de alemán y hebreo, y cultivaban sus propias tradiciones religiosas de tipo hasídico y se han llamado en general askenazíes. Algunos han conservado en parte sus tradiciones antiguas, de manera que los más «religiosos» siguen vistiendo y orando como en Polonia o Rusia en los siglos XVII-XVIII. Pero otros, desde el siglo XVIII tendieron a integrarse en el entramado social de su entorno, asumiendo una Ilustración política y cultural que parecía triunfar en Europa. De esa manera, formando parte de unos Estados «democráticos», los judíos empezaban a ser política y socialmente ciudadanos de Occidente. De todas formas, dos acontecimientos muy distintos de mediados de siglo XX han cuestionado esa solución, suscitando formas distintas de violencia: (a) *El nacionalismo antijudío del Estado nazi de Alemania*, que decretó, entre 1933 y 1945, la limpieza étnica en sus territorios, organizando un inmenso holocausto (→ shoah), que ha vuelto a poner en cuestión la posibilidad de la integración política del judaísmo en un mundo como el occidental. (b) *El nacionalismo del Estado de Israel*, establecido en Palestina desde el año 1948. Durante casi veinticinco siglos, los judíos habían sido un ejemplo político y social único, porque seguían existiendo como pueblo (nación religiosa y culturalmente importante) sin necesidad de crear a los aparatos de imposición o violencia del Estado. Pero esa situación ha terminado, al menos en el Estado de Israel, que apela a Dios, pero emplea para mantenerse los métodos de violencia normales de la política de poder de los Estados de este mundo (como si Dios no existiera). Muchos piensan que ese Estado nacio-

nal judío es un problema para el verdadero judaísmo.

X. P.

M CRISTIANISMO

La historia de las relaciones entre la política y el cristianismo se identifica de alguna manera con la historia del mismo cristianismo. En principio, el cristianismo surge como institución «no gubernamental», con fines y estructuras no políticas, en la línea del judaísmo, aunque con pretensiones de universalidad (sin constituirse, por tanto, como un grupo que puede ser identificado hacia dentro con facilidad). A lo largo de casi tres siglos, el cristianismo se mantuvo en una especie de clandestinidad en medio del Imperio romano, como «religio non licita», con el riesgo de ser perseguido (y siéndolo de hecho). Pero luego se ha vinculado al poder político, de un modo muy significativo, según la historia que resumimos de manera muy sencilla.

1. *Iglesia frente al Estado (con estructuras de Estado)*

En un principio, la Iglesia está constituida como federación de comunidades autogestionadas, conforme al modelo de las sinagogas judías. Ciertamente, la Iglesia tenía estructuras administrativas que funcionaban con cierta eficiencia, pero no instituciones estables de poder. Pero hacia el año 200 d.C., en plena persecución, en medio de una gran crisis de crecimiento, por impulso del mensaje de Jesús, sobre todo por contagio del entorno, los cristianos se vieron obligados a crear una Iglesia estable, con estructuras administrativas que respondían, en forma religiosa, a las estructuras políticas del Imperio romano. En ese proceso, los cristianos se separaron (o fueron separados) del judaísmo rabínico, fijaron unas Escrituras (Nuevo Testamento) y crearon instituciones episcopales que se han mantenido hasta hoy. El surgimiento de esas instituciones tuvo éxito y permitió que la Iglesia se estabilizara y se mantuviera, a pesar de las dificultades.

Evidentemente, la Iglesia quiso conservar los valores anteriores, presentándose como apostólica (de los apóstoles), por fidelidad a los primeros seguidores de Jesús. Pero, al configurarse de manera estable y jerárquica,

ella adoptó varios rasgos del Imperio y se presentó como «poder sacral» de tipo político, de manera que tuvo que acabar pactando con el mismo Estado. Fue perdiendo su signo de alianza y se hizo en parte una «estructura de poder» político. Era una estructura de tipo religioso, distinta del Estado en sí, pero con rasgos muy semejantes.

2. *Iglesia con Estado* (estructuras episcopales y sinodales)

En principio, el «edicto de libertad de Constantino» (año 313 d.C.) fue un edicto de tolerancia, declarando que el Estado romano dejaba de identificarse con una religión (la religión del Estado en cuanto tal). Eso implicó una gran novedad. Por vez primera el Estado podía tener un carácter civil (sin entrar en cuestiones religiosas) y una religión muy influyente podía ser simplemente religiosa, es decir, comunidad de creyentes, de una forma abierta y pública, pero sin tomar el poder ni apoderarse del Estado. Pero los tiempos no estaban maduros para eso y el Estado se quiso apoderar de la Iglesia (haciéndola religión de Estado: Edicto de Teodosio, 380 d.C.) y, por su parte, la Iglesia fue tomando los poderes de un Estado, que se iba desintegrando (sobre todo en la parte occidental del Imperio). De esa manera, de hecho, la Iglesia fue ocupando el vacío de poder político, de manera que los obispos se convirtieron en un tipo de «gobernadores» (o compañeros de los gobernadores y reyes, con variantes en oriente y occidente).

Para realizar un mejor servicio de evangelio, muchos de esos obispos (y en especial el Papa de Roma) se presentaron como portadores de un Poder Sagrado, asumiendo y desarrollando rasgos propios del poder romano (del Imperio). Realizaron y siguen realizando obras espléndidas, pero desde el poder, pudiendo apelar para ello a la violencia civil. Ciertamente, la Iglesia siguió siendo portadora de un proyecto humano de gratuidad religiosa, pero lo hizo muchas veces valiéndose, de manera directa o indirecta, del poder político.

3. *Iglesia sobre el Estado* (reforma gregoriana)

Hubo a finales del primer milenio una larga crisis y vacío de poder en Oc-

cidente, donde parecía que la sociedad perdía sus vínculos de cohesión. Pero a comienzos del siglo XI, con el nuevo milenio, se inició una época nueva de unificación y jerarquización de la Iglesia, en torno al Papa. Se elevaron entonces dos autoridades, ambas «cristianas» y representantes de Dios. (a) El Emperador del Sacro Imperio, guardián de la Iglesia. (b) Y Pontífice de Roma, vicario de Cristo. Sus partidarios, de uno y otro lado, lucharon durante medio siglo (desde el 1073 hasta el 1122), en una Guerra por las Investiduras, y al fin pactaron y se repartieron poderes en el Concordato de Worms: el Emperador y sus nobles feudales (poder político-religioso) nombrarían a los obispos; pero el Papa les daría la «investidura» eclesial. Ni Papa ni Emperador pudieron gobernar en solitario, sino que hubo dos poderes, aunque la Iglesia quiso mantenerse por encima del Estado, conforme a la teoría de las dos espadas (la espada espiritual dirige a la temporal, según el lenguaje del papa Bonifacio VIII, en la Bula *Unam Sanctam* de 1302).

4. *Iglesia como Poder espiritual* (Ilustración)

El intento de supremacía del poder religioso sobre el político fue incapaz de parar el proceso de secularización política de Occidente. La Iglesia fue perdiendo poder político, convirtiéndose cada vez más en una estructura de autoridad religiosa, cerrada en sí misma. Ciertamente, el Papa siguió conservando gran poder y pactando con los reyes católicos (de Austria, España, etc.); pero de hecho los Estados europeos, especialmente a partir de la Reforma protestante y de las guerras de religión (siglos XVI y XVII), se independizaron de la Iglesia, convirtiéndose en poderes absolutos, con el riesgo que ello implica, iniciando un proceso de secularización que sigue extendiéndose todavía (a principios del siglo XXI).

5. *Situación actual (nuevo comienzo)*

Después de veinte siglos de cristianismo, las Iglesias cristianas vuelven de hecho a la situación del comienzo (en el siglo I d.C.). Ellas siguen siendo portadoras de una historia de poder político y espiritual, que en el caso de la Igle-

sia católica se centra en el Papa y en la Administración del Estado Vaticano. Pero son muchos los que creen que ese tipo de poder político ha terminado volviéndose vacío. Estamos en una situación políticamente nueva, en la que resulta difícil aventurar posibles caminos de futuro. Los Estados nacionales, en su forma clásica, se encuentran hoy en crisis y no aparecen ya como verdadero lugar de referencia para la Iglesia. Ciertamente, en un sentido, los Estados siguen existiendo, integrados en una gran organización de Naciones Unidas (ONU). Pero, en otro sentido, parecen ya un anacronismo, pues están dominados por un único Imperio militar (Estados Unidos) y por un gran Mercado universal, que aparece como sistema económico-administrativo. Tomado en un sentido estricto, el cristianismo católico tenía que haber superado el esquema sacral de esos poderes, abriendo un espacio de comunicación universal, fundado en la Palabra personal de diálogo y en el Pan compartido. En vez de eso, parece que a veces sigue apoyándose en el poder de los Estados, como si ellos fueran portadores de un tipo de revelación divina.

Sea como fuere, nos hallamos ante un nuevo comienzo. La teoría clásica de los dos poderes (Iglesia y Estado), que ha dominado durante el último milenio, ha sido de hecho superada, de manera que no puede ponerse ya como base de ninguna doctrina religiosa o política, pues no responde ni al evangelio de Jesús ni a las condiciones actuales de la historia. No hay *dos poderes*, porque sólo el Estado (o un tipo de Imperio-Mercado mundial) puede presentarse como institución de poder coactivo e imponerse sobre los hombres en forma de sistema (o de marginarles, si no lo aceptan). La Iglesia no es Poder en esa perspectiva: no tiene jurisdicción para imponerse en nombre de Dios, pues Dios se expresa en formas de gratuidad y comunicación carismática, nunca de potestad o sistema. Por eso, allí donde los hombres buscan el Poder, no encuentran ni construyen ya una Iglesia, como signo evangélico de Dios, sino un Estado que tiende a convertirse en Imperio mundial. En este contexto se vuelve necesaria una nueva configuración de las relaciones del cristianismo con la política.

X. P.

R ISLAM

1. *Las concepciones de la política: la siyâsa, al-'ilm al-madani y la shari'a*

«Política» se dice en árabe *siyâsa*. Etimológicamente *siyâsa* es «el arte de domar caballos». *Sâ'is* (en plural, *sâsa*) significa tanto «gobernante, político, estadista» como «palafranero». La dignidad de la palabra *politeia* tenía poco que ver con *siyâsa*, que, al menos etimológicamente, se acerca mucho a la clásica definición antipolítica anarquista de la política como «el arte de engañar y sojuzgar a los pueblos». Mientras que *siyâsa* implicaba la idea de dominar, domesticar y sojuzgar a los gobernados por parte de los gobernantes, *al-'ilm al-madani* (la ciencia de la medina) sí era capaz de expresar la idea de buscar el régimen político mejor para la sociedad. *Al-'ilm al-madani* venía a ser en el pensamiento político islámico helenizado el equivalente de tendencia más secularista del ideal político de la *shari'a* en toda su plenitud. La palabra griega *polis* se tradujo al árabe como *madîna*, adquiriendo esta última palabra unas connotaciones distintas de las que tenía antes como simple ciudad, como una simple población urbana de cierta magnitud.

2. *Instituciones políticas del primer islam*

Las instituciones políticas que conocían los musulmanes premodernos eran:

1) Herencia preislámica, es decir, las tradiciones tribales de los árabes, los bereberes, los turcos y otros pueblos.

2) Aprendizaje a partir del Corán y la *sunna*, plasmado en las instituciones teocráticas islámicas, con la *shari'a* y el califato ideal de los *râshidûn* (los «bien guiados», excepto para los chífes, que sólo aceptaban como modelo el de 'Alí).

3) Influencia persa, en concreto, la monarquía persa como modelo de política de alto nivel, de estadismo práctico para los soberanos.

4) Influencia griega, o sea, lo que les llegó y pudieron asimilar de las obras de política de Platón y Aristóteles, sobre todo de Platón (se discute si la *Política* de Aristóteles llegó a traducirse al árabe, pero los musulmanes conocieron la *República* y las *Leyes* de Platón) entendidas en términos de iden-

tificar el rey-filósofo platónico con el profeta-legislador musulmán.

De facto, la política real de «alto nivel» seguía modelos persas. El espejo en el que se miraban era la monarquía absoluta persa de Cosroes Anushirwán. De las otras tres, las tradiciones tribales quedaban al margen del Estado, las instituciones teocráticas constituían lo que podríamos denominar «la utopía islámica», y lo que asimilaron de esos filósofos griegos (sobre todo de Platón) era una utopía filosófica identificada más o menos con la utopía teocrática islámica. Los musulmanes asimilaron rápida y completamente las tradiciones políticas persas pero con suma de dificultad las tradiciones griegas que les llegaron a través de las traducciones de filosofía griega. La razón es obvia: el imperio persa fue conquistado en su totalidad e influyó de modo decisivo en un periodo formativo de la civilización islámica, mientras que esas tradiciones políticas griegas eran instituciones muertas desde hacía siglos y pertenecían a una civilización desaparecida. Del mundo griego asimilaron la ciencia y en gran parte la filosofía, pero les faltó buena parte de la cultura griega, entre la que se encontraba la política, para incluso entender en plenitud la filosofía.

3. Aversión árabe a la monarquía

A pesar de que el modelo que se acabó siguiendo, como hemos dicho, fue la monarquía persa, la institución monárquica era despreciada tanto por la tradición árabe preislámica como por los primeros musulmanes.

Los árabes yemeníes habían tenido instituciones monárquicas desde antiguo (recuérdese la reina de Saba, ya en el siglo X a.C.), pero los árabes propiamente dichos, esto es, los del norte y centro de Arabia, desconocían y aborrecían la institución monárquica. Sólo los árabes establecidos en la zona del Creciente Fértil o en su proximidad inmediata, en contacto con los imperios romano-bizantino y parto-persa, estaban organizados en reinos como Petra y Palmira primero, gassánies y lajmíes más tarde. Pero incluso los gassánies y los lajmíes eran de origen yemení, emigrados hacia el norte a raíz de la desertización de su país de origen.

Para el común de los árabes la monarquía era una institución odiosa, li-

berticida, que reducía a los seres humanos a una servidumbre abyecta. Para los árabes, como para los griegos de la época clásica, era un orgullo vivir libres de la sumisión a un rey. El desprecio al «rey de reyes», que era como se llamaba al monarca persa (en árabe *malik al-mulūk*, en persa *shāhanshāh*), era similar en los árabes antiguos y los griegos (estos últimos le llamaban «el gran rey»), aunque en ambos casos la aversión a las instituciones monárquicas no excluía admiración y cierta fascinación por su poder, riqueza y gloria.

Los primeros musulmanes participaron plenamente de la aversión árabe por la institución monárquica y el despotismo. El Corán y los hadices se muestran hostiles a los reyes. El Corán deja constancia de este desprecio: «Cuando los reyes entran en las ciudades, las corrompen». Los tiranos Nemrod y el faraón a los que se enfrentaron respectivamente Abrahán y Moisés eran dos reyes orgullosos llenos de *hybris*. Un hadiz afirma que el título más afrentoso ante Dios que puede tener un ser humano es el de «rey de reyes». David y Salomón son las únicas excepciones de reyes justos, quizá por su condición de profetas. Para los musulmanes las historias poco edificantes acerca de ambos personajes que cuenta la Biblia son calumnias inventadas por los judíos.

4. Consejos de Muḥammad para el buen gobierno

a) *Contra el nepotismo*. En cierta ocasión, dijo el Profeta: «Quienes pongan a cargo de una persona una responsabilidad que concierna al bien de los musulmanes, y haya entre ellos quien sea más agradable a Allāh que él, que sepa que traiciona a Allāh, a su Mensajero, y a todos los musulmanes». Y en otra ocasión dijo: «Cuando se pierda el sentido de la responsabilidad (*amāna*), siéntate a esperar la destrucción». Le preguntaron: «¿Y cómo se pierde la *amāna*?». Muḥammad respondió: «Cuando las cosas públicas sean puestas a cargo de incapaces, siéntate y espera la destrucción».

Yaḥūd ibn Abí Sufyān fue nombrado gobernador de Siria, y contó:

Quando Abū Bakr me designó como gobernador, antes de partir para cumplir mi misión, me dijo: «Sé que

tienes familiares, ¡ni pienses en colocarlos en puestos de responsabilidad!, eso es algo que temo desde que oí decir a Rasûl Allâh: "Quien esté a cargo de los asuntos públicos de los musulmanes y designe emires en función de sus intereses es maldecido por Allâh, que no acepta de él nada hasta que acaba entrando en el Nâr".

b) *Contra la corrupción de los cargos políticos y burocráticos.* El Profeta dijo: «Quien tome de lo que gane más de lo que merece, está aceptando un soborno». Muḥammad enseñaba que el soborno era robar a la comunidad de los musulmanes. Consideraba la honestidad equiparable al *yihâd*, y por ello censuraba a los que aceptaban regalos por encima de sus ganancias. En cierta ocasión, un encargado de recoger las *sadaqât* (limosnas), dijo a Muḥammad: «Esto es lo que me han dado como *sadaqât* y esto otro me lo han regalado a mí». El Profeta le contestó: «Si eres sincero, ¿por qué no te quedaste en tu casa esperando que te hicieran regalos?», y dirigiéndose a los musulmanes, les dijo: «Que nadie coja nada que no merece, o lo cargará sobre sus espaldas como un camello ante Allâh en el Yawm al-Qiyama (Día del Juicio)». Después levantó las manos como el que pide a Allâh y dijo: «*Allâhumma*, ¿lo he dicho con claridad?». El islam enseña que se pueden aceptar los obsequios que se nos hagan con sinceridad, pero no los de los que esperan algo a cambio.

5. *De los califas omeyas al sultanato turco*

El primer califa omeya (el enemigo tramposo del honrado califa 'Alí), Mu'âwiya, que era un consumado maestro de la *siyâsa*, solía decir: «No utilizo la espada donde basta la fusta, ni utilizo la fusta donde basta la lengua». El califato Omeya fue descalificado por sus detractores como *mulk* (monarquía). Se les acusó de haber convertido el califato en algo similar al imperio bizantino y la monarquía sasánida. Los califas 'abbâsîes trataron de mantener un prestigio religioso mayor, fundado en la piedad personal y un carácter islámico más pronunciado.

Los califas 'abbâsîes a partir del siglo IX perdieron el poder político efectivo y quedaron reducidos al papel de autoridad espiritual, mientras el poder

político efectivo pasaba a los sultanes (frecuentemente turcos). La palabra *sultân* significa en árabe «poder» y se aplicó a la persona misma de los que lo ejercían, manifestando la fusión entre el gobernante y el poder, un poder que no tenía realmente otra justificación que el bien común o más exactamente el mal menor común. El sultán no era el gobierno islámico ideal, pero debía obedecerse y respetarse para evitar lo que se suponían males mayores, es decir, el caos y la guerra civil, además de la inquietante posibilidad de que los no musulmanes invadieran y conquistaran el territorio musulmán, o de que las herejías prosperaran a costa de la ortodoxia.

6. *El Estado en el sunnismo*

La actitud de los musulmanes sunnîes piadosos hacia el Estado era ambigua: consideraban el Estado un mal necesario, pero en el que las buenas personas no debían verse implicadas para evitar el riesgo de mancillarse. Eso era así porque los ulemas habían desarrollado una teoría de los derechos y deberes políticos que los gobernantes consideraban impracticable en muchos aspectos, lo que significaba que cualquiera que estuviera al servicio del Estado participaba de la injusticia del gobierno y de sus transgresiones de la *sharî'a*, por lo que debería dar cuenta ante Dios en el terrible Día del Juicio. A los gobernantes les interesaba el apoyo de los ulemas pero no querían o no podían aplicar el sistema ideal codificado por ellos. Para los sunnîes este sistema se basaba en la imitación de la conducta del Profeta, de los califas *râshidûn* (bien guiados) y del califa omeya excepcionalmente piadoso 'Umar II. Pero la reticencia de los ulemas sunnîes a mezclarse con los gobernantes nunca llegaba a ser oposición a favor de la insurrección. Las guerras civiles musulmanas por el poder en los primeros tiempos del islam dejaron un pésimo sabor de boca en la comunidad musulmana, por lo que los ulemas –sin aprobar el orden constituido– lo consideraban un mal menor en comparación con la guerra civil (*fitna*).

La actitud de los ulemas ante el poder era de realismo pesimista. Mejor un mal gobierno que la guerra civil y el caos, por lo que aceptaban cualquier

gobernante siempre que fuera musulmán y no renegara abiertamente de la *sharí'a*. Ya en una época temprana, bajo los Omeyas, el cadí Amír ibn Surhabil al-Sāhibī al-Kūfī escribió: «Ama a la familia del profeta sin ser chií y obedece al califa incluso si fuera un esclavo negro». Ibn Hanbal, el *imām* (guía espiritual) de la escuela hanbalí, que no era una persona apocada y que no tuvo miedo en oponerse al propio califa al-Ma'mún cuando éste quiso imponer por la fuerza las doctrinas mu'tazilíes, escribió: «Debes obedecer al gobierno y no rebelarte contra él. Si el gobernante ordena algo que entraña pecar contra Dios, no tienes que obedecer ni que rebelarte. No apoyes la *fitna*, ni con tu mano ni con la lengua». Se suponía que el buen ulema debía amonestar a los gobernantes por sus desviaciones pero sin llegar nunca a la deslegitimación que justificara la *fitna*. Por lo demás, servir al Estado era degradante y hasta pecaminoso, pues las rentas del Estado eran obtenidas por medio del cobro de impuestos que no eran los establecidos por la *sharí'a*, de modo que todo aquel que recibía un sueldo del Estado participaba de la injusticia. Incluso a los califas *rāshidūn* se les censuró no estar a la altura de las exigencias del islam. El califa 'Umar preguntó a Salmán el persa si era un califa o un rey, a lo que el persa le contestó: «Si has impuesto como tributo sobre las tierras de los musulmanes un dinar, más o menos, y los has aplicado a propósitos ilegales, entonces eres un rey, no un califa». Cuando 'Umar oyó esta respuesta se echó a llorar. La actitud de gobierno de los primeros califas, basada estrictamente en la costumbre profética y en la justicia que había venido a imponer la Revelación, caía no pocas veces en lo utópico. 'Alí, dando órdenes a uno de sus administradores, le dijo: «Cuando vayas a recaudar sus impuestos a los *dzimmíes* (minorías en tierra islámica) no aceptes que te den ropa en invierno ni nada de aquello con lo que se alimenten ni tomes animales que les sirvan para trabajar. No golpees a ninguno por dinero ni le obligues si se niega a pagar. No vendas las propiedades de nadie para cobrar el impuesto. Se nos ha ordenado en el Corán que tomemos lo que bien puedan darnos. Si contravienes lo que te ordeno piensa en Alláh al que debieras

temer más que a mí. Si me llega la noticia de que has cometido alguna injusticia no dudes que te destituiré». El recaudador le dijo: «Si lo hago así volveré tal como me voy». Y 'Alí replicó: «Aunque vuelvas como te vas». (Podemos leer este relato en *al-Jarāy* de Abū Yūsuf, la obra más antigua sobre impuestos en el islam.)

Cuando, a partir del siglo XI, la actitud de los ulemas se volvió más favorable a los poderosos y éstos trataron de granjearse un prestigio de piadosos aproximándose a los ulemas, estos últimos perdieron mucho de su prestigio, que fue a parar a los sufíes. Un dicho corriente sostenía que «el mejor gobernante es el que frecuenta a los ulemas, y el peor ulema es el que frecuenta a los gobernantes», indicando lo mancillante que resulta al hombre piadoso y honrado el aproximarse al ambiente de corrupción de los poderosos.

Durante la mayor parte de la historia, la *sharí'a* sólo tuvo vigencia práctica en cuestiones de estatuto personal (matrimonio, herencia y cuestiones similares) y hasta cierto punto en las relaciones comerciales, pero los gobernantes musulmanes para todo lo demás gobernaban por decreto y la religión funcionaba para justificar a posteriori a estos gobernantes, no para exigirles a priori que se atuvieran a unas reglas. Las relaciones entre Estados, de transferencia de poder y entre gobernantes y gobernados no se ajustaron a ninguna *sharí'a*. La cuestión, todo lo más, era cuál debía ser el mínimo de «islamidad» que tenía que tener un gobierno para que fuera aceptable y debiera ser obedecido por musulmanes. Habitualmente se consideraba suficiente con que el sultán fuera musulmán y el islam la religión del Estado, independientemente de que no se aplicara plenamente la *sharí'a* ideal y el comportamiento público y privado de los gobernantes dejara mucho que desear. Casos como los del ulema Ibn Taymiyya (siglo XIV) negando la legitimidad de los sultanes mamelucos de Egipto y Siria, fueron excepcionales. En la autoridad de Ibn Taymiyya se han basado los movimientos contestatarios islamistas sunníes para negar la legitimidad de los actuales regímenes políticos del mundo musulmán, con el agravante de que estos regímenes modernos a menudo ni siquiera reúnen los requisi-

tos de respeto al estatuto personal del creyente musulmán.

7. *El Estado fuera del sunnismo*

Las tendencias democráticas de los beduinos y las tendencias más igualitarias del islam primigenio se expresaron en el \nearrow jâriyismo. Los jâriyíes, que rechazaban frontalmente cualquier gobierno que no fuera acorde a los principios islámicos más estrictos, defendían que cualquier musulmán digno podía ser califa, aunque fuera un esclavo negro o una mujer.

Por lo que se refiere a los ulemas chiíes duodecimanos, en lugar del realismo pesimista de sus colegas sunníes, desarrollaron una suerte de idealismo pesimista. En vez de la idea del Estado como mal necesario de los sunníes, concibieron una idea de Estado ideal en suspenso hasta la venida del *imâm* oculto que instaurará la era de la justicia. Los ulemas chiíes no aceptaban a los gobernantes sunníes ni siquiera como mal menor y creían perfectamente legítima la rebelión contra ellos, sólo que, al ser demasiado grandes los peligros que entrañaba tal rebelión, no creían juiciosa la insurrección. Aunque mantenían una actitud de rechazo del poder establecido, y no tenían inconveniente, si era necesario, en practicar la *taqiyya*, o sea, la ocultación de las creencias, que podía llegar a la adulación hipócrita si era preciso. No obstante, hasta la revolución de Jomeini, el clero iraní duodecimano procuraba no inmiscuirse demasiado directamente en el gobierno del país. Boruýerdí, maestro y antecesor de Jomeini, consideraba que la religión y la política eran cosas distintas que no debían mezclarse. Su discípulo y sucesor, Jomeini, pensaba justo lo contrario y solía decir que «nuestra política es exactamente nuestra religión y nuestra religión es exactamente nuestra política», Jomeini y sus partidarios motejaban de *mutaḥayyirûn* (petrificados) a los numerosos ulemas que pensaban como Boruýerdí.

8. *La propuesta actual del islam político*

El islam político contemporáneo hace del islam la panacea universal. *Al-islâm huwa-l-ḥall*, o sea, «el islam es la solución», es un lema frecuente del islam político. La teocracia islámica ideal

como exigencia de aplicación política tiene dos versiones:

1) La versión de las masas populares, que ven en ella una utopía islámica de mayor justicia social. Esta versión es la que mueve a las masas populares adheridas a los movimientos islamistas, más que a sus dirigentes y sus promotores extranjeros. También es la fuerza que sostiene moralmente a movimientos de resistencia como *Ḥamâs* o *Ḥiçbullâh*, cuya honradez y sincero compromiso con la causa de los humildes reconocen incluso quienes no comparan su ideología islamista (como es el caso de la gente de izquierda laica y muchos cristianos palestinos y libaneses).

2) La versión conservadora, promovida por Arabia Saudí (y Pakistán y EEUU) para combatir el comunismo y el nacionalismo anticolonialista, desviando las reivindicaciones hacia un rígido literalismo reaccionario, el *wahhâbismo* saudí, una versión literalista retrógrada de la *shar'â* que incluye cortar la mano a los ladrones, lapidaciones por fornicación y otras medidas draconianas, así como la imposición de un *apartheid* sexual y un *ḥiyâb* estricto y humillante.

El llamado «islam político» no es homogéneo: puede ser islámico y puede apelar al islam con razón o sin ella, pero es un fenómeno moderno que tiene muy poco que ver con la política en el mundo musulmán premoderno. Algunos de sus partidarios son tan conscientes de esta realidad que a esos Estados del mundo islámico les llaman «Estados de musulmanes» pero no «Estados islámicos». Podría compararse, *mutatis mutandis*, con la posición de la teología de la liberación hacia la historia eclesiástica: las críticas al «constantinismo» y la insistencia de volver al cristianismo original.

En Irán, durante los años setenta, surgió una especie de «teología de la liberación» islámica chií, cuyo más destacado ideólogo fue Alí Shariati. Pero la obra que más influyó en la revolución iraní fue *Occidentalosis*, de Ýalâl Âl-e Ahmad, que intentó una audaz simbiosis entre marxismo, islam y nacionalismo antiimperialista. Esta «teología de la liberación» iraní no sólo influyó en el jomeinismo y la República Islámica de Irán, sino, mucho más aún, en movimientos más radicales reprimidos violentamente por el régimen jomeinista, especialmente los Muýâhi-

dín del Pueblo, que amalgamaban socialismo e islam y propugnaban una teología revolucionaria anticlerical. No hay que olvidar la influencia, acaso superficial en los contenidos pero importante en la idea misma de una teología de la liberación, esto es, una teología revolucionaria del cambio social, de la teología de la liberación hispanoamericana en la teología de la liberación iraní. La revolución iraní y la nicaragüense se dieron el mismo año y respiraban una atmósfera similar. El poeta, sacerdote, revolucionario y ministro de cultura del gobierno sandinista nicaragüense, Ernesto Cardenal, viajó a Irán y habló elogiosamente de la revolución iraní y de los puntos en común entre su pensamiento y el de Jomeini, por ejemplo en el rechazo del enfrentamiento entre religiones y la lucha contra los opresores. Sin embargo, las similitudes entre la teología de la liberación sandinista serían posiblemente mucho mayores con la izquierda islámica opuesta al régimen de Jomeini, como los mencionados Muyahidín del Pueblo, que al igual que los sandinistas abogaban por una abierta simbiosis entre socialismo marxista y religión en clave revolucionaria.

En el caso iraní tampoco habría que olvidar la influencia, mucho más indirecta pero quizás de mayor alcance, que el pensamiento platónico ha podido ejercer en la noción de república islámica tal y como la entendía Jomeini. No hay que olvidar que Jomeini recibió mucha más influencia de la tradición intelectual iraní que del pensamiento moderno y que esta tradición iraní era marcadamente platonizante. Es posible que la república islámica de Irán sea lo más próximo que existe a día de hoy al pensamiento político de Platón y el único sistema político actual que quizás este filósofo griego consideraría próximo a su visión del mundo.

J. F. D. V.

PREDESTINACIÓN Q MR

→ Apocalíptica, Dios, esenios, infierno, juicio, libertad, paraíso, redención, salvación, Qumrán.

Q JUDAÍSMO

Estrictamente hablando, el tema de la predestinación no ha sido discutido por el judaísmo bíblico. Los judíos sa-

ben que Dios actúa; pero, al mismo tiempo, precisamente porque es Dios el que actúa, los hombres son libres. Sólo por eso pueden responder con libertad a la Ley de Dios. El tema de la predestinación y, consiguientemente, el de la libertad humana ha sido planteado, de manera temática, por los autores de tendencia apocalíptica, en los últimos siglos del período del Segundo Templo. Desde ahí se suelen distinguir dos tipos de apocalípticos.

1. *Los apocalípticos blandos* siguen defendiendo la libertad del ser humano y así han podido ser incluidos en el canon de la Biblia hebrea, como el libro de Daniel. Hay algunos textos apocalípticos posteriores, que no han sido conservados en el canon, quizá por haber sido escritos en un momento en que las bases del canon se encuentran ya fijadas, pero que defienden también la libertad del hombre. Esos textos, que se mantienen cerca de la tradición normativa del judaísmo posterior, sólo han sido conservados en contexto cristiano (como los libros de *2 Bar*, *4 Esd*), porque, en general, el rabinismo posterior (a partir de las experiencias adversas de las guerras del 67-70 y 135 d.C.) ha prescindido de los libros apocalípticos estrictos.

2. *Los apocalípticos duros* tienden a negar la libertad del ser humano, haciendo que su vida dependa de poderes angélico-satánicos que luchan entre sí y definen (deciden) la vida de los hombres. Esta tendencia tiende a dominar en la tradición de Henoc, en el libro de los *Jubileos* y en diversos textos de la literatura de Qumrán, que forman aquello que, con palabra impropia, se ha llamado a veces la heterodoxia judía. Ellos han sido rechazados por la tendencia rabínica dominante, que ha condenado la predestinación estricta, para defender así la libertad del hombre, pues sin ella no tiene sentido la Ley, ni toda la historia profética. Lógicamente, esos textos han quedado fuera del canon. Como ejemplo de apocalíptico duro, que defiende la predestinación, podemos citar un pasaje de la Instrucción sobre los Dos Espíritus, que forma parte de la Regla de la Comunidad de Qumrán, escrita entre el siglo II y I a.C.

«(Dios) creó al hombre para dominar el mundo, y puso en él *dos espíri-*

tus para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los espíritus de la verdad y de la falsedad (*ha'emet weha'awel*). *Del manantial de la luz* provienen las generaciones de la verdad; y *de la fuente de las tinieblas* las generaciones de la falsedad... En ellos (en esos espíritus) está la historia de los hombres... *Pues Dios los ha dispuesto por partes iguales hasta el tiempo final... Dios, en los misterios de su conocimiento y en la sabiduría de su gloria, ha fijado un fin a la existencia de la injusticia y en el tiempo de su visita la destruirá por siempre. Entonces la verdad se alzará por siempre en el mundo que se ha contaminado en caminos de maldad durante el dominio de la injusticia hasta el momento decretado para el juicio. (Dios...) conoce el resultado de sus obras por todos los tiempos eternos, y los ha dado en heredad a los hijos de los hombres»* (1QS 3,13ss).

Este pasaje contiene una antropología dualista y en ella los dos espíritus expresan y deciden la suerte de los hombres. Ciertamente, en el fondo sigue habiendo un monoteísmo típicamente judío; pero a su lado (quizá como ampliación) emerge un fuerte *dualismo* escatológico, de tipo simbólico (mítico), según el cual todo se encuentra decidido de antemano. Los elegidos de Qumrán anticipan de esa forma la lucha escatológica. Ellos están iluminados, escogidos, elevados por el Espíritu bueno y poseen el conocimiento verdadero de la realidad. Todo está ya definido, todo está resuelto desde arriba, sin que los hombres puedan actuar con libertad y trazar su futuro (que ya está decidido desde siempre, conforme a la voluntad de Dios, a través de la lucha de los dos espíritus).

X. P.

M CRISTIANISMO

Ha nacido en un contexto apocalíptico, de tal manera que en algunos momentos se puede tener la impresión de que todo está predestinado desde fuera (como en el argumento que emplea Pablo en Rom 9,7-13). Pero el Nuevo Testamento en su conjunto y Pablo en particular han destacado la relación entre la voluntad salvadora de Dios que es universal y la libertad del hombre que la recibe. De todas maneras, los problemas están ahí y son difíciles de re-

solver teóricamente. La relación entre voluntad de Dios (que se cumple) y libertad del hombre (que es necesaria para responder a Dios) constituye uno de los misterios de la teología.

Lógicamente, suelen distinguirse en la historia de la teología cristiana dos líneas. (a) Una parece más inclinada a destacar la voluntad eficaz de Dios, poniendo así de relieve la predestinación: todo es obra suya. El comienzo cristiano de esta línea se hallaría en san Pablo, para seguir después por san Agustín y Calvino, hasta llegar en los tiempos modernos a Kart Barth. (b) La otra línea quiere destacar más la libertad del hombre, en plano de compromiso ético. Al comienzo de ella se podría poner la carta de Santiago. En esa línea se moverían los Padres antiguos de la Escuela de Antioquía, con Pelagio en occidente y los teólogos de la línea de santo Tomás de Aquino.

Éste es un tema que ha sido y sigue siendo objeto de diálogo y disputa entre los teólogos protestantes (más inclinados a la predestinación) y los católicos (más favorables a la libertad del hombre y al valor de sus obras). Éste es un tema que se discutió apasionadamente en la teología hispana a finales del siglo XVI y es bueno recoger los argumentos principales de unos y de otros. Los teólogos hispanos sabían que Dios lo hace todo, pues es creador (línea de predestinación). Pero también sabían que el hombre es libre (línea de creatividad humana). En una línea se movía D. Báñez y en otra L. Molina.

1. Premoción, predestinación

Domingo Báñez (1528-1604) y los seguidores de su escuela, sobre todo los teólogos dominicos, destacaban la acción de Dios, a quien tomaban como *causa primera* que no puede sumarse en plano de igualdad o cooperación con ninguna de las otras causas (llamadas *segundas*), que sólo se mueven y actúan si la causa primera la impulsa y mueve desde arriba. Sólo Dios existe y actúa por sí mismo: por eso ha de ofrecer existencia y movimiento (autonomía) a cada uno de los seres que ha creado sin ponerse nunca a su nivel, manteniendo sin cesar su trascendencia. Por eso, hay que decir no sólo que Dios lo pre-destina todo, sino que lo pre-mueve. De esa manera (al moverlo

todo desde arriba: pre-moción), Dios no se limita a sostener a los demás agentes, sino que les pre-destina y pre-mueve, para que ellos actúen después (haciendo lo que Dios les hace que hagan, pero libremente). En un plano, el hombre *actúa libremente* y así lo vemos, si miramos las cosas a nivel de mundo: en ese plano, el hombre puede decidir y decidirse, escogiendo en el camino de la vida aquellos medios que juzga más valiosos y oportunos para realizar de esa manera lo que él quiere. Pero, mirando las cosas en otro nivel, tenemos que decir que es Dios el que pre-mueve y realiza todo lo que hacen los hombres.

Ante esta formulación, surgen las preguntas: ¿Cómo es libre un hombre al que Dios le mueve siempre desde su altura trascendente? En esa línea, tenemos que hablar de un tipo de pre-destinación radical, porque es el mismo Dios el que hace su obra en nosotros. Llevando este modelo hasta el final, los hombres no seríamos más que un instrumento sin voluntad empleado por Dios (Causa trascendente) para cumplir su voluntad. Dios mismo nos toma en sus brazos y nos lleva a donde él quiere. Nosotros seríamos como el barro en manos de un alfarero, que hace en nosotros lo que él ha decidido (como dice Pablo en Rom 9,21).

2. Concordia, colaboración

L. Molina (1536-1600) respondió a las cuestiones anteriores desde otra perspectiva, destacando, con la tradición jesuítica, la libertad de acción del hombre, en un libro que titula *De Concordia*, pues quiere que se unan y concuerden Dios y los humanos. Por eso empieza defendiendo la acción libre del hombre al que *Dios ha creado en libertad*, para que él mismo trace su camino. Eso significa que el hombre tiene un momento radical de autonomía: ni Dios mismo puede penetrar en el sagrario de su libertad para influir en ella y dirigirla o regularla desde fuera. Dios influye más bien en la actuación posterior, cooperando con el hombre en las obras que él realiza (en clave de concurso).

Eso significa que Dios no pre-mueve al hombre (no le predestina), sino que le deja decidir, para colaborar luego con él. Dentro del esquema de la pre-

moción de Báñez, el hombre podría ser como una carretilla en manos de Dios que le lleva. Pues bien, conforme al esquema de Molina, Dios y el hombre caminan lado a lado, el uno junto al otro, como seres libres que concurren y cooperan en la misma obra. Por eso se pueden comparar con dos agentes (móviles) que arrastran a lo largo de un canal *la misma barca*. Actúan de consuno, ambos unidos, como en sirga, cada uno a un lado del canal: si sólo uno tirara de la barca, ésta vendría a incrustarse contra un lado de la orilla.

En esa segunda línea, Dios ignora lo que el hombre hará: ha creado el mundo y lo ha dejado en manos de los hombres, de manera que ellos mismos sean quienes decidan y definan su futuro. Sin embargo, esa ignorancia no se puede tomar como absoluta: Dios sabe lo que sucederá, porque conoce de manera muy intensa lo que existe en el interior del ser humano. Sabe su manera de sentir, la forma en la que debe responder en las diversas circunstancias. Esto es lo que Molina llama *ciencia media*, que, de un modo general, y sin entrar en detalles más precisos, podemos definir como la ciencia que Dios tiene (va teniendo) en cuanto actúa y colabora con los humanos, aprendiendo con ellos y de ellos.

Este esquema de Molina parece bueno, pero deja abiertos algunos interrogantes. Da la impresión de que Dios no actúa en el hombre (dentro del hombre), sino que se limita a colaborar con él desde fuera. En el esquema de la *pre-moción* Dios actúa de tal modo que parece ocupar todo el espacio de la vida del humano, como si sólo él fuera activo: tan grande es su Presencia que al final pudiéramos decir que Dios es todo y nosotros sólo somos objeto pasivo de amor (como barro) en sus manos. En contra de eso, en el esquema del *concurso* Dios y el hombre colaboran, como en alianza, de tal forma que cada uno respeta al otro. El modelo de la pre-moción parece destruir la libertad del hombre.

El modelo del concurso parece negar la trascendencia de Dios. Estos dos esquemas fueron discutidos por mucho tiempo en las universidades católicas. Ninguno se ha impuesto sobre el otro.

R ISLAM

1. *¿Cómo puede ser fatalista una cultura que incita al yihâd?*

En este grave asunto observamos que hay alguna clase de malentendido. Mientras que en el islam hay un elogio –hasta lo excesivo, si se quiere– de la acción humana (por ejemplo, de las posibilidades efectivas de transformar el mundo mediante el *yihâd*), la teología islámica (*‘aqida*) no ha sabido explicar –y tal vez explicarse– esos hadices y esas aleyas coránicas que parecen negar la libertad del ser humano.

2. *Fuentes del Corán y la sunna sobre la libertad y el Destino*

Vamos a partir de la opinión más generalizada entre los musulmanes de que, efectivamente, el Corán es un libro que a simple vista niega el libre albedrío:

Di: «Sólo podrá ocurrirnos lo que Alláh nos haya predestinado. Él es nuestro Dueño. ¡Que los creyentes, pues, confíen en Alláh!» (9:51).

Quien posee el dominio de los cielos y de la tierra, no ha adoptado un hijo ni tiene asociado en el dominio, lo ha creado todo y lo ha determinado por completo! (25:2).

Tiene, por delante y por detrás, pegados a él, quienes le custodian por orden de Alláh. Alláh no cambiará la condición de un pueblo mientras éste no cambie lo que en sí tiene. Pero, si Alláh quiere mal a un pueblo, no hay manera de evitarlo: fuera de Él, no tienen protector (13:11).

No ocurre ninguna desgracia, ni a la tierra ni a vosotros mismos, que no esté en una Escritura antes de que la ocasionemos. Es cosa fácil para Alláh.

Para que no desesperéis si no conseguís algo y para que no os regocijéis si lo conseguís. Alláh no ama a nadie que sea presumido, jactancioso (57:22-23).

También en la transmisión de la Revelación del Profeta en forma de hadiz *qudsî* podemos leer alguno capaz de derribar moralmente a cualquier musulmán que quiera constituirse en defensor del libre albedrío:

Ciertamente Alláh creó a Âdam, y luego frotó su espalda con su derecha y sacó de él una descendencia, y dijo:

«He creado éstos para *al-yanna* [el Jardín], y con las obras de la gente de *al-yanna* obrarán». Luego frotó su espalda y sacó de él una descendencia. Y dijo: «He creado a éstos para *an-nâr* [el Fuego], y con las obras de la gente de *an-nâr* obrarán». Dijo un hombre: «*Yâ*, Mensajero de Alláh, entonces, ¿cómo debemos actuar?». Dijo el Mensajero de Alláh: «Cuando Alláh crea un siervo para *al-yanna*, lo hace obrar como la gente de *al-yanna*, hasta que muere con una obra de la gente de *al-yanna*; y cuando crea un siervo para *an-nâr*, le hace actuar con obras de la gente de *an-nâr*, hasta que muere con una obra de la gente de *an-nâr* y le hace entrar en *an-nâr*».

El *imâm* Gaççâlî no daba crédito a que este hadiz fuera cierto aunque no podía alegar nada contra su cadena de transmisión. Sin duda, estamos ante un hadiz terrible. Un hadiz apoyado por toda una metafísica de un universo en donde sólo existe la voluntad incuestionable de Dios. Aunque todavía contamos con un hadiz más descarnado sobre este mismo tema: «Cuando Alláh creó a Adán le golpeó el hombro derecho y extrajo una descendencia blanca como las perlas, luego le golpeó el hombro izquierdo y extrajo una descendencia negra como los carbones. Y dijo: “Éstos al Paraíso, y no me importa; éstos al fuego, y no me importa”». (Recopilado por at-Tabarâni y transmitido por Abû-al-Dardâ’.) Tremenda e inexplicable la aportilla final «y no me importa». Hasta aquí la razón parece inclinarse hacia los que entre los musulmanes niegan la libertad humana.

Hay decenas de hadices todos en la misma línea. Nuestro destino está escrito. No puede hacerse nada. Las preguntas a Muḥammad por parte de sus compañeros eran continuas porque era difícil resignarse a este aspecto de la Revelación. Pero Muḥammad no pactó nunca y acabó haciendo que se comprendiera este asunto nuclear en el islam que es el *qadar*.

3. *El libre albedrío no fue un problema entre los primeros musulmanes*

Propiamente, lo que es el asunto de la libertad del ser humano no llegó a ser problema en el islam hasta que tuvo contactos con el pensamiento griego. Efectivamente, desde el punto de vista del islam exotérico (el islam que

sitúa a Alláh como un Dios frente a un Mundo), no hay duda de que toda voluntad libre de hombre supone una amputación de la única voluntad posible en el cosmos, la de Él. Y, coincidiendo paradójicamente con los puntos de vista de los anteriores, los que viven el «islam interior» –los sufes–, arrebatados por la voluntad de su Señor y vencidos en él, no serían capaces de entender siquiera el problema planteado acerca de la libertad humana.

En uno y otro caso, el islam exterior que –ateniéndose al literalismo– niega teológicamente la libertad del hombre, y el islam interior para el que tal problema es una pura ficción de la mente humana que gusta de aferrarse a supuestos quiméricos para no ahogarse en el océano de Dios, la falta de libertad humana no es problema alguno. Para los primeros porque lo compensan con el espíritu práctico de la *sharí'a*: «el hombre no es libre, pero si robas te cortamos la mano». Para los segundos porque han entregado a su Señor la vanidad de ser autónomos, como todas las otras vanidades, y viven según las inspiraciones de Dios.

Por tanto, en principio, en el islam –como en cualquier religión de ámbito tradicional– no existe el problema de la falta de libertad del hombre. En efecto, es un problema completamente occidental, emanado de un concepto del «yo» que apenas se ha dado sino en el área cultural influenciada por el pensamiento griego. Pero lo cierto es que el islam ha invadido ya de hecho áreas culturales en las que no puede sobrevivir sin el concepto occidental del «yo», y se hace precisa una explicación de la sensibilidad eterna del islam en términos asumibles por el nuevo hombre que está dispuesto a vivir en clave de trascendencia.

El problema no está en la vida del musulmán tradicional, que vive sin afirmar y reafirmar su libertad individual, sino en tanto que trata de introducirse el islam en el discurso de Occidente, de modo que se pone al islam en una incómoda tesitura: si se afirma la libertad absoluta del hombre se cae filosóficamente en un planteamiento pueril y desfasado, pues de todos es sabido que la mentalidad actual basada en la Ciencia se va acercando cada vez más a la noción materialista del hombre-máquina, mientras que si niega la li-

bertad del hombre se está predicando una religión fatalista que anula la individualidad humana y desprecia toda idea de progreso.

Así, los musulmanes que han negado la libertad humana y han hablado sobre el *Destino*, el *maktúb* («todo está ya escrito»), han sido tachados de fatalistas; mientras que los musulmanes que, como los *falásifa*, reivindicaban la libertad humana han sido tratados por los musulmanes como heterodoxos contaminados por el pensamiento griego.

Y tan cierto es que el islam es lo contrario al fatalismo, como que la reivindicación sin más del libre albedrío «no sabe a islam»:

Por una parte, al contrario que el fatalismo, el islam es una brutal defensa de la voluntad humana que construye el mundo. La idea del *qadar*, que más que «Destino» habría que traducir «lo que se impone como Voluntad de Dios», aparece en el islam no para angustiar al hombre, sino para crear ese sentido de calma propia del islam. Pero para conquistar esa calma en el *qadar* es necesaria la lucha. El *qadar* no inhibe la acción humana porque lo ignoramos por completo y porque nuestra voluntad forma parte de él. Renunciar a la acción sería renunciar a lo más propio de lo humano. No hay acomodamiento en el islam. Por eso dice el Corán: «Alláh no cambia a un pueblo hasta que ese pueblo no se cambia a sí mismo». El *qadar* nunca ha sido vivido por los musulmanes como una dejación del derecho a la acción.

Por otra parte, cuando se ha hablado del libre albedrío, el musulmán desde siempre entendió que se le estaba queriendo llevar a un lugar que le era inhóspito, que no era ninguna de las habitaciones de la casa del islam. La impresión general es la de que cuando dentro del fluir de la vida queremos abrirnos una parcela donde la existencia nos obedezca, enarbolamos la teoría del libre albedrío. Al musulmán que no es filósofo de profesión esto le resulta intolerable y por eso defiende que el *qadar* no tiene excepciones ni fisuras.

En resumen, desde el islam más tradicional –sea el de los *mutakallimûn* (teólogos) o el de los sufes– se reacciona negando el libre albedrío porque se entiende que cualquier otra cosa sería Dios rindiéndose ante ti. Pero no es tanto un resultado conceptual como

una reacción ante la emergencia de un hombre que se cree algo al margen de su Señor. Los musulmanes, desde el Profeta, nunca quisieron elaborar una doctrina en la que creer, sino que deseaban proponer una actitud que llevara a un estado de conciencia al hombre y a su sociedad. Acciones y no doctrinas son lo que fundamenta al musulmán. Por eso, a la hora de enfrentarse con un Occidente que prácticamente es capaz de cambiar el hecho de vivir la realidad por el de juzgarla, el islam se nos presenta cerrado en banda y con afirmaciones que desconciertan al hombre cuya civilización hace siglos se separó deliberadamente de la experiencia de la trascendencia: «El Destino del hombre en el Fuego o en el Jardín está ya escrito desde la eternidad». El hombre de una civilización que está construida desde una individualidad cerrada al mundo y para dar culto al individualismo se escandaliza y se distancia del islam. Sin embargo, el hombre de una civilización destinada a la salud colectiva como es la islámica ante las mismas afirmaciones se estremece de impresión y es removido de la *gaffa*, de la distracción, del aturdimiento. Ésta ha sido la finalidad de las Revelaciones, activar al ser humano, y no dotarle de una serie de explicaciones metafísicas acerca del universo.

4. *Intento de resolución de la cuestión de la libertad humana desde una perspectiva islámica*

A este hombre occidental necesitado de una teoría sobre la libertad humana, habrá que contestarle que esta cuestión nunca ha sido un problema en el islam porque el «islam exterior» siempre tuvo por dato cierto e incontrovertible –fruto de nuestra experiencia cotidiana– la capacidad de elegir del hombre, y el «islam interior» nunca entendió a Dios como algo *radicalmente distinto* del hombre y el Mundo, sino que lo intuyó interior a ambos, y por eso el supuesto problema de la falta de libertad dejaba de ser tal, porque nunca la libertad del hombre supuso una merma a la libertad de Dios, ni la libertad de Dios una limitación de la vida del hombre.

Ciertamente, defender algo del individuo frente al Todo (libertad del hombre frente a voluntad de Dios) es llegar a un callejón sin salida. El hombre de-

be entenderse como parte del Todo al que pertenece o no podrá entenderse en absoluto. Ni el individualismo ni el fatalismo existen en ámbito tradicional, sino en una cultura que ha perdido sus enclaves trascendentes, porque en ámbito tradicional la reivindicación del individuo contribuye a la consistencia del Todo y la voluntad de Dios es lo que de verdad vitaliza al hombre. En el universo cuyo destino es el *tawhíd* (Unicidad), que es en el que vive el musulmán, se da una coincidencia de cosas que extraña al hombre occidental que vive en su mundo lleno de compartimentos estancos, y uno de estos hechos paradójicos del universo en el que vive el musulmán es el de que obtiene el califato absoluto el ser humano que llega a una inmersión plena en la voluntad de Dios; o, dicho de otro modo, que para el musulmán la libertad total y absoluta sólo se alcanza cuando asumes en ti plenamente la voluntad de Dios. La máxima fuerza le es concedida al que se haya extinguido por completo en Dios. Ser con el *qadar* es ser verdaderamente libre, fluir con la voluntad de Dios; entonces, no te consideras separado y sientes en ti la libertad de Dios.

Jamás el mundo islámico ha perdido con su defensa del *qadar* la cordura de sentir que el ser humano construye su propio destino. El modo tradicional de vivir te exige la acción como tu modo propio de estar en el mundo, en el *qadar* de Dios. Hay una demostración intracoránica de que el *qadar* –«lo prefijado»– no se cumple al margen de la acción humana. Y es cuando se nos dice (Corán, 71:3-4) «Adorad y temed a Alláh; y obedecedme. Que así Alláh cubrirá vuestros errores y os permitirá vivir hasta el plazo que os ha prefijado». Es decir, que el *qadar* no limita la voluntad actual de Dios. Dios ha establecido cómo sería todo, pero Él no está condicionado por lo que ha establecido. Porque Dios «anula o confirma lo que quiere» (Corán, 13:39). El *qadar* cambia. El *qadar* no es una montaña que te aplaste sino un océano. Es una voluntad, no una orden. Es una voluntad a la que pertenece tu voluntad. Nos hacemos conscientes de que estamos dotados de una voluntad que da expresión a la Voluntad, y –como dice el hadiz– nuestro *du'â* (expresión íntima de voluntad) «es capaz de cambiar el *qa-*

dar». El islam te invita a hacer crecer tu voluntad dentro del *qadar*. El hadiz del Profeta nos conmina a cambiar las situaciones que consideremos injustas, y, si acaso no podemos cambiarla, a que las denunciemos. Y, si no podemos denunciarlas, al menos a desear que cambien. No se trata de esperar ninguna clase de liberación desde fuera, como tampoco de estar rabiosos ante lo que no conseguimos cambiar de nuestra realidad. Todo puede cambiarse. Hasta el *qadar* que Dios ha dictado cambia porque la realidad no es de ninguna forma en concreto. Esto es lo cierto: no queremos asumir la naturaleza insólita de la realidad porque no queremos comprender nuestro papel trascendental en la construcción de la misma. En esos momentos en que puedes cambiar el *qadar*, tú eres aquello que traduce la acción de Dios en ti mismo. Que fue, en definitiva, lo que expresó tan bellamente el poeta Yámil al-Mansúr Haddád: «Y si no hay actos sobre la tierra, es difícil que en los Cielos Alláh nos escriba». El ser humano es libre. No es libre frente a Dios sino *en* Dios.

A. A.

PRESENCIA

Q MR

↗ Creación, Dios, nombres, oración, redención, revelación, salvación, Shekiná, Templo.

Q JUDAÍSMO

En algún sentido se puede afirmar que el Dios del judaísmo no es esencia, en el sentido griego, sino presencia: no es ser en sí, sino relación (revelación), de tal forma que, en lenguaje teológico, se puede afirmar que «su mismo ser es darse». En ese sentido, el «yo soy el que soy» de Ex 3,14 (↗ Yahvé), que se ha traducido al griego de los LXX como *ho ón* (el que es), significa «yo soy el que estoy con vosotros» haciéndome presente. Toda la historia de Israel puede y debe interpretarse como despliegue de la presencia divina en medio de su pueblo, de tal forma que Dios es, por esencia, el que se hace presente en su pueblo y en el conjunto de la humanidad.

1. Aspectos de la Presencia

El judaísmo no ha expuesto el tema de manera abstracta, no lo ha convertido en una verdad para la reflexión, si-

no que lo ha vivido como una historia abierta, que sólo puede conocerse en la medida en que se va viviendo, pues la vida sin Presencia (Dios) carece de sentido, y la Presencia que no suscita Vida es (para los judíos) mentira. El estudio de esta Presencia nos obligaría a evocar en orden alfabético los temas básicos sobre el judaísmo, desde Abraham hasta Yahvé o Yom Kippur. De todas formas he querido destacar, de manera telegráfica, algunos aspectos de esa Presencia, desembocando en un texto clave de la Misná.

a) *Dios, Presencia universal*. «¿A dónde me iré de tu Espíritu? ¿A dónde huiré de tu presencia? Si subo a los cielos, allí estás tú; si me acuesto en el abismo (Sheol), allí tú estás. Si tomo las alas del alba y habito en el extremo del mar, aun allí me guiará tu mano, y me asirá tu diestra. Si digo: Ciertamente, las tinieblas me encubrirán, y se hará noche la luz que me rodea, aun las tinieblas no encubren de ti, y la noche resplandece como el día» (Sal 129,7-12). Todo está patente a la luz de la Presencia, de forma que no puede existir «infierno» (lugar sin Presencia), pues, si lo hubiera, no tendría existencia. Dios es Presencia ineludible y, sin embargo, amorosa y salvadora, en contra de aquellos que han pensado que era vigilancia y opresión constante.

b) *Dios, Presencia cultural*. El Templo ha tenido en Israel diversas funciones, pero las más importantes, conforme a la legislación fundamental de Ex 25-40, es la de formar una «tienda de encuentro» (*ohel mo'ed*), es decir, un lugar de presencia y comunicación, como se repite, una y otra vez, en los pasajes básicos de esa ley del santuario, que es la Ley del Encuentro Sagrado de Dios con su Pueblo. Ciertamente, Dios está en todas partes, como sabía el texto anterior de Sal 129, pero habita de un modo especial en Sión, es decir, en su santuario, concebido como una tienda (¡no como un carro!, cf. Ez 1 y 10) en la que pueden juntarse los amigos y dialogar. Según eso, a partir de Moisés (que entra en la Tienda del Encuentro o Presencia divina, mientras baja y se posa en ella la Gloria de Dios), la función básica de los sacerdotes no es la de ofrecer sacrificios (como en el conjunto del Levítico), sino la de mantenerse en contacto con Dios, en su presencia (cf. Ex 40,34-38).

c) *Dios, Presencia histórica*. Conforme a la visión de Ex 25–40, la presencia de Dios se visibiliza en una «tienda de encuentro». En esa línea se podría decir que el mismo judaísmo se ha concebido como «tienda de encuentro de los hombres con Dios»: los judíos son pueblo elegido para mantener viva la Presencia (Dios), a favor de todos los pueblos del mundo. Pues bien, esa presencia en una tienda está vinculada a Jerusalén, de manera que se supone que el templo (fijo, para siempre, en la colina de Sión) parece sustituir a la tienda, que es móvil, que va con los mismos israelitas cuando caminan. Así lo ha pensado cierta tradición sacral del templo, que quiere vincular siempre la Presencia con Jerusalén. Pero los textos de Ex 25–40 están escritos después del exilio, no antes. En ellos, en la Palabra fundante de Israel, la Presencia no está ligada a un Edificio (por más sagrado que sea), sino a una «tienda de encuentro», que puede transportarse, que va con los israelitas, allá donde ellos vayan y se reúnan. Así lo ha puesto de relieve, de forma impresionante, Ez 1,10, donde la Presencia de Dios «vuela», como Mercabá o carro celeste, para habitar con los judíos expulsados, fuera de Jerusalén. En ese sentido podemos hablar de una Presencia histórica: Dios está allí donde se encuentra su pueblo, entre los cautivos de Babel o entre los expulsados de Sefarad y entre los asesinados de la Shoah.

2. *Israel, Presencia de Dios*

Ciertamente, el judaísmo concibe a Dios como trascendente, de manera que no puede hacerse ninguna imagen de su realidad, como ha determinado de forma solemne el 2º mandamiento (Ex 20,4.21; Dt 5,8). Más aún, la tradición sacral judía ha vinculado a Dios con el silencio y la oscuridad (cf. 1 Re 8,12; 2 Cr 6,1), de manera que en el Santo de los Santos, detrás del ↗ segundo velo del ↗ templo, no hay nada: ni estatua, ni luz, sino sólo tiniebla y silencio. Pero, al mismo tiempo, los judíos saben que Dios está en los hombres que son su imagen (cf. Gn 1,26-27) y que está de un modo especial con los israelitas reunidos en torno a la Ley, como recuerda un precioso texto de Abot, el tratado más famoso de la ↗ Misná.

«*Rabi Ananías*, hijo de Teradión, decía: Si dos personas están sentadas juntas y median entre ellas las palabras de la Torah, la Shekina (Dios) está en medio de ellos, como está escrito: cuando los temerosos de Yahvé se hablan mutuamente, Yahvé les habla y escucha (Mal 3,16). *Rabi Jalaf-ta*, hijo de Dosa, de la aldea de Hanania, decía: si diez se sientan y se ocupan de la Torah, la Shekina está en medio de ellos, por cuanto está escrito: Dios (Elohim) está en medio de la comunidad de Dios (Adat-El) (Sal 82,1)» (Abot 3, 2 y *Ritual de oraciones, Rito Aschkenaz*, Sigal, Buenos Aires 1976, 345-353).

Dios es Presencia (*Shekina*) allí donde los israelitas se reúnen y estudian la Ley, que así viene a entenderse como Revelación sagrada. En una línea convergente se sitúa el evangelio cristiano cuando dice: «donde dos o tres estén reunidos en mi Nombre allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20). Es posible que tanto Mateo como la Misná (Abot) remitan a una misma tradición anterior. Pero donde Abot pone el estudio de la Ley ha situado Mateo el Nombre de Jesús, que ha ocupado así el lugar que tiene la Torah para los rabinos. Cambia la mediación, pero la Presencia (Dios) sigue siendo la misma.

X. P.

M CRISTIANISMO

En un sentido, se mantiene en la línea de Israel, como hemos indicado, interpretando a Jesús como el Emmanu-El, Dios con nosotros, como ha puesto de relieve el evangelio de Mateo, desde su principio (cf. Mt 1,23, con cita de Is 7,14), hasta su final (¡estaré con vosotros hasta el fin de los tiempos!: Mt 28,20). Este aspecto lo podemos dejar ahora en el fondo, por conocido, para destacar más la teología de la presencia de Dios que se ha desarrollado más tarde, de un modo teórico, por influjo del pensamiento griego. Los cristianos han teorizado sobre la presencia de Dios, y así pueden decir que Dios está presente de varias formas:

1. *Dios está presente por esencia* en todas las realidades, pues, si Él no fuera Presencia en ellas, ellas no existirían. En ese sentido, los cristianos afirman que la esencia de Dios es su revelación: Dios es Presencia y así se expresa en Cristo. Suele decirse, utili-

zando un lenguaje más platónico, que Dios está presente por participación. En ese sentido, se puede añadir que «Dios Es» (Existe en sí), mientras que los entes (las cosas) son (existen) porque reciben ser de Dios, porque comparten de algún modo su existencia, como ampliación del mismo ser divino. En esa línea se puede añadir que Dios es en sí, de tal forma que no se encuentra limitado ni a lo externo (por la nada) ni a lo interno (por ninguna otra posible realidad con la que deba compartir su esencia).

Dios es en sí, siendo en las cosas y, en especial, en la historia de los hombres, de manera que ellos sólo existen desde Dios, reflejando de mil formas su Presencia. En ese sentido hemos dicho que su misma *esencia* ha de entenderse como un modo de presencia de Dios. Las cosas son porque Dios ha decidido estar presente (ser) fuera de sí mismo. En ese sentido, se puede añadir que *el mundo es espacio donde Dios se manifiesta*, suscitando múltiples esencias que son como su cuerpo finito, manifestación multiesencial y limitada de su Existencia trascendente.

2. *Dios está presente por conocimiento.* Sabemos que Dios es más que idea, pero debemos añadir que Él se manifiesta en un camino de conocimiento, de tal forma que es Presencia muy especial allí donde los hombres lo acogen, lo conocen, como la Verdad originaria, que se puede decir de tres maneras: *aletheia, emuna y veritas*.

a) *En griego, verdad es aletheia:* desvelamiento del Ser (de Dios), que rompe el velo del engaño y olvido, para desplegarse en claridad fundamental, como misterio. Dios no se oculta y juega con los hombres de manera caprichosa; no se esconde para burlarse de ellos, ofreciéndoles un rostro que varía según las circunstancias, de manera que ellos nunca pueden conocerlo plenamente; no es esfinge indescifrable que jamás conoceremos porque nunca se desvela como tal. En contra de eso, Dios es Presencia: el Verdad que se manifiesta: descorre el velo de su rostro y nos deja penetrar en el misterio de su vida (cf. 2 Cor 3,12-18). Nosotros conocemos a Dios porque Él mismo es Presencia verdadera en nuestra vida.

b) *En hebreo, verdad es emuna o fidelidad.* Verdadero es lo firme, aquello

que ofrece garantía y da confianza, tanto en plano activo como receptivo. Pues bien, Dios nos ofrece la máxima confianza; por eso nos sentimos seguros en su presencia. Dios es Presencia como Fidelidad, como el Amén en quien podemos confiar. En ese sentido, con toda la tradición israelita, los cristianos afirman que Dios es Presencia Verdadera, como Roca firme en la que pueden asentarse. No es una ilusión de ensueño, un espejismo que nos deja vacíos y se escapa cuando queremos tocarlo. No es mentira que va y viene, que se dice primero sin firmeza y después se niega o se retira, cuando llega el tiempo malo. La Presencia es Fidelidad, firmeza, para siempre.

c) *En latín, verdad es veritas o justicia en las relaciones interhumanas.* También en ese sentido se puede decir que Dios es Presencia, como justicia liberadora, que hace posible que los hombres se vinculen entre sí de un modo recto.

3. *Dios está presente por potencia.* Ciertamente, Dios es más que pura acción material. Pero, dicho eso, debemos añadir que Él se despliega o manifiesta en clave religiosa como Fuerza creadora en plano de energía, poder liberador. La Presencia es capacidad de ser, Fuerza vital que sostiene y «anima» (da alma) a los hombres, haciéndoles capaces de actuar. En ese sentido se podría decir que la Presencia es la fuerza vital más honda de los hombres, que así pueden ser ellos mismos y actuar desde el mismo poder divino.

4. *Presencia eucarística.* El conjunto de los cristianos y, de un modo especial, los católicos y los ortodoxos han puesto de relieve la presencia eucarística de Jesús, de tal forma que, de manera tradicional, se ha dicho y se sigue diciendo que Dios está en todas las cosas y particularmente en el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, es decir, en el pan consagrado y compartido. Esta Presencia se sitúa en la línea de la que habían destacado los judíos al desarrollar el tema de la Tienda del Encuentro. Ciertamente, los cristianos saben que Jesús está allí donde dos o tres se reúnen en su Nombre (Mt 18,20) y también en los pobres (¡tuve hambre...!: Mt 25,31-46); pero ellos han desarrollado de manera especial el signo de la \nearrow Eucaristía como lugar de inha-

bitación sagrada. El Cristo de Dios se hace Presencia como pan compartido (↗ Eucaristía).

X. P.

R ISLAM

1. Los niveles de la Presencia de Dios

La palabra *ḥaḍra* significa «Presencia» en el sentido de presencia divina. Los diferentes niveles de presencia de Dios han sido estudiados por el *kalâm* (teología). Las *ḥaḍara* son:

Ḥaḍrat al-ga'ib al-muṭlaq, «no manifestación absoluta», reflejada en las esencias fijas eternas.

Ḥaḍrat al-ga'ib al-mudâf, «no manifestación relativa», reflejada en las formas sutiles.

Ḥaḍrat al-mizâl, «manifestación relativa», reflejada en las formas sutiles.

Ḥaḍrat al-mushâhada al-muṭlaqa, «manifestación absoluta», reflejada en el mundo físico.

Al-ḥaḍra al-yâmi'a, «la presencia de la totalidad», reflejada en *al-insân al-kâmil* (ser humano universal).

Este mismo término, *ḥaḍra*, designa la invocación colectiva acompañada, a veces, con la danza o movimientos rítmicos que hacen los sufíes, aunque esta técnica de éxtasis también recibe otro nombre, *imara* (dar vida). La presencia que convocan los sufíes con sus poemas, sus giros y sus invocaciones de Dios es la de Muḥammad, y sólo con la protección que les concede la presencia del Profeta la de Dios.

2. El Profeta llamaba «sakîna» a la presencia de Dios antes de una batalla

De la misma familia léxica de la *shekiná* hebrea, la *sakîna* es una sensación especial de acogimiento que siente el profeta Muḥammad, normalmente antes de una batalla. No es sólo una moción espiritual. Tal vez nada en el islam lo sea. La *sakîna* se traducía físicamente en un «aire levemente cálido», tal vez como al que se refirió el profeta Elías. *Sakîna* significa «serenidad». Tiene la misma raíz que *sukûn* (silencio). No es sopor ni letargo, sino una calma atenta y cautelosa. De la misma raíz deriva *sakan*, que se refiere a «morar»: el modo de habitar el mun-

do. La idea es que donde desciende la *sakîna* el ser humano se siente como en su hogar, ya sea en medio de un campo de batalla. El Corán habla del descenso de la *sakîna* en diversos pasajes: «La *sakîna* desciende al corazón (*qalb*)» y lo conforta; justo al órgano que más siente las tribulaciones y se acelera ante el peligro. El episodio histórico del Día de Hunayn, es la batalla que se libró tras la conquista de Meca. La estampida provocó que, a pesar de ser la primera vez que el número de musulmanes era mayor que el de las tropas enemigas, sólo quedó un grupo reducido: «Allâh hizo descender su *sakîna* sobre los *mu'minîn* e hizo descender a los *malâ'ika* (presencias angélicas)». También está relacionada con la *taqwâ*: «Allâh hizo descender su *sakîna* sobre su enviado y sobre los *mu'minîn*, vinculándolos a la palabra de la conciencia de Dios (*kalimat at-taqwâ*)». Dice el Libro que la *sakîna* desciende «para que (los creyentes) añadan *imân* a su *imân*», pues ésta es la cualidad que diferencia al *mu'min* –su receptividad y confianza en Allâh–, es decir, la actitud necesaria para afrontar una prueba, aun sin conocer su sentido, abierto al devenir percibido como signo divino. La *sakîna* viene acompañada también de la victoria (*fath*). No hay temor al fracaso ni a la muerte. No se trata de una simple victoria militar, sino de una conquista espiritual. La *sakîna* de Muḥammad en la batalla es la conciencia de que su comunidad está cumpliendo el Pacto (*bay'a*).

3. La conciencia de la presencia divina se llama taqwâ

Habitualmente traducida por arabistas «temor de Dios» o «piedad», la *taqwâ* es en realidad esa conciencia que el musulmán siente de estar en presencia de Dios. La persona con *taqwâ* sería el *muttaqî*. Hay hasta 250 citas coránicas sobre la *taqwâ*. La raíz trilítera de la palabra *taqwâ*, W-Q-Y, tiene el sentido de «protección». Protección en Dios y protección de Dios. Como dice el hadiz: «Pido refugio en Dios de lo que viene de Dios» (*a'ûdzu bi-llâh min Allâh*). El objetivo primordial de la mística islámica, en contra de lo que suele creerse, no es el amor a Dios sino la adquisición de la *taqwâ*.

A. A.

PROFETAS

Q MR

↗ Apocalíptica, Biblia, Daniel, ética, Ezequiel, historia, Isaías, Jesús, Juan Bautista, judaísmo, magia, Moisés, palabra, paz, salvación.

Q JUDAÍSMO

El judaísmo es históricamente la primera de las religiones proféticas. De una manera convencional, las religiones se suelen distinguir en *cósmicas* (naturaleza sagrada), *místicas* (interioridad sagrada) y *proféticas* (hay un Dios personal, monoteísmo). En cada una de ellas aparece un tipo peculiar de hombre de Dios.

a) *Magos y sacerdotes* son los personajes sagrados de las *religiones cósmicas*. Ellos conciben a Dios como un poder que es necesario aprender a manejar para ponerlo al servicio de los hombres (así lo hacen los magos) o como una fuerza que es preciso aplacar a través de los sacrificios (así lo hacen los sacerdotes).

b) *Los místicos* son testigos de las *religiones de la interioridad*: ellos cultivan la apertura sacral del espíritu (del alma interior) que se libera del mundo y penetra (o asciende) en gesto de concentración recreadora hacia las fuentes de la propia realidad (al espíritu divino). El místico no intenta hacer nada, no quiere manejar a Dios ni aplacarlo, sino alcanzar la purificación interior, el descubrimiento de lo divino en el vacío de la mente, más allá de todas las imágenes del cosmos, de todos los deseos.

c) *Los profetas* son los hombres de Dios más significativos en las *religiones monoteístas* y así aparecen de manera destacada en Israel.

Ciertamente, en Israel hubo sacerdotes y magos de diverso tipo (↗ magia), pero ellos quedaron marginados ante el avance de la nueva experiencia monoteísta de los profetas. También hubo en Israel ↗ sacerdotes, y ellos fueron por siglos los representantes de la religión oficial, sobre todo en el período del Segundo Templo (del 525 a.C. al 70 d.C.). Pero, aunque influyeron mucho en la religión de Israel, no logran determinarla del todo y terminaron desapareciendo tras la caída del Templo (el 70 d.C.). De esa manera, como representantes del comienzo de la *religión judía*, quedaron básicamente sólo los profetas, reinterpretados des-

de la perspectiva de Moisés (a quien se consideró como el primero y mayor de todos los profetas), con los rabinos posteriores que tematizan y aplican la palabra profética, que había quedado fijada en la Escritura.

1. Introducción. Israel

Hubo profetas antiguos (no escritores) de tipo más carismático; pero los que más han influido en Israel son aquellos cuyos oráculos han sido fijados en los libros que llevan sus nombres. Esos profetas se extienden desde el siglo VIII al V a.C., en una historia fascinante que comienza en Amós y Oseas (siglo VIII a.C.) y culmina tras el exilio (con Zacarías y Malaquías, siglo V a.C.). Entre ellos destacaron, de un modo especial, los tres «mayores» (↗ Isaías, Jeremías y Ezequiel). Tanto los profetas antiguos (más carismáticos) como estos posteriores (más escritores) han venido a presentarse en Israel como hombres de Dios, portadores de su revelación sagrada.

La Biblia israelita ha reflexionado sobre la misión de sus profetas en la historia, expresando el resultado de su teología en Dt 18,9-22, donde se contraponen dos figuras religiosas típicas: *el mago* o encantador (que sería propio de los pueblos cananeos, que quiere manejar a Dios a base de conjuros o ensalmos ↗ magia) y el *profeta* del pueblo elegido que proclama en radicalidad la voz de Dios. Frente a *la magia*, que pretende controlar la sacralidad cósmica para provecho propio, se eleva así el nuevo camino del encuentro personal con Dios, a nivel de palabra. Más que las sentencias concretas de Moisés (codificadas en la Ley que ofrece al pueblo), más que los oráculos individuales de profetas que siguen teniendo la autoridad de Moisés, este pasaje ha destacado el hecho de que Dios se expresa por la palabra. Por eso, el texto puede seguir diciendo: quien no escuche a los profetas, quien no acoja la palabra de Moisés, quien no se sitúa dentro de la historia profética, deja de formar parte del pueblo israelita: se escinde, se separa de la comunidad de aquellos que surgen a la vida y se mantienen en ella (como pueblo) a través de esa palabra.

Siendo hombre de *la palabra en la historia*, el profeta es hombre de la palabra que denuncia y recrea, en clave

de justicia. No se aísla en un plano resguardado de misticismo o contemplación interna, sin más control que la propia tranquilidad espiritual. No habita en un mundo de espíritus contradictorios, como adivino o mago a merced de influjos que operan a capricho, como prestidigitador sobre la cuerda floja de una realidad que le resbala.

El profeta es *hombre de mensaje comprometido*. Elabora una *teodicea* a través de su misma *palabra* que es juicio de Dios (Is 6 y Jr 1), amenaza de cambio sacral (1 Sm 3) y exigencia de superación de la magia (Dt 18). Por eso es el hombre de la presencia histórica de Dios. Sabe que Dios dialoga con el hombre y que ese diálogo está abierto hacia un futuro, es decir, hacia la manifestación total del sentido de la historia en la que Dios se manifiesta. A partir de ahí (añadiendo los apocalípticos a los dos grupos ya citados) podemos distinguir tres tipos de profetas:

a) *Profetas carismáticos, no escritores (anteriores)*. Son hombres de Dios, que «escuchan la Palabra» y la proclaman, al principio de la historia del pueblo, abriendo así la Presencia de Dios y fijando su voluntad. Se les puede situar entre el siglo X y el VIII a.C. Pueden ser hombres de experiencia extática (con ↗ dones carismáticos), pero no necesariamente. Los más conocidos son Natán, profeta del tiempo de David (cf. 2 Sm 7,2-4; 12,5-6), y ↗ Elías/Eliseo, cuyas historias han sido incluidas en los capítulos que van de 1 Re 17 a 2 Re 13. Estos profetas, también llamados «anteriores», son los que dan sentido a los libros que llevan su nombres, los libros de la historia antigua de Israel, recogidos con el nombre de Profetas Anteriores, que van de Josué hasta 2 Reyes.

b) *Profetas de la Palabra, escritores (los Profetas posteriores)*. Estrictamente hablando, éstos son los profetas formadores de la religión israelita, entre el siglo VIII y el V a.C. Son hombres de la palabra, que transmiten en forma de oráculos (¡así habla Yahvé...!), que han sido conservados y transmitidos en los libros de su nombres, desde los tres «mayores», cada uno con su libro (Isaías, Jeremías, Ezequiel), hasta los doce Menores, recogidos primero en un solo «rollo» (el *Dodekapropheton*), aunque ahora aparece en la Biblia en doce libros distintos, desde Oseas hasta Malaquías. Éstos son lo que actual-

mente forman los libros que los judíos llaman «profetas posteriores», para distinguirlos de los «anteriores» (de los libros «históricos»). Muchos de ellos no escribieron directamente, pero sus discípulos recogieron sus oráculos y los reelaboraron, en los libros actuales de la Biblia.

c) *Profetas apocalípticos y tardíos*. La profecía de Israel no es un término cerrado. Por eso, aunque los libros de los profetas estrictamente dichos acabaron con Zacarías y Malaquías, han seguido existiendo profetas, sobre todo de tipo apocalíptico. El más importante de todos fue ↗ Daniel, que para la Biblia hebrea pertenece a los «Escritos», mientras que para la Biblia de los LXX (y de los cristianos) es uno de los profetas «mayores». Entre estos profetas «tardíos» se encuentran los autores de los libros ↗ apocalípticos, que no han sido incluidos en la Biblia. Entre esos profetas se suelen citar ↗ Juan Bautista y Jesús de Nazaret.

2. El profeta, un hombre de la Palabra

La visión oficial del judaísmo, expresada ya en el Deuteronomio, ha centrado la historia profética en Moisés, a quien conciben como el depositario principal (definitivo) de la revelación de Dios. Desde esa base, el Moisés de Dt 18,15ss habla de un nuevo profeta (de nuevos profetas): «Un profeta de los tuyos, de tus hermanos, como yo, te suscitará Yahvé, tu Dios...». Pero ese profeta nuevo, postmosaico (que irá apareciendo una y otra vez: en Isaías o Ezequiel, Amós o Jeremías...) se limitará a conformar y avalar lo que Dios dijo a Moisés, como supone el texto clave del judaísmo (vocación de Moisés: Ex 3-4), según el cual Dios revela a Moisés todo lo necesario para la salvación de su pueblo. Ratificando esa visión, la Misná dirá: «Moisés recibió la Torah (la Ley) desde el Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas a los hombres del Gran Sanedrín...» (Abot 1,1). En esa línea, el judaísmo puede entenderse como la religión de aquellos que aceptan como definitiva la revelación profética de Dios a Moisés, en una línea de tradición (que culmina en el Sanedrín y la misma Ley oral de la Misná).

A modo de resumen, se puede decir que los profetas judíos son *hombres de*

la Palabra de Dios en la historia: no sacralizan el mundo que ahora existe ni aplacan a Dios por los pecados, ni se evaden hacia el reino de la interioridad (como los místicos). Ellos expresan la voluntad de Dios dentro de la historia, haciendo así posible el cambio de la sociedad humana. Conforme a un artículo de credo cristiano, que pueden admitir y admiten los judíos, *el Espíritu santo de Dios habló por los profetas* en una historia que sigue siendo normativa para los creyentes.

Hubo en Israel muchos profetas, recordados con cariño por el pueblo pero, conforme a la tradición codificada por la Misná, el verdadero y gran profeta fue ↗ Moisés. Así lo muestran ya algunos textos más antiguos como Ex 2-4 (vocación de Moisés), pero sólo en el judaísmo posterior adquiere su formulación definitiva: Dios reveló a Moisés en la montaña del Sinaí todos sus secretos salvadores (su ley); algunos fueron transmitidos por la Escritura, otros han venido a conservarse por la tradición de los maestros que ha sido fijada por la Misná. Moisés es, por lo tanto, el profeta verdadero: su palabra ha sido, es y será valiosa para siempre; así la acepta y la cultiva el judaísmo. Pero, al lado de Moisés, hubo en Israel otros profetas muy importantes, fundadores de escuelas proféticas que han conservado y transmitido sus escritos. Entre ellos, los más importantes (los llamados profetas mayores) son ↗ Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel.

X. P.

M CRISTIANISMO

Los cristianos han interpretado la palabra Dt 18,15s como un anuncio de la llegada de Jesús: «El Señor Dios suscitará en medio de vosotros un profeta como yo...» (Hch 3,22). Éste profeta final es Jesús, Siervo de Dios y Mesías verdadero. En ese aspecto, el cristianismo ha de entenderse como cumplimiento mesiánico de la esperanza profética de Israel.

El Nuevo Testamento presenta a Jesús como profeta escatológico, que anuncia el fin de los tiempos y prepara la llegada del Reino a través de su mensaje y de sus obras. Los cristianos lo veneran como Profeta, Mesías e Hijo de Dios. Ciertamente, ellos siguen tomando como importantes a los profetas an-

tiguos de Israel, lo mismo que a Moisés, con sus libros; por eso, conservan en su Biblia los libros de Moisés, los de sus cuatro profetas mayores (incluyendo a Daniel) y el libro de los doce profetas menores (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc y Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías). Pero los conciben como anuncio y preparación del verdadero Profeta y Mesías, que es Jesús de Nazaret, a quien veneran como Señor (Presencia de Dios) e Hijo del Padre. Según ellos, todos los profetas de la Biblia israelita pertenecen al Primer Testamento; esos profetas siguen teniendo valor, pero su palabra ha sido asumida, culminada por Jesús, el profeta definitivo y verdadero, que ofrece el Nuevo y definitivo Testamento de Dios para los hombres. La religión de Israel ha de entenderse según eso como verdadera y valiosa, pero ella conserva su valor en Cristo, que es el Hijo de Dios.

1. Jesús profeta

En esa línea, los cristianos afirman que ↗ Jesús fue un profeta, un hombre que habló y actuó en nombre de Dios, proclamando su justicia y anunciando la culminación de la historia humana. Más en concreto, los historiadores de los orígenes del cristianismo lo presentan como profeta escatológico y mesiánico.

a) *Fue profeta escatológico*, en el sentido tradicional del término: él anuncia y anticipa, con gestos y palabras, la llegada de las realidades últimas, la culminación de la vida y de la historia humana. De ordinario, dentro de la Biblia, la escatología suele expresarse con la ayuda de signos apocalípticos (de revelación o lucha entre poderes sobrenaturales). Pero, en principio, Jesús podría haber prescindido de ellos, presentando su mensaje y definiendo al ser humano de un modo más sapiencial, moral o existencial. De todas maneras, los símbolos cósmicos (caída de astros) o bélicos (batallas de ángeles y satanes), lo mismo que las imágenes externas del juicio de Dios (banquete de los justos, fuego del infierno), pueden tomarse como expresión de una experiencia muy profunda, que resultaba esencial para la visión profética de la historia: los seres humanos no hemos alcanzado todavía nuestra iden-

tividad, sino que debemos alcanzarla, con la ayuda de Dios, para superar de esa manera el riesgo de violencia y muerte que dominan actualmente sobre el mundo. Sea como fuere, Jesús fue un profeta escatológico, pero no anunció signos exteriores de tipo cósmico, sino la llegada del Hijo del Hombre, es decir, de la humanidad definitiva, en amistad con Dios.

b) *Profeta mesiánico*. Jesús ha sido y sigue siendo, con su palabra y con su vida, la culminación de la historia de Israel (y del conjunto de la humanidad). Esa esperanza mesiánica solía vincularse a un nuevo rey triunfante (como David), que lograría la paz y libertad para su pueblo. Pero ella podía expresarse también a través de otras figuras de carácter personal y social, que definían la identidad israelita, en clave de mesianismo sacerdotal, legal o incluso profético, de manera que las visiones de los diversos representantes del pueblo de Israel (y de los samaritanos) no eran concordantes. Pues bien, conforme a la visión de los cristianos, Jesús ha sido el profético mesiánico total, el hombre que con su mensaje, su vida, su muerte y su resurrección ha cumplido la esperanza humana y ha revelado a Dios para siempre.

2. *Profecía en la Iglesia y en la historia actual*

La actualidad de la profecía (cristiana) está vinculada a la capacidad creadora del mismo cristianismo. Da la impresión de que el judaísmo ha terminado identificando la profecía con lo que dijo Moisés, de manera que, estrictamente hablando, no ha habido historia profética (todos los profetas han dicho lo mismo). *Los cristianos* en cambio han destacado una *historia profética* que debe entenderse a partir de las categorías de promesa y cumplimiento. Quizá debamos añadir que los cristianos han invertido la línea dominante del judaísmo, interpretando al mismo Moisés a partir de esos profetas (Isaías, Jeremías...), situándolo en un camino que conduce a la plena revelación mesiánica. Ellos, Moisés y los profetas, se conciben así como precursores de Jesús: abren un camino que ha venido a culminar y recibir sentido pleno en Cristo. Entre los dos testamentos (profetas antiguos y Jesús) existe una continuidad y una ruptura.

Lo antiguo debe cumplirse y terminar, para que llegue lo nuevo. Por eso los cristianos han conservado la Escritura israelita como verdadera Palabra de Dios, pero la han entendido como Antiguo Testamento de aquello que ha venido a realizarse en Cristo.

Moisés era legislador y liberador más que profeta. Pues bien, siendo también un (el) profeta, Jesús es sobre todo el enviado mesiánico y el Hijo de Dios. Así podemos entenderlo como nueva creación, el hombre definitivo, ya salvado: Hijo de Hombre universal que desborda los límites del judaísmo y de su ley particular para presentarse como signo pleno de Dios (el Hijo) para todos los humanos. De esa forma, la profecía se vuelve encarnación; el portador de la Palabra aparece como Palabra de Dios en persona. Pues bien, sobre esa base, los cristianos pueden afirmar y afirman que, a partir de Jesús, Hijo de Dios encarnado, la profecía sigue viva, como expresión y despliegue del mensaje del mismo Jesús.

a) *Profetas en el Nuevo Testamento*. Hay en el Nuevo Testamento una larga constelación de profetas, hombres y mujeres, que han asumido en su experiencia el Espíritu de Jesús y lo expresan de un modo carismático, dando testimonio del poder del Cristo en su vida o hablando en su nombre. Ciertamente, puede haber profetas falsos, que mienten en nombre de Jesús (cf. Mc 13,22 par). Pero la Iglesia no quiere ni puede condenar a todos sus profetas, pues hay muchos que son creadores y animadores de las comunidades cristianas, como indican varios testimonios fundamentales del Nuevo Testamento (desde Mt 23,34 hasta 1 Cor 12,38). El más conocido de todos los profetas de la Iglesia antigua ha sido un hombre llamado Juan, el autor del Apocalipsis. Pero todo el Nuevo Testamento está lleno de profetas, es decir, de carismáticos de Jesús. Sin ellos hubiera sido imposible el despliegue del cristianismo.

b) *Profetas en la Iglesia posterior*. El cristianismo posterior, a partir de la fijación del Nuevo Testamento y de la institución de la jerarquía (finales del siglo II d.C.), ha sido bastante reacio a admitir el valor eclesial de la profecía y la ha tomado como algo privado. No ha negado la profecía, pero la ha marginado, convirtiéndola en un momento de la vida cristiana que tiene que estar

subordinado al magisterio y al mensaje oficial de los ministros ordinarios.

«En la Iglesia hay variedad de ministerios, pero unidad de misión. A los Apóstoles y a sus sucesores les confirió Cristo el encargo de enseñar, de santificar y de regir en su mismo nombre y autoridad; pero también los laicos hechos partícipes del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, cumplen su cometido en la misión de todo el pueblo de Dios en la Iglesia y en el mundo. En realidad, ejercen el apostolado con su trabajo para la evangelización y santificación de los hombres...» (VATICANO II, *Apostolicam Actuositatem* 2).

En esa línea, algunos de los grandes «profetas» de la Iglesia actual pueden ser y son seglares, e incluso no católicos. Entre los profetas cristianos del siglo XX se suelen citar: A. Romero y D. Bonhöffer, Martin L. King y Teresa de Calcuta.

X. P.

R ISLAM

1. Terminología esencial

La noción de profeta y profecía es fundamental en el islam. Hay dos palabras en árabe para «profeta»: *nabî* (en plural, *anbiyâ'*) y *rasûl* (en plural, *rusul*). «Profecía» en árabe se dice *nubuwwa*. *Nabî* y *nubuwwa* son de la misma raíz árabe que *naba'* (noticia). La palabra árabe *nabî* es equivalente en forma y sentido a la hebrea *nebi'*, igual que *nubuwwa* es el equivalente exacto de la palabra hebrea *nebû'a*. *Rasûl* (en plural, *rusul*) significa «mensajero», y *risâla* «mensaje», en el sentido de misión divina. *Nubuwwa* es sinónimo de *wahy* (↗ revelación). Algunos distinguen entre *rasûl* y *nabî*, de modo que todos los *rusul* serían *anbiyâ'* pero no todo *nabî* sería *rasûl*. *Rasûl* y *umma* (nación, comunidad) son términos relacionados en el Corán: «A cada *umma* Dios le ha enviado un *rasûl*». Los *rusul* serían aquellos profetas que han transmitido una legislación (*sharî'a*) nueva o un nuevo libro sagrado, mientras que los *anbiyâ'* serían los que se han limitado a informar de cuestiones relacionadas con la revelación del *rasûl* anterior o a amonestar a su pueblo. Así, Adán, Noé, Abrahán, Moisés, Jesús y Muḥammad serían *rusul*, mientras que Salomón, Jonás o Elías serían *anbiyâ'*

pero no *rusul*. En el Corán, Muḥammad es llamado tanto *nabî* como *rasûl*.

Otros distinguen entre el profeta que ha sido *musharri'* (legislador) y el que no lo ha sido; por ejemplo, Moisés y Muḥammad fueron profetas legisladores, a diferencia de Jonás o Jesús, que no lo fueron. Jesús, según el islam, transmitió un libro sagrado, pero no una nueva legislación distinta de la mosaica. En todo caso, su profecía era una llamada de atención para que se modificaran ciertos aspectos de la ley mosaica.

2. Un profeta no es un adivino

A Muḥammad le costó mucho hacer distinguir a sus compatriotas a un *nabî* de un *kâhin* (adivino), un *'arrâf* (vidente) e incluso un *shâ'ir* (poeta; en plural, *shu'arâ'*). Se consideraba que el *kâhin*, el *'arrâf* y el *shâ'ir* estaban inspirados por los *yinn* (genios). Frente a eso, Muḥammad decía ser inspirado por un *malâk* (ángel) que le transmitía un mensaje de Dios. El Corán, cuando refiere aquello en lo que deben creer los creyentes, menciona a Dios, sus ángeles, sus profetas y sus libros revelados, pero no a los *yinn*. Esta ausencia tiene su razón de ser en que prácticamente todos los árabes (incluidos los musulmanes) creían en la existencia de los *yinn*, en lo que no creían era en profetas que recibían revelaciones divinas a través de ángeles.

Los poetas originariamente emitían oráculos, por eso los árabes enemigos del islam identificaban el Corán con los oráculos de los poetas. Este sentido de poeta-adivino se mantiene en la palabra española «vate», que significa tanto poeta como adivino, de donde viene la palabra «vaticinio».

Para Averroes, sueño, adivinación y revelación eran una misma realidad. Esta idea se entiende mejor si se tiene en cuenta que, antes de recibir la revelación (*wahy*), Muḥammad tuvo «sueños verídicos» (*ru'yâ ṣâdiqa*). El profeta José, el hijo de Jacob, también había descifrado los sueños del faraón. La profecía y el «sueño verídico» eran realidades próximas.

3. El islam reconoce la existencia de profetas desde el origen de la humanidad

Para los musulmanes, el primer profeta fue el primer hombre, Adán, y el

último de los profetas ha sido Muḥammad, que es «el sello de los profetas» (*jātim al-anbiyā'*), es decir, el que confirma a todos los demás; tras él no vendrá ningún otro profeta que abrogue su ley y promulgue otra nueva.

Los musulmanes creen que aparte de los profetas mencionados en el Corán hubo una cantidad incalculable de profetas, pues la misericordia divina no privó a ningún pueblo de mensajes que lo instruyeran y lo guiaran por la senda correcta. Un hadiz afirma que Muḥammad dijo que era el último de los 124.000 profetas, que transmitieron el mismo mensaje básico del *tawḥīd* (unicidad divina) a su pueblo en su lengua vernácula. Hay pensadores musulmanes que suponen que Zoroastro o Buda pudieron ser algunos de estos profetas no mencionados en el Corán.

Existe una jerarquía de profetas, unos con más importancia que otros, aunque todos deben ser respetados. Al mencionar el nombre de un profeta se suele añadir la jaculatoria «sobre él sea la paz» (*'alayhi-s-salām*). Y cuando se menciona al profeta Muḥammad se recomienda decir acto seguido «Dios lo bendiga y lo salve» (*ṣalla-llāhu 'alayhi-s-salām*).

4. Las condiciones de la profecía

El profeta está dotado de una corrección moral ejemplar, pues de lo contrario su mensaje no sería creíble. Los profetas demuestran su condición por medio de milagros: Moisés hizo muchos milagros, lo mismo que Jesús; el milagro de Muḥammad fue el Corán. Según el historiador Ibn Jaldūn, las señales de la profecía (*'alamāt an-nubuwwa* o *dalā'il an-nubuwwa*) son cinco:

- 1) La revelación (*waḥy*).
- 2) La corrección moral (*'iṣma*).
- 3) Su acción en favor de la religión (el profeta practica la adoración de Dios y las virtudes y exhorta a seguir su ejemplo).
- 4) La noble ascendencia.
- 5) Los milagros y prodigios, que pueden ser acciones o palabras. En el caso de Muḥammad su milagro fueron palabras: el Corán inimitable.

Se supone que todos los profetas han sido varones, pero en este punto discrepan algunos musulmanes. Ibn 'Arabī de Murcia o Ibn Ḥaçm de Cór-

doba comparten la creencia de la posible *nubuwwa* de Maryam (↗ María), ya que reúne todas las condiciones: penetra en ella la Revelación a través de Ýibríl y concibe una Palabra divina que es Jesús (Ísa). Y, además, el Corán la nombra entre los Profetas en la azora 21 aleja 91.

5. Profecía y razón

Para la escuela teológica de los mu'tačilés, los profetas eran una muestra de la misericordia divina, que para mejor guiar a los seres humanos les había mandado mensajeros para encauzarlos a conclusiones a las que también podrían llegar a través de la ↗ razón. Así, la profecía venía a confirmar aquello a lo que la razón (*'aql*) podía llegar por sí misma.

J. F. D. V.

PROMESAS

Q

↗ Abrahán, alianza, Dios, fe, historia, paraíso, patriarcas, tierra, tribus.

1. Patriarcas y promesa

Probablemente, los patriarcas eran pastores trashumantes, seminómadas, que iban y volvían cada año, pasando de la estepa a los campos cultivados, donde sus rebaños comían los rastros y abonaban los campos. No poseían una tierra propia donde asentarse; tampoco tenían familias extensas, capaces de crear instituciones militares de defensa. Vivían de esa forma a la intemperie, yendo y viniendo sobre el ancho campo, protegidos por un Dios que debía presentarse como Dios de la familia, es decir, del grupo. Lógicamente, ellos quieren asentarse, volverse numerosos y para eso buscan (esperan) la protección de Dios. En ese contexto ha transmitido la Biblia los grandes textos de las promesas patriarcales, empezando por Gn 15, donde Dios habla, Abrahán responde, cumpliendo la Palabra de Dios y el redactor explica la escena:

«Yo soy Yahvé que te he sacado de la tierra de Caldea para darte esta tierra en posesión. (Abrahán dijo): Señor Yahvé, ¿cómo sabré que voy a poseerla? (Dios respondió): Toma una novilla (para el sacrificio)... Aquel día juró Yahvé con juramento, diciéndole a Abrahán: ¡a tu descendencia daré esta tierra...!» (Gn 15,7ss).

El Dios que le habla es Yahvé, Señor de los hebreos liberados, Dios de todos los caminantes, de los pueblos pequeños y sin tierra, de aquellos que parecen condenados a morir ante el avance de las grandes culturas. Pues bien, el mismo Dios le promete un «lugar» donde asentarse y una descendencia (un pueblo) que mantenga su memoria. De esa forma repite su promesa a Jacob, «nieto» de Abrahán, cuando va a salir de su tierra, fugitivo: «Yo soy Yahvé, el Dios de Abrahán, tu padre, el Dios de Isaac: La tierra donde estás tendido a ti te la daré y a tu progenie» (Gn 28,13).

2. La fe en el Dios de las promesas

La promesa de tierra y descendencia vincula a los \nearrow patriarcas (Abrahán, Isaac y Jacob), unidos por el mismo deseo de asentarse en una heredad propia y de lograr que su familia (su cultura, su propia identidad) perdure. Les une el deseo y la promesa de Dios, a quien ellos descubren como garantía de estabilidad, Dios que se expresa en la misma tierra, en el futuro de la familia o del pueblo (cultura nacional). Estas promesas nos sitúan en un lugar de cruce muy significativo: las grandes potencias crecen, los pueblos conquistadores se extienden; mientras tanto, los grupos pequeños como el de Abrahán corren el riesgo de perderse. Pues bien, el texto dice que Dios hizo que Abrahán saliera en la noche fuera de la tierra y le prometió: «Cuenta, si puedes, las estrellas; así será tu descendencia. Creyó a Yahvé y Yahvé cumplió lo prometido» (Gn 15,15).

Así se expresa la fe de un grupo trashumante, que camina (peregrina), al borde de la extinción, amenazado por los grandes poderes (imperios) del entorno. Es la fe de aquellos que no tienen más riqueza que su propio deseo de futuro. Lógicamente, Dios se muestra para ellos como Promesa de tierra y descendencia. Éstos son sus valores primordiales, éstos los signos fundantes de Dios: una *tierra* (campo, casa), una *familia* (mujer, hijos). Éstos fueron para los hebreos más antiguos los signos primordiales de Dios en este mundo.

De esta forma se revela el Dios de las familias pobres, el Dios de las naciones pequeñas, que van y vienen, sin

garantía de futuro, al borde del exterminio. En ese contexto, los relatos patriarcales acentúan una y otra vez la angustia ante la falta de los hijos, tanto en plano más pequeño (de familia que se extingue) como en plano más extenso (acaba Israel, se apaga el pueblo). Pues bien, este Dios de la familia viene a presentarse, al mismo tiempo, como Dios de la tierra: de la tierra pequeña en que vivimos, del suelo en que nacemos, del campo que nos alimenta y de la bóveda inmensa, simbolizada por las estrellas que la presiden desde el cielo. Ciertamente, Dios no es tierra, no se identifica con el mundo (en contra de los viejos mitos cósmicos), pero se revela y manifiesta por la tierra: por ella nos bendice, por ella nos ofrece su asistencia. Sólo así se vuelve fuente de descanso y casa permanente para todos, pero de un modo especial para las pequeñas familias y los pequeños grupos, siempre en riesgo de perecer (grupos tribales al borde de la extinción, emigrantes, exilados...).

3. Dios de la esperanza, Dios de las promesas

El Dios judío sigue siendo Dios de las promesas. Es el Dios que nos arranca del pasado (Éxodo), porque quiere llevarnos a buscar nuestra identidad. Eso significa que aún no somos plenamente humanos, sino que lo seremos, como ha puesto de relieve E. BLOCH (1885-1977), uno de los grandes pensadores judíos del siglo XX. Ciertamente, el mito griego de Pandora sabe que el hombre es esperanza (*elpis*) y que ella le mantiene en medio de los dolores de la tragedia de la vida. Pues bien, los israelitas añaden que la esperanza humana está fundada en la Promesa de Dios. Por eso, junto al *principio-esperanza* (E. Bloch), el judaísmo ha destacado siempre el *principio-promesa* de Dios que fundamenta y anima la tarea de los hombres. Así lo dice el Dios de la Biblia de Israel, abriendo un futuro de vida para ellos.

«Mirad: voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva; de lo pasado no habrá recuerdo ni vendrá ya pensamiento. Mirad: voy a cambiar Jerusalén en alegría... Construirán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán sus frutos, no construirán para que otro habite, no plantarán para

que otro coma... No se fatigarán en vano, no engendrarán hijos para la catástrofe. El lobo y el cordero pastarán juntos, el león y el buey comerán paja; no harán daño ni estrago por todo mi monte Santo, porque así dice Yahvé» (Is 65,17-25).

Esta profecía ha recogido temas de diversas procedencia (paz de Jerusalén, reconciliación cósmica (Is 2,4-6; 11,1-9); ellos definen la identidad del Dios israelita como Dios de la promesas y la identidad de Israel, como pueblo de esperanza. En esa línea, el Nuevo Testamento sigue siendo un libro israelita, en el sentido más hondo del término. Los cristianos (judíos mesiánicos) pueden decir que hay Dios porque esperan su manifestación futura, el cumplimiento de sus promesas; por eso, ellos tienen que «dar una razón de la esperanza» (1 Pe 3,15). Así lo ha puesto de relieve la carta a los Hebreos:

«La fe es sustancia (*hipostasis*) de las cosas que esperamos, argumento de aquellas que no vemos. Por ella ofreció Dios su testimonio a los patriarcas... No es posible agradecerle sin fe, porque aquellos que lo buscan han de creer que existe (Dios) y recompensa a quienes lo buscan. Por fe, siendo llamado por Dios, obedeció Abrahán y salió hacia el lugar que debía recibir como herencia; y salió no sabiendo hacia dónde caminaba. Por fe peregrinó como extranjero en la tierra prometida, acampando en tiendas, con Isaac y Jacob, coherederos de su Promesa; ellos esperaban la ciudad que tiene fundamentos firmes, aquella cuyo arquitecto y constructor es Dios...» (cf. Heb 11,1-9).

En esa línea, la fe de los israelitas (y de los cristianos) aparece como fe en el Dios de las promesas. En el principio están las promesas. No partimos de la nada, no empezamos a correr en el vacío. Nos ha llamado Dios y su llamada suscita nuestra marcha, de manera que podamos superar las pruebas del camino. No tenemos aquí morada firme: somos peregrinos y Dios extiende ante los hombres el camino a medida que ellos avanzan. *La meta es la ciudad esperada* (el cielo nuevo y la tierra nueva de Is 65, como sabe Ap 21-22). No hemos logrado alcanzarla todavía. Por eso caminamos en marcha que define y determina nuestra vida. En ese aspecto, la fe en Dios (creer que es) resulta inseparable de la fe en el cumpli-

miento de aquello que ha prometido (recompensa a aquellos que le buscan). De esa forma se vinculan promesa de Dios y esperanza humana. La esperanza busca dentro de la historia, partiendo del esfuerzo humano, en gesto de creatividad histórica: Dios ofrece a los humanos como gracia el futuro que ellos mismos van creando. De esa forma, la Promesa trasciende las limitaciones de la historia dirigiéndonos hacia un futuro que sólo Dios puede suscitar por gracia. Aquello que nosotros vamos realizando es signo y anticipo de la ciudad escatológica.

X. P.

PROTESTANTISMO

M

↗ Catolicismo, cristianismo, evangelio, fe, guerra, Iglesia, jerarquía, Ortodoxia, Pablo, política.

1. Origen e historia básica

El protestantismo es un movimiento de protesta (reforma) cristiana (evangélica, según la intención de los reformadores), que se inició con Lutero en Alemania (desde el año 1517) y que se extendió después hacia el norte de Europa y por todo el mundo, creando Iglesias y comunidades separadas de la Iglesia católica de Roma. En el fondo de esa división había problemas teológicos y religiosos muy importantes, denunciados por los reformadores (Lutero, Calvino...) y ratificados, en otra perspectiva, por el Concilio católico de Trento (1545-1563). Pero ésta fue una ruptura humana de carácter más amplio, un despliegue fuerte de grandes potencialidades cristianas y racionales que antes habían estado latentes, en las raíces del cristianismo y de la nueva conciencia humanista de los europeos.

Para defender su opinión, los *reformadores protestantes* apelaron con fuerza a la Iglesia primitiva y a las cartas de san Pablo, poniendo de relieve la experiencia de libertad radical del evangelio, el principio de la gracia como única fuente de comunión universal entre los hombres. Ellos tuvieron razón al hacerlo, pero quizá minusvaloraron las mediaciones sociales concretas de la vida de los fieles, la experiencia de la comunión «sacramental», es decir, vital y alimenticia, de los fieles.

Por su parte, *los católicos* acentuaron el principio de la tradición y la

obediencia social, poniendo de relieve la necesidad de unas mediaciones institucionales que avalen el sentido e importancia de las obras humanas. También ellos tuvieron razón, pero quizá minusvaloraron la experiencia de la gracia radical y de la libertad, convirtiendo de hecho el cristianismo en una dictadura religiosa de tipo más o menos ilustrado.

a) *M. Lutero* (1483-1546) puso de relieve sobre todo la experiencia de libertad interior de los cristianos, la exigencia y el don de la gracia de Dios, que llama de un modo personal a cada uno de los creyentes, hablando con él, pidiendo su respuesta personal. Por eso, frente a una «fe católica», que parece fijada por las autoridades jerárquicas, Lutero habla de una «fe personal», propia de cada creyente, que acoge la voz del Espíritu Santo y que puede interpretarse por sí mismo las Escrituras y dogmas cristianos. Las estructuras sociales y sacramentales de la Iglesia medieval resultaban insuficientes para expresar la nueva forma de entender el evangelio. Se necesitaban nuevas estructuras cristianas, capaces de expresar la novedad de la experiencia de Jesús, tal como había sido formulado por san Pablo. La Iglesia católica medieval había destacado el valor de los sacramentos y la institución jerárquica y sagrada de la sociedad. Daba la impresión de que el cristianismo se identificaba con unos ritos sacramentales y unas instituciones de tipo religioso, que los creyentes aceptaban de un modo obediente y sumiso. En contra de eso, Lutero destacó el valor individual de la vida cristiana, la fe de cada cristiano, por encima de las obras externas y de la institución.

En principio, Lutero no quiso separarse de la Iglesia católica, sino reformarla, desde la perspectiva de Alemania, donde propagó su nueva visión del cristianismo, traduciendo para ello la Biblia al alemán. Pero la misma radicalidad de sus tesis y propuestas, y también la dureza de la reacción católica, mezcladas con otros motivos culturales y políticos, hicieron que su reforma y «protesta» (que eso quisieron hacer sus seguidores, llamados reformados y «protestantes», es decir, los que protestan) viniera a convertirse en una especie de nueva Iglesia, con sus instituciones y su jerarquía.

b) *J. Calvino* (1509-1564) avanzó en la línea de la reforma de Lutero, radicalizando algunas de sus propuestas. Buscó la fe pura, insistiendo mucho menos que Lutero en los sacramentos y en la jerarquía de la Iglesia. Por eso abolió el episcopado, de manera que sus seguidores se establecieron en forma de comunidades «reformadas» y democráticas de creyentes, dirigidas por unos «ancianos» o presbíteros, nombrados por las mismas comunidades. Por eso, las Iglesias o comunidades derivadas de Calvino, que actuó principalmente en Ginebra, se llaman también comunidades presbiterianas. Los calvinistas se extendieron en diversas zonas de Francia, desde el País Vasco hasta Normandía, recibiendo el nombre de hugonotes, pero fueron perseguidos y tuvieron que huir a diversos lugares. Ellos se establecieron también, de un modo preferente, en Escocia, donde formaron un tipo de Iglesia nacional. Durante cierto tiempo tuvieron gran influjo en Inglaterra, pero fueron perseguidos, precisamente porque sus ideales democráticos iban en contra de los poderes instituidos (de reyes y obispos). Muchos de ellos emigraron a los Estados Unidos, donde contribuyeron de manera radical al surgimiento de la democracia americana, que, en principio, resulta ejemplar (aunque sus aplicaciones posteriores puedan ser dictatoriales).

Los cristianos reformados o calvinistas han sido muy estrictos en la vida social, estableciendo comunidades intensas, de «cristianos puros». Suele decirse que ellos han influido no sólo en el surgimiento de la democracia europea sino, sobre todo, en el nacimiento del espíritu moderno del capitalismo porque ellos han puesto de relieve la honradez en el trabajo, destacando la necesidad de una racionalización social en el plano de la producción y consumo de bienes.

c) *La Iglesia anglicana* nació sobre todo por deseo de independencia política respecto de Roma. Más que una comunidad protestante (luterana o calvinista) estrictamente dicha, la confesión anglicana constituye la Iglesia nacional de Inglaterra, de donde se ha extendido a las colonias inglesas. Esta Iglesia está constituida por una federación de Iglesias episcopalianas, es decir, dirigidas por obispos. Algunas de

estas Iglesias son muy parecidas a la católica, aunque han recibido también elementos protestantes. La Iglesia anglicana, al menos en su forma originaria (inglesa), ha constituido un elemento muy importante del despliegue moderno de Occidente y de la historia mundial, en la que Inglaterra y después Estados Unidos han tenido un gran influjo, a lo largo de los siglos XIX y XX. Pero, tomada en sí misma, ésta es quizá la más amenazada de todas las grandes Iglesias de la actualidad. Ella ha ofrecido una gran aportación al conjunto de la cristiandad, sobre todo en países de misión, pero corre el riesgo de perder su identidad en la gran marea de los cambios actuales.

2. Contrarreforma y luchas de religión

Se suele dar ese nombre a la reacción de la Iglesia católica frente al protestantismo, que se expresó de un modo privilegiado en el concilio de Trento (1545-1563). Pero, a fin de ser más precisos, debemos distinguir dos términos. (a) *Reforma católica*, que puede compararse con la protestante: a lo largo del siglo XVI se produjo una intensa reforma católica, que se expresó en diversos modos de purificación institucional y personal, que se concretaron de un modo preferente en el surgimiento de organizaciones caritativas y apostólicas y, de un modo especial, en la renovación de la vida mística (tanto en el mundo germano como en el hispano). (b) *Contrarreforma católica*, que surgió sobre todo como reacción contra el protestantismo, especialmente a través de los intentos católicos por recuperar para la Iglesia de Roma algunas zonas que habían aceptado la reforma protestante (en Alemania o en países eslavos). Esos dos momentos o aspectos se encuentran muy vinculados, de manera que veces resulta difícil separarlos.

Entre los elementos básicos de la *reforma-contrarreforma* católica, que ha estado dirigida básicamente por las nuevas instituciones surgidas en el siglo XVI, en especial por la Compañía de Jesús, es decir, por los jesuitas, podemos indicar los siguientes.

a) *Identidad teológica*. Se ha expresado en varios elementos que pueden resumirse como sigue: aceptación del valor de la tradición cristiana, como

elemento positivo de la vida creyente; profundización de los sacramentos como signo de la gracia de Dios; desarrollo de la estructura jerárquica y ministerial de la Iglesia; despliegue de diversas devociones, centradas en el culto a la Eucaristía y en la veneración de la Virgen María.

b) *Búsqueda mística*. Quizá el signo más fuerte de la nueva identidad católica de la Iglesia ha sido la recuperación de la experiencia mística, que se ha desplegado especialmente en España, con los grandes iniciados como santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz. Ellos asumen y recrean de forma cristiana los elementos más profundos de la mística musulmana y judía (sufismo y cábala). Los místicos hispanos, con otros muchos de origen francés, flamenco o germano, representan lo mejor del cristianismo hispano y europeo.

c) *Arte barroco*. La nueva conciencia católica de la contrarreforma se ha expresado sobre todo en un tipo de arte abierto a los valores del mundo, a la riqueza y gozo de la vida, que se expresa por ejemplo en la pintura hispana y flamenca del siglo XVII (con el Rubens católico, frente al Rembrandt calvinista). Los templos, iglesias y capillas del Barroco, extendidas desde Austria y Baviera hasta los diversos países de América Latina (México, Perú), constituyen uno de los testimonios más altos de la creatividad artística del mundo moderno. Por su parte, los grandes maestros de la literatura hispana (de Cervantes a Lope de Vega, de Tirso de Molina a Calderón de la Barca y Baltasar Gracián) forman parte de la Reforma católica. Ellos, unidos a los clásicos franceses, constituyen una de las cumbres de la experiencia estética universal.

d) *Nueva experiencia misionera*. En este momento se puso de relieve, una vez más, la búsqueda de universalidad cristiana, con los valores y riesgos que ello implica. Los riesgos van unidos a la forma de vincular la misión católica con la conquista y colonización de América, África y Asia, realizada por los países europeos. Los valores de la misión están relacionados con la apertura social y cultural de la Iglesia católica, que ha querido ofrecer a todos los hombres unos espacios de encuentro con Dios y de justicia social.

3. *Protestantismo, catolicismo y luchas de religión*

La diferencia y enfrentamiento entre protestantes y católicos nos sitúa en el centro de la problemática religiosa y social que definirá la historia de Occidente desde el XVI a la actualidad. Ciertamente, hay una diferencia religiosa: los protestantes han querido ser más evangélicos, *los católicos* parecen ser más universales...; unos acentúan más la pura fe, otros la fe con obras, unos parecen más individualistas, otros destacan el valor de las devociones populares... Pero las diferencias puramente religiosas no explican las divisiones y rupturas que se han dado entre unos grupos y otros. Por eso, en el fondo de esas divisiones tenemos que destacar también una problemática política y social muy intensa, vinculada al despliegue del nacionalismo moderado.

Los diversos países de Europa, que parecían animados por un mismo evangelio de fondo, fueron incapaces de realizar una política coordinada de entendimiento mutuo y se dividieron, de manera militar y administrativa, en Estados nacionales, siempre enfrentados, sin que ninguno de ellos (ni España ni Austria; ni Inglaterra ni Francia...) lograra obtener el poder efectivo sobre los restantes, de manera que no hubo nunca un imperio unitario, como el de Roma.

Ciertamente, los papas mantuvieron el ideal de la unidad social y religiosa de Europa y del mundo, pero fueron incapaces de promoverlo de un modo activo y realista (respetando y potenciando la diversidad de opciones sociales y religiosas), de manera que se encontraron implicados en las grandes guerras de religión de los siglos XVI y XVII, que sólo acabaron tras la Paz de Westfalia (1648). Los jerarcas cristianos (católicos y protestantes) no sólo fueron incapaces de evitar esas guerras, sino que en parte las promovieron, como en otro tiempo (siglos XII-XII) habían promovido las cruzadas en contra de los musulmanes. Por un lado, obispos católicos y pastores protestantes aprobaron e impulsieron diversas formas de Inquisición y control, para reprimir con violencia la visión de los contrarios. En ese sentido podemos recordar que durante siglos los protestantes han estado perseguidos en paí-

ses católicos como en España. Por otro lado, muchos protestantes, sobre todo en Alemania, con su propaganda antirromana, aplicaron al Papa y a los obispos católicos las mayores perversidades que aparecen en la Biblia: les llamaron la «Prostituta» del Apocalipsis; compararon su dominio con el de la perversa Babilonia. En ese contexto fue surgiendo la necesidad de una paz religiosa, impulsada por los mismos reyes y firmada en la Paz de Westfalia (1648). De esa forma, por imposición política, se fue consiguiendo la paz religiosa.

En esa línea fue creciendo una Europa distinta y plural, sin estar ya centrada en un Papa ni en una forma religiosa única. Los europeos tuvieron que acostumbrarse a ser diferentes entre sí, viniendo a configurarse como una federación inquieta y múltiple, pacífica y guerrera, de pueblos soberanos, con varios centros (España y Austria, Francia y Prusia, Inglaterra y Rusia, etc.), siempre cambiantes. Esta situación ha tenido desventajas y riesgos, pues ha sido causa de violencias. Pero ha tenido también la gran ventaja de hacer posible un tipo de unidad no impositiva entre los pueblos, una cohesión sin imperio central que domine sobre la periferia, sin dictadura de un grupo, en diálogo incesante y realista entre los varios centros de poder. No triunfó ninguna forma religiosa, no se impuso ningún Estado sobre los demás. Surgió así de hecho una Europa «federada» inquieta y múltiple, pacífica y guerrera, de pueblos soberanos, con los centros ya citados, siempre cambiantes, en oposición a posibles enemigos exteriores (como Turquía) y en expansión colonizadora por todo el mundo.

Ésa ha sido una unidad donde Estado y religión han debido mantenerse separados, de manera que los diversos pueblos han podido dialogar entre sí desde la diferencia. Quizá podamos decir que lo más cristiano ha terminado siendo la renuncia a toda imposición cristiana, a toda victoria de un grupo religioso sobre otros. Esta experiencia de paz racional de Europa (cristiana en su raíz), que consiste en no imponer ninguna religión, está tardando en cumplirse, de manera que han podido darse guerras religiosas en el mismo siglo XX: la de España (1936-1939), las

de Irlanda o los Balcanes (hasta casi el 2000). Pero podemos y debemos esperar que esas guerras no vuelvan más, sino que triunfe una tolerancia activa universal, expresada en el amor mutuo y el diálogo (entre grupos cristianos y también de otras religiones).

X. P.

PUEBLO

Q MR

↗ Alianza, comunidad, genealogía, Iglesia, Israel, judaísmo, nacionalismo, patriarcas, pilares, política, universalidad.

Q JUDAÍSMO

El judaísmo es la religión de un pueblo particular al servicio de todos los pueblos, tal como se dice programáticamente en el comienzo de la historia bíblica propiamente dicha, en la llamada de Abrahán (Gn 12,1-3). Es la religión del pueblo de Abrahán, pero no en todas sus ramas, sino en la rama de Isaac y de Jacob (dejando a un lado la de ↗ Agar/Ismael). Es la religión de la historia «teológica» de ese pueblo, no sólo en el tiempo antiguo (mientras se va escribiendo y fijando la Escritura y existe el templo de Jerusalén, hasta el 70 d.C.), sino en los tiempos posteriores, hasta la actualidad. Podemos citar los siguientes rasgos de Israel como pueblo.

1. *Los judíos son pueblo por genealogía*, es decir, porque están vinculados a una línea de descendencia. Ciertamente, se saben participantes del conjunto de la humanidad, son hijos de Adán, como los restantes pueblos de la tierra; pero ellos se definen, de un modo especial, como hijos Abrahán, Isaac y Jacob y de sus Doce Patriarcas (Rubén, Simeón, Leví, Judá, Dan, Neptalí, Gad, Aser, Isacar, Zabulón, José y Benjamín), fundadores de las tribus de Israel. Ciertamente, viven cerca de otros pueblos que también son hijos de Abrahán e Isaac y de sus parientes: moabitas y amonitas son hijos de Lot, sobrino de Abrahán; ismaelitas y otras tribus de la estepa se saben hijos de Abrahán; los amalecitas son hijos de Isaac. Pero sólo los doce hijos de Jacob (llamado Israel) se dicen elegidos y así, de un modo especial, deben mantener su identidad y diferencia entre los pueblos de la tierra. La primera institución de Israel es, por tanto, el pueblo genealógico.

Los judíos lo son por nacimiento, de manera que, en sentido estricto, judío es hijo de judía.

2. *Los judíos son pueblo por alianza* (↗ pacto). Ellos forman un pueblo no sólo porque han nacido de los Doce Patriarcas, sino porque han renacido (de un modo más preciso) de la esclavitud de Egipto, recibiendo de Dios y estableciendo con él un pacto de fidelidad perpetua sobre el Sinaí, por mano de Moisés. Ciertamente, el Dios de la alianza sigue vinculado a la genealogía (es decir, al pueblo biológico), de manera que empieza presentándose como «el Dios de tu padre, Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob» (Ex 3,6), pero después manifiesta su misterio superior diciendo: «Soy el que Soy» (Yahvé: Ex 3,14), vinculando a los israelitas como pueblo de elección y vocación: los israelitas son pueblo porque cumplen juntos la ley de su Dios, que les ha revelado su Nombre y les ha dado una identidad especial (os he transportado en alas de Águila y os he traído hacia mí)..., para que guarden su alianza y sean propiedad suya entre los pueblos (cf. Ex 19,4-5). Esta alianza los define y los mantiene unidos como pueblo a lo largo de siglos, en las dificultades de su historia.

3. *Pueblo sacerdotal*. Como acabamos de indicar, los judíos se consideran a sí mismos «pueblo de la alianza», conforme a la palabra que marca su identidad (cf. Dt 29,11-12). Ellos forman, en esa línea un pueblo especial, un «reino de sacerdotes y una nación santa», según ratifica Ex 19,5-6, en el lugar más solemne de todo el Pentateuco (en el momento del compromiso de la alianza). Conforme a este pasaje, donde se recoge la historia de Israel, hasta el tiempo del Segundo Templo, se está afirmando que todos los israelitas, como pueblo, forman un «reino de sacerdotes» (*mamleket kohanim*): todos son reyes, todos sacerdotes, herederos de la historia real y sacerdotal antigua. La tradición judía posterior, a partir de la Misná (siglo II d.C.), afirmará que no hacen falta reyes ni sacerdotes especiales, porque todos los israelitas lo son.

4. *Pueblo puro, pueblo separado*. Conforme a una tradición que empieza a resaltarse en el Levítico, los judíos forman un pueblo «santo», es decir, separado y puro, porque su Dios es santo

(Lv 11,44-45). De esa forma tienen la tarea de manifestar la santidad de Dios entre los restantes pueblos de la tierra. Para reforzar esa identidad sagrada, a partir del fariseísmo, muchos judíos piadosos han ritualizado su vida, cumpliendo no sólo las leyes universales del Levítico, sino algunas que son propias de los sacerdotes en el templo, conforme a una exigencia del Código de la Santidad (Lv 17-25), explicitada después por otras leyes, como el Rollo del Templo de Qumrán. Impuro es lo que amenaza la vida y distinción del grupo, como muestran las normas sobre ciclos menstruales y sexualidad, con las emisiones seminales de los varones. Especialmente poderosa (sagrada e impura al mismo tiempo) es la sangre, tanto la que brota de una herida humana como la que mana de animales muertos, impuros son algunos animales... Pues bien, para mantener su propia identidad sagrada, los judíos han seguido siendo a lo largo de los siglos un «pueblo puro», porque han colocado en torno a ellos la cerca de la Ley de la Santidad (cf. MISNÁ, Abot 3, 2, 13).

5. *Un pueblo histórico, un pueblo sin Estado.* Durante siglos, a partir de las grandes dispersiones (como la de 70 d.C.), los judíos han sido un pueblo que ha conservado su identidad a través de la referencia a su Dios y a sus tradiciones (cf. ↗ pilares), sin un Estado propio. De esa manera han formado un pueblo muy distinto de los otros grandes pueblos de Occidente (y del mundo). Sin embargo, a partir del año 1948, con la constitución del Estado de Israel, ellos han introducido una novedad muy significativa, abriendo una etapa histórica cuyas consecuencias no resultan todavía claras.

X. P.

M CRISTIANISMO

Los cristianos no pueden definirse claramente como pueblo, al menos en sentido antiguo, porque no forman un pueblo separado, sino una comunidad religiosa tomada de entre todos los pueblos de la tierra (cf. Mt 28,16-20). Por eso, de una forma consecuente, san Pablo ha desligado al cristianismo de todos los rasgos que definen a un pueblo particular, diciendo que, en Jesús, es decir, en el grupo de sus seguidores «ya no hay judío ni griego» (Gal 3,29),

de manera que Ap 21,3 ha podido cambiar el texto original del Antiguo Testamento, diciendo que los cristianos (los salvados) son «mis pueblos» (en vez de mi pueblo, en singular, como en Lv 26,12). Así lo ha puesto de relieve la CARTA A DIOGNETO, uno de los testimonios más significativos del siglo II d.C.

«Los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por sus costumbres. Ellos, en efecto, no tienen ciudades propias, ni utilizan un hablar insólito, ni llevan un género de vida distinto... Viven en ciudades griegas y bárbaras, según les cupo en suerte, siguen las costumbres de los habitantes del país, tanto en el vestir como en todo su estilo de vida... Igual que todos, se casan y engendran hijos...» (*Diogneto* 4).

Según eso, los cristianos no quieren formar «un pueblo especial», distinto de los griegos o los judíos. No tienen lengua propia, ni normas de vida social (nacional) diferentes, sino que se ajustan a las formas de vida (lengua, legislación) en los lugares donde viven. Sin embargo, en otro sentido, se puede decir y se ha dicho que ellos forman un pueblo, como indican los dos textos que siguen.

1. *Primera de Pedro*

Los cristianos son «linaje escogido, Sacerdocio regio, nación santa, pueblo de su posesión, para que anuncien las virtudes de Aquel que os llamó de las tinieblas a su luz...» (1 Pe 2,4-9). El judaísmo sinagogal se sabe también heredero de las promesas de Israel, en línea regia (reino) y sacral (sacerdotes), pero los cristianos creen que esas promesas se cumplen de un modo especial en ellos. Esta carta de Pedro asume la ortodoxia judía, pero interpretando a los cristianos como templo y pueblo de Dios, en una línea avalada por Ex 19,6.

Ellos, los cristianos, son linaje (*genos*), sacerdocio (*ierateuma*), nación (*ethnos*) y pueblo (*laos*), cuatro palabras básicas que la tradición israelita atribuía al pueblo de Israel. Es evidente que estas palabras se entienden de una forma «no genealógica» (por linaje biológico) y no nacional (en el sentido político o cultural externo). Los cristianos son pueblo en un sentido mesiánico, por formar parte de una comunidad donde todos son reyes y sacerdotes; la misma fe y el mismo seguimiento de

Jesús les hace pueblo y nación, en fidelidad a Dios.

2. Vaticano II

Ha vuelto a definir la Iglesia como Pueblo mesiánico de Dios y cumplimiento de la promesa israelita. «Ese pueblo mesiánico tiene por Cabeza a Cristo, que fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra salvación (Rom 4, 25)... Tiene por condición la dignidad y libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo. Tiene por ley el nuevo mandato de amar, como el mismo Cristo nos amó (cf. Jn 13, 34). Tiene últimamente como fin la dilatación del Reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta que sea consumado por Él mismo al fin de los tiempos... Ese pueblo mesiánico, por tanto, aunque de momento no contenga a todos los hombres, y muchas veces aparezca como una pequeña grey, es, sin embargo, el germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano. Constituido por Cristo en orden a la comunión de vida, de caridad y de verdad, es empleado también por Él como instrumento de la redención universal y es enviado a todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra (cf. Mt 5,13-16)» (*Lumen Gentium* 9).

En esa línea se sitúan de manera especial los llamados *cristianos populares*, que han crecido en la segunda mitad del siglo XX dentro de la Iglesia católica. Son aquellos que, sin negar expresamente la constitución jerárquica de la Iglesia, quieren crear comunidades que surjan directamente del pueblo cristiano, es decir, de los laicos, pues todos los cristianos forman un «Laos» o pueblo sacerdotal. Muchos de estos cristianos populares se sitúan en la línea de una «teología de la liberación», es decir, de la libertad y la igualdad de los hombres, asumiendo también un compromiso a favor de la justicia social.

X. P.

R ISLAM

1. Terminología (I): *qabîla*

Los árabes distinguían los pueblos organizados tribalmente por linajes de los que se sentían vinculados al territorio. Así, en el Corán se contraponen las

qabâ'il (tribus; en singular, *qabîla*) a los *shu'ûb* (en singular, *sha'b*), que eran los pueblos sedentarios sin organización tribal.

Las *qabâ'il* en el contexto coránico eran sobre todo de árabes, pero no exclusivamente: los israelitas también estaban organizados de la misma manera, al menos los judíos de Arabia y los antiguos israelitas.

2. Diferencias entre tribu, clan y familia

Una tribu (*qabîla*, en plural *qabâ'il*; o también *hayy*, en plural *ahyâ'*) estaba constituida por varios clanes (*'ashâ'ir*, en singular *'ashîra*; también *âl* significa «clan»), que a su vez agrupaban a familias (*ahâli*, en singular *ahl*; o *'â'ilât* en singular *'â'ila*). Así, por ejemplo, el *ahl* del profeta Muḥammad estaba formado por sus allegados inmediatos, mientras que su clan era el de los Banû Hâshim («los hijos de Hâshim», en el sentido de descendientes de Hâshim) y su tribu (*qabîla*) era la de los Banû Quraysh.

Esta distinción entre *qabîla*, *âl* y *ahl* tuvo suma importancia en el islam. Para los sunníes, legitimadores del orden establecido, que en principio era el omeya, el califa necesariamente había de ser de la tribu de Muḥammad, pero podía ser cualquiera de sus contríbulo. Esto era lo que convenía a los Omeyas, ya que pertenecían a la tribu de Quraysh pero no al clan de Muḥammad, que era el de los Banû Hâshim, mientras que el clan de los Omeyas era el de los Banû Umayya.

Los 'abbásíes, en cambio, basaron su propaganda en que eran del mismo clan que el Profeta, el de los Banû Hâshim, por eso hicieron mucho hincapié en su condición hâshimí.

Los chiíes preferían hablar de *ahl al-bayt* (la gente de la casa), los parientes más próximos de Muḥammad y sus descendientes a través de su hija Fâtima. *Ahl* era originariamente el conjunto de personas que vivían en la misma tienda (en hebreo *ohel* es «tienda»), mientras que *bayt* es etimológicamente el lugar para pernoctar, de manera que *ahl al-bayt* era etimológicamente casi una redundancia.

3. Terminología (II): *qawm*

Qawm (en plural: *aqwâm*, *aqâwim*, *aqâyim*) significa «tribu», «clan», «pueblo» o «gente», según el contexto. Se-

gún algunos lexicógrafos, que se apoyaban en ciertos pasajes literarios, la palabra *qawm* se aplicaba solamente a los varones y se oponía a *nisâ'* (mujeres), pero este uso era infrecuente. En el Corán y los hadices, la palabra *qawm* se utiliza para los pueblos de los profetas anteriores, para referirse a sus contemporáneos incrédulos; de esta manera se habla del *qawm* de Abrahán, del *qawm* de Lot, del *qawm* de Húd, etcétera.

4. Terminología (III): *umma*

Umma (en plural, *umam*) significaba «comunidad étnica o religiosa». En el primer caso podía ser sinónima de «nación», aunque no en el sentido moderno de Estado-nación sino de comunidad étnica. Así se podía hablar de la *umma* de los árabes, la *umma* de los persas, la *umma* de los turcos, la *umma* de los indios, la *umma* de los chinos, etcétera. En sentido religioso, *umma* era sinónimo de confesión religiosa y la *umma* por antonomasia era la *umma* musulmana, la *umma* de Muḥammad.

5. Terminología (IV): *ÿins*

ÿins (en plural, *aynâs*) procede del griego *génos* y significa «género, tipo, categoría, raza, sexo, pueblo, etnia...». En árabe moderno *ÿins* significa «sexo» tanto en el sentido de cada uno de los dos sexos como en el de sexualidad, aunque en este último sentido se utiliza también su derivado *ÿinsiyya*. Sin embargo, incluso en árabe moderno no por ello ha perdido sus otros significados, porque *ÿinsiyya* también significa «nacionalidad» (↗ nacionalismo) en el sentido de ciudadanía.

J. F. D. V.

PURGATORIO

M

↗ Amor, encarcelados, infierno, muerte, paraíso, pecado, protestantismo, salvación.

Se suele definir como el estado y/o tiempo de purificación de aquellos que han muerto sin hallarse aún preparados para alcanzar la bienaventuranza eterna. Tiene un sentido básicamente medicinal: las purgas se empleaban antiguamente para curar a los enfermos de cuerpo. Del mismo modo, los enfermos de alma necesitarían una purga especial, a fin de limpiarse por dentro, para así recibir el amor de Dios y res-

ponderle igualmente en amor, amando a los demás hombres y mujeres.

Estrictamente hablando, el símbolo del purgatorio no aparece en la Biblia, aunque se conocen y aceptan en ella las oraciones por los difuntos, como se muestra no sólo en 2 Macabeos 12,43-46 (que es el texto clásico sobre el tema), sino en el conjunto de la piedad israelita y cristiana. En esa misma línea se puede entender un pasaje de Pablo (1 Cor 15,29), donde se habla de aquellos que se «bautizan» (es decir, se purifican) por los muertos, suponiendo que hay una vinculación profunda entre los vivos y los muertos en el camino de la salvación.

1. Reflexión básica

El purgatorio puede vincularse con las «pruebas de purificación» que aparecen en diversas religiones: ellas son como pasos que el novicio o candidato a la madurez debe superar, a fin de alcanzar la perfección y adquirir de esa manera el conocimiento perfecto del misterio y la integración en el grupo de los purificados.

a) *Cárcel penitencial*. El purgatorio tras la muerte se ha comparado a veces con una cárcel temporal, donde los delincuentes expían por los pecados que han cometido y se purifican, con el fin de integrarse de nuevo en la sociedad, viviendo en ella en una situación de limpieza. Entendida así, la cárcel responde no sólo a la justicia del talión (cada uno debe «pagar» por lo que ha hecho), sino que en sí misma no es cristiana, aunque puede expresar una exigencia de maduración personal. Los hombres, especialmente aquellos que son reos de una determinada culpa, tienen que compensar por el mal que han realizado y alcanzar de esa manera la madurez personal que se necesita para vivir en situación de libertad. En ese caso, «la cárcel temporal del purgatorio» no sería una cuestión de justicia exterior, sino de plenitud interna. De todas formas, ese ejemplo de la cárcel puede resultar menos conveniente, por las implicaciones jurídicas que tiene en nuestra sociedad.

b) *El origen teológico del símbolo del purgatorio*. El purgatorio en cuanto tal no es un dogma, sino un símbolo que aparece básicamente como una interpretación teológica de la necesidad de purificación de aquellos que han muerto sin haber logrado una pacificación

interior y una maduración personal. Las religiones de la interioridad (hinduismo, budismo) tienden a interpretar esta necesidad de purificación a través de la doctrina de las reencarnaciones: los espíritus que no han llegado a estar pacificados y no han alcanzado su nivel de perfección, tienen que volver a introducirse en los ciclos de la vida, para así purificarse, hasta alcanzar el estado de inmersión total en lo divino (o en lo nirvana). Por el contrario, los cristianos católicos han desarrollado la doctrina del purgatorio como medio de purificación individual (para cada hombre o mujer) y lo han concebido como un estado de vida intermedia entre este mundo y el cielo. Los que mueren en estado de imperfección no nacen de nuevo en la tierra, ni van directamente al «cielo» (ni son destruidos para siempre, como los posibles condenados del ↗ infierno), sino que han de ser «purificados» tras la muerte, en un tipo de vida intermedia, que tiene precisamente esa función purgativa de limpieza.

c) *Culto a las almas del purgatorio.* Está vinculado a la doctrina de la «comunidad de los santos», que vincula a las tres «iglesias»: militante (de la tierra), purgante (del purgatorio) y triunfante (de los que han alcanzado el cielo, culminando de esa forma su camino de lucha). Conforme a esta visión, los miembros vivos de la Iglesia pueden interceder por miembros difuntos (almas del purgatorio); por su parte, las almas del purgatorio pueden orar por los vivos de la Iglesia militante, ofreciéndoles su ayuda y recibiendo la ayuda que ellos les ofrezcan (especialmente a través del sacrificio de la misa).

Esta experiencia de la unidad de los miembros de la Gran Iglesia ha formado una parte esencial de la piedad católica de la Edad Media y Moderna. Ese culto por las almas del purgatorio se ha realizado, según eso, en una doble dirección: los vivos han rogado por los muertos (para que culmine su purificación y salgan del purgatorio, triunfando en la vida superior del cielo); los difuntos del purgatorio han rogado por los vivos, protegiéndolos en los diversos peligros de la vida.

2. *Disputa sobre el purgatorio*

Está vinculada, sobre todo, con las formas externas de culto a las almas

del purgatorio y, en especial, con las indulgencias. Esa disputa nació en torno al siglo XIII y culminó en el siglo XVI, con la crítica de los protestantes y las declaraciones del Concilio de Trento. Una gran parte de los católicos medievales vivieron muy preocupados (incluso obsesionados) por la idea de la salvación eterna, vinculada a la superación del purgatorio donde se suponía que penaban las almas de los hombres y mujeres que habían fallecido, como puso de relieve Dante (1265-1321), de manera plástica, en la segunda parte de la *Divina Comedia*, dedicada en especial al Purgatorio. Conforme a la visión común de aquel tiempo, el poeta pudo imaginar las diversas formas y tiempos de purificación de los muertos, hasta alcanzar la salvación eterna.

En este contexto, ha tenido (y sigue teniendo) una importancia especial la celebración de la Eucaristía como «sacrificio» por los muertos. Podemos recordar que, al menos en la mente de muchos creyentes devotos, la eucaristía dejó de ser celebración comunitaria de la muerte y de la vida de Jesús (expresada en la comunión de plegaria y de comida de los creyentes), para convertirse en un medio de expiación y remisión de los pecados de los difuntos. Con esta finalidad se multiplicó la celebración de «misas» y muchos tuvieron la impresión de que la superación del purgatorio estaba vinculada al número de veces que pudieran celebrarse a favor de los difuntos (con los aspectos económicos, sociales y litúrgicos que suponía). En esa misma línea ha venido a situarse la concesión de «indulgencias» que papas y obispos han decretado, con el fin de ayudar a los difuntos a través de la recitación de determinadas oraciones o de la realización de algunos ejercicios de piedad e, incluso, de prestaciones económicas.

En contra de esta doctrina de las indulgencias y de la celebración de misas por los difuntos se empezó elevando la Reforma de Lutero, con sus 95 tesis del año 1517. Estrictamente hablando, en su raíz, el protestantismo no ha negado la posibilidad (o la existencia) de un purgatorio, entendido como signo (¿estado?) de purificación y transformación de los hombres y mujeres a los que Dios llama a su Reino por Cristo. Pero esa purificación no es algo que se pueda medir ni cuantificar en tiempos es-

pecíficos (¡diez años de purgatorio!) a través de un tipo y tiempo de indulgencias (¡plenarias, de cien años...!) o de celebraciones rituales, sino que forma parte del misterio de la «comunidad» de los santos, es decir, de la comunicación creyente (mesiánica) de todos los hombres y mujeres de la historia.

3. Reflexión de fondo.

La identidad del purgatorio

El purgatorio ha sido (y en parte sigue siendo) uno de los elementos fundamentales de la visión religiosa de muchos católicos, especialmente en los medios populares. A pesar de los excesos que se han podido cometer en este campo, el purgatorio constituye en uno de los símbolos más fuertes de la experiencia cristiana, pues nos sitúa ante la puerta de la muerte y sus grandes paradojas. (a) Por un lado, aquellos que mueren (¡todos los hombres!) quedan en manos de la misericordia de Dios, que les ofrece su salvación en Cristo. (b) Pero, al mismo tiempo, ellos quedan ante aquello que han sido y son (en sí mismos y desde los otros), de manera que necesitan rehacer su vida, desde el don de Dios, en comunicación con todos los restantes hombres y mujeres de la tierra. (c) El purgatorio nos sitúa en el lugar donde se distinguen y encuentra las dos «comunidades» de creyentes: los que caminan en este mundo y los que ya han muerto. De un modo lógico, el recuerdo y el culto a los muertos forman parte de la vida y esperanza de aquellos que viven.

Ésta es una doctrina que sigue siendo importante para el cristianismo. Sobre esa base podemos citar algunos números que el *Catecismo de la Iglesia Católica* ha dedicado al tema:

«Los que mueren en la gracia y en la amistad de Dios, pero imperfectamente purificados, aunque están seguros de su eterna salvación, sufren después de la muerte una purificación, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en la alegría del cielo». «La Iglesia llama *purgatorio* a esta purificación final de los elegidos, que es completamente distinta del castigo de los condenados». La Iglesia ha formulado la doctrina de la fe relativa al purgatorio sobre todo en los concilios de Florencia [1439] y de Trento [1563]. La tradición de la Iglesia, haciendo referencia a ciertos

textos de la Escritura –por ejemplo, 1 Corintios 3,15; 1 Pedro 1,7–, habla de un fuego purificador. Esta enseñanza se apoya también en la práctica de *la oración por los difuntos*, de la que ya habla la Escritura: “Por eso mandó [Judas Macabeo] hacer este sacrificio expiatorio en favor de los muertos, para que quedaran liberados del pecado” (2 Mac 12,46). Desde los primeros tiempos, la Iglesia ha honrado la memoria de los difuntos, y ha ofrecido sufragios en su favor, en particular el *sacrificio eucarístico*, para que, una vez purificados, puedan llegar a la visión beatífica de Dios. La Iglesia recomienda *las limosnas, las indulgencias y las obras de penitencia en favor de los difuntos*» (CIC 1030-1032).

«La Iglesia peregrina, perfectamente consciente de esta comunión de todo el Cuerpo místico de Jesucristo, desde los primeros tiempos del cristianismo, honró con gran piedad el recuerdo de los difuntos, y también *ofreció por ellos oraciones*, “pues es una idea santa y provechosa orar por los difuntos, para que se vean libres de sus pecados” (2 Mac 12,45). Nuestra oración por ellos puede no solamente ayudarles, sino también hacer eficaz su intercesión en nuestro favor». «La *indulgencia* es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados ya perdonados, en cuanto a la culpa, que un fiel dispuesto y cumpliendo determinadas condiciones, consigue por mediación de la Iglesia, la cual, como administradora de la redención, distribuye y aplica con autoridad el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos» (CIC 958 y 1371).

Ésta es la doctrina oficial del Catecismo. Ella refleja la tradición venerable de la Iglesia católica. A partir de ella se puede avanzar, en la experiencia y en la teología. Quizá se pueda decir que el «purgatorio» es al amor de Dios que será capaz de hacer que todos los hombres amen; no será «penorio» (lugar de penas), sino un amatorio (experiencia y camino de felicidad y amor, porque sólo aquellos que aprenden a amar (se dejan transformar en amor y por amor para la felicidad) podrán vivir plenamente en Dios. En ese sentido, el purgatorio forma parte de la experiencia cristiana de un Dios que quiere ser amor total, todo en todos por gracia.

El purgatorio es la experiencia y certeza de un excedente de gracia; es la

certeza de que el infierno no podrá dominar sobre la Vida de Dios. La forma de «orar» por las almas de purgatorio y de acompañarlas (y de dejarnos acompañar por ellas) en el camino de la vida eterna forma parte del misterio de la comunión de los santos. Pero hay un modo infalible de ayudar a las almas

del purgatorio (almas son las «personas», en cuerpo y alma): es ayudar a vivir en amor y solidaridad a los hombres y mujeres de este mundo; procurar que este infierno de mundo se vuelva lugar de purificación para la vida y la esperanza, en este momento de la historia en que habitamos los hijos de Dios.

Q

QIBLA

La *qibla* es la orientación cuando se hace la azalá. En cada mezquita, el *mihrâb* marca la dirección de la *qibla*. Durante algún tiempo la *qibla* de los musulmanes fue Jerusalén. Tras una fuerte experiencia espiritual que Muḥammad tuvo y que la tradición conoce como «el Viaje Nocturno» (↗ ascensión), el islam adoptó la Caaba (en Meca) como su *qibla*. Hay muchas explicaciones de por qué primero los musulmanes tenían como *qibla* Jerusalén y luego Meca. La más malintencionada de ellas dice que Muḥammad aspiraba en principio a ser aceptado como profeta de la tradición bíblica con el encargo de anunciar el mensaje a los árabes, y que cuando comprobó que los judíos nunca lo aceptarían ni siquiera con la misión de predicar a los que no eran judíos, quiso marcar una diferencia frontal entre judíos y musulmanes. Otras interpretaciones más benévolas dicen que haber establecido la *qibla* en la Caaba desde el principio, una Caaba por aquel entonces llena de ídolos, habría confundido a los musulmanes. Para hacer de la Caaba la *qibla* del islam debía primero limpiarse de ídolos y ésta fue la razón de que hasta entonces los musulmanes tuvieran prescrito orientarse hacia la única *qibla* que por aquel entonces tenía el unitarismo: Jerusalén.

La razón de dirigir la azalá hacia un punto concreto del espacio físico, lejos de ser una recurrencia de la mentalidad mágica y de suponer alguna clase de reivindicación nacionalista, tiene un sentido de unir a los creyentes en una sola comunidad. Pertenecer a esa serie de mecanismos con que cuenta el islam para consolar los vínculos de la comunidad, como ayunar en un mismo mes, peregrinar en un momento concreto del año a un lugar específico o no tocar una coma del libro revelado. Que exista una *qibla* no quiere decir que el musulmán encuentre a Dios sólo en una dirección. Expresamente di-

R

ce el Corán: «Hacia donde vuelvas tu rostro, allí está la Faz de Allâh» (2:115).

A. A.

QOHELET

Q

↗ Ateísmo, filosofía, guerra, hombre, Job, justicia, muerte, pobres, razón, Sabiduría, sufrimiento, teología, violencia.

Libro y personaje de la Biblia, que se presenta a sí mismo como Qohelet, que significa «Hombre del Qahal», es decir, de la Asamblea o Ekklesia. Por eso, el texto griego lo llama el Eclesiastés (hombre de la Ekklesia); hoy lo llamaríamos, quizá, el Eclesiástico, pero ese nombre lo ha tomado en la Biblia griega (y cristiana) otro libro, el de Ben Siraj (Sir o Eclo). Por eso, lo seguiremos llamando Eclesiastés (Qohelet), dirigente de la comunidad. Algunas traducciones modernas, sobre todo protestantes, le llaman el Predicador. Sea como fuere, él se presenta a sí mismo como hijo de David, rey de Jerusalén, identificándose así con Salomón, el Sabio por excelencia (Qoh 1,1).

1. Vanidad de vanidades (Qoh 1,2)

Es un hombre rico y goza de todas las fortunas: como varón y rey, señor de muchos bienes, lleno de salud, de manera que podría ser feliz. Pero no encuentra sentido a la vida. Vive en un tiempo de grandes cambios, cuando parece que la sabiduría tradicional de Israel ha fracasado ante la nueva cultura y política helenista que se extiende y domina sobre el mundo, tras las conquistas de Alejandro Magno (año 333 a.C.). Los paradigmas antiguos, los viejos ejemplos, las certezas tradicionales... Todo eso ha terminado y, sin embargo, el Qohelet quiere seguir caminando, como el viejo Abraham, esperando contra toda esperanza.

Otro personaje parecido, de tiempos de crisis (↗ Job), había preguntado por Dios desde una situación social y

personal de marginación: desde su pobreza y soledad, condenado a morir en el estercolero. Pues bien, Qohelet pregunta desde la vertiente opuesta: es rey y rico, sano y sabio y, sin embargo, ya no le convencen las razones de los sabios. Tiene todo, ha triunfado, como los más ricos de los ricos de Occidente... y sin embargo ha caído en un tipo de angustia. Puede hacer lo que quiera, vivir donde quiera, gozar lo que desee... Y, sin embargo, se descubre sólo.

«Yo, Eclesiastés, he sido rey de Israel en Jerusalén... Hablé en mi corazón: ¡adelante, voy a probarte en el placer!, ¡disfruta de la dicha!... Hice grandes obras: construí palacios, planté viñas, huertos y jardines con frutales... Tuve siervos y siervas. Poseía servidumbre. También atesoré el oro y la plata, tributo de reyes y provincias. De cuanto me pedían los ojos nada les negué, ni rehusé a mi corazón gozo ninguno» (Qoh 2,1-10).

Éstos son los dones que pueden hacer al hombre dichoso: poder, salud y dinero; belleza y placer, dominio sobre el mundo. Éstos eran los bienes que habían buscado por milenios varones y mujeres de este mundo. Esto es lo que buscamos nosotros, occidentales ricos, ansiosos de fortuna y más fortuna. Los mismos hebreos oprimidos que dejaron Egipto (en Éxodo fundante) salieron en busca de esas cosas: querían una fortuna para ser afortunados, querían una tierra para ser propietarios, querían salud, poder y dinero. Pues bien, el Qohelet lo ha tenido todo y descubre que no se tiene a sí mismo: no ha logrado responder a sus preguntas, no ha logrado llenarse de gozo. El ánfora de su vida está vacía, no hay aceite en su alcuza ni fuego en su candel. Así camina por la vida, con todos los bienes, pero vacío de todo. De esa forma le llega la crisis más fuerte y Qohelet descubre que tampoco el goce de la tierra y de la vida resulta suficiente. Dios no está en ninguna de esas cosas, Dios no aparece en el mundo.

2. *Aquí cesan las certezas.* *Vanidad e injusticia*

No basta la riqueza que concede el mundo; también son incapaces de ofrecer felicidad auténtica los bienes y fortunas de una vida que rueda hacia la muerte. Por eso, el más afortunado

de los hombres, Eclesiastés, varón privilegiado que preside la asamblea social y religiosa de Israel, acaba siendo infortunado. Ése es el Qohelet, rey y sabio, sacerdote y jerarca... Lo tiene todo y sin embargo dice: ¡Nada vale, nada tengo! No es que la riqueza sea mala, no es que los dones de la tierra (pan y vino, amigos, posesiones) deban evitarse. Buenas son muchas cosas: riqueza, orden social... Pero en el fondo él descubre que todo es vanidad y perseguir al viento... (Qoh 2,11). «He observado cuanto pasa bajo el sol y he visto que todo es vanidad y perseguir al viento» (Qoh 1,14; cf. 2,11).

¿Cómo hablar así de Dios? Pues bien, todavía hay algo peor que la vanidad: la injusticia, la mentira. Qohelet es un hombre rico que ha gozado todas las riquezas y fortunas de la vida. Todo lo ha visto, todo lo ha gozado, en oriente y occidente. Pero «volví mi vista y descubrí las violencias que se hacen bajo el sol. Escuché el llanto del oprimido que no tiene ya quien lo consuele. Y advertí que el poder se encuentra en manos opresoras, sin que nadie se preocupe ahora de hacer justicia al oprimido» (Qoh 4,1-2).

Ciertamente, Qohelet es rey, jefe de asamblea, y podía transformar las estructuras sociales, como habían querido los profetas (cf. Is 2,2-5; 11,1-9), buscando la justicia en el mundo... Podía haber buscado la revolución de la justicia, instaurando sobre el mundo una ley perfecta. Pero no cree en eso. No se pueden cambiar las cosas. Los hombres habitamos en un mundo donde todo está reglamentado por el destino... y nada puede cambiarse por la fuerza.

«De todo he visto en mis fugaces días: justos que mueren a pesar de su justicia, impíos que viven muchos años a pesar de su iniquidad. El hombre domina sobre el hombre, con el fin de hacerle daño. Por eso se venera a los impíos» (Qoh 7,15; 8,9-10).

No se podían haber dicho palabras más duras: «El hombre domina sobre el hombre, con el fin de hacerle daño». El hombre es lobo para el hombre, peor que lobo... Qohelet es más pesimista que Hegel (el de la guerra infinita), más pesimista que Marx (el de la revolución necesaria). Ya no cree en las revoluciones. La experiencia le ha dicho que no hay sanción moral, ni en plano socioeconómico (dominan el

mundo los injustos), ni en plano vital (la muerte es igual para todos). No se puede hablar de Dios en clave de justicia humana, pues han perdido su valor las leyes morales; no hay premio para los buenos, ni castigo para los malos, y Dios planea indiferente sobre la vida, sin que nada le interese:

«He visto que justos y sabios están con sus obras en manos de Dios, pero los humanos ya no saben si son objeto de amor o de odio: por eso todo es un absurdo. Padecen una suerte el justo y el injusto, el bueno y el malo, el puro y el impuro, el piadoso y el impío, el bueno y malhechor; no hay diferencia entre quien jura y quien rechaza el juramento. Esto es lo malo: que hay un destino común para todos. Por eso el corazón del humano está lleno de maldad: enloquece mientras vive y después la muerte» (Qoh 9,1-4).

Éstas son las consecuencias que han surgido de su observación de las cosas de este mundo, desde su atalaya de rey y de sabio: (1) *Indiferencia*. En el fondo, amor y odio no se distinguen: el Dios/Destino parece indiferente a los humanos. (2) *Confusión*. La moral suele fundarse en la distinción entre bien y mal, en la posibilidad del juicio. Para Qohelet no hay justicia ni moral, porque el bien y el mal son indiferentes. (3) En la confusión triunfa la *maldad*. Podía haber triunfado la dicha gozosa de la vida; pero el Qohelet sólo descubre por ahora la violencia.

3. La lección de Qohelet

Ha buscado la \nearrow sabiduría (*Hokhma* hebrea, *Sophia* griega) y eso le permite situarse ante las cosas: «por lo menos el sabio tiene los ojos en la frente, mientras que el necio camina en la tiniebla» (Qoh 2,14). Pero, en otro sentido, la misma sabiduría acaba «porque ni el sabio ni el necio serán eternamente recordados, sino que, pasado un tiempo, todo se acaba olvidando. Muere, pues, el sabio igual que el necio y por eso aborrecí la vida, viendo que todo bajo el sol es absurdo, perseguir al viento» (Qoh 2,15-17). Más aún, «creciendo el saber crece el dolor» (Qoh 1,18). Por eso, en un determinado plano, sería mejor el ignorarlo todo, pasar en la inconsciencia por la vida, como sombra que va y viene sin que nada le preocupe.

«Una generación va, otra generación viene, pero la tierra permanece para siempre. Sale el sol y el sol se pone; corre a su lugar para salir de allí otra vez. Sopla el viento y gira al norte; gira que te gira sigue el viento y así vuelve a girar. Todos los ríos van al mar y el mar nunca se llena; del lugar donde los ríos van, de allí surgen de nuevo. Todas las cosas dan fastidio. Se cansa el ojo de mirar, el oído se cansa de oír. Lo que fue eso será. Lo que se hizo eso se hará. Nada nuevo hay bajo el sol. Si de alguna cosa puede asegurarse “mira, es nuevo”, aun eso ya existía en los tiempos que pasaron. No hay recuerdo de lo antiguo, ni habrá un día memoria de lo nuevo, para aquellos que vengan después» (Qoh 1,4-11).

Todo gira y así todo se olvida. Lógicamente, a ese nivel ya no se puede hablar de Dios sobre la tierra, dentro de una historia sin historia donde todo rueda y no podemos ir a ninguna parte. En este aspecto, Qohelet defiende un tipo de ateísmo metodológico y cósmico. En un determinado plano (de mundo y de vida), todo sucede como si Dios no existiera. Esto que nosotros hemos aprendido ahora, entrado el siglo XXI, lo sabían los sabios verdaderos, como Qohelet: el mundo se ha cerrado en su propia necesidad (¿necesidad?, ¿destino?).

Por eso, en un sentido, no se puede creer en nada. Todo es aquí vanidad, algo que pasa y se consume, en hebreo, en griego o en latín: *Hebel Hebelim, qol hebel, Mataiotês mataiottôn... Vanitas vanitatum...* Todo es vanidad. Hombres y bestias con-viven y con-mueren sobre un basurero: «Hombres y bestia tienen una misma suerte. Muere el uno como el otro; ambos comparten un hábito de vida. En nada aventaja el hombre a la bestia pues todo es vanidad. Los dos caminan a la misma meta: salieron del polvo y hacia el polvo vuelven. ¿Quién sabe si el aliento de los hombres sube a la altura y el aliento de la bestia va a la tierra?» (Qoh 3,19-21).

Pues bien, en esta situación, Qohelet sigue viviendo y afirmando la existencia de Dios al afirmar la vida. Ésta es la paradoja: la vida en este basurero del mundo carece de sentido y, sin embargo, merece la pena disfrutarla. Hay «un gozo de Dios» (gozo grande) y como tal debe cultivarse, por encima de todos los dolores. Ciertamente, Qohelet ha quedado sin Dios en el mundo, pero

tiene la vida y decide vivirla como expresión de Dios, a pesar de todo, mesuradamente aunque con gozo.

«No existe para el hombre algo mejor que comer, beber, gozar de su trabajo (2,24; 3,12-13). Es bueno comer, beber y disfrutar en medio de tantos afanes. También el recibir de Dios riquezas y hacienda en don divino... (5,17-19). Vete, come alegremente tu pan y bebe tu vino con alegre corazón porque se agrada Dios con tu fortuna. Vístete en todo tiempo de blancas vestiduras y no falte el unguento en tu cabeza. Goza de la vida con tu amada compañera todos los días de tu rápida existencia... porque ésa es tu porción en esta vida entre todos los trabajos que padeces bajo el sol. Cuanto tu mano pueda hacer hazlo alegremente, porque no hay en el sepulcro donde vas ni obra, ni razón, ciencia, ni sabiduría» (9,7-10).

Ésta es la botica del Qohelet, la medicina del sabio... «Es bueno comer, beber y disfrutar...». No hay más terapia que la vida, a pesar de sus durezas. Habrá un momento en que sentirás que no merece la pena nada en este basurero... Teóricamente no hay solución, nada tiene solución. Desde una perspectiva teórica, el destino del hombre es terminar y consumirse y, sin embargo, hay una «voz de Dios» que dice «vive». «Una misma es la suerte de todos, ¡la muerte! Pero mientras uno vive hay esperanza» (Qoh 9,4-6). No hay certezas teóricas, no existen demostraciones científicas, pero está la vida y, en el fondo, ella se encuentra llena de sentido, mesuradamente. «No quieras ser demasiado justo ni sabio, ¿para qué destruirte? No hagas mucho mal, no seas insensato, ¿para qué morir antes de tiempo?» (Qoh 7,16-17). Pedirle demasiado a la existencia es malo. Buscar a Dios con ansiedad desesperada resulta al fin inconveniente, pero Dios está, tiene que estar... y está sobre todo en el basurero de la historia, allí donde parece que no existen respuestas. En un plano todo acaba. El ansia de placer y de dinero terminan destruyendo la existencia. Pero en otro plano queda todo. ¡Queda la vida mientras se vive!

Al final de sus negaciones y cautelas, Qohelet sigue teniendo la certeza de que hay Alguien que le sobrepasa, Alguien que sostiene, alienta y da sentido a su vida, el Dios sobre el Basure-

ro. Éste es su camino: vivir en fidelidad y gozo, aunque no se puedan trazar mapas, ni seguir itinerarios claros en la prueba:

«Alégrate mozo en tu mocedad...

Pero ten presente que de todo esto te pedirá cuentas Dios (11,9). En los días de tu juventud acuérdate de tu Hacedor antes de que vengan días malos... y torne el polvo que antes era y retorne a Dios el Espíritu que Dios te ha dado» (12,1.5). Éstas son sus últimas palabras: «¿Quién sabe si el aliento de los humanos sube hacia la altura y el de la bestia baja hacia la tierra? (Qoh 3,21), has de dar cuentas a Dios» (cf. 12,13).

X. P.

QUMRÁN

Q

→ Apocalíptica, Daniel, Dios, esenios, espíritu, guerra, Hasidim, Henoc, Jesús, Juan Bautismo, Macabeos.

1. *Introducción. Comunidad y comida*

La forma de judaísmo documentalmente más conocido de los siglos II y I a.C. (hasta el tiempo de Jesús) está representada por los esenios y, en especial, por los de Qumrán. Parece que ellos nacieron en los años de la crisis macabea (hacia el 167-164 a.C.) y están relacionados con otros grupos judíos de ese tiempo (fariseos, celotas...). Vinculan elementos sapienciales y apocalípticos y así están cerca de la literatura vinculada a Daniel y Henoc. Su rasgo distintivo es quizá su vida en comunidad.

«No tienen una ciudad determinada..., pero en cada ciudad viven muchos, y si un miembro de la comunidad viene de otra parte, ponen a su disposición todos los bienes, como si fuesen de él; y aunque nunca les hayan visto les tratan como si fueran amigos de antiguo. Por eso, en sus viajes no llevan armas, a no ser a causa de los ladrones, y no llevan consigo cosa alguna; en cada ciudad, eligen de entre ellos un procurador que tiene el encargo de recibir a los huéspedes» (FLAVIO JOSEFO, *Bell II*, 8, 4).

Entre los esenios conocemos mejor a los que se retiraron al lugar de Qumrán, junto al mar Muerto, protestando contra los macabeos que se hicieron proclamar sumos sacerdotes (Jonatán el año 152 y Simón el 143 a.C.) y rechazando por ilegítimo e impuro su

culto en el templo de Jerusalén. De esa forma crearon una comunidad exclusiva de puros o elegidos. Significativamente, el centro de su vida y culto sacral lo forman las comidas, como indica de forma expresa la *Regla*: sus miembros «se han separado de la congregación de los hombres de iniquidad, para formar una comunidad en la Ley y en los bienes... y para participar en el alimento puro de los hombres de la santidad» (1QS 5,1-2.13). Evidentemente, siguen un ritual de iniciación y purificación donde son importantes los bautismos. Pero el centro de su vida es la comida, como dice la *Regla de la Comunidad*:

«En todo lugar donde haya diez hombres del consejo de la comunidad, no falte un sacerdote; cada uno, según su rango, se sentará ante él; y así se les pedirá su consejo en todo asunto. Y cuando preparen la mesa para comer o el mosto para beber, el sacerdote extenderá la mano el primero para bendecir las primicias del pan y del Y que no falte en el lugar en que se encuentren los diez un hombre que interprete la ley día y noche. Y los Numerosos (miembros de la comunidad) velarán juntos un tercio de cada noche del año, para leer el Libro, interpretar las normas y bendecir juntos» (1QS VI, 4-8).

2. Vida organizada. *Una Regla de comidas*

Los qumramitas forman una *comunidad de pureza*, centrada en el estudio de la Ley y la comida ritual: son verdaderos sacerdotes, auténtico templo de Dios, y sus comidas constituyen el culto más profundo. No realizan sacrificios de animales. El signo de Dios es la comida diaria, pan y vino. El pan es tradicional; nuevo parece el uso litúrgico diario del vino, que no aparece en otros textos judíos de su tiempo. Posiblemente significa que ellos piensan que ha llegado el fin de los tiempos: ellos, los miembros de la comunidad, se sienten portadores y beneficiarios de la salvación de Dios. Ciertamente, el grupo esenio de Qumrán sigue esperando la llegada de los últimos días. Pero, al mismo tiempo, anticipa y expresa con su vida la gloria de la plenitud futura. Así lo indica la *Regla de la Congregación*.

«Ésta es la regla para toda la Congregación de Israel en los últimos días, cuando se reúnan en comunidad pa-

ra marchar de acuerdo con la norma de los hijos de Sadok, los sacerdotes y los hombres de su alianza... Cuando ellos lleguen, reunirán a todos los que vienen, incluyendo niños y mujeres... (1QSa I, 1-4). Que ningún hombre contaminado por alguna de las impurezas de varón entre en la Asamblea... Y todo el que está contaminado en su carne, paralizado en sus pies o en sus manos, cojo, ciego, sordo, mudo o contaminado en su carne con una marcha visible a los ojos, o el anciano tambaleante... Éstos no entrarán a ocupar su puesto en medio de la congregación de los hombres famosos, porque los Ángeles de la santidad están en medio de ellos... (1QSa II, 3-9). Ésta es la Asamblea de los famosos, convocados al Consejo de la comunidad... *El Sacerdote* entrará a la cabeza de toda la Congregación de Israel, después todos los jefes de los hijos de Aarón, sacerdotes, convocados a la reunión... y se sentarán ante él, cada uno según su dignidad... Y cuando... esté preparada la mesa de la Comunidad y mezclado el mosto para beber, que nadie extienda la mano sobre las primicias del pan y del mosto antes que el Sacerdote, porque es él quien debe bendecir *las primicias del pan y del vino* y ser el primero en tender la mano para tomar el pan... y después de él toda la asamblea hará lo mismo, siguiendo el orden de sus respectivos puestos. Del mismo modo se debe proceder también en otras ocasiones en las comidas, cuando haya por lo menos diez personas» (1QSa II, 11-22).

Esta *norma de comidas* (de la que hemos omitido lo referente al mesianismo) se aplica, en principio, a todos los miembros de la Comunidad, incluidos mujeres y niños. Pero luego, de hecho, se fija sólo en los varones puros, pues en la Comunidad no caben los manchados por *impureza* legal, enfermedad o vejez. La presencia de *ángeles* define la pureza y separación del grupo, reunido para ofrecer a Dios las primicias del pan y vino.

3. Los dos espíritus. Vida escatológica (1QS 3-4)

Los esenios de Qumrán cultivan ya una *vida escatológica*, determinada por la revelación de las realidades finales. Ciertamente, aún no ha llegado ese tiempo final. En un plano externo, el mundo sigue. Pero en otro sentido más pro-

fundo, Dios ha manifestado ya su rostro verdadero y también lo ha revelado el Espíritu perverso, de manera que los justos (los iluminados) se sitúan ya en un nivel de culminación, mientras que los perversos se encuentran de hecho condenados. Esta experiencia define la vida de aquellos que han decidido alejarse de los otros israelitas, para establecer la comunidad definitiva de los justos. Sus miembros se sienten elegidos y separados, testigos humanos del fin de los tiempos. Así lo muestra la famosa Instrucción de los Dos Espíritus, escrita entre el II y I a.C., para educación de los «novicios»:

«(Dios) creó al hombre para dominar el mundo, y puso en él *dos espíritus* para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los *espíritus de la verdad y de la falsedad* (*ha'emet weha'awel*). Del manantial de la luz provienen las generaciones de la verdad *Y de la fuente de las tinieblas* las generaciones de la falsedad. A causa del ángel de las tinieblas se extravían todos los hijos de la justicia... Pero el Dios de Israel y el ángel de su verdad ayuda a todos los hijos de la luz. En ellos (en esos espíritus) está la historia de los hombres... *Pues Dios los ha dispuesto por partes iguales hasta el tiempo final* y ha puesto un odio eterno entre sus divisiones... Hay una feroz disputa sobre todos sus preceptos, pues no caminan juntos. Dios, en los misterios de su conocimiento y en la sabiduría de su gloria, ha fijado un fin a la existencia de la injusticia y en el tiempo de su visita la destruirá por siempre... Hasta ahora los espíritus de verdad e injusticia disputan en el corazón del hombre..., pues Dios los ha dispuesto en partes iguales hasta el final fijado y la nueva creación...» (1QS 3, 13ss).

Dios parece revelarse a través de estos *espíritus* que expresan y deciden la suerte de los hombres. Ciertamente, en el fondo sigue habiendo un monoteísmo típicamente judío; pero a su lado (quizá como ampliación) emerge un fuerte *dualismo* escatológico, de tipo mítico, que proyecta la visión apocalíptica sobre el presente de la comunidad. Los elegidos de Qumrán anticipan así la lucha escatológica. Ellos se han sentido iluminados, escogidos, elevados: poseen un conocimiento intenso de la realidad y de algún modo han sido liberados de la muerte y condena eterna. Esa expe-

riencia de tipo sapiencial se expresa de forma apocalíptica, utilizando el signo de los dos espíritus, que definen la batalla final de la historia.

a) *Por un lado, los creyentes acentúan el simbolismo de la lucha final* y entienden su vida como lugar donde se expresan y actúan poderes sobrenaturales, como muestra la *Regla de la Guerra* de Qumrán, capaz de fijar, en ritmo litúrgico y guerrero, los momentos finales de la gran batalla del bien contra lo perverso. Por eso, en un *nivel externo*, los elegidos de Dios están inmersos en la lucha final de la historia: sufren duramente dentro de ella, perseguidos, expulsados por los enemigos exteriores (paganos) y los interiores (judíos adversos); pero, sobre todo, sufren por hallarse en el centro del gran campo de batalla entre Satán y el Espíritu bueno. En un sentido, los miembros de la comunidad de Qumrán se encuentran convencidos de participar en la gran lucha, de la que en el fondo ellos serán testigos más que protagonistas, pues ésta es la lucha de Dios que vencerá sobre las fuerzas del mal, en un futuro próximo, inmediato.

b) *Por otro lado, viven como si la lucha se hubiera ya realizado*. En un nivel de hondura, ellos se encuentran liberados: les ha purificado Dios, les ha ofrecido su verdad, les ha integrado en la alianza eterna. De esa forma actúan, en clave sapiencial de culminación del tiempo. La misma *apocalíptica* (batalla final de espíritus) viene a expresarse en claves de escatología realizada, por utilizar un lenguaje exegético frecuente. Ciertamente, en un nivel externo, debe darse todavía la gran batalla, tiene que acabar el mal del mundo. Pero en un plano más profundo ellos se encuentran desde ahora inmersos en el futuro de la victoria de Dios.

4. Conclusión

El movimiento esenio desapareció externamente cuando los romanos tomaron y destruyeron los edificios de la comunidad de Qumrán, en la guerra del 67-70 d.C. Pero los esenios guardaron muchos rollos de su biblioteca en las grutas vecinas y allí quedaron olvidados, hasta que fueron descubiertos el año 1947 y publicados de un modo completo después de unas disputas que han durado cierto tiempo. En ese sen-

tido, sólo en los últimos años hemos conocido del todo a los esenios (del tipo de Qumrán) y su conocimiento nos ha valido para descubrir mejor la riqueza y pluralidad del judaísmo naciente. De todas formas, el influjo de la literatura y experiencia esenia ha perdurado tanto a través del judaísmo como del cristianismo posterior.

El judaísmo rabínico ha mantenido elementos esenios pero sólo de un modo indirecto, porque los fariseos y sus sucesores han puesto más de relieve la importancia de la vida familiar, en medio del mundo, y han abandonado básicamente el aspecto apocalíptico. De todas formas, un tipo de línea espiritual de los esenios ha pervivido en la ↗ mística judía y, de un modo espe-

cial, en la tradición de ↗ Henoc y en la ↗ Cábala. *El cristianismo primitivo* muestra ciertas conexiones con los esenios. Algunos exegetas han vinculado a ↗ Juan Bautista con ellos, pero el bautismo de Juan y el de los esenios son distintos, lo mismo que su visión de la pureza. Más probable parece la conexión de los esenios con la Iglesia cristiana primitiva de Jerusalén, como puede verse por la comunidad de bienes y las comidas diarias; pero tampoco aquí se puede hablar de un influjo directo. Sea como fuere, la estructura básica del mensaje y del movimiento de Jesús, especialmente en su forma de relacionarse con los pecadores, se aleja mucho del principio inspirador de la comunidad de Qumrán.

X. P.

R

RAZÓN

↗ Cosmovisión, creación, Dios, filosofía, hermenéutica, macabeos, palabra, presencia, sabiduría, secularización, sufrimiento, teología.

Q JUDAÍSMO

El judaísmo tiene su propia «racionalidad», distinta de la griega, pero igualmente significativa. Ambas culturas, la judía y la griega, han entrado en contacto desde antiguo y, en especial, desde la conquista de Alejandro Magno (324 a.C.), de manera que los últimos libros de la Biblia hebrea y, en especial, los de la Biblia de los LXX (como Sabiduría) están escritos en diálogo con el helenismo.

En realidad, el esfuerzo de profundización había comenzado desde hacía mucho tiempo. Ya el nombre misterioso de Dios pronunciado en la zarza ardiente, distingue al Dios israelita del conjunto de las divinidades con múltiples nombres. Al decir simplemente «Yo soy» (Ex 3,14), el Dios israelita puede situarse en conexión con todo el esfuerzo de «desmitificación» del pensamiento griego. Ese proceso de «profundización racional» se ha desarrollado de un modo especial después del Exilio (587 a.C.). Los judíos, privados de un Estado, de una tierra y un Templo propio, han tenido que definir a Dios de un modo radical, en la línea de una ↗ presencia creadora, de un impulso ético.

Juntamente con este nuevo conocimiento de Dios se ha dado en Israel una especie de Ilustración, que se expresa drásticamente con la burla de las divinidades que no son sino obra de las manos del hombre (cf. Sal 115). En esa línea, los judíos han podido cultivar de un modo religioso y racional algunos de los temas fundamentales de la historia del pensamiento humano, al menos en Occidente: sentido del dolor (libro de Job), temática de la justicia (libro del Qohelet y de la Sabiduría), sentido de la historia (Daniel y apocalípticos), etc.

Q MR

Este acercamiento de temas entre la fe bíblica y el estudio racional (más cercano al genio griego) constituye un dato de importancia decisiva, no sólo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también desde la historia universal. Sobre esa base se pueden trazar algunos momentos (y elementos) más significativos del diálogo entre el judaísmo y la razón.

1. *Los LXX: traducción de la Biblia al griego*

La Biblia es en principio un libro hebreo, escrito desde la mentalidad semita, propia de los judíos, con su lengua propia y con su visión del mundo. Pues bien, en un momento dado, desde el siglo III a.C., los judíos de Alejandría (y del mundo helenista) asumen la tarea básica de traducir su Biblia al griego, con todo lo que eso significa de diálogo racional y de apertura a una cultura distinta, marcada por otro tipo de pensamiento. Durante siglos, la Biblia de los LXX sirvió de enlace entre los dos mundos culturales, haciendo posible la existencia de un judaísmo griego (como ha puesto de relieve un apócrifo helenista del Antiguo Testamento, titulado la *Carta de Aristeas*). En esa misma línea se sitúan los nuevos libros judíos de los LXX, escritos o conservados en griego. Sin ellos hubiera sido muy difícil la expansión posterior del cristianismo.

2. *Las guerras de los ↗ macabeos*

Tuvieron lugar, en sentido amplio, entre el 170 y el 150 a.C. y constituyen un momento clave en las relaciones entre la Biblia griega y la razón helenista. Algunos judíos de Jerusalén, especialmente entre la clase alta de los sacerdotes, quisieron llevar ese diálogo racional al campo de las instituciones religiosas, a través de un tipo de «ecumenismo» radical. Ellos tendían a identificar al Yahvé judío con el Zeus helenista, interpretando el judaísmo desde

la perspectiva universal del pensamiento y de la vida social de la ecumene griega. Ese intento fue muy valioso y, en parte, ha seguido marcando la vida de los judíos hasta la actualidad. Pero parte de los judíos se alzaron, bajo el liderazgo de los macabeos, se levantaron en armas para mantener su independencia religiosa y, en algún sentido, política, rechazando así la razón griega.

3. *Simbiosis greco-judía.* *Proselitismo cultural y religioso*

A pesar del rechazo de los macabeos, la vinculación entre judaísmo y helenismo siguió en marcha, no sólo en plano religioso, sino también social. Los centros más significativos del judaísmo, fuera de Palestina, se encontraban en el Imperio romano, sobre todo en Alejandría, Asia Menor y Roma. Había unos seis millones de judíos dentro de un Imperio que tenía unos 60 millones de habitantes. Hubo un momento en que pareció que el judaísmo podía convertirse no sólo en una religión dominante del mundo romano-helenista, sino en la religión favorita de las élites cultivadas. Muchos pensaron que la razón helenista podía ser recreada desde la experiencia religiosa judía y que la experiencia judía podría trasvasarse en formas helenistas.

4. *Reacción de repliegue,* *judaísmo rabínico*

Ese proceso de posible simbiosis terminó entre el siglo I y el III d.C. por varias causas: muchos pensaron que, al vincularse con el helenismo, el judaísmo perdía su identidad y se convertía en un tipo de sabiduría general, de tipo gnóstico, perdiendo su propia identidad. Por otra parte, en ese camino de diálogo entre judaísmo y helenismo estaban avanzando de un modo decidido los cristianos, que eran de tradición también judía pero de tendencia universal, de manera que muchos judíos helenistas terminaron por convertirse al cristianismo, perdiendo de esa forma su identidad anterior, de tipo nacional. Pues bien, en esta situación, los grandes maestros del rabinismo optaron por romper las relaciones con el helenismo, recreando la religión judía desde las tradiciones puramente hebreas o semitas (con gran influjo arameo). De esa forma, dejaron de escribir en griego

y de crear sinagogas de lengua griega, para fijar su identidad en la línea de la Ley nacional y de su tradición hebrea (o semita) (en la ↗ Misná).

5. *Edad Media (Maimónides)*

Sin embargo, esa ruptura entre el pensamiento griego y la razón helenista no pudo ser ni fue total. Por otra parte, desde sus propias raíces semitas y bíblicas, los judíos desarrollaron un intenso proceso racional que se expresa, por ejemplo, en Maimónides, pensador cordobés del siglo XII, que fue, por un lado, un maestro rabínico de gran autoridad y, por otro lado, uno de los primeros grandes filósofos de Occidente. Sirva como ejemplo uno de sus textos más significativos:

«Cuando la *iglesia cristiana* recibió en su seno a griegos y sirios, y promulgó sus conocidos dogmas, eran corrientes entre los gentiles las doctrinas de los filósofos... Los eruditos griegos y sirios de la cristiandad, viendo que sus dogmas estaban expuestos a recibir severos ataques por parte de los sistemas filosóficos en boga, pusieron los fundamentos de esta ciencia teológica o dogmática, comenzando por establecer ciertas proposiciones que sirvieran de apoyo a sus doctrinas y permitiesen refutar los principios contrarios a los fundamentos de la religión cristiana... Los musulmanes desenvolvieron todavía más aquellas teorías en época posterior... y luego, andando el tiempo, adoptaron ciertas peculiares doctrinas teológicas y tuvieron que defenderlas, y cuando las nuevas teorías fueron objeto de controversia entre ellos, cada partido estableció las proposiciones que se acomodaran a su especial doctrina. Sin duda, sus argumentos encierran ciertos principios que interesan a las tres comunidades de judíos, cristianos y musulmanes, tales como la *creatio ex nihilo*, etc. Cristianos y musulmanes emprendieron también la defensa de sus particulares creencias, tales como la Trinidad de los unos y la Palabra de los otros, y para probar sus dogmas hubieron de recurrir a ciertas hipótesis. No nos proponemos criticar ahora las obras que escribieron en interés exclusivo de una u otra comunidad. Sostenemos únicamente que los primeros teólogos, ora cristianos griegos, ora musulmanes, establecieron sus proposiciones sin indagar las pro-

piudades verdaderas de las cosas...» (*Guía de Descarriados*, Barath, Madrid 1988, 100-101).

Para superar esos inconvenientes de cristianos y musulmanes, quiso desarrollar Maimónides la verdadera filosofía, propia de los judíos.

6. Edad moderna

Una parte considerable de la filosofía occidental moderna ha sido elaborada por judíos, que, de manera más o menos ortodoxa, han vinculado sus principios religiosos con el despliegue del pensamiento humano. El mayor de todos es quizá B. Espinosa (1632-1677), judío sefardí de Holanda, que escribió el primer gran tratado metafísico de la Edad moderna. Ciertamente, fue expulsado de la sinagoga, pero quiso ser y fue siempre un buen judío, defensor de la razón «bíblica». Más tarde, algunos de los pensadores más significativos del siglo XIX y XX han sido judíos o han estado cerca del judaísmo (desde K. Marx hasta E. Husserl, desde S. Freud a E. Lévinas). Sin ellos no se podría hablar del pensamiento occidental; de un modo o de otros, todos vinculan la tradición bíblica con la razón griega.

X. P.

M CRISTIANISMO

La Biblia cristiana (Nuevo Testamento) no es el libro de las «palabras inmediatas» de Jesús, como a veces se ha pensado, sino el libro de la «recepción de su mensaje y de su vida» en los diversos momentos de la vida de la Iglesia. El Nuevo Testamento es un libro, pero consta de muchos libros, donde las primeras comunidades fueron expresando su experiencia de Jesús desde diversas perspectivas. Así lo ven como expresión (encarnación) de la «racionalidad» de Dios: en él se ha dado y va a darse la «revelación» de Dios, la manifestación total de lo divino. La verdadera razón aparece así como «revelación», pero no en un sentido abstracto o general, sino como una presencia que se expresa en la vida entera (mensaje, presencia) de un hombre asesinado.

1. Razón encarnada

Cristianos son aquellos que han descubierto que la «razón», es decir, la

verdad y sentido de la humanidad se ha expresado en el mensaje y en la vida de Jesús, en cuanto abierta al conjunto de los hombres. Para ellos, la «razón» no es una teoría general, sino una forma de diálogo y comunicación humana, que se expresa e ilumina en la vida de Jesús, entendida como lugar de revelación de Dios, como fuente y germen de realización humana. Algunos grupos cristianos han puesto más de relieve las palabras de Jesús, otros sus gestos carismáticos, otros su camino de entrega (muerte...), pero todos han descubierto y presentado a Jesús como «razón encarnada». Eso significa que la razón está al servicio de la vida, se identifica con la misma vida de Jesús, al servicio de la humanidad.

2. Razón múltiple

Así lo ha destacado el evangelio de Juan, que define a Jesús como Logos (Palabra, Razón: Jn 1,1-14) y lo sitúa en el centro de un cruce de culturas y experiencias que determinan y definen la historia posterior de Occidente. (a) *Razón como gnosis. Plano helenista.* Asumiendo un tipo de racionalidad sapiencial (de carácter quizá platónico, con conexiones gnósticas), Juan identifica a Jesús, Mesías de Israel, con la racionalidad más honda del mundo y de la vida; Jesús es la razón fundante del universo. (b) *Razón como palabra creadora. Plano judío.* En otro nivel, Juan interpreta la razón como «logos creador», es decir, como palabra de comunicación que suscita y mantiene todo lo que existe (Gn 1). Jesús es, según eso, la razón de (y en) la historia. (c) *Razón encarnada.* Dando un paso más, Juan puede afirmar que la razón es la misma vida humana, tal como aparece en Jesús. No hay una verdad, un dogma, por encima del hombre, pues la verdad de Dios se ha «encarnado». No se puede hablar, por tanto, de un Dios exterior, sino del Dios humanado, que es la razón de todo lo que existe.

3. Siglo II-III: razón jerárquica

A partir del siglo II d.C., la Iglesia cristiana se vinculó de manera poderosa con la razón helenista, que se había extendido a lo ancho del Imperio romano, sobre todo en Oriente, en un proceso que, de un modo o de otro, se ha mantenido, al menos en el catolicis-

mo, hasta el siglo XX. Éstos son sus rasgos más característicos.

a) *Predominio teórico, ortodoxia.* Ciertamente, los cristianos veneran el evangelio como misterio. Pero ellos tienden a entenderlo, de un modo helenista, como «verdad», y en esa línea definen el cristianismo como «ortodoxia» o fe recta, en concilios y declaraciones magisteriales de tipo vinculante. Esto es algo que el judaísmo, más vinculado a la *ortopraxia*, nunca ha destacado.

b) *Sacralidad jerárquica.* La cultura griega (platónica) ha entendido el cosmos como jerarquía y en ella los seres van descendiendo progresivamente, desde lo más alto, el Bien supremo o Dios, hasta lo más bajo, pasando por los órdenes angélicos y humanos (como ha destacado en el siglo V el pensador Dionisio Areopagita). De esa manera, Dios aparece como cumbre de una gran pirámide de poderes, más que como impulso vital interno y trascendente, en línea de infinito, partiendo de los pobres.

c) *Orden ministerial.* El judaísmo rabínico abandonó la estructura teocrática del tiempo del Segundo Templo (con los sacerdotes como mediadores entre Dios y el Pueblo), para instituir un gobierno colegiado de ancianos y rabinos, intérpretes de la Ley, sin establecer diferencias religiosas en función de los ministerios. Pero los cristianos apelarán pronto a una visión jerárquica del gobierno, de manera que los dirigentes (en la línea de los sabios de la *República* de Platón) aparecerán como un orden superior de racionalidad, en contra de la experiencia de Jesús.

4. Cristianismo, ¿la religión racional?

Sin duda alguna, la relación entre cristianismo y helenismo (cristianismo y razón) ha sido muy fecunda a lo largo de la historia de Occidente, especialmente a partir de la Edad Media (con la Escolástica cristiana) y, sobre todo, a partir del Renacimiento (siglo XV), el Racionalismo (siglo XVII) y de la Ilustración (siglo XVIII-XIX). La Europa de origen y pasado cristiano se ha convertido en el continente de la gran transformación científica y técnica, económica y política que ha dado paso a la modernidad. Ese proceso tiene, sin duda, elementos valiosos vinculados no sólo con el cristianismo, sino también

con un tipo de abandono del cristianismo (→ secularización). En este contexto se puede afirmar que una parte considerable del pensamiento occidental moderno constituye una secularización (que no tiene que ser negación) del cristianismo.

Algunos pensadores cristianos, como el mismo papa Benedicto XVI, piensan que ese desarrollo de la razón occidental constituye un elemento esencial, pero no sólo en el despliegue del cristianismo, sino de la cultura en cuanto tal (y de la misma religión), atreviéndose a criticar desde esa perspectiva los planteamientos de otras religiones, como el islam, que no habrían asumido el legado de la razón helenista:

«Este acercamiento interior recíproco que se ha dado entre la fe bíblica y el planteamiento filosófico del pensamiento griego es un dato de importancia decisiva, no sólo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también del de la historia universal, que también hoy hemos de considerar. Teniendo en cuenta este encuentro, no sorprende que el cristianismo, no obstante haber tenido su origen y un importante desarrollo en Oriente, haya encontrado finalmente su impronta decisiva en Europa. Y podemos decirlo también a la inversa: este encuentro, al que se une sucesivamente el patrimonio de Roma, creó a Europa y permanece como fundamento de lo que, con razón, se puede llamar Europa» (BENEDICTO XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre de 2006).

En el fondo de estas palabras y del conjunto del discurso (y del pensamiento del papa Benedicto XVI) está el convencimiento de que tiene que haber una concordia entre religión y razón, pero no sólo en sentido general, sino en el sentido más particular que la razón ha tomado en el mundo helenista y después en la buena Ilustración occidental. Visto de un modo general, el islam no habría asumido como propio ese despliegue de la razón, vinculada a la libertad y a la tolerancia religiosa. Éste es un tema que ha sido muy debatido y que debe aquí quedar abierto. Es muy posible que existan otras formas de razón que no se identifican con la razón occidental de línea cristiana. Es posible que el islam haya sido y sea portador de un tipo de racio-

nalidad importante, no sólo en sí misma, sino en su vinculación con la experiencia religiosa.

X. P.

R ISLAM

1. Terminología (I): «intelecto» en árabe

'*Aql* en árabe es «razón», «intelecto» o «inteligencia». '*Aql* es de la misma familia léxica que esa cuerda con la que los beduinos sostenían el pañuelo en la cabeza (*'iqâl*), y proviene del verbo '*aqala*, que significa «atar» (algo para que no se escape), con su significado más originario en «atar las patas de un camello». Una interesante etimología que probablemente tenga que ver con la idea de que lo que se piensa se queda comprendido y no se va a perder: queda «atado».

Una persona '*âqil* es una persona juiciosa, inteligente. El Corán afirma que los infieles son personas que *lâ ya'qilûn* (no razonan) o *lâ ya'fahûna* (no comprenden). Esta última palabra está relacionada con la palabra *fiqh*, que significa «comprensión» o «conocimiento». El '*aqil* común a todos los seres humanos es «el sentido común» (en árabe, *ar-ra'y al-mushtarak*). El intelecto (*'aqil*) puede ser *al-'aqil as-salîm* (intelecto sano) o estar enfermo. Para los teólogos islámicos, el '*aqil* es una fuente de conocimiento, la otra es el *naql* (literalmente, «transmisión»), o sea, la revelación profética.

2. Terminología (II): el acto de indagar por el sentido (*tafakkur*)

El Corán exhorta al razonamiento (*fikr*) y a ver en los signos de la Naturaleza pruebas de la verdad divina. La Revelación es una constante invitación al *tafakkur*, la reflexión, la meditación. *Fikr* viene de *fakara*, que significa «reflexionar, meditar, pensar constantemente, contemplar, razonar». En la forma verbal *tafakkur*: «reflexionar profundamente, considerar una cuestión bajo todos sus aspectos, examinar largamente un tema, hacer un acto de introspección, especular... También es alejar de la mente cualquier recuerdo que distraiga». En su objetivo se asemeja al *dzikr* (práctica del Recuerdo de Dios). El *dzikr* y el *fikr* son compañeros, es decir, se consideran prácticas que se

complementan y completan recíprocamente, aun con sentido propio independiente. Aunque Hasan al-Basrî decía: «Una hora de *fikr* vale más que una noche (o mil noches, o un año –según las versiones–) de oración». Decía Rûmî: «El *fikr* es aquello que abre un camino, el camino es aquello que conduce a un Rey, Rey es aquel libre de monarquía, que ilumina con su luz al sol y a la luna». Se dice que «*tafakkur* es el espejo en el cual se reflejan tus virtudes y tus imperfecciones». Esto coincide con la autorreflexión coránica: «¿Acaso no reflexionan en sí mismos?». El propio sentido del Corán y el significado más profundo de sus signos son motivo de reflexión y se recuerda con insistencia el hecho de practicar el *fikr* en estos asuntos. Hay muchos tipos de *fikr*: sobre uno mismo, sobre los atributos divinos o sobre los signos. Pero también es cierto que en la tradición islámica hay reflexiones consideradas inútiles o perjudiciales: por ejemplo, sobre la esencia de Dios, pues no puede ser comprendida. (Canta Sanâ'î: «El intelecto alcanzaría la profundidad de su Esencia, si la gavilla pudiera alcanzar la profundidad del mar».) O, por ejemplo, es pernicioso especular sobre los actos de la gente, porque es la semilla de la enemistad y el enfrentamiento.

3. Sensatez del profeta Muḥammad

El profeta Muḥammad dijo en cierta ocasión: «A aquel para el que Allâh desea algún bien, Allâh lo dota de entendimiento». Lo razonable del islam de Muḥammad contrasta con algunas expresiones lamentables del islam actual. El islam del Profeta se distinguía en su tiempo por su ponderación y su cordura, como se deduce –por ejemplo– del siguiente hadiz:

Preguntaron a un beduino: «¿Cómo supiste que Muḥammad era Mensajero de Allâh?». Él contestó: «Nunca ordena algo que la razón diga que debiera ser prohibido, y nunca prohíbe algo que la razón diga que debe ser permitido» (*Miftâḥ Dâr al Sa'âda*, 2/6-7).

4. Racionalidad sin caer en el racionalismo

Los musulmanes no son racionalistas, pero consideran su religión como una creencia racional, no como algo

irracional. La frase «creo porque es absurdo» es ajena a la visión que el musulmán tiene del islam. La valoración de la razón en el mundo islámico y su papel en el conocimiento de la realidad varió de unas escuelas de pensamiento a otras.

1. *Los falásifa* (↗ filosofía). La tendencia racionalista más fuerte en el mundo islámico medieval fue la de los *falásifa* (filósofos), seguidores de la filosofía griega. Pero hay que matizar que el «racionalismo» de estos filósofos fue el del aristotelismo y el neoplatonismo, y el neoplatonismo fue la proterea y una de las más irracionales escuelas del antiguo pensamiento filosófico helénico.

2. *El ↗ mu'tačilismo*. Los mu'tačilíes también estaban dentro de la tendencia racionalista, que pretendía compatibilizar el Dios del islam con el Dios de los filósofos. Las ideas mu'tačilíes serán conservadas en gran medida entre los chiíes duodecimanos, que compartían muchas ideas con los mu'tačilíes y tenían contacto con ellos.

3. *El ↗ ash'arismo*. El ash'arismo encarnó la tendencia a priorizar la revelación sobre el racionalismo filosófico o mu'tačilí pero sin renunciar en ningún momento a la pretensión de racionalidad. Ésta ha sido la tendencia mayoritaria dentro del islam sunní y la que se puede considerar mayoritaria entre los musulmanes, la que ha moldeado la cosmovisión de la mayoría de los musulimes.

4. *El hanbalismo*. El hanbalismo puede considerarse la tendencia más irracionalista, puesto que rechaza la argumentación de los *mutakallimūn* (teólogos) como inútil o pernicioso. Precisamente una forma exacerbada de hanbalismo es el wahnabismo, la doctrina oficial de Arabia Saudí, exportada ahora por todo el mundo islámico sunní merced al maná de los petrodólares y su alianza con Estados Unidos.

5. *El ↗ chiísmo*. Aunque el chiísmo puede parecer más emocional e irracional que el sunnismo, también tiene una tendencia mucho más favorable al uso de la razón humana. Los chiíes—como ya hemos dicho— compartían muchas ideas con los mu'tačilíes, que prácticamente sólo han tenido continuidad hasta hoy dentro del islam en el chiísmo, como la insistencia en la justicia de Dios y el valor de la razón humana,

que es capaz de llegar por sí sola a conocimientos ciertos que la Revelación viene a confirmar. Quizás no sea casualidad que la tradición escolástica de origen helénico se haya conservado en Irán más que en ninguna otra parte y que hasta el día de hoy en Qom se estudien cuestiones filosóficas desde una perspectiva tradicional. La tradición filosófica se ha mantenido hasta hoy en el Irán chií, no sólo conservando la filosofía recibida sino desarrollando de manera ininterrumpida y haciendo en ella notables aportaciones a lo largo de los siglos.

Actualmente, la filosofía, tanto la tradicional como la moderna de importación europea, despiertan en Irán interés como en pocos países. En Irán se traducen más libros de filosofía y en general de lenguas extranjeras que en todo el mundo árabe. El anquilosamiento intelectual del mundo árabe contrasta con el poderoso genio intelectual de los iraníes. Recordemos el famoso hadiz acerca de la capacidad intelectual de los persas: *Law kâna-l-'ilmu mu'allaqan bi-z-Zurayyâ la-nâlat-hu ri'yâlu Fâris* («Aunque la ciencia hubiera estado colgada en las Pléyades, los hombres de Persia se hubieran hecho con ella»). Pero esta marcada deferencia a favor de Irán no debe atribuirse exclusivamente a la idiosincrasia persa, aunque la poderosa personalidad intelectual de los persas haya estado presente a lo largo de toda la historia. Afganistán es un país en el que el persa es la segunda lengua del país y no ha existido nada semejante a la escuela filosófica de Isfahán ni a los estudios tradicionales en Qom. Irán por su condición de país chií, se vio libre de la negativa influencia antifilosófica de la reacción sunní. Y en la actualidad esta condición chií ha preservado a Irán de la influencia aún más nefasta del oscurantismo wahnabí promovido desde Arabia Saudí.

A. A.

REALIDAD

Q MR

↗ Cosmovisión, creación, Dios filosofía, historia, hombre, mujer, mundo, política razón, teología, secularización.

Q JUDAÍSMO

Para el judaísmo, la realidad es ante todo historia, es decir, proceso de revelación de Dios y de realización del

hombre. Ciertamente, existe el mundo exterior; la creación de Dios es la realidad cósmica primera (como sabe Gn 1). Pero el lugar donde el hombre se define y donde Dios viene a revelarse como tal (el lugar de la realidad) es la historia humana, de manera que ella constituye el argumento y base de la Biblia y de toda la religión judía. Así se puede afirmar que los griegos han desarrollado una sabiduría cósmica (abierto, al fin, a la ciencia). A diferencia de eso, los judíos han desarrollado un «conocimiento de las obras de los hombres», en su relación con Dios (como ha destacado el judío Pablo de Tarso: cf. 1 Cor 1,22).

El tema de fondo de la Biblia y de toda la historia judía es la realidad de las obras de los hombres, de manera que podemos decir que su «filosofía» es una interpretación teísta de la historia, es decir, del despliegue de la humanidad. (1) *Desde el punto de vista neutral de la ciencia* (sin religión), los acontecimientos de la historia de Israel pueden y deben entenderse de un modo puramente secular: el éxodo forma parte de las migraciones y liberaciones sociales de aquel tiempo, lo mismo que el *surgimiento de la monarquía israelita*, con el desarrollo posterior del pueblo. (2) *Realidad religiosa*. Sin embargo, partiendo de la revelación profética, en perspectiva de fe, los acontecimientos fundamentales de la historia de Israel aparecen como lugar de manifestación de Dios y de realización del hombre, mostrándose así como fenómenos religiosos; en ellos se expresa la verdadera realidad descubierta y puesta de relieve por el judaísmo.

De esa manera, la religión de Israel nos ha enseñado a leer la realidad y comprometernos con ella. Éste es el tema clave de la Biblia: la hermenéutica creyente de la historia, de una historia que no se entiende ya como fatalidad, sino como espacio de revelación de Dios y de manifestación y despliegue del hombre. A través de esa lectura religiosa (teísta) de la realidad de su historia, Israel ha conseguido algo absolutamente nuevo: ha superado la servidumbre cósmica (¡no somos esclavos del mundo!), sin tener que buscar un refugio en algún tipo de interioridad mística. De esa manera, los israelitas se han tenido que comprometer no sólo con aquello que son, sino con aquello que

tienen que ser (con lo que tienen que hacer). Esa realidad, que define su vida y el argumento de la Biblia, no es algo que está fuera, sino algo que ellos mismos tienen que hacer, para así vivir de un modo consecuente.

Israel, en cuanto pueblo, no ha solucionado problemas científicos, ni ha resuelto conflictos agrícolas, ni ha creado imperios, ni ha enseñado formas nuevas de pensar en abstracto (aunque ha cultivado un tipo de filosofía y razón). Pero ha ofrecido a la cultura universal un elemento más valioso: el descubrimiento de la historia, el hallazgo de la responsabilidad del hombre en la realización de los acontecimientos, la certeza de que la historia humana tiene sentido, es «real», la realidad más importante de todas.

Esta experiencia israelita ha venido a convertirse en un patrimonio universal de la cultura: la realidad básica del hombre es su misma historia, lo que él hace, lo que él es al hacerse a sí mismo (por sus obras). Al superar la religiosidad cósmica desde la perspectiva de la creatividad humana, Israel ha desarrollado una hermenéutica teísta de la historia, que está vinculada a la experiencia y exigencia de la creatividad humana.

X. P.

M CRISTIANISMO

Básicamente, el cristianismo acepta el concepto de realidad histórica del judaísmo, pero lo ha matizado desde la perspectiva de la gratuidad. En ese contexto, el cristianismo ha introducido dentro del modelo judío un esquema y modelo radical de apertura universal a los más necesitados. Ciertamente, hay una «ley de la historia», que se expresa en forma de responsabilidad y justicia, y sólo así se puede hablar de historia. Pero, superando ese nivel, aunque sin negarlo, el cristianismo ha puesto de relieve la realidad más honda del «perdón y de la gracia». En ese sentido podemos hablar del cristianismo como «mutación» en el ámbito de la realidad.

Las mutaciones biológicas abren espacios y formas de vida vegetal o animal que antes no existían, de manera que la naturaleza encuentra por ellas nuevas posibilidades de estabilizarse y expresarse. Pues bien, en ese contexto podemos añadir que Jesús ha introducido dentro de la realidad (y en con-

creto dentro de la realidad histórica) una profunda mutación. Los cristianos dicen así que Jesús es un *novum*, algo nuevo, pero no en forma exclusiva (sólo para los cristianos), sino inclusiva, abierta a todos los hombres. En ese sentido decimos que Jesús nos permite superar el nivel de la «pura ley» de la historia (donde todo se mueve y resuelve en un plano de imposición equilibrada de sistema), introduciendo en la vida la experiencia del perdón. Así afirmamos que Jesús ha sido una mutación en la realidad, pues ha superado el nivel donde las relaciones humanas se resuelven según el equilibrio de la justicia legal, llevándonos a un plano superior de gracia, donde la misma realidad es perdón. Esa mutación nos conduce más allá del nivel de la economía o política de ley (donde cada cosa está determinada por las anteriores, de forma necesaria), haciéndonos capaces de descubrir que la realidad es gracia, como puso de relieve, de manera emocionada, el autor de Efesios, al decir que los antes divididos y enfrentados por un muro de enemistad (judíos y gentiles) podían perdonarse en Cristo, para dialogar y vivir en amor, «haciendo la paz» (cf. Ef 2,14).

La realidad judía es la historia, descubierta y desarrollada desde Dios, como espacio donde los hombres encuentran su sentido y se realizan como humanos. Pues bien, la realidad cristiana es el perdón y/o la gracia. Por encima de la ley (que domina en el plano del César: cf. Mc 12,16) está la realidad como amor gratuito. Ésta es una realidad que sólo se descubre a través de una intensa *metanoia* o conversión (cambio de ser; cf. Mc 1,14-15). Desde esa base, Jesús puso en marcha un movimiento social de perdón recreador, de no violencia activa, partiendo de las víctimas y los excluidos de la sociedad, para que hombres y mujeres pudieran vivir en amor inmediato, regalándose la vida unos a (por) otros.

En un sentido político, la realidad puede estar hecha de pactos (consensos), impuestos por una mayoría cualificada, capaz de extender su modelo de vida sobre el resto de la población. En contra de eso, la realidad cristiana (que es la paz mesiánica) no brota de un pacto de la mayoría, que, para mantener su consenso, puede volverse violenta y «matar al chivo» (como mató a Jesús: cf. Mc 15 par), sino de aquellos que

aman generosamente, sin defender o «imponer» su amor con pactos de fuerza. Esa paz o realidad cristiana (no violencia activa) no puede imponerse ni siquiera por consenso, sino que nace y se expresa como gracia, abriéndose de un modo especial a los excluidos de los pactos «democráticos». Ella no proviene de la voluntad de la mayoría (al servicio del Todo), ni es resultado de unas votaciones, por las que se impone la voluntad de un grupo (contra otros), sino que nace de la experiencia radical de un Amor que se expande como Vida y se ofrece, de un modo intenso, a los excluidos de los mundos anteriores (huérfanos, viudas, extranjeros).

X. P.

R ISLAM

1. Terminología (I): *wâqi'a*

En lenguaje coránico, la Realidad por antonomasia es el Fin del Mundo, la *wâqi'a* que hace referencia a la pulverización del mundo de las formas ante Muḥammad y que da lugar a la Revelación. Efectivamente, en árabe, «en realidad» se dice *fî-l wâqi'a*, el adjetivo «realista» se dice *wâqi'î*, etc. *Wâqi'a* deriva de la raíz del verbo «caer», que –curiosamente– en castellano también interviene en expresiones que suponen un darse cuenta de un golpe de cómo es la realidad: «¡Ya caigo!», «caer en la cuenta», «caerse del guindo», «caer por su peso»... Para saber más sobre la *wâqi'a* ↗ Fin del Mundo.

2. Terminología (II): *ḥaqq*

En árabe, *ḥaqq* es participio activo, intraducible en castellano. En el uso ordinario del árabe, cuando calificamos algo de *ḥaqq* estamos haciendo referencia a lo real, al modo en que se establecen dinámicamente las relaciones entre las cosas, entre la gente... Desde una perspectiva jurídica, *al-ḥaqq* es el Derecho. En un conflicto, *al-ḥaqq* es lo aceptable, lo bello, lo prevalente, lo que nos acompaña cuando prevalecemos o se nos acepta, lo que se nos viene encima en caso contrario, pero siempre lo que llega a nosotros... o a lo que llegamos, que en el fondo son la misma cosa. La traducción de *ḥaqq* por «verdad» que hacen algunos limita este concepto a lo gnoseológico. Para los musulmanes es *ḥaqq* –auténtico, real– lo que

vaya guiando la expansión de la existencia y no lo que la explique. *Al-haqq* es para el musulmán lo que le agranda; todo aquello que le provoca y le rompe para dejarle salir de dentro de sus propias barreras. Ésa es la significación del Nombre de Dios al-Haqq.

3. Terminología (III): *haqîqa*

En el islam gnóstico se habla, por supuesto, de la *wâqî'a* (no como acontecimiento sucedido a Muḥammad sino como una experiencia espiritual del ser humano), y se habla de *haqq*. Pero, además, los sufíes se refieren a la *haqîqa* como de esa realidad interior a la realidad: la esencia de lo real. El '*ilm al-haqîqa*, el conocimiento de la esencia de lo real, se constituye en un objetivo primordial del viaje espiritual. Horizonte de la vía de un auténtico conocimiento desde dentro, más allá de las formulaciones intelectuales. La *haqîqa* se presenta como la tercera fase de un islam que tiene a la *sharî'a* (Ley) y la *tarîqa* (disciplina en la Vía) por requisitos previos. En el islam, es necesaria la unidad entre la forma y el sentido. Por eso, la *haqîqa*, que consiste en la comprensión de un «saboreo» (*dzawq*), no puede darse sin el cumplimiento de la *'ibâdâ* (ritual) y el resto de los requisitos de la *sharî'a*. Del mismo modo, el seguimiento de una *sharî'a* sin experiencia gustativa de Dios conduce a una religión ritual, vacía de sentido. Por ello, se dice que *haqîqa* y *sharî'a* son complementarios y constituyen un par.

4. *El kâfir es el que oculta la realidad*

Frente a la actitud del musulmán de someterse a la realidad, conocerla y experimentar la en toda su radicalidad (*waqî'a*, *haqq*, *haqîqa*), el *kâfir* es el que no quiere aceptarla y trata de ocultarla, sea con sus palabras e ideas o con su mera actitud en esta vida.

A. A.

RECUERDO

Q MR

→ Biblia, credo, Dios, Eucaristía, éxodo, filosofía, hermenéutica, historia, Jesús, libertad, Ley, Misná, mujer, salvación, Talmud, tradición.

Q JUDAÍSMO

Siendo religión del futuro mesiánico, el judaísmo tiene que ser y es reli-

gión de la memoria. El futuro de Dios se funda en su pasado, en el recuerdo de las palabras que ha dicho (→ promesas), de los gestos que ha realizado. El judaísmo ha sido y sigue siendo, según eso, la religión de la memoria (del *Zikaron*) de las grandes cosas que Dios ha realizado por su pueblo. Mantener la memoria de esas cosas, para iluminar de esa manera la esperanza, ha sido y sigue siendo la tarea esencial del judaísmo. Desde esa base se pueden destacar algunos elementos principales.

1. *Los mandamientos de la Ley, un recuerdo del éxodo*

Yahvé aparece en el principio de su Ley como alguien que tiene autoridad por lo que ha hecho. En el origen de los mandamientos, como palabra fundante, no encontramos un precepto universal, que se apoya en la razón humana (como el «tú debes» de Kant), sino una palabra de presentación de Dios que dice: «yo Soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto» (Ex 20,2). No es un «Yo Soy» general, como en Ex 3,14, sino un «yo Soy» concretizado en forma de recuerdo liberador (el que te saqué de Egipto). Sólo quien mantenga vivo ese recuerdo del Dios de libertad puede cumplir los mandamientos, que son expresión y consecuencia de aquella libertad.

2. *El credo israelita, un credo de recuerdo*

Ciertamente, los israelitas pueden decir y dicen que «Dios reina» sobre el cosmos (Sal 29,10; cf. Sal 93,1; 97,1; 99,1). Pero ellos saben que el reinado de Dios sobre Israel y sobre la humanidad liberada se funda en la experiencia de recuerdo del éxodo, como hemos destacado ya (cf. no sólo Ex 20,2, sino también Dt 5,6; 1 Re 12,28; Jr 2,6; etc.). Ese recuerdo se expande en el Credo histórico, que es un credo de memoria: «Mi padre era un arameo errante; bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres... Pero los egipcios nos maltrataron y humillaron... Gritamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz, vio nuestra miseria... y nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido y nos trajo a este lugar...» (Dt 26,5-10; cf. Jos 24,2; Sal 136,78). Los que pueden identificarse con ese recuerdo, ésos son israelitas.

3. *Un recuerdo hecho ley de familia*

El judaísmo es una experiencia de vida que cada padre debe transmitir a sus descendientes, fundando así y garantizando el cumplimiento de las leyes que configuran y vinculan a todos los creyentes. Es religión de memoria familiar y cada padre es ministro de Dios para sus hijos. «Cuando mañana pregunte tu hijo: ¿Qué son estos mandatos y decretos que os mandó Yahvé...? responderás: Éramos esclavos de Faraón en Egipto y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte... para traernos y darnos la tierra que había prometido a nuestros padres. Y nos mandó cumplir todos estos mandamientos, respetando a Yahvé, nuestro Dios» (Dt 6,20-24). Éste es, quizá, el más completo de los credos de Israel, porque vincula sus tres grandes tradiciones (la promesa de Dios, el éxodo y la alianza), para expandirlas y expresarlas en un compromiso de fidelidad que define toda la vida (cumplir los mandamientos). Sólo la memoria del pasado funda la experiencia del presente y la esperanza del futuro.

4. *El recuerdo, historia actualizada*

La historia puede dejar lo sucedido en el pasado, como objeto de estudio. En contra de eso, el recuerdo (Zikaron) actualiza el pasado, de tal manera que los israelitas mantienen en su memoria todo lo sucedido. Ése es el tema básico del libro del Deuteronomio, que es como una «recreación» cordial (litúrgica y comprometida) de los acontecimientos del pasado. Este compromiso de mantener viva la memoria del pasado es lo que ha hecho posible que el pueblo de Israel no solamente perviva, sino que se siga actualizando, como presencia viva del pasado. No existe que yo sepa un pueblo semejante sobre el mundo, un pueblo de memoria más larga, más viva...

Para un buen judío, sus antepasados están vivos (desde Abrahán y David hasta los últimos mártires de la shoah). Su libro (la Biblia) está vivo, como un memorial del pasado. También son memorial vivo del pasado sus tradiciones legales (→ Misná, Talmud), sus fiestas... También es memoria del pasado su tierra original (Palestina), su lengua propia (hebreo). Los judíos son pueblo de la memoria. Precisamen-

te por eso, por mantener una buena memoria, pueden ser hombres del futuro (aunque a veces han podido caer en el peligro de mantener una memoria exclusiva de sus muertos, como si los muertos de otros pueblos fueran menos importantes).

X. P.

M CRISTIANISMO

Los judíos nacían en un mundo donde la memoria de los profetas y libros antiguos trazaba el camino que debían seguir sobre la tierra. En ese sentido debemos recordar que, como buen judío, Jesús era un hombre que vivía de la memoria de sus antepasados. Por eso llevaba escrito de antemano su futuro; pero, al mismo tiempo, debía interpretarlo y concretarlo, descifrando y desplegando los rasgos básicos de esa memoria. Todo estaba anunciado en las promesas de Dios (en la Escritura y tradiciones de su pueblo); pero él debía confirmarlo y concretarlo por sí mismo, en su propia historia, dedicada al anuncio del Reino de Dios, al servicio de los pobres.

Así nació y vivió Jesús, como un hombre vinculado a las tradiciones más hondas de Israel (en especial la de David). Nació de una promesa, era un esperado, un destinado; pero él mismo tuvo que trazar su destino. Ese recuerdo del que nació era muy importante. Sin embargo, no estaba cerrado y ya fijo. Por eso, Jesús debió interpretarlo y lo hizo de un modo creador, vinculando en su vida las memorias proféticas (de Elías, de Isaías...) y mesiánicas (especialmente de David). En ese sentido, tenemos que decir que la herencia de Jesús (el cristianismo) es una forma de actualizar el recuerdo de Israel (es decir, el Antiguo Testamento). Los cristianos comparten una misma memoria con los judíos, pero la interpretan de formas que pueden ser algo diferentes, desde la perspectiva concreta de Jesús que se centra y expresa sobre todo en la ↗ Eucaristía.

1. *En memoria de ella*

Conforme al evangelio de Marcos (cf. Mc 14,3-9), la muerte de Jesús ha sido anunciada y preparada (simbolizada) por una mujer que le ha ungido con un perfume muy caro, anticipando de esa forma su muerte y su resurrec-

ción (el mensaje pascual). Por eso, contra la crítica de los que interpretan su gesto como un derroche, Jesús defiende a la mujer y dice que «en todos los lugares donde se anuncie el evangelio, en todo el mundo, se dirá lo que ésta ha hecho para memoria de ella» (Mc 14,9). La historia cristiana se encuentra vinculada a la memoria de esta mujer profeta, amiga de Jesús, que le acompaña y anima en el camino de su muerte y de su pascua.

2. *Haced esto en memoria mía*

Eucaristía (Lc 22,19; 1 Cor 11,24). La forma cristiana de recordar a Jesús es la Eucaristía, la comunión de aquellos que se reúnen para compartir el pan y el vino, actualizando de esa forma todo lo que Jesús hizo en sus multiplicaciones (compartiendo el pan con los pobres) y en la entrega de su vida hasta la muerte. La eucaristía es así la memoria de Jesús en el pan compartido (que es el signo y presencia de su cuerpo mesiánico) y en el vino que es el signo de su muerte a favor de los hombres. No se recuerda a Jesús en un gesto de muerte y venganza, sino de celebración abierta a la vida. Por eso, en un sentido muy intenso, la eucaristía se identifica con la misma resurrección (con la presencia de Jesús muerto a favor de los hombres, pero vivo en ellos).

3. *Acordándose de su misericordia. Liberación universal*

El canto de María o Magníficat (Lc 1,46-55) es uno de los textos más significativos del cristianismo antiguo. Es un canto de libertad (derriba del trono a los potentados, eleva a los humillados...), en la línea de la esperanza israelita: «Acogió a Israel, su siervo, acordándose de su misericordia, como había prometido a nuestro Padre, Abrahán y su descendencia...» (Lc 1,54-55). Pero es, al mismo tiempo, un canto del recuerdo, que sigue siendo israelita, siendo ya cristiano. Todos los judíos pueden asumir estas palabras de la Madre de Jesús, que canta al Dios de la libertad «porque se ha recordado de su misericordia...». Todos los cristianos pueden y deben hacer suya esta palabra israelita. En ese sentido, siendo plenamente israelita, el Magníficat puede y debe interpretarse de forma cristiana, allí donde

Jesús aparece como cumplimiento de las promesas de Abrahán.

4. *Reflexión teológica. Memoria cristiana, memoria platónica*

Dentro de la tradición filosófico-religiosa de Occidente, han existido y siguen existiendo dos tipos de recuerdo fundamental: el recuerdo platónico, de tipo idealista, y el recuerdo judeo-cristiano, de tipo histórico. (a) *El hombre platónico* recuerda porque ha descendido del mundo de las ideas, donde estaba su patria; y por eso aquí, en la tierra de su destierro, se esfuerza por mantener en este mundo la memoria del mundo superior del que ha caído (o bajado); en ese camino de destierro, las sombras de la tierra le sirven de motivo de recuerdo, como la música famosa del poema de Fray Luis de León: «A cuyo son divino el alma, que en olvido está sumida, torna a cobrar el tino y memoria perdida de su origen primera esclarecida» (*A Francisco Salinas*). Es un recuerdo poético hermoso, con paralelos en muchas religiones y culturas de tipo más místico. Pero no es el recuerdo bíblico. (b) *El recuerdo bíblico*, tanto judío como cristiano, es el recuerdo de la liberación histórica y social, abierta al futuro de reconciliación y libertad. Es el recuerdo de la salida de Egipto (plano más judío), es el recuerdo de la muerte pascual de Jesús (plano más cristiano).

X. P.

R ISLAM

1. *Etimología y saboreo del término «dzikr»*

«Recuerdo» en árabe se dice *dzikr*. En el sentido religioso es recordar a Dios. Normalmente, cuando se habla de *dzikr* lo que se entiende es el aumentar la \nearrow presencia de Dios en nosotros repitiendo uno o varios de sus Nombres u otras fórmulas preestablecidas. De la misma raíz semántica de *dzikr*, por una inexplicable relación que no acertamos a desvelar, encontramos el término árabe *dzakar* (pene, macho). En árabe, los seres humanos (tanto en el término *nâs*, válido para hombres y mujeres, como en el específicamente femenino *nisâ*) son «los que olvidan», en la más pura textualidad.

«Olvido» en árabe se dice *nisyân*. Contra él, el islam propone el *dzikr*, el Recuerdo. Recordando a Dios el ser humano se recuerda a sí mismo. El islam, que desciende en forma de revelación coránica, consiste precisamente en eso. El Corán, en la azora *al-Aḥḩāb*, versículo 35, dice que Dios tiene una recompensa inmensa para los *dzâkirîn* (recordadores) y las *dzâkirât* (recordadoras), entendiendo este «recuerdo» no sólo en el sentido restringido de la práctica de rememorar en privado o en grupo los Nombres de Dios, sino también en el sentido amplio de sentirse permanentemente en presencia de Dios.

2. Cómo se hace dzikr

Dice un hadiz del Profeta que durante la Noche del Viaje Nocturno (↗ ascensión), Muḩammad pasó junto al profeta Ibrâhîm (Abrahán), y que éste le dijo: «¡Oh, Muḩammad! Saluda de mi parte a tu nación y comunícale que el Jardín tiene buena tierra y que su agua es dulce, y lo labra *subḩâna-llâh, al-ḩamdu li-llâh, lâ ilâha illâ llâh* y *Allâhu akbar*». Efectivamente, estas cuatro son las principales fórmulas preestablecidas. El otro modo de *dzikr* consiste en la repetición de los Nombres de Dios. Algunos de estos nombres nos dice la tradición que son «Nombres de Belleza» y otros «Nombres de Majestad». Esta repetición se puede hacer siguiendo determinados ritmos respiratorios y determinadas posturas, buscando llegar a un trance extático.

3. Fases del dzikr

Según los maestros de sabiduría, el *dzikr* pasa de la lengua al corazón; dicen estos maestros que la finalidad del *dzikr* es provocar «la presencia del corazón» (*ḩudûr al-qalb*). La primera etapa es la del *dzikr* de la lengua y la segunda etapa el *dzikr* del corazón. Pero, según nos enseñan dichos maestros, hay una tercera etapa que es el *dzikr as-sirr* (el *dzikr* del secreto, de lo íntimo).

4. Tipos de dzikr

El *dzikr* puede ser en voz alta (*dzikr yâli* o *dzikr yâhrî*) o en silencio (*dzikr ja-fi*). Asimismo, se puede practicar individualmente y en solitario, en la vida corriente o en el marco del retiro espiritual (*jalwa*), o bien colectivamente en las asambleas o reuniones de musul-

manes. Pero *dzikr* no son sólo estas prácticas. Cualquier clase de profundización en un mayor conocimiento del islam es *dzikr*. Esto es importante no olvidarlo. En uno de los hadices transmitidos por an-Nawawî se dice que «Toda acción realizada en obediencia a la palabra de Allâh es *dzikr*, y todo el que la realiza es *dzâkir*, recordador de Allâh», y en otro hadiz leemos también: «Las sesiones (*maÿâlis*) en las que se enseña y se estudia lo que es lícito (*ḩalâl*) e ilícito (*ḩarâm*), cómo comprar y vender, y cómo recogerse ante Allâh y cómo ayunar, cómo casarse y cómo divorciarse, cómo peregrinar, etcétera, son todas sesiones de *dzikr*».

5. La importancia del dzikr en el islam

El Corán habla de aquellos que «confían en Allâh, y cuyos corazones se tranquilizan con el recuerdo de Allâh» (13:28). Pero el Recuerdo no es sólo una práctica saludable; es una orden dada a los musulmanes por su Señor, quien ha dicho: «Recordadme y os recordaré». Según el *musnad* (recopilación de hadices), en cierta ocasión el profeta Muḩammad dijo: «Insistid en el Recuerdo de Allâh hasta que se os llame locos». El Recuerdo de Allâh es una obligación de todo musulmán y musulmana, en todo momento y lugar. Allâh atiende a «quienes recuerdan a Allâh estando de pie, sentados o postrados sobre sus costados». Solos o en comunidad. En una tradición del Profeta se nos narra: «Cuando un grupo de gente se separa después de haber estado reunido sin haber mencionado a Allâh es como si hubiesen sido dispersados por el hedor del cadáver de un asno, y esa reunión será causa de lamento para ellos el Día de la resurrección».

El *dzikr*, de entre las prácticas que hay en la vía islámica, es una de las que ha provocado algunas de las experiencias místicas más intensas. Véase, por ejemplo, en el siguiente hadiz, cómo Muḩammad ha intuido que nuestras invocaciones a Dios se convierten en seres que le piden por el que los ha pronunciado, criaturas que por siempre merodean alrededor del Trono de Dios invocando en tu favor:

La majestad que mencionáis al lado del Nombre de Allâh cuando proclamáis su Unidad, cuando lo alabáis y cuando lo exaltáis, todo ello se arremolina en torno al Trono y tiene un

eco semejante al zumbido de un enjambre de abejas. ¿No os resulta amable que os pertenezca aquello con lo que recordáis a Alláh?

El tema no es sólo «espiritual». Tiene consecuencias a la hora de organizar la sociedad. Quien no recuerda a Dios no debe merecer la confianza de los musulmanes porque está vacío de todo bien, tal como dice Dios en el Corán: «No obedezcas a aquel cuyo corazón hemos hecho que descuide Nuestro Recuerdo y siga su capricho, y todo lo suyo es insolencia que se pierde en la nada».

A. A.

REDENCIÓN

Q M

↗ Dios, encarcelados, exilio, Éxodo, hebreos, Jesús, jueces, libertad, Mesías, Moisés, resurrección, Salvación.

Q JUDAÍSMO

1. Principios

La Biblia es básicamente un libro de Redención: cuenta la experiencia de unos hombres y mujeres que, rompiendo la atadura de esclavitud y/o cautiverio, se atrevieron a caminar hacia la libertad, descubriendo en ese camino la presencia de Dios que les redime y les ofrece un futuro de reconciliación. Lógicamente, los hebreos han sido expertos en formas de opresión. Éstas son las que han destacado: (a) *Los esclavos* (*ebed* en hebreo, *doulos* en griegos, *servus* en latín) forman el nivel inferior de la estratificación social de un pueblo: no pueden disponer de su vida, porque están al servicio de otros amos. Se supone que han nacido así, se encuentran oprimidos dentro de un conjunto social que parece sacralizado por los dioses. (b) *Los cautivos* (*sabah* y *galah* en hebreo, *aikmalotos* en griego, *captus* en latín) han sido capturados violentamente en guerra o acto de pillaje. Eran libres en su origen y en libertad se podían haber desarrollado, pero han caído en manos de personas de otro pueblo, como prisioneras de guerra y/o violencia.

Los griegos han cultivado una conciencia mayor de libertad individual, propia de una minoría de ciudadanos libres que se sienten orgullosos de ser dueños de sí mismos y desprecian a los otros (bárbaros y/o esclavos). Lógica-

mente, como Platón ha señalado en el *Mito de la caverna*, la libertad es para ellos una experiencia básicamente interior, ligada a la iluminación de la mente, a la superación de la cárcel del sentido (del conocimiento imperfecto). En contra de eso, *los israelitas* han acentuado el sentido de la esclavitud y libertad en un plano social y nacional: se han descubierto vinculados como pueblo, tanto en la opresión como en la búsqueda de realización humana. En ese sentido, ellos han sido y son un pueblo que busca la «redención» social o, mejor dicho, total de los hombres.

Más que la cárcel interior (mito de la caverna de Platón), a los israelitas les ha preocupado la opresión social o exilio. Por eso han buscado una redención también social. No se han especializado en el conocimiento teórico, como los griegos, ni en la conquista imperial, como los persas o romanos. Pero han desarrollado una historia ejemplar de conquista de su propia libertad, con la ayuda de Dios, como cuentan sus textos fundantes:

«Mi padre era un arameo errante; bajó a Egipto y residió allí en grupo pequeño; allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso. Los egipcios nos maltrataron, nos humillaron y nos impusieron dura esclavitud. Pero clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz. Vio nuestra aflicción, nuestro trabajo forzado y nuestra opresión, y nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo extendido, con gran terror, con señales y prodigios. Nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra: una tierra que fluye leche y miel» (Dt 26,5-9). «(Dios habló a Moisés diciendo:) he visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado para liberarlos de los egipcios» (Ex 3,7-8).

En el comienzo está el recuerdo de la esclavitud: eran simplemente *apiru*, *hebreos*, dominados y oprimidos por la oligarquía de Egipto o de la tierra de Canaán. Su historia en cuanto pueblo ha comenzado con la experiencia de liberación, entendida como éxodo, salida de la servidumbre y alianza (despliegue nacional, pacto), entrada en la tierra prometida. Todo israelita se concibe como hebreo redimido (cf. Dt 15,12-15), como un hombre o mujer

condenado humanamente a la opresión, pero rescatado por el Dios de libertad. Desde esa base ha de entenderse la historia como proceso de *redención*: camino en el que Dios y sus representantes (Moisés, Josué, los Jueces), que son básicamente redentores, abren ante el pueblo un camino de libertad, para que pueda vivir en paz y concordia sobre una tierra concebida como don de Dios para todas las tribus y familias de la nación israelita. Se ha dicho a veces, de forma un poco despectiva, que los israelitas buscaban una redención material (histórica), en contra de la verdadera redención espiritual o interna, que sería la aportación cristiana o helenista. Pues bien, superando esa distinción, debemos afirmar que la redención que está en la base de la experiencia israelita es de tipo integral, puesto que abarca al ser humano entero, capaz de vivir en libertad y concordia ante Dios, como pueblo de hombres y mujeres libres.

2. Una historia más amplia. *Liberación de los cautivos*

La experiencia anterior de la redención de los esclavos se ha expandido y expresado después en la experiencia de la liberación de los cautivos. El cautiverio es una opresión más sutil, más extendida, que no se expresa en una sola forma de esclavitud social, sino en las varias formas de sometimiento económico, nacional, religioso o cultural de un pueblo. Cautivo es un hombre al que se le niegan una serie de valores de libertad económica, social y cultural.

a) *Cautivos son los prisioneros de guerra (sabah) y/o aquellos que han quedado bajo el poder de vencedores y enemigos, en la historia larga de luchas y revueltas del pueblo israelita.* Estos israelitas cautivos han sido tomados por la fuerza y trasladados a una tierra extraña (exilio en Babilonia), pero pueden encontrarse también sometidos en su propia tierra, bajo el imperio de potencias ajenas. No están sometidos por origen (por nacimiento, como esclavos) sino por una historia adversa, en razón de los conflictos de una humanidad hecha de guerra y violencias. Algunos se aprovechan de la situación, consiguiendo una fuerte autonomía, bajo el dominio de persas y helenistas (entre el 539 y el 168 a.C.). Otros se sienten dominados y quieren alzarse en lu-

cha militar contra la opresión de turno (en tiempo de Jesús contra la opresión romana), como los celotas en tiempo del Nuevo Testamento.

b) *Cautivos son los exilados (galah, golah), arrancados de su tierra y sometidos, controlados, en país extraño, entre gentes de otra lengua, religión, costumbres.* El exilio ha marcado la vida israelita, a partir del cautiverio de las tribus del Norte (el 721 a.C.) y sobre todo después de la caída del reino de Judá (el 586 a.C.) y, finalmente, tras las dos grandes guerras judías del 67-70 y 132-134 d.C. A partir de entonces, por lo menos hasta la constitución del Estado de Israel (1948 d.C.), la mayoría de los judíos han vivido en el exilio, en situación de diáspora, en medio de otros pueblos. Ciertamente, para un número considerable de judíos, el mismo cautiverio o diáspora ha sido ocasión de desarrollo cultural y religioso. Pero la mayoría de ellos se han sentido y se siguen sintiendo cautivos en medio de una tierra extraña, que consideran como propia.

En ese sentido, se podría decir que los judíos han sido y siguen siendo un pueblo *experto en cautiverios*, muy sensible a la falta de libertad. Por eso han sido y siguen siendo un pueblo que espera redención y procura colaborar a su llegada. Ésta ha sido quizá su mayor aportación a la historia humana. Según eso, los judíos son un pueblo redimido. Aún no existían como pueblo y ya sufría opresión: nacieron del dolor e interpretaron a Dios como redentor, portador de libertad. *En el principio*, Israel alcanzó su identidad al superar la esclavitud, asumiendo y recorriendo, con la ayuda de su fe en Dios, un camino de liberación social y personal. Aún no existía como pueblo y ya sufría. Así podemos decir que nació del dolor, en camino dirigido hacia la vida y abundancia en la tierra prometida. Por eso, los israelitas interpretaron a Dios como *redentor*, portador de libertad, en una historia en la que actúa a través de los grandes liberadores (Moisés, Josué, Jueces).

Lógicamente, los judíos han interpretado a Dios desde su búsqueda y experiencia de redención, como ha puesto de relieve la tradición social y espiritual del pueblo, que ha venido a reflejarse de manera privilegiada en la oración de las *Dieciocho Bendiciones*, de la que citamos sólo tres:

«(nº 1) Bendito tú, Yahvé, Dios nuestro y Dios de nuestros padres, *Dios de Abrahán*, Dios de Isaac, Dios de Jacob, Dios grande, poderoso y terrible, Dios Altísimo que derramas gracias abundantes y creas todas las cosas y recuerdas las misericordias (que tuviste) con los padres y envías un redentor (*goel*) a los hijos de sus hijos, por amor a tu Nombre. Oh Dios ayudador y salvador y escudo: Bendito eres Yahvé escudo de Abrahán (nº 10). Anuncia nuestra libertad con la gran trompeta y alza una bandera para reunir a todos nuestros dispersos y júntanos de las cuatro partes del mundo. Bendito eres, Yahvé, que reúnes a los dispersos de tu pueblo Israel (nº 11). Restaura nuestros jueces como al principio y nuestros consejeros como al principio; aleja de nosotros la tristeza y ansiedad; y reina sobre nosotros tú sólo, Yahvé, en gracia y misericordia y justificanos en el juicio. Bendito eres Yahvé, Rey, que amas la justicia y el juicio».

En la bendición nº 1, Dios aparece vinculado a los patriarcas; pero al mismo tiempo que el orante pide a Dios, *recuerda las misericordias (que hizo) a los padres* le pide un *go'el* o redentor para su pueblo. La experiencia del pasado abre un camino, suscita una esperanza de futuro. Así podemos afirmar que el mismo Dios creador (*qone*), que recuerda (*zoker*) su historia pasada de amor, tiene que mostrarse finalmente como *redentor* de su pueblo. Las dos bendiciones posteriores (nº 10 y 11) suponen que los judíos se encuentran oprimidos y dispersos y carecen de instituciones políticas estables. Desde esa base, retomando toda la historia anterior de Israel, el orante pide a Dios *libertad (herut)*, llamándole *reunidor (meqabbes)* de los dispersos. Israel aparece diseminado por los cuatro extremos de la tierra; por eso se pide a Dios que lo proteja, que lo reúna. En esa misma línea se le pide que *restaure a los jueces (sophetim) como al principio*, es decir, que restaure a los liberadores, para redimir a través de ellos al pueblo. En esa línea se sitúan las bendiciones siguientes, en las que se pide la llegada del Mesías y la restauración de Jerusalén.

X. P.

M CRISTIANISMO

Jesús no ha sido un puro *restaurador*, no busca el restablecimiento de un

orden antiguo, aunque pone de relieve la exigencia de recuperar la libertad y plenitud que Dios ofreció a los hombres al principio, como muestra en algunos momentos centrales de su mensaje (cf. Mc 10,6). Tampoco ha sido un profeta elitista de *salvación para un resto*, es decir, para unos cuantos justos y puros, dejando que el grueso del pueblo se pierda. No ha sido tampoco un *guerrero*, conforme a la visión nacionalista de muchos judíos de línea celota. Pero él ha trazado un camino de redención, como indicaremos en las reflexiones que siguen.

1. *Jesús es redentor en cuanto amigo y sanador de los enfermos*

La primera esclavitud ha sido y sigue siendo la destrucción de la persona, que se expresa a través de la enfermedad y, sobre todo, de la locura, entendida como posesión diabólica. Sólo redime de verdad aquel que ayuda al hombre a vivir con dignidad y amor, desarrollando su equilibrio corporal, en armonía creadora consigo mismo y con los otros. No se puede hablar de redención y liberación si olvidamos el gesto de Jesús que visita y cura a los enfermos y expulsados; no hay liberación sin un fuerte cuidado hacia los marginados y oprimidos, los enfermos y los pobres.

a) *Jesús es redentor porque acoge y potencia a los expulsados* del sistema social y sacral (leprosos, endemoniados, exilados, desnudos, impuros: cf. Mt 25,31-46). La primera opresión proviene de una sociedad establecida que, para mantenerse ella misma, margina o devalúa a los disidentes, distintos y débiles: a las mujeres por mujeres y a los extranjeros por extraños; a los enfermos por inútiles y a los pobres por peligrosos... Para protegerse de los «marginados» (y marginarlos así más), la sociedad establecida ha elevado diques de separación económica, religiosa, familiar y social, rechazando y oprimiendo a muchas personas a las ha considerado «pecadoras» (impuras, enfermas, peligrosas).

Jesús es redentor porque ha invertido esa actitud de imposición y expulsión de la sociedad dominante, acercándose a los expulsados (leprosos, prostitutas, extraños...), ofreciéndoles solidaridad y/o acogiéndolos en su grupo, sin trazar para ello nuevos rituales de repara-

ción o de conversión sagrada. No les ha «devuelto» a la sociedad dominante, para que todo siga igual que estaba, sino que ha iniciado con ellos y para ellos un camino de nueva solidaridad, invirtiendo de esa forma el orden dominante.

b) *Jesús es redentor porque realiza un servicio intenso en favor de la dignidad y libertad de todos.* Los signos más hondos de su redención han sido la casa o familia (en la que todos encuentran un espacio de comunicación) y la comida que todos pueden compartir. De esa forma, él ha querido que los expulsados del sistema tengan un lugar en la mesa y reciban el amor de los hermanos. No hay liberación sin comunión, no hay redención puramente interior, como regalo espiritualista, ni puramente superior, como don externo. Por otra parte, redimir no significa simplemente «sacar» del lugar de la opresión, sino crear un espacio abierto de humanidad donde los antes oprimidos (con los opresores que quieran convertirse) puedan asumir la propia vida en justicia y perdón. Redimir significa para Jesús ofrecer casa y comida, superando así un sistema que encarcela a los distintos. Redimir significa abrir un corro de humanidad en el que todos puedan escuchar a los demás y dialogar con ellos, buscando juntos la voluntad de Dios, en comunicación que rompe las posibles barreras sociales, familiares, legales, de manera que todos pueden ser hermanos, hermanas y madres (cf. Mc 3,31-35).

2. Redentor mesiánico.

Textos fundamentales

Desde ahí se entienden las afirmaciones programáticas de los evangelios, aquellas donde Jesús presenta la tarea de su propia vida en favor de la libertad y plenitud de los demás. Escogemos algunos textos que resultan más significativos, por su vocabulario y por el contexto en que aparecen, como compendio o resumen de la obra de Jesús:

a) *Dios me ha ungido..., me ha enviado para abrir los ojos a los enfermos, para proclamar la libertad a los cautivos* (Lc 4,18). Así define Jesús su misión y proyecto en Nazaret, su pueblo. Esta palabra programática, que constituye el punto de partida del evangelio de Lucas, nos sitúa en el centro de una tradición del Antiguo Testamento re-

presentada por el Segundo Isaías. Los enfermos (ciegos) y cautivos son víctimas de una humanidad que se extiende oprimiendo a los más débiles o a los derrotados. Pues bien, Jesús les ofrece precisamente a ellos la curación y *libertad*, iniciando de esa forma su utopía concreta de redención mesiánica que implica una transformación fraterna de las condiciones de vida del mundo. Jesús es redentor porque anuncia la liberación de los cautivos. En otro contexto, Mt 25,31-46 habla de *visitar*, no de liberar a los cautivos.

b) *El Hijo del Hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir y a dar su vida en rescate (redención) por muchos* (Mc 10,45 par). Con estas palabras, ha invertido un texto clave de la esperanza apocalíptica, donde se decía que todos los pueblos, naciones y lenguas servirán al Hijo del humano (Dn 7,14; cf. Dn 7,25-27). En contra de eso, Jesús no ha venido a imponer una nueva servidumbre a otros pueblos (a los antes opresores), sino a servir a todos. No libera a unos (a los buenos judíos), oprimiendo a los otros (los gentiles), sino que viene a ofrecer vida a unos y a otros (empezando por los expulsados y oprimidos de la buena sociedad). Entendiendo así, el evangelio es *manual de redención universal*: testimonio y camino de ofrenda redentora, abierta desde los más pobres a todos los hombres, superando la estructura de talión o revancha escatológica de algunas tradiciones del Antiguo Testamento (y de la Iglesia posterior).

c) *Ésta es la Sangre de mi alianza, derramada por muchos...* (Mc 14,24 par). En la línea del texto anterior se sitúa este pasaje que constituye el centro de la tradición eucarística y pascual de Jesús. Éste es un texto de comida fraterna y compromiso: Jesús invita a cenar a sus amigos para ofrecerles su solidaridad más honda, al servicio de la redención, es decir, de la libertad de todos los oprimidos. En este contexto descubrimos que Jesús es *redentor* en la medida en que entrega la vida por los otros, no porque Dios exige su muerte o lo quiere como víctima, sino porque sólo regalando y compartiendo la vida se puede crear comunión y libertad sobre el mundo. No existe posible redención sin poner la vida al servicio de la comunión y reconciliación de otros hombres.

Para entender la *redención* de Jesús hay que unir sus *obras concretas* (curaciones, acogida de los marginados, ofrecimiento de un espacio de casa/pan/palabra compartida) con estos *anuncios programáticos* (liberar a los cautivos, dar la vida por los otros) que expresan el sentido de su trayectoria social y religiosa, que ha culminado la tarea de los grandes redentores de Israel (de Moisés, Josué y jueces, reyes y profetas) en una perspectiva universal. Mirada así, la redención de Jesús no es un programa teórico de tipo intelectual, sino un camino comprometido de transformación humana, abierta por gracia de Dios al despliegue de un mundo nuevo. Esta redención es verdadera porque Jesús la ha iniciado en su vida y porque Dios la ha ratificado por su pascua, expandiéndola por medio de la Iglesia.

3. Terminología de la redención

Jesús no es redentor por un gesto aislado, sino por su vida entera al servicio del Reino de Dios. Así lo ha visto en los últimos decenios el conjunto de la exégesis, acentuando en unos casos los aspectos más espirituales y en otros los más sociales de su obra. Aquí no podemos resolver los problemas de fondo del tema, ni siquiera plantearlos como se merecen, pero ofrecemos un vocabulario general:

a) *Jesucristo Redentor*. En la línea de la antigua teología y experiencia de Israel, que ha descubierto la acción de Dios en «jueces» y/o liberadores (pacificadores) nacionales, Jesús puede y debe presentarse como redentor de la humanidad. Redimir significa rescatar lo que estaba enajenado (o perdido), comprar lo que había caído en otras manos, para devolver (ofrecer) la libertad a los hombres. En esa línea, la primera teología de la Iglesia dirá que Jesús nos ha redimido de la opresión del Diablo, es decir, de la falta de libertad, del miedo a la muerte, de la espiral infinita de la violencia y venganza, de la opresión y odio que nunca terminan. Por eso ha muerto (se ha entregado él mismo), para que nosotros podamos vivir, se ha perdido para que podamos encontrarnos.

b) *Jesucristo Salvador*. Tomando como punto de partida la salvación (salud) histórica que Jesús ha ofrecido a los hombres, la Iglesia ha destacado los signos salvadores de tipo «sacra-

mental», aquellos gestos sagrados, que se vinculan a los grandes momentos de la vida (*bautismo* o nuevo nacimiento, *eucaristía* o pan compartido, *matrimonio* o celebración del amor mutuo...), de tal forma que en ellos viene a expresarse la novedad y hondura de la vida de Cristo.

c) *Jesucristo liberador*. Las dos expresiones anteriores (redención y salvación) se encuentran vinculadas a la vida concreta de los hombres sobre el mundo y deben expresarse en signos de liberación, de manera que los mismos cristianos susciten aquellas condiciones de vida que hagan posible la libertad sobre la tierra. Para ello es necesario superar las estructuras de injusticia y opresión que actualmente dominan sobre el mundo.

d) *Jesucristo Propiciador y Reconciliador*. Recreando una tradición sacral del \rightarrow Yom Kippur, Pablo afirma que Jesús se ha hecho *Propiciación* por nuestros pecados (Rom 3,24-25): los ha tomado como propios, en gesto de perdón, haciéndonos así capaces de vivir en gratuidad. *Dios* nos ha amado en Jesús de tal manera que nos ha dado en él toda su vida: no ha reservado nada de un modo egoísta (no lo ha perdonado), sino que ha querido entregarlo por nosotros, abriendo así un espacio y tiempo de gratuidad universal, de redención completa (cf. Rom 8,32). Por eso, el mismo *Jesús Redentor* puede presentarse como *Reconciliador universal*. Dios ha revelado por él un amor más grande, la fuerza desbordante y creadora de su vida; lógicamente, los cristianos, que le hemos conocido y aceptado, debemos convertirnos en ministros de reconciliación, testigos y portadores de una redención que es palabra de gracia abierta a todos los seres humanos (cf. 2 Cor 5,16-21).

X. P.

REINO DE DIOS

Q MR

\rightarrow Amor, autoridad, David, Dios, economía, historia, Jerusalén, Jesús, judaísmo, Mesías, oración, parábolas, política, templo, tierra, universalidad.

Q JUDAÍSMO

1. *El riesgo del Reino*

Durante varias generaciones (entre 1300 y 1050 a.C.), Israel se mantuvo

como pueblo unido, sin rey ni Estado organizado, ni una estricta división de clases. Pero después las mismas tensiones interiores de las tribus y el peligro externo de la dictadura militar expansionista de los filisteos hicieron sentir la necesidad de un Estado central, con un rey.

En un principio, la monarquía con sus instituciones militares y administrativas aparecían como zarza inútil: no produce bien alguno e incluso amenaza con «abrasar» y dominar a todos los árboles del huerto o bosque (cf. Jc 9,7-15). Estos peligros de la centralización estatal están reflejados de forma clásica en las palabras de Samuel, representante carismático de la libertad de tribus:

«Éste será el derecho del rey que reinará sobre vosotros: tomará a vuestros hijos y los empleará en su carroza y sus caballos; les nombrará a su servicio jefes de mil y jefes de cincuenta, utilizándolos también para labrar su labrantío, segar sus mieses y fabricar sus armas de guerra... Tomará a vuestras hijas como perfumistas, cocineras y panaderas. Se apoderará de vuestros campos, vuestros viñedos y vuestros olivares mejores y se los dará a sus servidores. Exigirá, además, el diezmo de vuestras sementeras y vuestros viñedos y vuestros olivares mejores y los dará a sus ministros» (1 Sm 8,11-16).

La monarquía significará el derrumbamiento de la vieja sociedad igualitaria, donde el Dios de Israel aparecía como el Dios de la alianza del pueblo (de todos los judíos, como sabe aún Ex 19,6). El verdadero Dios no se expresa a través de los reyes de este mundo. Por eso dice Dios a su profeta Samuel: «No te rechazan a ti, sino que me rechazan a mí, para que no reine sobre ellos» (1 Sm 8,7). Dios aparecía hasta el momento como centro de unidad y garantía de igualdad de las tribus y familias. Pues bien, ahora ese centro divino (en el que caben, de alguna forma, todos) resulta en un sentido innecesario: en el lugar del Dios fraterno, que unifica y promueve la defensa común, sin opresión externa, surge el rey como señal de concentración sociopolítica, como poder sobre el pueblo.

Esta protesta antimonárquica se ha mantenido en el fondo de la religión israelita a lo largo de los siglos. El rey garantiza desde ahora la estabilidad del

pueblo, pero lo hace «al modo de los otros pueblos de la tierra» (1 Sm 8,6): introduce un ejército profesional, con su división de clases; funda un estamento administrativo (siervos del rey) y militar (jefes de ejército, comandantes de los carros de combate) que deja de producir y vive del trabajo y los impuestos de los otros. Surge así una plusvalía económico-social, administrada por el rey, que asume el poder sobre el pueblo, que yo no aparece de un modo directo como pueblo de Dios.

2. *David. El comienzo del Reino en Israel*

El camino de Israel hacia la monarquía estuvo motivado por la amenaza filisteo. Los filisteos formaban una aristocracia militar que se había apoderado de las plazas costeras del sur de Palestina (Ekron, Gaza, Askalon, Gat, Asdod cf. 1 Sm 6,17), estableciendo desde allí su dictadura económico-social sobre toda la tierra cananea. Eran poderosos por su táctica guerrera, dirigida por los cinco *seranim* o tiranos militares de su Pentápolis (sus cinco ciudades principales). Como clase superior, controlaban el comercio y, además, por su mayor tecnología, ligada al monopolio del hierro, ejercían un severo control sobre el armamento.

«No se encontraba un herrero en todo el país de Israel, pues los filisteos se decían: ¡que los hebreos no fabriquen armas ni espadas! Por eso, los israelitas tenían que bajar adonde los filisteos para afilar sus arados, sus azadones y sus hachas, pagando... Aconteció, pues, que el día de la batalla no había en Israel lanza ni espada» (1 Sm 13,10-21).

Ésta era la situación de Palestina hacia el 1050 a.C. Antes, las tribus de Israel, centradas sobre todo en la zona montañosa, habían sido capaces de enfrentarse en guerra de guerrillas con las fuerzas más sofisticadas de las ciudades cananeas, pues los carros de combate de esas ciudades no podían maniobrar en la montaña ni en llanuras pantanosas, donde la guerrilla llegó a tomar la delantera. Pero ahora el equilibrio cambia: los filisteos controlan el hierro y disponen de armamento superior ligero e individual (cf. 1 Sm 17,5ss) que les capacita para enfrentarse con ventaja sobre los israelitas. És-

tos responden buscando un jefe carismáticos, primero Saúl (cf. 1 Sm 14,52; 13,2), después David, que había empezado a destacar como soldado de Saúl y después como jefe o condotiero de guerreros particulares. La misma Biblia, que ha idealizado luego su figura, conserva claro el recuerdo de sus orígenes y tácticas guerreras.

David era, ante todo, un estratega y un soldado que, por razones varias, organizó su propio ejército, en su tierra de Judá, que se encontraba entonces algo aislada de las otras tribus de Israel. «Se le juntaron todos los hombres en situación apurada, cuantos hombres tenían un acreedor y todos los individuos amargados; David se hizo su caudillo, resultando sus acompañantes como unos 400 hombres» (cf. 1 Sm 22,2). En contra de lo que sucede en gran parte de los pueblos, la Biblia no ha idealizado el origen del reino de David, sino que ha empezado presentándolo como un «señor de la guerra» e incluso como mercenario al servicio de los enemigos filisteos (1 Sm 27). Pero él supo granjearse con regalos y tácticas de protección a los ancianos de Judá (1 Sm 30), de tal forma que, a la caída de Saúl, ellos lo escogieron como rey sobre sus tribus (2 Sm 2,2-4). Su mandato fue eficaz y por eso las restantes tribus de Israel acabaron por venir y ungirle rey por pacto.

«Vinieron, pues, todos los ancianos de Israel donde el rey, hasta Hebrón, y el rey David pactó con ellos alianza en Hebrón, delante de Yahvé, y ungieron a David como rey sobre Israel» (2 Sm 5,3).

3. *Un rey sagrado, reino mesiánico*

Según eso, el reino es un elemento militar y social (que no forma parte del origen de la religión israelita). A pesar de ello, como era lógico en un contexto donde se sacralizaba el poder, los reyes davídicos terminaron apareciendo como portadores de una autoridad divina, como muestra ya un antiguo oráculo de Natán, que promete a David y a sus hijos (a su casa) la protección de Dios:

«Yahvé te construirá a ti una casa (dinastía). Cuando se cumplan tus días y descanses con tus antepasados estableceré después de ti a tu descendencia (*zar'aka* o semilla), la que salga de tu entraña; y yo consolidaré su reino. Y él

(*hu'*) construirá una casa a mi nombre y yo consolidaré el trono de su realeza por siempre. Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo» (2 Sm 7,12-14).

En este pasaje se vinculan templo de Dios y reino de los hijos de David (empezando por Salomón). Los reyes construyen y mantienen el culto del templo de Dios. Por su parte, Dios mantiene el reino, actuando como Padre del Rey. De esa manera, el rey queda «sacralizado», introduciéndose dentro del espacio de la acción de un Dios que se presenta así como poderoso. Aquí se funda la profecía mesiánica posterior, que ha proyectado hacia el fin de los tiempos la llegada de un rey y de un reino mesiánico, extendido al mundo entero, como indican algunos salmos mesiánicos (Sal 2 y 110) y las grandes promesas de Is 7-11.

4. *Reino de Dios, reino cósmico*

El Dios israelita, vinculado al recuerdo de los antepasados y a la experiencia del Horeb-Sinaí (cf. Ex 3-4), aparece también como Rey del cosmos, siguiendo la iconografía y experiencia de las religiones del entorno. De esa forma, Dios despliega su señorío en la tormenta, cabalgando sobre el carro de nubes, bien firme en su Trono, venerado por los fieles que acogen su manifestación y aclaman: «¡Gloria! Yahvé se asienta como Rey eterno» (cf. Sal 29,10). En ese contexto se entiende la sentencia introductoria de los salmos reales: *Yahvé Malak*.

Yahvé reina (93,1; 97,1; 99,1; cf. 47,3.9). Porque ha vencido al caos primigenio, porque ratifica su poder sobre la tierra, en la tormenta y lluvia, y actúa como Juez supremo, Yahvé es Rey o Señor de todo lo que existe. Así le confiesan sus fieles, cercanos en principio a los fieles de Ba'lu o Marduk (dioses de los pueblos del entorno), pero con una diferencia: los israelitas aseguran que Yahvé es el único Señor y que sus fieles deben venerarle en exclusiva, rechazando a los restantes dioses o señores de la tierra (cf. Sal 16,2-3). Confesión implica por tanto exclusión de otros dioses y separación de los israelitas. En esa línea, el Reinado Cósmico de Yahvé tiene un alcance universal, de manera que vendrá a extenderse a todos los pueblos de la tierra.

X. P.

M CRISTIANISMO

Jesús ha retomado y recreado los elementos básicos de la teología del Reino, convirtiéndolos en centro y sentido de toda su vida y mensaje. Posiblemente, él ha tenido una experiencia especial, vinculada a su bautismo, que tiene dos elementos esenciales: (a) Dios Padre lo «adopta» y declara Hijo suyo, como a David y sus descendientes en 2 Sm 7,1-14. (b) Ese mismo Dios Padre le hace heredero y potador del Reino, como a David. Esta vinculación entre Dios Padre y Reino (que está en la base de la experiencia de λ oración de Jesús o Padrenuestro) es el punto de partida y centro de todo el mensaje cristiano (cf. Lc 11,2-4).

1. Principio. El mensaje del Reino

Desde esa base hay que entender todo el evangelio de Jesús, como experiencia paradójica de un Reino cuyo Rey (Dios) es Padre de los hombres, de manera que no se impone por la fuerza, sino por amor creador. Éste es el Reino que Jesús anuncia y pone en marcha en Galilea (cf. Mc 1,13-14), convocando a los más pobres y expulsados del Reino de este mundo (Imperio romano, tetrarquía de Antipas), para ofrecerles curación y dignidad. Ese Reino es un don de Dios (¡todo es gracia!) y por eso es ante todo de los pobres (cf. Lc 6,20), de aquello que no tienen nada en el mundo. Y, sin embargo, siendo puro don, ese reino exige una «opción» radical, de manera que es mejor quedarse sin un ojo para entrar en el reino que cerrarse con dos ojos en este mundo malo (Mc 9,47). Lógicamente, los que acogen el Reino tienen que dejarlo todo, casa y campos, familia y posesiones, para seguir a Jesús (cf. Mc 10,19,29).

Siendo regalo de Dios, que Jesús ofrece a los pobres (empobrecidos) de la tierra y con ellos a los publicanos y a las prostitutas (Mt 21,31), sin mérito alguno, el Reino es lo más exigente y costoso.

a) *Todo es gracia.* Por una parte, Jesús no llama a los pobres y pecadores para que se arrepientan, sino para que acojan y vivan el don de Dios, porque el Reino no es hogar de penitencia, sino un regalo, una siembra de vida en el campo de los hombres (cf. Mc 13,11.19.24; cf. Mc 2,15-19). Por eso, Jesús lo puede prometer como biena-

venturanza a los pobres «porque es vuestro el Reino de Dios...» (Lc 6,20-21) y decirles que lo pidan al Padre: «santificado sea tu Nombre, venga tu Reino» (Lc 11,4).

b) *El Reino es tarea y compromiso, un camino.* Por eso, Jesús llama a los pecadores y a los pobres, para que lo dejen todo y lo sigan, ya, en este mismo momento, porque el Reino empieza aquí mismo. En ese sentido, el Reino se identifica de alguna forma con el camino de Jesús y de su grupo.

c) *En tercer lugar, el Reino es universal y salvífico.* Ciertamente, en un sentido, Jesús aparece a lo largo del evangelio como rey mesiánico, pero un rey que no toma el poder para reinar (no se sitúa en el nivel del César), un rey que comparte el reino con todos los que le siguen, de manera que se puede hablar de un «reino sin rey», como él dice sin cesar a sus discípulos (cf. Mc 10,35-45). La «prueba» de Dios y de su Reino es la salud de los enfermos, el amor y esperanza de los marginados, la gratuidad y comunión interhumana.

d) *El Reino es λ palabra; por eso se expresa como anuncio y comunicación.* No viene a través de una victoria militar, ni por medio de un destino exterior, sino en la misma palabra de los hombres (donde aparece y se despliega la Palabra de Dios). El Reino es una voz de llamada, el don de Dios abierto de un modo gratuito a los hombres. No es propaganda para comprar, publicidad comercial para vender, sino que se sitúa en el nivel del ofrecimiento gratuito, es decir, del amor que viene de Dios y que los hombres pueden compartir, amorosamente. Por una parte, el Reino es pura gracia (regalo). Por otra, implica decisión y riesgo, pero una decisión y riesgo que se expresa en forma de palabra compartida: hay que vender todo para conseguirlo (cf. Mc 12,46), hasta dar la misma vida (cf. Mc 8,35).

e) *El Reino es λ sanación y así aparece en forma de salud:* que los hombres y mujeres puedan no sólo decir y escuchar (decirse y escucharse), sino vivir en plenitud, compartiendo la vida. En esa línea, el evangelio identifica el Reino de Dios con la Salud, que es Vida abundante, que los hombres y mujeres acogen y cultivan como don de Dios, pudiendo así vivir de un modo transparente, compartiendo lo que tienen. Entre la Palabra y la Salud hay

una conexión intensa: la misma Palabra cura y la salud hace posible que los hombres compartan la Palabra.

f) *El Reino es encuentro de amor*, presencia de Dios en los hombres/mujeres (de los hombres/mujeres en Dios), siendo así comunicación amorosa de unos con (en) otros. No se trata de crear unas verdades separadas de la vida, sino de vivir en fe, es decir, de «creerse», comunicándose la vida. Ésta es quizá la nota distintiva del Reino que Jesús anuncia. Todo es de Dios (Dios es todo) y, sin embargo, los hombres y mujeres han de realizarlo todo, no esperando que llegue de un modo pasivo, sino haciendo que llegue, siendo ellos mismos profetas mesiánicos, en comunicación de amor. En ese sentido decimos que todo hombre/mujer es Mesías, porque Dios actúa en cada uno, de tal manera que podemos añadir que cada hombre (especialmente el más pobre) es Dios para los restantes hombres y mujeres. Sobre esa base se puede decir que hay un futuro del Reino, vinculado a la resurrección de todos. Pero la verdad del Reino de Jesús ha comenzado ya en el tiempo de su vida y se ha expresado a través de su mensaje y curaciones.

2. *Cómo hubiera reinado Jesús*

Resulta actualmente muy difícil saber lo que pensaba Pilatos cuando condenó a Jesús, poniendo como causa de su condena: «Rey de los judíos» (Mc 15,26) o «Jesús Nazareno, rey de los judíos» (Jn 19,19). Ésa fue la razón de su condena a muerte. Estaba en juego el poder de Roma. Posiblemente, Pilatos sabía que Jesús no era enemigo en plano militar, pero sabía también que los profetas y pretendientes mesiánicos eran peligrosos para el orden político y social del Imperio, en una zona tan sensible como Jerusalén. A partir de ahí, nos atrevemos a presentar algunos rasgos de aquello que podría haber sido el orden político de Jesús en Jerusalén, en caso de que él hubiera «triunfado» (en caso de que hubieran aceptado su movimiento de Reino). Éstos podrían ser algunos de sus rasgos:

a) *Jesús no habría actuado como rey político o militar*, en el sentido usual del término. No habría tomado el poder, ni se habría convertido en emperador o regente político. Ciertamente,

él se presentaba (y se habría presentado más abiertamente) como «virrey», delegado y representante de un Dios-Rey, pero no en forma patriarcalista e impositiva, sino como madre-hermano-hermana de los hombres, es decir, como amigo (cf. Mc 3,31-35). En esa línea podemos añadir que él habría venido a presentarse como signo y representante del Hijo del Hombre, es decir, de una humanidad reconciliada y fraterna. Nos faltan modelos para imaginar este reinado de Jesús, pues nuestras categorías mentales y sociales se encuentran marcadas por dinámicas de poder militar, político o sagrado. Ciertamente, el evangelio de Juan ha trazado el perfil del reinado de Jesús, diciendo que ha venido a «dar testimonio de la verdad» (Jn 18,37); pero la verdad de su Reino no sería como la verdad de los sabios platónicos que se imponían sobre militares y trabajadores (como quiere la *República VI*), sino verdad de amor compartido, desde los más pobres.

b) *El Reino de Jesús implicaría un nuevo tipo de relaciones humanas*. No habría necesitado instituciones militares de dominio externo, ni estructuras económicas de poder. En un primer momento, Roma podría haber seguido funcionando con sus medios militares y administrativos, en un nivel externo, de manera que los seguidores y amigos del «Reino mesiánico» de Jesús podrían haberse establecido y extendido a través de una red de conexiones personales de tipo no gubernamental, no militar. Jesús no habría promovido un levantamiento armado; por eso, los portadores de su Reino no necesitarían acudir a las armas. Jesús no habría destruido con violencia las redes de dominio económico, pero se habría situado en un nivel más hondo, creando unas formas de convivencia y colaboración inmediata, de manera que (lentamente o por una mutación rápida) el orden político romano se habría vuelto innecesario, una realidad que se va vaciando desde dentro y que pierde su utilidad. En ese sentido deberíamos hablar de una «mutación social» de Jesús, que no se cierra en un plano de intimidad, sino que transforma el mismo orden social: su «grupo de amigos» habría venido a convertirse en germen de una amistad universal, en línea de mutación social.

c) *Tributos, economía mesiánica.* Jesús no habría destruido por la fuerza el orden económico del Imperio romano, ni habría rechazado de un modo directo los impuestos del César (cf. Mc 12,17), pues las «cosas» de Jesús (cosas de Dios) se realizan de un modo gratuito y por contacto personal, no a través de mecanismos de un dinero que tiende a convertirse en ídolo supremo o mamona (Mt 6,14). En sentido estricto, Jesús se ocuparía de aquello que el orden romano (político) deja normalmente a un lado, es decir, de las personas que suelen quedar fuera del campo de los intereses de poder (enfermos, mendigos...). El orden económico mundial (o imperial) había conducido a una situación de desgarro y carencia en la que sufrían y morían los campesinos-artesanos de Galilea, como hemos venido destacando desde el comienzo de este libro. En contra de eso, los itinerantes del Reino actuarían como portadores de un poder de sanación humana que cambiaría la forma de vivir de los sedentarios (ricos). En ese sentido, los mismos «itinerantes», que aparecían de algún modo como invisibles (como si no existieran para Roma), podrían venir a presentarse como portadores de una «economía humana», sin propiedad exclusiva (particular), sin relaciones de poder, pero con amor intenso, abierto a lo social y a lo económico.

d) *Jesús, una mutación humana.* Lo que Jesús propone y lo que así aparece como «proyecto de Reino» ante Pilatos no es una sencilla adaptación, en el interior del sistema que ha venido operando hasta el momento y que ha culminado en la religión del templo judío y en el orden militar y político de Roma. El proyecto de Jesús no se sitúa en un nivel de conflictos y cambios militares, sociales o económicos, ni siquiera en el nivel de los cambios religiosos, en sentido confesional, sino que implica una mutación (cambio de sentido) dentro de aquello que pudiéramos llamar las «estructuras habituales de la vida humana», que se habían estabilizado antes en clave de luchas de poder. En contra de esas estructuras de poder, Jesús y sus amigos vendrían a establecer las bases de un grupo de amistad universal, que se abre desde Galilea, pasando por Jerusalén, al mundo entero. Ésta es la «utopía» de Jesús, la utopía

de un grupo de amor que puede mudar la historia humana.

e) *Por eso, Jesús no podría haber llamado a la venganza,* para luchar en contra de los sacerdotes del templo o los soldados de Roma, pues de esa manera seguiría manteniéndose en el nivel antiguo. Si Jesús se hubiera vengado de los sacerdotes de Jerusalén continuaría moviéndose en el nivel de los sacerdotes, utilizando así sus medios de tipo «sacrificial», es decir, violento. Si hubiera querido vengarse de Roma seguiría estando en el nivel de Roma y no podría haber renunciado a la defensa armada (cf. Mt 26,53; Jn 18,37). Pues bien, en contra de eso, Jesús no apela a los sacrificios de los sacerdotes ni a la defensa armada, sino que se sitúa en un nivel distinto de humanidad (en una especie de mutación antropológica). No ha buscado la venganza, ni ha querido conseguir ninguna cosa con violencia, pues sabía que la violencia y la venganza dejan al hombre en manos de la muerte. Por eso, no ha luchado externamente contra el templo, pero estaba convencido de que el templo actual se encuentra en manos de poderes de violencia, de manera que terminará destruyéndose a sí mismo, como él ha dicho (anunciando su ruina: cf. Mc 13,2; 14,58; 15,29 par). Tampoco ha luchado contra Roma, pues no ha querido situarse en el plano de violencia en que se mueve Roma. La certeza de que Roma acabará (y con Roma todos los imperios que se fundan sobre bases de violencia) le permite alimentar una esperanza distinta, la esperanza de una humanidad que puede empezar a vivir ya en plano de amistad mutua, es decir, de gracia (ésta es la clave de su mutación).

f) *El triunfo de Jesús no supondría una independencia política de Israel o de su movimiento mesiánico,* pues el tema de esa dependencia e independencia pertenece al orden «violento» de la economía y la política, vinculada a guerras y pactos en línea de poder, pues tanto la dependencia como la independencia en línea de poder (con triunfo de Roma o de los celotas, enfrentados en la guerra del 67-70 d.C.) constituyen dos variantes de una misma violencia de base que Jesús ha venido a superar. En este contexto debemos apelar de nuevo al tema de la «mutación» o cambio de nivel al que hemos aludido. Sa-

bemos cómo surgen y caen los imperios, dentro de una historia fascinante de sucesión de reinos (bestias), tal como aparece, de forma clásica, en el libro de Daniel (cf. Dn 7: babilonios, persas, macedonios, sirios...). Lo que debe llegar ahora es algo distinto, no otro reino, sino la superación de todos los reinos bestiales, con el surgimiento de una humanidad que sea presencia gratuita de Dios, un Reino donde triunfe y se expanda simplemente la verdad del hombre como gracia (cf. Dn 7,13).

Todo nos permite suponer que Jesús ha seguido el modelo de Dn 7 y ha visto la historia, cerrada en sí misma, como un todo de violencia y muerte, como realidad inviable, condenada a la destrucción. Pues bien, rompiendo la clausura de esa historia, Jesús ha venido a situarse en un plano distinto, de gratuidad, como representante o adelantado de la humanidad del Reino que responde al plan de Dios, en línea de perdón y amor mutuo, superando el nivel anterior de violencia y juicio.

X. P.

R ISLAM

1. Aversión árabe a la realeza ↗ política

Cuando en el islam se habla de «reinado» el musulmán se pone en guardia. Si es «reinado de Allâh» es aceptable; si se trata del reinado de un ser humano sobre otro la susceptibilidad se afina. La desconfianza que existe en el islam a la realeza, la monarquía, el principado o cualquier forma de gobierno, aparece ya en el Corán: «Cuando los reyes entran en un país lo corrompen». También en los hadices se refleja la aversión de los árabes a los reyes:

No hay gobernante que no venga el día del Juicio cogido del cogote por alguno de los *malâ'ika* (ángeles). Levanta luego (este hombre) su cabeza al cielo y si Allâh dice (al *malak*) «Suéltalo», lo suelta en un precipicio en el que estará cayendo durante cuarenta otoños.

2. El Poder de Dios

Uno de los nombres de Dios en el islam es *al-Malik*. El reinado de Dios sobre sus fieles a que hace referencia la tríltera M-L-K de *al-Malik* es un gobierno sutil; de ahí el dicho sufí: «Allâh

gobierna el mundo sin rozarlo». Distinto es cómo siente el reinado de Dios el rebelde, el desobediente a su Ley. Pero la relación de Dios con su siervo es, paradójicamente, de servicio: Él dice al musulmán cuando éste le pide *Labbayka*, «Heme aquí a tu servicio».

3. La relación de Dios con la criatura: *rubûbiyya* y *'ubûdiyya*

a) *Rubûbiyya*, término derivado de *rabb* que en árabe tiene varios significados. El que nos parece idóneo para Dios sería el de «que marca la dirección que habrá de llevar en su crecimiento una criatura», como en *rabb as-sabî* (el que educa al muchacho) o en *rabb at-tifl* (el que educa al niño). El *rabb* de la criatura es lo que hace ser a una cosa lo que es. Aunque también es perfectamente aplicable a Dios el significado de *rabb* que alude a la propiedad, como por ejemplo, en *rabb ad-dâr* (dueño de la casa).

b) *'Ubûdiyya* deriva de *'abd*, que habitualmente se traduce como «esclavo» o «siervo». El verbo *'abada* parece en realidad obedecer al significado matriz de todo lo que sea «romper resistencias», respondiendo en este sentido a varias acepciones: «esforzarse, perseverar, enfadarse, enorgullecerse, engordar». El primero de los significados hace referencia a «fuerza», «orgullo» y «perseverancia», que se dice en árabe *'abada*. La palabra *'ibâdâ* (término que designa la acción de la raíz de este verbo), y que normalmente traducimos «acto de culto», significa «trabajo», igual que su correspondiente hebrea *'abdâ*. A la misma tríltera pertenece el término *mu'bad* (pala), que es el instrumento por el que hacemos el esfuerzo de sacar tierra. Pala, también usada para «hacer (un camino), preparar (un camino)» (*yu'abbidu*), que en la práctica –en todo lugar que no sea selvático– supone el esfuerzo por allanar un camino. De hecho, existe la frase *tariq mu'abbad* (camino practicable).

En lenguaje teológico, por tanto, *'abd*, más que «esclavo» o «siervo», debería entenderse como el que está ejerciendo un trabajo sobre sí mismo de «prepararse, de allanarse» para su *rabb*. Cuando, por ejemplo, en árabe al girasol se le llama *'abbâd ash-shams* no quiere decir que sea «el esclavo del sol», sino que está pendiente de él, que cam-

bia por él. Exactamente eso es un ser humano respecto de su *rabb*.

Todo hombre, de hecho, sea creyente o no, está tan en *'ubûdiyya* como el resto de la Creación, porque no cesa de hacer un esfuerzo por seguir existiendo, por sobrevivir, por gozar, por ser feliz, en definitiva, por no desconectarse de la existencia. Pero el islam enseña que esta *'ubûdiyya*, al contrario que la del resto de las criaturas, debe completarse con la *'ibâda*. La *'ibâda*, vulgarmente identificada a una serie concreta de prácticas islámica es, como ya se ha dicho, mucho más que eso; es todo esfuerzo consciente del hombre por estar en *'ubûdiyya*. Al hacer plena su *'ubûdiyya* mediante la *'ibâda* el ser humano se conecta con el denominador común que integra a la existencia entera, pues ella se mueve según el ritmo de la *fiṭra* (naturaleza original) por la conexión al principio que universalmente todo lo rige.

4. *El mundo del mandato*

La palabra árabe *amr* significa «mandato creador; orden de Dios», y también significa «asunto, cosa». Todo aquello que provoca existencia se llama en árabe «el mundo de la orden», el *'âlam al-amr*. No es difícil relacionar su manifestación como orden verbal (¡sea!: *kûn*) con el Verbo o el Logos de los griegos (palabras ambas traducidas en arameo como *amr*). En el primer sentido, su plural es *awâmir*; en el segundo, su plural es *umûr*. La entrada en el *'âlam al-amr* implica que la conciencia de todo cuanto sucede (por insignificante que parezca) tiene un sentido trascendente, ya que es el resultado de un Mandato (*amr*) expreso de Dios. Esto conduce al respeto absoluto a cuanto ocurre, sin que el juicio humano prevalezca ante el juicio de Dios, que se ha traducido en esa existencia concreta. Si la cosa existe es porque ha sido querida. El árabe en esto es muy expresivo: «cosa» (*shay'*) y «querer» (*shâ'a*) son palabras de la misma raíz. Según Ibn 'Arabî, la Voluntad de Dios (*qadar*) es una «Orden» superior, fundada en el deseo de Dios, que nada puede alterar. El *amr* puede ser desobedecido por el ser humano, pero no el *qadar*.

5. *Dios todo lo ha decretado*

↗ predestinación.

6. *El ḡabarût no es el universo del Poder de Dios*

El *ḡabarût* no es meramente el universo del Poder de Dios (como el *malakût* no es –sin más– el del poder angélico y el *mulk* el del poder del hombre), sino el de las posibilidades divinas, angélicas o humanas. No hay por qué dar el nombre de «Poder» a lo que tiene capacidad suficiente de hacer posibles las cosas. No; ni siquiera puede decirse que Dios «tiene» capacidad de hacer posibles las cosas, porque el *ḡabarût* (que engloba al *malakût* y que a su vez circunscribe dentro de sí al *mulk*) es el mundo del puro no-ser y no puede tener cualidad alguna. Tendríamos que decir que lo sensible y lo imaginal del mundo contienen una fecundidad creativa a la que llamamos *ḡabarût*. Eso no le quita un ápice de realidad al *mulk* y al *malakût*, sino que toda la crudeza de su sensibilidad e imaginabilidad no se agotan en el dato dado, ya que tienen la capacidad –éstos sí– de darse y dar más de lo que reciben en su nivel de realidad. Los mundos de que se compone la Realidad son mucho más que una mera plasmación estática, mucho más que un algo que enseguida se convierte en pasado. Lo real es apertura, futuro, no-ser. Lo real no es dominio sino desbordamiento, capacidad de embriagar con la generosidad (*karam*), como hace la Recitación (*qur'ân*). En resumen, el *ḡabarût* es el mundo de lo potencial, no el de la Omnipotencia. Para ahondar más en el tema ↗ Mulk, Malakût, ḡabarût.

7. *El Trono y el Escabel representan simbólicamente realidades inefables*

Abû Yasîd Bastâmî solía afirmar: «Aunque el Trono, con todo lo que contiene, entrara en un pliegue de los repliegues del corazón de Abû Yasîd, Abû Yasîd no se daría cuenta». Un conocido dicho del Profeta recuerda que «El corazón del creyente es el Trono de Dios». Y otro célebre hadiz dice: «No me abarcan los cielos ni la tierra, pero me abarca el corazón del creyente». Las explicaciones esotéricas dentro del islam respecto de estas dos realidades no han cesado. En cualquier caso, parece que tanto el Trono (*al-'arsh*) como el Escabel (*al-kursî*) son, como escribió Abderrahmán M. Maanán, «algo estructurador de nuestro mundo. Son

objetos que la visión del Profeta percibió en su peregrinación interior». Es decir, que no son cosas, pero tampoco metáforas literarias, sino símbolos de algo que está ahí componiendo nuestra realidad. La alusión al Trono y al Escabel siempre aparece en el Corán y la *sunna* para sugerir la idea de que Dios lo abarca todo y que a Él nada lo abarca: Él es el *Muḥīt*. Ni el Trono ni el Escabel son entelequias; son intuiciones que sirven de hecho a los musulmanes. Por ejemplo, hay una aleya coránica muy emblemática en el islam, que se recita como protección, para el sueño, para viajar, que es el *āyat al-kursī*.

8. *El islam es «rendición», no alienación*

Respecto al propio término «islam», tal como lo viven y comprenden los musulmanes, no es «rendirse ante Allāh» en el sentido de pérdida del espacio propio de la criatura, sino dejar de hacer resistencia ante lo que se incluye mayor que uno mismo. El *muslim* (el que sólo acepta formalmente el islam pendiente aún de aceptarlo de corazón como el *mu'min*) es menos activo, más esclavo de lo que le aliena que el auténtico '*abd Allāh* (el *mu'min*), que no lo es en absoluto.

9. *La prostración ante Dios desde la perspectiva del sufismo*

La otra cuestión es la del *suḥūd*, postura extraordinariamente significativa con la que los musulmanes adoran a Dios. Si bien convendría no perder de vista que no hay nada delante del *mu'min*; esto es aún más significativo. *Suḥūd* viene del verbo *saḥada*, «postrarse, adorar», aunque también tiene otras significaciones no menos primordiales del verbo como «erguirse, hincharse». Cuando el musulmán se postra y no hay nada delante de él, lo que está haciendo es erguirse ante Dios, un Dios sin forma ni medida ni dimensión alguna. Han dicho algunos sufíes que el *ādam* (el ser humano) es eso que se postra ante el '*Ādam* (la nada) de un *mīhrāb* para seguir siendo ser humano y no pasar a ser nada... Pero ¿qué es erguirse? Erguirse es abrir un canal por el que fluyan las cosas del Cielo a la Tierra y de la Tierra al Cielo, un *ṣirāt al-mustaqīm* (sendero ascendente); erguirse es *qiyāma* (levantamiento, resu-

rección), erguirse es decir «Aquí estoy». Sólo en *suḥūd* llegas a estar en alguna parte: «Aquí estoy», la oración más vieja del mundo del hombre ante lo sagrado. Llegar a ocupar un lugar, ése es el desafío que el místico acepta, porque Dios es únicamente «lugar» y el hombre debe ubicarse precisamente ahí. *Estar* es todo lo que pretende el místico con su *suḥūd*; lo demás, son palabras sencillas para describir una postura del cuerpo que no revela una humillación ni una alienación sino una afirmación del «yo» –de tu verdadero «yo»– frente a Dios.

10. *La razón del Nombre de Dios «El Rey»*

Ciertamente, en un mundo islámico que ha sufrido la colonización, y sigue sufriendola de un modo más sutil pero no menos efectivo, se tiende a reforzar las imágenes de Dios como un Poder que supera a todos los poderes que en la práctica subyugan a los musulmanes. De modo que la imagen de Dios como Rey, que lleva a los musulmanes a ser de difícil gobierno por parte de autoridades terrenales y hasta posibilita en el islam una especie de anarquismo espiritual, está siendo mal utilizada por causa del complejo de inferioridad cultural de muchos musulmanes de países del Tercer Mundo. Como si se tratara de azuzar el Dios del islam contra el Dios de los colonizadores. Pero, en su razón última de ser, Dios es al-Malik para que nadie se crea con derecho de reinar sobre otro. Dios es al-Malik no para someter al hombre sino sólo para que el hombre no se arrogue la capacidad de reinar sobre los demás hombres. Es únicamente en este sentido liberador en el que se usa dicho Nombre de Dios en la tradición islámica:

Vino un rabino al Profeta y le dijo: «Muḥammad, nosotros leemos (en nuestro Libro) que Allāh pondrá los cielos en un dedo y las tierras en un dedo, y los árboles en un dedo, y las aguas en un dedo, y el resto de las criaturas en un dedo, y luego de lo cual dirá Allāh: *Yo soy el Rey, ¿dónde están los reyes de la tierra?, ¿dónde están los tiranos?, ¿dónde los creídos?*». El Profeta asintió sonriendo.

La *shahāda* (↗ testimonio) del musulmán puede repetirse con cada uno de los Nombres de Dios, en este caso,

lâ malik(a) illâ-llâh (No hay Rey sino Dios), mostrando así que el *dzikr* (↗ recuerdo) no es la recitación de la letanía de un beato sino un grito contra los tiranos de carne y hueso. Todo lo que se le proponga al ser humano con uno de los Nombres de Dios, por ejemplo, un *malik*, si no es Dios (y nunca va a ser Dios, ésta es la clave de la libertad del musulmán), es un ídolo que está pidiendo ser derribado; es un tirano ilegítimo.

A. A.

RELIGIÓN

Q MR

↗ Alabanza, ayuno, credo, cristianismo, culto, Dios, dogma, islam, judaísmo, Ley, oración, pilares, reino, sacerdotes, sacrificio, templo.

Q JUDAÍSMO

Desde una perspectiva moderna, el judaísmo es religión. Pero, en sentido estricto, más que religión es la vida entera de un pueblo que se ha descubierto llamado y acompañado por la ↗ Presencia (por Ha-Shem, el Nombre). En ese sentido, para los judíos, religión no es algo que ellos hacen (aunque la palabra para religión en el judaísmo es Ley o Norma de vida), sino aquello que Dios hace en ellos, revelándoles su voluntad y ofreciéndoles un camino de vida. En ese sentido, ellos son creyentes pero más especialmente practicantes: despliegan una forma de vida que está vinculada a la Presencia. El judaísmo es religión de la Ley (de un tipo de vida que Dios mismo ha revelado a sus elegidos) y del Pueblo Santo: ser religioso es formar parte de la Nación escogida por Dios.

1. *Los judíos ponen de relieve el cumplimiento de una ley social*

Es evidente que a su juicio la Ley que han recibido es gracia, es un don de Dios y de esa forma la interpretan como revelación de un misterio que les sobrepasa, regalo sagrado y salvador que Dios mismo ha querido ofrecerles. Pero, al mismo tiempo, ellos se sienten llamados (en algún sentido, obligados) a cumplir esa Ley, asumiendo una forma de vida que incluye elementos individuales (de pureza interior y entrega personal) y rasgos familiares y nacionales (normas de integración social: circuncisión, leyes de cohesión grupal,

normas sobre la oración, matrimonio endogámico, comida especial, etc.).

2. *El judaísmo es una religión nacional*

El judío no es alguien que escoge una religión (de forma que puede abjurar de ella), sino alguien que, antes de su propia elección, se sabe vinculado a un pueblo elegido, con una ley religiosa especial, que por gracia de Dios es capaz de cumplir. Por eso, estrictamente hablando, es difícil que un judío deje de serlo, porque el judaísmo es mucho más que un tipo de fe intimista; el judaísmo es un tipo de vida y cultura, de relación social y de esperanza de futuro. Más que religión en el sentido intimista del término, el judaísmo es una forma de experiencia integral, es la vida entera que un pueblo ha vivido (y sigue viviendo) a lo largo de muchos siglos en diálogo vital con Dios. En ese sentido, la religión se identifica con la pertenencia al pueblo de Dios y viene a expresarse en una serie de ↗ fiestas y signos, como la ↗ circuncisión.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Elementos básicos*

Los cristianos aceptan los rasgos principales de la religión judía, pero los reinterpretan desde Jesús de Nazaret, de una forma universal. En su punto de partida, allí donde estaba la Ley nacional, ponen ellos a Jesús, como Hijo de Dios. Por eso, en el lugar del cumplimiento de una Ley nacional, ellos destacan la exigencia de «seguimiento» de Jesús, es decir, de un tipo de discipulado. Lógicamente, en el centro de su religión no hay una norma de vida sino un «hombre» concreto, a quien descubren y veneran como expresión de plenitud humana. Eso significa que el cristianismo no es la religión de un pueblo particular, sino un ofrecimiento y camino mesiánico de salvación para todos los pueblos. Jesús aparece así como principio y cabeza de la humanidad definitiva, como realidad escatológica. Por eso, mientras el judaísmo es una religión testimonial (los judíos no quieren convertir a los demás pueblos, sino ofrecerles su ejemplo), el cristianismo es una religión misionera, que quiere extender el evangelio de Jesús a todos los pueblos de la tierra (cf. Mt 28,16-20).

a) *En el principio de la religión cristiana hay una experiencia de gracia.* Ciertamente, sigue siendo importante un tipo de Ley, pero ella viene en un momento posterior y se sitúa en un segundo plano (como una consecuencia). El cristianismo es ante todo la religión del mensaje o anuncio del Reino de Dios, concretado en la vida y la muerte (pascua) de Jesús. Por eso, en el principio del cristianismo está el descubrimiento de la gratuidad universal, entendida como don de Dios, la certeza de que el mismo Hijo de Dios ha muerto por los hombres, para liberarlos de la opresión del pecado y de la muerte. En esta línea, se puede afirmar que un cristiano es alguien que se siente redimido, perdonado, amado por el mismo Dios en Cristo. Lo que define a los cristianos no es el cumplimiento social de una ley sagrada, ni tampoco la pertenencia nacional, sino la experiencia mesiánica de liberación abierta a todos los pueblos de la tierra. Testigos de la gracia universal, eso son (han de ser) los cristianos. Por eso forman parte de la religión cristiana los sacramentos por los que se recuerda y celebra la vinculación de los hombres al Cristo.

b) *Cristianismo, religión ética.* Siendo religión de la gracia universal (abierta a todos los pueblos), el cristianismo es, al mismo tiempo, una religión de una ética abierta a todos los hombres y pueblos de la tierra, tal como lo destacan dos textos muy significativos, que reelaboran la experiencia judía desde el contexto mesiánico de Jesús. (a) Conforme a la palabra de Sant 1,26, «la religión verdadera ante Dios consiste en visitar a los huérfanos y a las viudas», es decir, en el servicio a los excluidos de la sociedad, sean o no judíos. Ésta es la religión que brota de la fe (que ha destacado Pablo), pero que se expresa en una vida de amor universal. (b) En esa línea avanza el manifiesto fundamental del cristianismo, contenido en Mt 35,31-46, que identifica la salvación de los hombres con «dar de comer a los hambrientos, acoger a los exilados, etc.». La religión es, según eso, una experiencia de vinculación universal de tipo salvador.

2. Reflexión teórica.

Los tres momentos de la religión

El cristianismo ha preguntado desde antiguo y, en especial tras la Ilus-

tración del siglo XVIII, sobre el sentido y lugar de la religión (y especialmente de la religión cristiana) dentro de la experiencia humana. Las respuestas a esa pregunta han sido muy variadas, tanto en sentido negativo como positivo. Entre las respuestas positivas podemos destacar la de X. ZUBIRI (1898-1983), pensador cristiano que ha puesto de relieve tres momentos básicos (*El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid 1993):

a) *La religión es experiencia de implantación.* Los hombres somos «como un árbol plantado a la ribera de la acequia y que da fruto a su tiempo» (Sal 1,3). Nuestras raíces se fundan en el suelo de la madre tierra y allí crecen, se afirman y aseguran. Por eso, la experiencia de Dios es en principio una experiencia de confianza originaria. No estamos arrojados sobre el mundo, dislocados, desgajados, vacilando sobre un fondo de terror y nada. Tampoco nos hallamos encerrados en nosotros mismos, obligados a girar sin fin sobre nuestro eje. Esta experiencia de implantación cósmica (de arraigo en lo divino) nos vincula al conjunto de la realidad, entendida como *natura naturans*: materia originante. Por eso, antes de hablar de Dios o de los dioses, debemos hablar de la *realidad* que nos ha hecho nacer y nos cobija, ofreciéndonos principio y raíz en la existencia.

Ésta es una experiencia básica de *radicalidad*: no estamos simplemente arrojados en el mundo, vacilando entre el ser y el no ser, sino *arraigados* en la «materia» nutricia, de manera que podemos confiar en ella. Esta experiencia puede y debe estructurarse en términos maternos: el mundo es como *madre* que nos hace nacer y nos protege. Sin esta raíz, sin la confianza básica en Aquella (Aquel) que nos sustenta sería luego muy difícil hablar de lo divino. En el principio está la materia sustentante (madre buena que nos ha dado la vida), de manera que nosotros somos como un «árbol» que se arraiga y va creciendo en buena tierra. Éste es el nivel en que se mueven básicamente las religiones cósmicas (de la naturaleza) que son básicamente paganas. También la religión cristiana tiene un elemento de implantación.

b) *La religión es experiencia de llamada y envío.* Judaísmo y cristianismo saben que nuestra vida es misión: nos

han puesto en el mundo con el fin de que podamos realizarnos de manera autónoma, es decir, como personas. De esa forma superamos nuestra pasividad anterior: ahora tenemos que ser «por nosotros mismos». Ya no estamos simplemente arraigados sobre el mundo, como un árbol (en simple equilibrio material con el ambiente), ni como un simple animal (vinculado de manera biológico-sensitiva a su medio), sino que debemos asumir nuestra identidad, escuchar una palabra superior y realizarnos por nosotros mismos. En la línea anterior, de tipo más materno, la religión era vivencia de inmersión sacral, una especie de sentimiento oceánico: Dios era como el mar de vida donde los hombres se dejan vivir, muchas veces sin saberlo. En este segundo momento, Dios aparece más bien como Señor que ofrece una ley, como Padre que nos impulsa para que vivamos de manera independiente. Religión es fe: creer en Dios y obrar en consecuencia. De esa forma pasamos del nivel de las religiones cósmicas (paganas) al nivel israelita.

Crear en Dios es escuchar: saber que el mismo Dios me envía y conocer la tarea que ha querido asignarme, en medio de la historia. En el momento anterior el ser divino no tenía que decirme nada; simplemente me hacía ser, me implantaba. Ahora me habla: yo soy; existo como persona responsable, en la medida en que escucho su palabra y le respondo: ¿Qué quiere de mí? ¿Hacia dónde dirige mi existencia? En esta línea, *la religión* es expresión de fe y de mesianismo: el creyente sabe que Dios le ha encomendado una tarea; por eso ya no se limita a dejarse vivir, sino que sume y realiza la vida por sí mismo (en gesto de fidelidad ética), respondiendo de esa forma a lo divino. En algún sentido, *la religión* se vuelve *ética* (proceso de fidelidad y realización humana). Esto lo sabe de algún modo toda religión, pero sólo lo ha desarrollado de forma consecuente la religión del pueblo israelita.

c) *La religión es religación*, es decir, experiencia de la presencia personal de Dios en nuestra vida. El mismo Dios que nos implanta (momento primero) y nos envía (momento segundo), está presente en nosotros, de manera que podemos decir que estamos re-ligados con él. Ésta es la experiencia básica

que los cristianos vinculan a Jesús, a quien descubren como Emmanuel: Dios con nosotros. El Dios de Jesús nos re-liga, es decir, nos vincula a su camino mesiánico de encarnación y de muerte redentora. Ciertamente, la religión es *implantación*, y así Dios viene a presentarse como madre en cuyo seno seguimos viviendo y respiramos. Más aún, la religión es *misión*, una tarea que Dios nos ha confiado. En este momento el símbolo fundante de la religión no es la madre en cuyo seno somos, sino el padre por cuya palabra caminamos. Pues bien, asumiendo y superando por dentro esos dos niveles, el cristianismo viene a presentarse como experiencia de *religación mesiánica*: la religión es experiencia de encarnación dialogal (de diálogo trinitario): Dios se encarna en los hombres (les habla desde dentro de su humanidad) y lo hace de tal forma que los hombre pueden responderle, dialogando con él, en gesto de comunión personal. Entendida así, como experiencia de religación, la religión adquiere unos rasgos que pueden expresarse y desplegarse de un modo intenso en el cristianismo.

X. P.

R ISLAM

1. *Encontrar en árabe una palabra que signifique «religión»*

La primera respuesta de cualquier arabista es que «religión» en árabe se dice *dîn* (en plural, *adyân*). Otra palabra de la misma raíz que *dîn*, *diyâna* (en plural *diyânât*) tiene el sentido de «religión» como confesión religiosa. Una tercera palabra que traduciría la idea de «religión» sería *milla* (en plural, *milal*), pero más bien tiene el sentido de «comunidad confesional» ↗ comunidad.

Centrémonos en la principal de ellas: *dîn*. Lo que un arabohablante entiende por *dîn* no es exactamente lo que nosotros entendemos por «religión». En el *dîn* del islam no sólo entraría una serie de creencias, un ritual o una moral, sino también unas normas jurídicas, unas disposiciones higiénicas o unas reglas de urbanidad, y todo esto estaría ya lejos de entrar en nuestro concepto de «religión». En realidad, el islam del profeta Muḥammad es más simple que todo eso. Es poco

probable que los musulmanes de los tiempos de la revelación del Corán tuvieran idea de un concepto tan «elaborado» como el de «religión». *Dîn* significaba para ellos algo vago como «la actitud de un pueblo ante la vida». Por ejemplo, en el lenguaje actual el marxismo es «el *dîn* soviético».

2. *El dîn es el modo en que cada pueblo paga su deuda con su Creador*

A diferencia de la *'aḳîda*, que es el conjunto de certezas de que se compone la experiencia de un pueblo, el *dîn* es el talante de una gentes, con su peculiar forma de encarar lo más profundo y de reconocerse en torno a ese sentir. Y es sólo en este sentido como se habla de «el *dîn* de los cristianos» (*dîn an-naṣârâ*) o «el *dîn* de los judíos» (*dîn al-yahûd*). El *dîn* del islam serían esas prescripciones que Dios ha recordado al ser humano a través de Muḥammad para que alcance la felicidad en esta vida y en la vida futura, para que supere con éxito el Juicio que le espera. De hecho, la palabra *dîn* significa «juicio». *Dayyân* es «juez» en árabe y en hebreo (aunque se usa mucho más en hebreo que en árabe). El *yawm ad-dîn* (el día del *dîn*) es el Día del Juicio Final, el día de la retribución. Etimológicamente sería el día en el que se saldara una «deuda» (*dayn*).

A. A.

RESURRECCIÓN

Q MR

↗ Alma, apariciones, apocalíptica, Cruz, Daniel, Henoc, Iglesia, Jesús, María Magdalena, muerte, Pascua, Pedro, redención, salvación.

Q JUDAÍSMO

En general, el antiguo Israel no creía en una salvación individual de los creyentes tras la muerte, sino, más bien, en la pervivencia del pueblo (o de la humanidad). Los individuos en cuanto tales mueren y acaban, en un tipo de «sheol». Pero en los últimos siglos antes de Cristo, varios grupos judíos empezaron a creer en la resurrección de los muertos, al menos de los que han sido fieles al Dios de la alianza. No todos creían en ella, ni todos lo hacían de la misma forma. Había grandes discrepancias entre saduceos y fariseos, entre apocalípticos y esenios... Pero la

mayor parte creían en la resurrección final de los muertos, con el triunfo y vida eterna de los buenos israelitas (e incluso de los buenos gentiles, que se unirían a los israelitas).

La fe en la resurrección no ha sido punto de partida del judaísmo, sino punto de llegada de un proceso de profundización religiosa y antropológica. Desde el siglo II a.C., muchos judíos empezaron a pensar que los justos (especialmente mártires) resucitarían al final de los tiempos, para así participar en el triunfo mesiánico de Israel. Por eso, la resurrección pertenece, ante todo, al pueblo en cuanto tal, es decir, a los justos del pueblo. Los antiguos patriarcas no han podido morir para siempre, ni han muerto y terminado para siempre los mártires y todos aquellos que han sufrido por su fidelidad al Dios del pueblo. Es normal que Dios los resucite al final de los tiempos, formando con ellos (y con los justos del tiempo final) el pueblo eterno de la vida que nunca termina. Así creían la mayoría de los judíos del tiempo de Jesús (en especial los fariseos), pero había algunos que, como los saduceos, seguían manteniendo la doctrina más tradicional, antigua, según la cual los muertos no resucitan. Eso significa que la resurrección final de los muertos no formaba parte de la fe común judía (no estaba atestiguada por la Ley), pero era una certeza muy extendida entre gran parte de los judíos y en especial entre los fariseos, como afirma FLAVIO JOSEFO (cf. *Ant.* 18,1).

Los primeros cristianos confesaban básicamente la misma fe en la resurrección, como gran parte del judaísmo de su tiempo. Así responde, por ejemplo, Marta, como buena judía, cuando Jesús le dice que su hermano Lázaro resucitará: «Yo sé que resucitará en la resurrección en el día final» (Jn 10,24); por su parte, cuando resume la fe del judaísmo, centrada en Abraham, Pablo dice que ellos creen «en el Dios que crea y que da vida a los muertos» (Rom 4,17). Por eso, cuando el mismo Pablo afirma en Hechos 23,6 que le juzgan por defender la resurrección de los muertos, se produce un altercado entre los judíos asistentes: los de tendencia farisea lo defienden, pues comparten con él la esperanza de la resurrección; los de tendencia saducea,

en cambio, se le oponen, pues ellos no creen en la resurrección de los muertos.

X. P.

M CRISTIANISMO

Para los discípulos de Jesús, la fe en la resurrección, que ellos comparten con otras ramas del judaísmo, está vinculada a la vida de Jesús. Ellos no se limitan a creer en la resurrección general (final) de los muertos, aunque esa fe pueda estar en el fondo de su confesión de Pascua, sino que creen en el Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos y veneran a Jesús como el Señor resucitado. La novedad cristiana no está en la resurrección sin más, sino en la afirmación de que Dios ha resucitado ya a Jesús de entre los muertos, como afirma expresamente Pablo en Rom 4,24 y como testimonia la tradición unánime de los evangelios.

1. Introducción. Testimonio de Pablo

La experiencia pascual de la Iglesia está vinculada a la condena de Jesús y a su muerte en la Cruz, como pretendiente mesiánico. Sus seguidores pudieron pensar que Dios le había abandonado. O pudieron pensar también que resucitaría al final de los tiempos, el día de la resurrección de todos los justos (cf. Dn 12,1-12). Pues bien, en contra de eso, movidos por una experiencia especial (↗ apariciones), los cristianos afirman que Dios ha resucitado ya a Jesús, avalando su mensaje y compromiso anterior e iniciando de esa forma la etapa final de la historia. Así lo dice Pablo, condensando en este testimonio la fe de las diversas comunidades cristianas:

«Os he enseñado lo que también recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras; que se apareció a Pedro y después a los doce. Luego se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales muchos viven todavía; y otros ya duermen. Luego se apareció a Santiago, y después a todos los apóstoles. Y al último de todos, como a uno nacido fuera de tiempo, me apareció a mí también... Porque ya sea yo o sean ellos, así predicamos, y así habéis creído» (1 Cor 15,3-7.11).

Posiblemente hubo otras experiencias pascuales básicas para el surgi-

miento de la Iglesia cristiana, vinculadas a ↗ María Magdalena y a las comunidades de Galilea (cf. Mc 16,1-8; Mt 28), pero Pablo sólo ha querido destacar de un modo oficial las que aparecen en su texto. (a) ↗ Pedro. Su experiencia ha sido recogida también en Lc 22,31-32 y en toda la tradición primitiva de la Iglesia, al presentarle como primer testigo de la resurrección. (b) *Los Doce* (1 Cor 15,5). Hubo al comienzo de la Iglesia Doce testigos oficiales de la vida y de la pascua de Jesús, a quienes se les mira como destinados a realizar el juicio final sobre la historia (cf. Mt 19,28; Lc 22,30). Ellos, los doce ↗ apóstoles, forman la base y principio de todas las Iglesias posteriores. (c) *Luego a más de Quinientos hermanos...* (1 Cor 15,6). Este primer grupo de testigos de la resurrección puede estar formado por los cristianos de la Iglesia primitiva de Jerusalén o de Galilea; todos ellos son, a los ojos de Pablo, testigos de la resurrección de Jesús. (d) *Otras experiencias de resurrección*. Después de esos tres primeros grupos (Pedro, los Doce, Quinientos), Pablo ha citado como testigos de la pascua cristiana a todos los apóstoles, es decir, los transmisores del anuncio cristiano (que son más que los Doce primeros), con ↗ Santiago, el pariente de Jesús y cabeza de la Iglesia judeocristiana, y con el mismo ↗ Pablo, misionero a los gentiles. Hay muchas iglesias, muchos caminos cristianos, pero todos se fundan en la misma experiencia pascual: Dios ha resucitado a Jesús, en Jesús ha comenzado la resurrección final de los muertos.

2. ¿Cómo fue la resurrección en Jesús?

Estrictamente hablando, no sabemos cuál fue su primer signo, ni siquiera sabemos cómo había sido el entierro de Jesús: ¿en una tumba noble?, ¿en una fosa común? Las tradiciones antiguas varían. En lo único que concuerdan todas es en la afirmación de que no se puede buscar a Jesús en la tumba. En el sentido más profundo del término, el sepulcro de Jesús está «vacío». Su memoria no está allí. Por eso, el cristianismo no es el recuerdo de un muerto; ni el centro de su mensaje se encuentra en una tumba. Al contrario, la vida de Jesús sigue vinculada a su anuncio de Reino y ahora, de un modo especial, a la experiencia de su presen-

cia como Señor Resucitado, como indican los evangelios.

La primera «narración» pascual de los evangelios (la de que Mc 16,1-8) es totalmente sobria: en Jerusalén, donde mataron a Jesús, sólo queda una tumba vacía y un «mensajero» celeste que dice a sus amigos (a unas mujeres) que Jesús no está allí (en la tumba), que vayan a encontrarle a Galilea (siguiendo su camino, reiniciando su mensaje, continuando su obra). Pues bien, dando un paso adelante, el evangelio de Mateo ha querido narrar de alguna manera lo sucedido. Evidentemente, lo ha tenido que hacer con símbolos de tipo apocalíptico:

«En la madrugada tras el sábado... vinieron María Magdalena y la otra María a mirar el sepulcro. Y hubo un gran terremoto: el Ángel del Señor, bajando del cielo y adelantándose, descorrió la piedra (del sepulcro de Jesús) y se sentó encima de ella; era su rostro como relámpago, sus vestidos blancos como la nieve» (Mt 28,1-3).

La resurrección aparece así como un hecho que puede contarse, volviéndose «casi» visible dentro de la historia. Es como si se hubieran roto las fronteras y se uniera el cielo con la tierra, en una especie de gran continuo histórico y sacral, divino y humano. De todas formas, ni Mateo ni ninguno de los textos del Nuevo Testamento han dado ese paso y han «contado» la forma en que vino a realizarse la resurrección. Sólo después que pasaron algunos decenios, queriendo contar aquello que no puede contarse. *El evangelio apócrifo de Pedro* ha destacado esos motivos:

«Pero en la noche en que comenzaba a iluminarse el día del Señor, mientras los soldados montaban guardia de dos en dos, resonó en el cielo un fuerte grito. Ellos (los soldados) vieron los cielos abiertos y dos hombres descendiendo de allí con gran esplendor, para acercarse al sepulcro. La piedra que había sido puesta al ingreso rodó por sí misma y quedó a un lado. Así se abrió el sepulcro y los dos jóvenes entraron. Ante tal visión, los soldados despertaron al centurión y a los ancianos (de los judíos), que estaban también allí de vigilancia. Mientras les explicaban lo que habían visto, he aquí que tres hombres salían de la tumba:

dos rodeaban a un tercero, mientras una cruz les seguía. La cabeza de los dos primeros alcanzaba al cielo, mientras que la cabeza de aquel a quien ellos dirigían superaba los cielos. Entonces oyeron una voz del alto que decía: ¿has predicado a los durmientes? Después se sintió la respuesta que procedía de la cruz: ¡sí!» (*Evangelio de Pedro IX-X, 35-42*).

Éste es un relato que se atreve a contar la experiencia de pascua en clave apocalíptica: la resurrección de Jesús constituye el acontecimiento fundamental de la historia, la culminación del tiempo. El misterio de Dios (el ángel o ángeles del Señor) ha irrumpido en el proceso de la humanidad, de manera que los mismos poderes del mundo (soldados, ancianos) han sido testigos del triunfo de Cristo. Es evidente que esos datos han de interpretarse de forma simbólica, dentro del lenguaje apocalíptico: no son la crónica de algo que ha sucedido a nivel material (externamente demostrable), pero expresan el sentido profundo de la nueva realidad pascual. Significativamente, ese sentido se expresa y entiende en clave apocalíptica. Desde esa base, debemos añadir que (a pesar de los intentos del *Evangelio de Pedro*), la resurrección de Jesús no puede contarse en un lenguaje historicista, pues ella nos lleva más allá de la historia física del mundo, nos sitúa en el espacio y tiempo de la culminación final de los tiempos.

3. Conclusión. Sentido básico

Quiero hablar de la «resurrección cristiana» (como ha sido anticipada en Jesús de Nazaret), pero pienso que, de alguna forma, lo que digo de ella se puede aplicar a la resurrección en perspectiva judía (y quizá musulmana), pues el sentido de la resurrección se encuentra profundamente vinculado al conjunto de la experiencia monoteísta. En un caso (judaísmo), la resurrección aparece más como garantía de futuro para el pueblo y como expresión de justicia escatológica para las víctimas de la historia, empezando por los mártires. Para el islam, ella es quizá un signo de la soberanía de Dios al que todo vuelve, en quien todo culmina. Sin negar esos aspectos, el cristianismo la entiende como experiencia del triunfo de Jesús, expresión del valor salvador de su muerte y garantía de la llegada

de su Reino. Por eso, los cristianos afirman que la resurrección ha comenzado a realizarse ya, por Cristo, en medio de la historia.

a) *Es resurrección de la carne*, es decir, de la naturaleza y de la historia. El mundo no es por tanto una cárcel o pecado sino un camino de vida que puede culminar, por gracia de Dios, en una especie de inmortalidad gozosa. Esto que llamamos carne (mundo, historia) no es la expresión de un eterno retorno angustioso, sino garantía de un camino abierto a la gloria de la presencia de Dios, que es vida para los hombres. La historia se define aquí como don y tarea que puede ser culminada por Dios en forma de creación definitiva.

b) *Es resurrección de la persona*, en el sentido más estricto del término. El mundo material, en sí mismo, no puede resucitar, tampoco los organismos sociales, pues no se poseen a sí mismos (no tienen realidad autónoma). Sólo resucitan, culminan su camino de realización, las personas. Mirada así, la resurrección se vincula con la experiencia del don de la vida que se expresa y culmina allí donde los hombres y mujeres comparten la vida, en esperanza de amor.

c) *Es resurrección que empieza dentro de la misma historia*. No se trata de negar (abandonar) el mundo, como pueden suponer las religiones de la interioridad, sino de transformarlo o recrearlo, como indica el Apocalipsis cristiano (Ap 20,1-6) cuando habla del reino de los Mil Años, definiéndolo como Resurrección Primera. Los verdaderos creyentes empiezan a resucitar con Jesús en esta misma historia, en este mismo mundo, anticipando de esa manera la llegada de un Reino que se encuentre bien fundado en los mártires, los expulsados, los marginados de la sociedad antigua. Sólo después vendrá la *Resurrección final o Segunda* (Ap 21-22), que no es negación sino culminación de la historia humana.

Según eso, creer en la resurrección significa *creer en el valor definitivo de esta vida personal*, en el valor de las acciones que conforman y definen aquello que nosotros somos; la resurrección significa creer en el Dios de la vida y en el sentido de su creación. No se puede hablar de un eterno retorno de la vida, ni de una salida del mundo, para refu-

giarse en el nivel de la eternidad divina. En contra de eso, el credo cristiano habla de la *resurrección de la carne*, es decir, de la misma «materia» y de la historia. El mundo no es por tanto una cárcel donde los hombres están encerrados, sino un camino de realización abierto a la plenitud de Dios. La misma historia lleva en sí el germen y principio de la resurrección, porque llega el Reino de Dios.

X. P.

R ISLAM

1. *Cómo se dice en árabe «resurrección»*

En árabe, se usan varias palabras para la idea de «resurrección». Una de ellas es *ba'z*, del verbo *ba'aza-yab'az*, «hacer que algo resurja, hacerlo renacer, estimularlo». Pero tal vez la palabra más usada para Resurrección sea *qiyâma*. También una «revolución» es una *qiyâma*, y en esto hay una coincidencia con el castellano en tanto que toda revolución es un «alzamiento». El verbo que da origen al término es *qâma-yaqûm* (levantarse, enderezarse), de la raíz Q-W-M.

2. *La importante raíz Q-W-M*

De la misma raíz Q-W-M derivan muchos términos fundamentales en la tradición islámica. Por ejemplo: *istiqâma* es «rectitud» y *mustaqîm* «derecho, que se mantiene vertical». El Corán nos habla del *şirât al-mustaqîm*, traducido habitualmente «sendero recto», literalmente sería «camino levantado». También nos dice el Corán que el mensaje de Dios se encuentra en «libros valiosos, auténticos»: *kutubun qâ'ima*. Uno de los Nombres de Dios en el islam es *al-Qayyûm*: «El que endereza la existencia, el Subsistente». Un *qawm* es un «grupo humano, etnia, nación, pueblo, tribu». La *iqâma* es el momento de la azalá en que los musulmanes se ponen en pie para empezarla. Forma parte también de esta familia *maqâm*, «lugar, espacio», y por extensión «grado espiritual». Literalmente, cualquier lugar es un espacio para una resurrección. Las *maqâmât*, plural de *maqâm*, son los estados o moradas en lo que se ha dado en llamar «la escalada del aspirante hacia *al-ḥaḍra al-ilâhiyya* (la presencia de lo divino)». Justamente

un término que deriva de esta misma raíz (*qawwâmûna*) es usado en el que es sin duda el versículo más polémico de todo el Corán (el 4:34), el que podría estar justificando o no los malos tratos a la esposa, el que podría estar justificando o no la superioridad del varón sobre la mujer. Unos dicen que *qawwâmûna* significa en este contexto «autoridad, preeminencia, superioridad» y otros dan interpretaciones diametralmente diferentes, basándose en que el único significado que recoge el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Árabe de El Cairo para la voz *qawwâm* «el que cumple con una tarea bellamente».

3. Las innumerables resurrecciones del ser humano

La tradición islámica entiende que existen varios tipos de resurrección. La primera de ellas es en este mundo cuando escuchamos la palabra revelada y ésta cambia nuestra vida. Por ejemplo, el Corán se refiere a ella en 6:122: «Quien estaba muerto y le devolvimos la vida, *dándole una luz con la que anda entre los hombres*, ¿puede ser acaso como quien está en las más profundas tinieblas?». En lenguaje coránico, «el que está muerto» es a menudo el que no ha iniciado aún su vía de islam, de reconocimiento de la realidad. Leemos asimismo en el Corán (30:52): «Mas tú no puedes hacer que los muertos oigan ni puedes hacer que los sordos escuchen la llamada, cuando se dan la vuelta mostrando sus espaldas». El muerto (*mawayit*) es el que no escucha la Palabra; por consiguiente, «el resucitado» (*qâ'im*) es el que la ha escuchado y aplicado a su vida.

Otra resurrección es la que tiene lugar cada mañana al despertarnos. El Profeta se dormía cada noche con una invocación en la que entregaba su vida a Dios y cada mañana la primera invocación agradecía haber recibido la vida de nuevo. Esta idea aparece claramente reflejada en el Corán 6:60.

La tercera de las resurrecciones que experimenta el musulmán será con su muerte. Se la llama *al-qiyâma aš-Suğrà* (la resurrección menor). Escribía Ibn al-Qayyim: «la muerte es la resurrección». La cuarta resurrección, estrechamente relacionada con la anterior, es la que conocerá toda criatura para ir

desde el Fuego que limpie sus errores al Paraíso:

Dijo el Mensajero de Allâh: Hay (también en la Gehenna) gente a los que alcanzó el Fuego por sus errores. Y les dio Allâh una muerte. Sólo a partir de que estén carbonizados Allâh permite que les llegue la protección. Se les trae, ya muertos, y se les echa en los ríos del Jardín, y se dice: «Oh, gentes de la *ÿanna*, echad sobre ellos (agua) con abundancia». Y, entonces, crecen, como crece un grano cerca de un arroyo (*Hadices qudsies*. Beirut 1980. Tomo II, n° 343).

La última de las resurrecciones de que debemos hablar es la del Fin del Mundo. La expresión coránica más usada para el Día de la Resurrección es *yawm al-qiyâma*, aunque hay decenas de expresiones árabes para referirse a ese momento. La resurrección se producirá cuando el ángel Isrâfil haga sonar dos veces la trompeta. Con el primer sonido de la trompeta, el mundo se disolverá y los muertos caerán en una especie de sueño; con el segundo sonido, resucitarán. Los malvados (*kuffâr*) irán al Fuego y los que confiaron en Dios (*mu'minûn*) al Paraíso. Los creyentes que hayan cometido faltas graves o bien serán perdonados o bien irán al Fuego, pero sólo durante un tiempo, tras lo cual gozarán del Paraíso. Unos y otros tendrán que intentar atravesar una senda (*širât*) situada por encima del Fuego, pero mientras que los creyentes justos lo pasarán con tanta mayor facilidad como hayan sido sus méritos, los réprobos caerán en el Fuego.

4. Resucitar con el cuerpo

Los musulmanes suponen, igual que judíos y cristianos, que la resurrección será con el cuerpo, a diferencia de las concepciones pitagóricas, platónicas y neoplatónicas, que creían en la supervivencia tras la muerte, pero sólo del alma o el espíritu. Tan corporal se supone que es esta resurrección que los bienaventurados gozarán no sólo de la visión beatífica y del bienestar espiritual sino también de placeres tan carnales como los del sexo, la comida y la bebida, bellamente descritos de la manera más elocuente en el Corán y la tradición.

Pronto surgió el conflicto entre los teólogos que mantenían la literalidad de

la resurrección corporal y los filósofos, seguidores de las ideas griegas, que pensaban que sólo el alma era inmortal. Los filósofos en general no rechazaban la revelación ni negaban la resurrección, pero creían que debían entenderse alegóricamente, lo mismo que el Fuego debía entenderse como un símbolo, no en su sentido material, dado que al no haber resurrección del cuerpo, tampoco podía haber daño físico.

La teosofía islámica, sobre todo entre los chiees iraníes, desarrolló la idea de que «el alma es corpórea en origen, pero espiritual en la ultratumba» (*an-nafs fi-l-hudûz jismâniyya wa-fi-l-baqâ' takûnu rûhâniyya*), de modo que, nacida material, puede completar el ascenso desde la materia al espíritu siguiendo «el arco del ascenso» (*qaws aš-su'ûd* en árabe, *qaws-i su'ûd* en persa) desde el '*âlam aţ-tabî'a* (el mundo material, literalmente «el mundo de la naturaleza») al '*âlam al-lâhût* (el mundo de la divinidad). Esta idea se puede considerar de raíz aristotélica, pues Aristóteles consideraba que la relación entre el cuerpo y el alma era similar a la del ojo y la vista.

5. Un desafío a la razón

La resurrección era para los árabes contemporáneos de Muḥammad tan difícil de aceptar como más de medio milenio antes lo fue para los atenienses del Areópago cuando Pablo de Tarso les expuso la idea de la resurrección de los muertos. Pero ante la objeción de los árabes («¿cómo vamos a resucitar una vez muertos?»), el Corán argumenta que para Dios no es más difícil volver a crear a quienes ya ha creado de lo que fue crearlos de la nada la primera vez: la resurrección de los muertos no es más asombrosa que la creación de los que nunca habían existido. El Corán dice: *a-yaḥsibu-l-insânu al-lan naĵma'a 'izâmah, balâ qâdirîna 'alâ an nusawwiya banânah* («¿Acaso piensa el ser humano que no reuniremos sus huesos? ¡Claro que sí! Podemos recomponer las puntas de sus dedos...») (75:3-4).

También dentro del islam hubo quien trató de explicar la Resurrección de una forma diferente. Algunas sectas musulmanas marginales desarrollaron la idea de que la resurrección es un hecho espiritual (*al-qiyâma ar-rûhâniyya*) y que tiene lugar en esta vida, de modo

que las prescripciones musulmanas como la oración y el ayuno una vez lograda la resurrección quedan derogadas. Entre los musulmanes de Al-Andalus, Ismâ'il ar-Roainí, que fue *Shayj* de la gran comunidad sufi de Pechina, compuesta por miles de hombres y mujeres, negaba rotundamente que la *qiyâma* fuera un acontecimiento histórico que sucederá al final de los tiempos. Argumentaba su tesis con las palabras que el Profeta dijo al pasar junto a un difunto: «Lo que es éste, ya ha sido su Juicio». Efectivamente, recordamos asimismo el hadiz del Profeta que, lejos de vincular la *qiyâma* con ningún acontecimiento catastrófico a escala cósmica, la identificaba a lo que sucedía en cuanto el ser humano moría: «Quien muere se levanta su *qiyâma*»; siendo evidente que nadie vio resucitar físicamente a nadie en los tiempos del Profeta, se deduce que la *qiyâma* para Muḥammad era un hecho íntimo a la naturaleza de las cosas y no esa burda versión que nos han tratado de inculcar en las escenografías apocalípticas. Incluso lo que es el Fin de los tiempos, la Hora, según ar-Roainí, ya había tenido lugar; usaba para demostrarlo aquel hadiz en el que, interrogado el Profeta sobre cuándo sería la Hora, contestó, mirando al más joven de ellos..., que «no moriría éste sin que ya se hubiese verificado el juicio de aquéllos y la hora de la *qiyâma* hubiese llegado».

6. La reencarnación

El islam rechaza la idea de la metempsicosis. Las palabras árabes para «metempsicosis» o «reencarnación» son *tanâsuj* y *taqammuş*. *Tanâsuj* sería literalmente en árabe algo así como «copiarse» (en árabe «copia» es *nusja*, de la misma raíz que *tanâsuj*) y *taqammuş* «cambiar de túnica» (*túnica* en árabe es *qamîs*), metáfora para expresar el cambio de envoltura exterior. Como detalle anecdótico pero significativo del sentido semántico primario de *tanâsuj* valga la observación de que una palabra de la misma raíz que *tanâsuj*, nos referimos a *istinsâj*, es el neologismo del árabe moderno para «clonación».

La metempsicosis sólo es aceptada dentro del islam por las corrientes marginales esotéricas del chiísmo más extremista, como los ismâ'ilíes, los drusos y los 'alawíes (también llamados nuşay-

ries). También la aceptan algunas corrientes sufíes como los bektashíes. Los ismáíles incluso creían en la posibilidad de la reencarnación hacia el pasado.

J. F. D. V. - A. A.

REVELACIÓN

Q MR

→ Biblia, Dios, Jesús, Ley, libro, Moisés, palabra, presencia, profetas, Torah, tradición.

Q JUDAÍSMO

1. Introducción

Se suelen distinguir tres tipos de religiones. Las cósmicas destacan la presencia de Dios en los fenómenos del mundo o de la vida (astros y tormentas, cielo y tierra, procesos y cambios de la vegetación en las diversas estaciones...) y suelen ser politeístas. En esa línea se suele hablar de *hierofanía*. Las místicas cultivan la inmersión del ser humano en lo sagrado: lo divino se despliega y manifiesta en un proceso de liberación interior, que introduce al hombre en lo absoluto. Ellas tienden a ser panteístas y conciben la revelación de lo divino como *avatara*. Las religiones proféticas acentúan la personalidad de Dios que se revela o manifiesta por unos hombres especiales, a través de una *teofanía* estrictamente dicha. En esa línea se puede hablar de tres formas de manifestación de Dios.

a) *Hierofanía* es el nombre propio de la manifestación de Dios (lo sagrado, *hieron*) en las religiones cósmicas. Lo que se desvela no es Dios en sentido personal, sino que es más bien lo sagrado, los poderes originarios de la naturaleza. En un sentido extenso, todo lo que existe en el mundo es o puede ser hierofanía (sol y luna, cielo y tierra, agua y fuego, nacimiento y muerte...); todo es manifestación sagrada, todo tiene en realidad un fondo religioso.

b) *Avatara* es un nombre hindú que sirve para indicar la manifestación de lo divino en las religiones místicas: lo divino, lo búdico o el tao se expresan en ciertas figuras especiales y de un modo particular en los grandes iniciados o reveladores del misterio. No es decisivo que ellos (Krisna o Rama, Buda, los Bhodisatvas...) hubieran existido en un tiempo concreto, pues no son importantes por su historia, sino por la verdad que manifiestan. Más que per-

sonas en sentido occidental, son símbolos, figuras excelsas de la hondura sagrada de lo humano. Una y otra vez se manifiestan; siempre que el mundo corre el riesgo de perderse en el vacío, siempre que la mentira tiende a triunfar sobre la verdad. Los hombres pasan, todo se consume y muere. Pero queda y se despliega la hondura divina de la realidad, a través de sus avatares.

c) *La teofanía* estrictamente dicha es la manifestación histórica de un Dios personal y sólo puede darse en las religiones monoteístas o proféticas estrictas. Lo que se manifiesta a través de la verdadera teofanía no es el sentido sagrado del cosmos, ni el valor profundo del espíritu (la divinidad que lo llena todo), sino la palabra y acción concreta del mismo Dios que habla a los hombres. En esta línea se sitúan el judaísmo y el cristianismo.

2. Judaísmo. Revelación de Dios como Palabra en la historia

En un primer momento, el judaísmo incluye algunos elementos de las *teofanías cósmicas*, pues Dios se manifiesta también por ciertos fenómenos de tipo telúrico o astral (el fuego de la zarza del Sinaí en Ex 3, la tormenta de Sal 29). Pero, en sentido estricto, el judaísmo sólo acepta y desarrolla un tipo de revelación *teofánico*, de tipo *profético*: el mismo Dios de la naturaleza habla o se desvela de manera fuerte a través de las palabras y los gestos de aquellos hombres y mujeres que escuchan y expresan su voz, sobre el mundo, trazando un camino de vida para los hombres, como dice Moisés en Dt 18,15: «Un profeta como yo de en medio de ti, de tus hermanos, te suscitará Yahvé tu Dios y a él escucharás».

En ese contexto, el Deuteronomio ha distinguido entre mago y profeta. *Mago* es el hombre que quiere controlar a Dios, utilizarlo. Por el contrario, *profeta* es el hombre que «escucha a Dios», dejando así que Dios se revele. (a) El profeta *habla en nombre de Yahvé* (cf. Dt 18,20), abriendo así un camino de vida, es decir, de manifestación de Dios en la historia de los hombres. (b) De esa forma se vinculan las palabras y las obras de Dios, porque el profeta es hombre de *la palabra en la historia*, es decir, de la Palabra de Dios que se realiza, que sucede, que actúa.

Todo el judaísmo es la expresión de esa palabra profética, es la acción de Dios en la historia.

X. P.

M CRISTIANISMO

En el fondo, la experiencia cristiana de la revelación se identifica con la judía, pero con una novedad: los cristianos afirman que Dios se ha manifestado ya plenamente en Cristo. Así lo han puesto de relieve dos grandes textos «dogmáticos» del Nuevo Testamento, uno destacando la continuidad, otro la ruptura respecto a otras visiones del judaísmo anterior.

a) En línea de continuidad se sitúa Heb 1,1-2: «Dios, habiendo hablado en otro tiempo muchas veces y de muchas maneras a los padres por los profetas, en estos últimos días nos ha hablado por el Hijo, a quien constituyó heredero de todo, y por medio de quien, asimismo, hizo el universo». Jesús es, según eso, la culminación de la revelación israelita.

b) En línea de ruptura ha venido a situarse más bien el evangelio de Juan: «La ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad nos han llegado por medio de Jesucristo. A Dios nadie le ha visto jamás; el Dios único que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer» (Jn 1,17-18). Ésta es una afirmación provocativa, que ha de entenderse desde la perspectiva de los textos de Israel en los que se dice que nadie puede ver a Dios sin morir (cf. Dt 4,15-16; 5,25; Jc 6,22-23); pues bien, aceptado ese principio, el evangelio afirma que hay alguien que ha venido del seno del Padre, de manera que nos ha podido revelar su misterio, sin que muramos. Ese que ha venido, como revelación plena de Dios, es Cristo. El hombre no puede ver a Dios, pero Dios se le revela. Así lo han puesto de relieve los dos últimos concilios de la Iglesia católica.

1. Concilio Vaticano I

Como hemos visto, en un sentido, los cristianos siguen manteniendo los principios del judaísmo y así afirman que Dios se ha revelado a través de los profetas, aunque añaden que esa revelación ha culminado en Jesucristo, que es hijo de Dios. En esa línea, podemos añadir una novedad muy significativa: a través de un largo diálogo con la filo-

sofía, la Iglesia cristiana (y de un modo especial la católica) ha tendido a decir que hay dos formas de revelación: una «natural» (a través del conocimiento racional del mundo y de la vida) y otra sobrenatural (a través de la Escritura y de Jesucristo, tal como han sido recibidos en la tradición cristiana). Ésta es la doctrina básica del Concilio Vaticano I, en la Constitución *Dei Filius*, del año 1870:

«La misma Santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza a partir de las cosas creadas con la luz natural de la razón humana: “porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de lo creado” (Rom 1,20). Plugo, sin embargo, a su sabiduría y bondad revelarse a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad al género humano por otro camino, y éste sobrenatural, tal como lo señala el Apóstol: “De muchas y distintas maneras habló Dios desde antiguo a nuestros padres por medio los profetas; en estos últimos días nos ha hablado por su Hijo” (cf. Heb 1,1-3). Es, ciertamente, gracias a esta revelación divina que aquello que en lo divino no está por sí mismo más allá del alcance de la razón humana, puede ser conocido por todos, incluso en el estado actual del género humano, sin dificultad, con firme certeza y sin mezcla de error alguno. Pero no por esto se ha de sostener que la revelación sea absolutamente necesaria, sino que Dios, por su bondad infinita, ordenó al hombre a un fin sobrenatural, esto es, a participar de los bienes divinos, que sobrepasan absolutamente el entendimiento de la mente humana; ciertamente «ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó lo que Dios preparó para aquellos que lo aman» (1 Cor 2,9). Esta revelación sobrenatural, conforme a la fe de la Iglesia universal declarada por el sagrado concilio de Trento, «está contenida en libros escritos y en tradiciones no escritas, que fueron recibidos por los apóstoles de la boca del mismo Cristo, o que, transmitidos como de mano en mano desde los apóstoles bajo el dictado del Espíritu Santo, han llegado hasta nosotros (Trento, sesión IV, dec. 1)» (VATICANO I, *Dei Filius*, n° 2).

Hay, según eso, dos momentos de revelación o dos revelaciones. La reve-

lación natural corresponde al Dios que se ha manifestado en la creación y en el vértice de ella que es el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. Esa revelación es muy fuerte, pero, dentro del estado actual de la humanidad, ella resulta insuficiente. Por eso ha sido necesaria una revelación sobrenatural. La revelación natural se da en el plano de la razón y está abierta a todos los hombres, por el mismo hecho de ser humanos. La revelación sobrenatural se sitúa en un nivel de gracia y se ha dado históricamente, a través de Jesús, conforme a la Escritura y al testimonio de la tradición de la Iglesia.

2. Concilio Vaticano II

Sigue en la línea del Vaticano I, pero ha destacado de un modo especial la revelación específicamente cristiana, en su Constitución Dogmática *Dei Verbum*, del año 1965:

«Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor, y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación» (VATICANO II, *Dei Verbum*, n° 2).

El Vaticano II habla, pues, de una revelación que culmina y se centra en Cristo; de una revelación en la que se implican los hechos (y en el especial la vida del mismo Jesucristo) y las palabras (en especial las de la Sagrada Escritura). Jesús y la Escritura forman, pues, los dos polos o elementos, mutuamente implicados, de la misma y única revelación de Dios.

3. Revelación y religiones

El mismo concilio Vaticano II, en su declaración sobre las religiones no cristianas, del año 1965, supone que Dios se ha revelado también en la historia de las religiones.

«Ya desde la antigüedad y hasta nuestros días se encuentra en los diversos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana y a veces también el reconocimiento de la Suma Divinidad e incluso del Padre. Esta percepción y conocimiento penetra toda su vida con íntimo sentido religioso» (*Nostra Aetate*, n° 2).

Sobre el alcance de esa revelación de Dios en las religiones no cristianas vienen discutiendo intensamente en los últimos años no sólo los teólogos de las varias escuelas, sino los mismos documentos pontificios. El más importante de ellos es, hasta el momento, la Declaración *Dominus Iesus*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe (año 2000), que parece restrictiva, vinculando de manera muy estrecha la revelación de Dios con la Sagrada Escritura y con el cristianismo:

«Ciertamente, las diferentes tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad que proceden de Dios y que forman parte de "todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones" (Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 29). De hecho algunas oraciones y ritos pueden asumir un papel de preparación evangélica, en cuanto son ocasiones o pedagogías en las cuales los corazones de los hombres son estimulados a abrirse a la acción de Dios (CIC, 843). A ellas, sin embargo, no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica *ex opere operato*, que es propia de los sacramentos cristianos (Conc. de Trento, Decr. *De sacramentis*, can. 8 de *sacramentis in genere*: DS 1608). Por otro lado, no se puede ignorar que otros ritos no cristianos, en cuanto dependen de supersticiones o de otros errores (cf. 1 Cor 10,20-21), constituyen más bien un obstáculo para la salvación» (*Dominus Iesus*, Nm 21).

R ISLAM

1. *Todo obedece a una «revelación» interior*

Muḥammad es el Mensajero de un «discurso increado» (*kalâm gayr majlûq*), una «palabra eterna» (*kalâm qadîm*). «Revelación» en árabe se dice *wahy*. En su definición más profunda, *wahy* es un destello fugaz que ordena hacer algo que inmediatamente es obedecido (aunque no se sea consciente de dónde viene o cuáles son los mecanismos que hacen que eso sea así). Para comprender el sentido original del término *wahy*, es decir, para aproximarse a cómo el Profeta sentía la Revelación, hay que sumergirse en el Corán y sacar a la luz los significados con los que se usa el término *wahy* –además del de «Revelación»–, enriqueciéndolo así lo más posible y revelando su verdadera dimensión. El Corán designa con el término *wahy* al instinto que impulsa a las abejas a construir colmenas (16:68). Encontramos en el Corán, también, el término *wahy* usado como algo que va más allá del instinto (al que la criatura no puede negarse), una inclinación natural hacia determinadas cosas que voluntariamente se asume, como, por ejemplo, la madre que amamanta a su hijo (28:7). El *wahy* es lo que la empuja a proteger y alimentar la vida que ha nacido de ella. Asimismo, *wahy* en el Corán se usa como inspiración divina cuando Çakariyyâ salió del templo e hizo gestos a su gente sobre lo que debían de hacer (19:11), y para aludir a lo que el Shaytân les inspira a los destructores. También es usado para referirse a «la Revelación de la Tierra». La tierra no es menos que el hombre: la tierra vive y recibe la Revelación, el *wahy* de Allâh: «En ese día (la tierra) contará sus noticias por el hecho de que tu Señor le ha dado una Revelación (*bi-anna rabba-ka awḥâ la-hâ*)» (99:4-5).

2. *Poliformismo de la Revelación a Muḥammad*

El fenómeno de la aparición angélica en «foto fija» –un Profeta a quien se le «aparece» un Ángel– no es precisamente la que nos transmiten las fuentes más fiables de la tradición islámica. El Corán, por ejemplo, no nos dice que Muḥammad viera al Ángel con sus ojos, sino «en sus entrañas», en sus tripas:

«No mentiste respecto a lo que vieron tus entrañas (*fu'ad*)». La primera «aparición» parece que hay consenso en un amplio sector del islam en que tuvo lugar durante el sueño:

Él (Yibrîl) vino a mí mientras estaba dormido trayendo consigo una tela ricamente ornamentada que contenía un escrito (...) Y en cuanto lo recité desapareció y él me abandonó. Desperté de mi sueño y fue como si un texto hubiera sido inscrito en mi corazón (Hadiz de 'Ubayd ibn 'Umayr ibn Qatâda. Cf. *As-Sîra an-Nabawiyya* (de Ibn Kazîr).

El hadiz más célebre sobre el mismo objeto (que se remonta a 'Â'isha) no deja resquicio a dudas:

La primera revelación que recibió el Mensajero de Allâh fue la «visión pura» (*ru-yâ ṣâliḥa*) mientras dormía.

Sin embargo, en otras ocasiones, las visiones del Profeta o la Revelación tenían lugar despierto. La visión de Yibrîl llenando los cielos en el horizonte sucedió en la vigilia y en otras muchas ocasiones la Revelación descendió a él mientras montaba en camello, estaba subido en el *minbar* de la mezquita, hablaba con alguien o incluso se encontraba en la cama junto con 'Â'isha. Sobre el modo de descenso de la Revelación, nos cuenta un hadiz que «el Mensajero de Allâh tenía abiertos los ojos y podía ver» y que «tenía el rostro encendido. Y gimió como un ternero recién nacido» (*As-Sîra an-Nabawiyya* [la vida del profeta Muḥammad] de Ibn Kazîr). Otros hadices nos dicen que «cuando recibía la Revelación, parecía como encolerizado y se le demudaba el rostro. Y se cuenta también que dejaba colgar la cabeza y sus compañeros hacían lo mismo. Cuando salía de aquel estado volvía a levantarla» (Lo recoge Muslim en su *Ṣaḥîḥ*, 27, 5).

La Revelación es un hecho polimórfico y no puede ser reducido a una imagen simple y homogénea. Las formas de la transmisión, en este caso, no tienen valor objetivo; su única misión es que la transmisión se produzca. En esta ocasión, no basta con que hagamos una mera narración a partir de los hadices, sino que debemos citar las referencias concretas. Existe, por ejemplo, un hadiz en el que está Yibrîl con el Profeta ¡y viene a ellos un ángel!..., como una especie de Revelación den-

tro de la Revelación (Muslim, 1/554, n° 806)... En otros hadices se dice que el Profeta vio a ʿĪbrīl con sus 600 alas (Ibn Jayr *Fath al-Bārī*, *Ṭaʿba as-salaṭiyya*. El Cairo. 8/611), y otras muchas veces ʿĪbrīl se aparecía a Muḥammad con la forma de Daḥiyya al-Kalbī, uno de los compañeros del Profeta (Narrado por Ibn Saʿd en su *at-Ṭabaqāt* y por Aḥmad en su *Musnad*. Y otro hadiz diferente que confirma el citado en Muslim 1/153, n°167). Al menos en dos ocasiones a ʿĪbrīl pudieron verlo todos los que estaban junto al Profeta porque tomó la forma de un beduino (Narrado por Muslim 1/37, n° 8, también en Bujārī 1/114, n° 49). Convendría, tal vez, copiar aquí este hadiz:

Relatado por ʿUmar ibn al-Jaʿtāb, quien dijo: «Mientras estábamos junto al Profeta de Allāh cierto día, he aquí que se nos acercó un hombre de vestidura intensamente blanca y pelo muy negro, que no parecía venir de viaje y sin embargo ninguno de nosotros lo conocía. Se sentó delante del Profeta hasta rozar con sus rodillas las de él y apoyó sus manos en los muslos del Profeta (...) cuando se hubo marchado el visitante, el Profeta se volvió hacia ʿUmar y le dijo: “¿Sabes quién es el que ha estado preguntando?”, a lo que ʿUmar repuso: “Allāh y su Mensajero saben más”, y Muḥammad le contestó: “Es (el Ángel) Gabriel, que ha venido a enseñaros vuestro *dīn* (Camino)”».

Lo mismo encontramos a Muḥammad «estudiando» el Corán todas las noches de Ramadán con ʿĪbrīl (Recoge Bujārī este hadiz que se remonta a Ibn ʿAbbās. 1/30, n° 6), que otras muchas veces la Revelación era simplemente un ruido, que o bien tomaba la forma de zumbido de abejas o de tintineo de campana que le hacía sufrir mucho (Lo recoge Bujārī en su *Saḥīḥ*, 1, 1), y el Profeta se quedaba pensando qué le había querido decir ʿĪbrīl. La Revelación es un fenómeno complejo. Al menos durante siete años de los quince que pasó en Meca recibiendo la Revelación, ésta fue un resplandor de luz cegadora en el que no había mensaje alguno (Lo recoge Muslim y se remonta a Ibn ʿAbbās, 15/104). No hay por qué dar de la Revelación una imagen estereotipada y plana. Cualquiera puede darse cuenta de que existe una diferencia *cualitativa* entre las suras

del Fin del Mundo y las suras legales de Medina. Es importante conocer todos los datos que nos revela la tradición para elaborar de la Revelación una imagen con matices. Matices como que tres años antes de que ʿĪbrīl comenzara a revelar el Corán a Muḥammad, el Profeta ya recibía las visitas de otro mensajero celeste, de nombre Isrāfīl, el ángel de la Resurrección (Ibn Kazīr *As-Sīra an-Nabawiyya*); matices como que ʿĪbrīl no sólo le reveló el Corán a Muḥammad sino que también le hizo un exorcismo (Recoge Muslim este hadiz que se remonta a Abū Saʿīd. 4/1718, n° 2186) o que le ayudó a encontrar un camello perdido (Lo recoge Bayhaqī de una narración de ʿUrwa).

3. La Revelación desde el punto de vista del sufismo

La Revelación pertenece al *malakūt*, el espacio intermedio entre la Unidad esencial y la pluralidad de la existencia. Dios es estricta indeterminación y el universo es estricta concreción; Dios es eterno mientras que las criaturas son efímeras. El *malakūt* es el lugar de encuentro entre Dios y sus criaturas. Participa, pues, el *malakūt* de aspectos de los dos extremos: es sutil, pero es creado. Es decir: es donde lo sutil se densifica y lo denso se aligera. Es el espacio de los pensamientos, la intuición, los sentimientos, la imaginación... Tiene diferentes grados que van de lo más inmediato a la naturaleza humana –como la reflexión– a lo más cercano a Dios –como la Revelación–. En el espacio sagrado del *malakūt* Muḥammad tiene una experiencia de este tipo a la que llamamos ʿĪbrīl (→ Gabriel). Pero no se trata de que en el *wahy*, en la Revelación, haya dos elementos distintos y enfrentados: Muḥammad y Gabriel (ʿĪbrīl). Cuando el Profeta conoce a ʿĪbrīl, se conoce a sí mismo en el *malakūt*. ʿĪbrīl es el alter ego del Profeta en el *malakūt*; es el *rūḥ al-quds*: el *rūḥ* (viento divino) que dentro de su corazón lo lleva al *quds* (impacto con lo Insondable). La Revelación no es un fenómeno de dos, sino de Dios para Dios, mostrando su Sí Mismo a Sí Mismo. En el *wahy* no hay dos... ¡Hay uno! La Revelación es una explosión que sucede. Un íntimo secreto de Muḥammad que abarca a Dios. Una Revelación es la conciencia de que algo está

ocurriendo dentro del Uno. Y porque algo está ocurriendo en el seno de lo Uno tiene sentido la existencia, que es el modo en que el Uno se hace a Sí Mismo. Entre lo Absoluto y lo finito hay una vinculación radical; ésta es la perplejidad. Vivir eso sin saber adónde va a llevarte es sostener la pregunta por el sentido que te ha sido dada; es el entendimiento sutil de la Revelación.

4. *Yibríl*

↗ Gabriel.

5. *Proceso de la Revelación a Muḥammad hasta llegar a su forma actual*

Sabemos que el Corán que ha llegado hasta nosotros no es todo lo que Muḥammad transmitió. Que hay suras enteras que sólo las recordaba una persona y no se quiso incluirlas en la compilación que hizo 'Uzmân. Sabemos que había otros coranes diferentes funcionando por Arabia antes de que 'Uzmân los requisase y los quemase todos y estableciera la canonicidad del Corán actual. Sabemos que 'Umar, sin duda un hombre muy machista pero no un mentiroso, dijo haber recitado una aleya sobre la lapidación y ese versículo no se encuentra por ninguna parte en el Corán que ha llegado hasta nosotros, al igual que los nombres propios de otros seis qurayshies a los que el Corán maldecía de la misma manera que a Abú Lahab, según atestiguó Ya'far. Sabemos que muchas suras fueron transcritas por copistas en el momento en que fueron reveladas y que cuando 'Uzmân quiso utilizarlas para su compilación final estaban roídas e inservibles. Y sabemos que alguno de los copistas –por ej. 'Abd Allāh ibn Sa'd ibn Abí Šarḥ– se entretenía modificando el texto cuanto le dictaba el Profeta hasta que fue descubierto y huyó de Meca. Para los musulmanes nada de esto tiene una verdadera importancia. El Corán podía ser lo que es o cualquier otro texto que hubiera quedado después de todo este complejo proceso de transmisión-recopilación-fijación del texto, porque es voluntad de Dios que el Corán haya llegado a ser tal como ahora es, tal como lo conocemos, y que no se modifique de un lugar a otro del mundo ni en una coma. Y lo cierto es que, como decía el Shayj al-'Alawí: «El Pro-

feta nos ordenó amar el Corán, hasta el extremo de que se ha mezclado con nuestra sangre, nuestra carne, nuestras venas, y con todo lo que somos». El Corán sólo vino a construir en torno suya una comunidad humana que supiera que los injustos, los desagradecidos, los que abusan de su posición de fuerza, no quedarán impunes.

A. A.

ROMA

M

↗ Catolicismo, cristianismo, Iglesia, obispos, Papa, Pedro, política, Vaticano, violencia.

1. *Orden romano. Estructura imperial de la Iglesia*

Para liberarse del peligro de los sirios, los judíos habían pactado con Roma, ya en tiempo de los macabeos (siglo II a.C.), obteniendo un estatuto de autonomía, y de esa forma siguieron siendo reconocidos en el conjunto del Imperio, como nación/religión lícita, con privilegios especiales, incluso después que Jerusalén se convirtiera, tras las guerras del 67-70 y del 132-135 d.C., en una polis helenista. Pues bien, en contra de eso, *los cristianos* quedaron excluidos del estatuto nacional israelita, permaneciendo sin protección legal en el Imperio; pero esa misma situación de «ilegales» o incluso de «ateos» (sin religión social lícita) permitió que se extendieran, de tal forma que, tras dos siglos de resistencia no violenta y creatividad clandestina, habían penetrado en el imperio, creando unas instituciones socioreligiosas semejantes a las de Roma. Como fruto de esa penetración en el Imperio, tras el edicto de tolerancia de Milán por Constantino (año 313), los responsables de la administración cristiana (los obispos de la Iglesia antes perseguida) acabaron siendo semejantes a los prefectos o vicarios de las diócesis civiles en las que se había dividido el Imperio, de manera que introdujeron en la Iglesia el ideal más racionalizado y jerárquico de la administración civil. En ese proceso apelaron a Pedro, al que tomaron como primer Obispo de Roma y al que concibieron como un Emperador eclesiástico.

El testimonio más claro y antiguo de la relación entre jerarquía cristiana y orden romano lo ofrece la *Carta de*

Clemente (1 Clem). Se trata de una amonestación que la Iglesia de Roma dirigió a la de Corinto hacia el año 96 d.C. Su redactor se siente integrado en el *sistema sacral* del Imperio y se cree capacitado para intervenir (¿desde la capital!) en los disturbios que habían surgido en una «colonia» de Roma, donde algunos cristianos más jóvenes parecen haber depuesto a unos miembros del presbiterio, quizá para introducir en su lugar otro régimen (¿un tipo de episcopado monárquico?), quizá por diferencias doctrinales, vinculadas con el gnosticismo. Clemente, secretario (¡no obispo!) de la comunidad de Roma, escribió un alegato en defensa de los destituidos y pidió a los causantes de los disturbios que dimitieran y se alejaran voluntariamente, para que se restableciera el orden anterior. La Iglesia de Roma se sentía con autoridad para intervenir en los asuntos de Corinto, por razones de fe común, tradición apostólica (como heredera de Pedro y Pablo) y quizá (¿sobre todo?) por mimetismo político (¿Roma tiene que ser la capital!).

Nos hallamos ante la primera tentativa de *inculturación* imperial del evangelio, tentativa que, en unión con la filosofía helenista y la tradición sacral del templo israelita, está en la base del cristianismo oficial posterior de Occidente. Para *1 Clem*, la estructura jerárquica de la Iglesia es un reflejo del *orden total* del cosmos y de la sociedad. Frente al *Dios amor* de la tradición cristiana (cf. 1 Jn 4,8), Clemente presenta un *Dios orden*, como fundamento de un sistema armonioso donde se engloban los diversos momentos de la realidad, expresados por la jerarquía sagrada del templo de Jerusalén más que por la justicia social de sus profetas (centrada en la salvación de los pobres). Clemente busca el orden social cristiano más que la liberación de los oprimidos. Quizá pudiéramos decir que su teología es más romana que cristiana, pues sitúa la estructura de la Iglesia dentro de una escala universal de seres, que forman un sistema unificado de sacralidad y de obediencia. Así pueden entenderse los cuatro momentos de su argumento: filosófico (helenista), social (romano), sacral (judío) y eclesial, con una aplicación cristiana, dirigidos todos ellos a fundamentar la unidad y obediencia de la Iglesia. Cier-

tamente, el autor de esta carta no es aún Papa, pero encarna un tipo de lógica romana, de manera que interpreta la discordia como pecado y la falta de sometimiento de los súbditos como rechazo de Dios. El «pecado» de Corinto ha sido la insubordinación y la discordia «en torno al nombre (función) del episcopado» (*1 Clem* 44, 1-2). La respuesta de Clemente, ratificando el orden establecido y pidiendo la sumisión de los disidentes, ha marcado la historia de la Iglesia romana (que identifica el cristianismo con un tipo de obediencia).

2. Roma, una Iglesia episcopal

Los fundadores de esa Iglesia parecen haber sido judeocristianos helenistas, que se establecieron allí poco después de la muerte de Jesús (en torno al 40 d.C.). Más tarde, hacia el año 60, llegarán Pablo y Pedro, quienes, conforme al testimonio unánime y fiable de la tradición, fueron condenados a muerte, dejando el recuerdo de su vida y la memoria de su obra en la capital del Imperio (como lo muestran las grandes basílicas construidas sobre el pretendido lugar de su martirio). La Iglesia de Roma conservó durante un siglo una estructura de gobierno colegiado, presidida por un grupo de presbíteros, algunos de los cuales (como pueden ser Lino, Anacleto, Clemente o Evaristo) cumplieron misiones importantes. Sólo en la segunda mitad del siglo II, compartiendo un movimiento común a casi todas las Iglesias, la comunidad de Roma asumió una estructura monárquica o episcopal, que ha durado hasta hoy (y ha hecho posible el papado). En esa línea, para mantener la «verdad social» del cristianismo, sus dirigentes más significativos apelaron a una tradición sacral, simbolizada por la genealogía o lista de «obispos» de ciudades con fuerte presencia cristiana. Los dirigentes de las Iglesias buscaron unas raíces firmes, unas normas de fe y conducta que pudieran remontarse a los primeros tiempos de su historia y, en ese contexto, muchos acudieron a Roma.

Uno de esos dirigentes fue HEGESIPO, un oriental que vino a Roma para descubrir la tradición antigua, mantenida desde Pedro y Pablo y concretada en una lista de obispos que fueran signo de continuidad creyente (cf. EUSE-

BIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, II, 23, 4-8; III, 20, 1-2; 32, 3.6; IV, 8, 2; 22, 1-7). Hacia el año 180, apelando también a los obispos de otras ciudades, garantes de la verdad cristiana, IRENEO DE LYON ofreció una lista de «obispos de Roma», pues «allí se ha conservado siempre, para todos los hombres, la tradición de los apóstoles» (*Adversus haereses*, III, 3, 2). No es fácil precisar el alcance de esa afirmación, ni el sentido que posee la superioridad (*potent[i]orem principalitatem*) de Roma. Lo cierto es que desde entonces, a finales del siglo II, los obispos, entendidos como sucesores de los apóstoles, aparecen como garantes de la fe de la comunidad. Sin ellos no habría permanecido la Iglesia y la historia de Occidente hubiera sido distinta.

Para fundar ese cambio se trazan (se «encuentran» y crean) listas de obispos que vienen desde Pedro-Pablo (o los «apóstoles») hasta los jerarcas actuales de Iglesias de Alejandría o Corinto, Éfeso o Tesalónica y, sobre todo, de Roma. Pues bien, por su propio prestigio, por la memoria de Pedro y Pablo y por su condición de capital del Imperio, la Iglesia de Roma fue asumiendo la función de «preeminencia en la caridad» que le había atribuido Ignacio de Antioquía a principios del siglo II (Romanos I, 2), y sus obispos aparecieron como garantes de fidelidad y unidad cristiana, sin apelar en principio a ningún poder canónico sobre las demás Iglesias. Entre finales del siglo II y principios del siglo III, la comunidad cristiana de Roma vivió una experiencia fascinante de profundización y organización social que le permitió superar «herejías» (como la de Marción o Valentín) y mantenerse firme frente al poder imperial, de manera que su obispo pudo presentarse como testigo de la tradición apostólica. Por eso, en casos de conflicto, los cristianos de diversas partes (en especial los de lengua latina) fueron acudiendo a Roma, pidiendo consejo y buscando solución para muchos problemas.

3. El poder papal

El Imperio de Occidente fue cayendo en manos de «bárbaros», hasta que fue suprimido por el hérulo Odoacro (el año 476). El vacío de poder de Roma, en cuando ciudad central del Im-

perio sociorreligioso antiguo, lo ocupó en gran parte el Papa, que fue su verdadera autoridad a lo largo de más de 1.400 años (hasta el 1870). Al principio, durante un largo período (hasta finales del siglo VIII), el Papa tuvo que mantener su identidad entre los conquistadores bárbaros de Italia y los emperadores bizantinos, que intentaban extender su dominio en Occidente. En ese tiempo, frente a las pretensiones absolutistas de los emperadores bizantinos, que intentaron recrear la antigua sacralidad romana, imponiendo su autoridad sobre la Iglesia, los papas buscaron y lograron cada vez más *autonomía religiosa y política*, presentándose como herederos de Pedro, representantes de Cristo en la tierra, con potestad sobre los demás obispos. En ese contexto se entiende la carta que el papa Gelasio escribió en el año 494, al emperador Anastasio, definiendo los dos poderes:

«Dos son en realidad, oh augusto emperador, los poderes por los cuales este mundo está principalmente dirigido: *la autoridad sagrada* de los pontífices (*auctoritas sacrata pontificum*) y *la potestad de los reyes* (*regalis potestas*). Entre esos dos poderes, el de los sacerdotes es mucho más grande, pues ellos deberán responder ante el juicio divino de los mismos reyes humanos...».

El Papa se presenta así como portador de esa autoridad sagrada del Pontificado, de forma que la sede eclesial de Roma recibió y mantuvo la suma dignidad entre las Iglesias.

Los patriarcados de Oriente siguieron otros caminos. Unos cayeron en manos del islam (Alejandría, Jerusalén, Antioquía). Constantinopla se mantuvo, realizando un camino ejemplar de misión, que abrió la Iglesia hacia el conjunto de los pueblos eslavos, desde los Balcanes hasta Rusia, en un proceso que será esencial para entender la cultura posterior de Europa. Pero en su conjunto, la historia del Oriente cristiano pareció quedar más detenida. Pues bien, en ese tiempo, amenazado por los reinos bárbaros de Italia y sin esperanza de recibir ayuda del imperio bizantino, el papa Esteban II (752-757) se dirigió a los francos para pedir a su dirigente principal, Pipino, unos «Estados propios», donde pudiera ejercer su poder y mantener su libertad, reali-

zando así de manera independiente su tarea religiosa. Pipino respondió a la petición y conquistó para Esteban unos territorios *pontificios*, que se han mantenido bajo el poder papal más de 1.100 años (hasta el 1870).

Surgió de esa forma el *Estado Pontificio* de Roma, entendida como capital religiosa y política de la cristiandad. A partir de aquí se desarrolló la doctrina del Sacro Imperio Romano, con un Papa como cabeza espiritual y con un emperador como cabeza política. Frente a la sociedad bizantina, que mantuvo su equilibrio durante casi un milenio (del siglo V al XV), con un emperador que parece estar sobre el patriarca, pero sin quitarle nunca su poder religioso, el nuevo Imperio de Occidente nace con una dualidad de poderes (civil y eclesiástico), que se necesitan y luchan entre sí, sin que uno logre dominar al otro.

La lucha fue larga y en un momento dado (entre el siglo XI-XII) pudo parecer que el emperador lograría imponerse sobre el Papa, haciendo de Roma una ciudad subordinada totalmente al Imperio. Pero los papas reaccionaron y consolidaron su autoridad, a través de un proceso que suele llamarse *reforma gregoriana*, cuya figura básica es Gregorio VII (1073-1085), y cuyo influjo se extendió a lo largo del siglo XII y comienzos del XIII, abriendo un tiempo de nuevos equilibrios políticos y religiosos entre el papado y el Imperio. La clave de esta reforma estuvo en la separación de poderes: el emperador conservará el poder «temporal» (¡que es también religioso, pues todo poder se consideraba entonces religioso!) sobre los obispos, a quienes nombrará gobernantes civiles de sus obispados; pero sólo el Papa tendrá poder eclesiástico para conferir a los obispos la investidura canónica. De esa forma se ratifica el principio de los dos poderes, con un Papa que tiene potestad eclesiástica sobre el mismo emperador. De esa forma nació el cristianismo romano propiamente dicho.

Asumiendo rasgos del esquema feudal, como obispo de Roma, sede de Pedro, el Papa aparecerá como Obispo de todos los obispos (a quienes nombra y confiere autoridad espiritual) y también como Guía espiritual (no político) del emperador y de los reyes, representante de Dios para el conjunto de la cristiandad (y en el fondo para la hu-

manidad). El Papa no toma el poder civil, de manera que el emperador y los reyes conservan su autonomía, pero puede influir e influir sobre todos ellos, a causa de la supremacía del poder religioso. El Papa sólo conserva un poder civil directo sobre los Estados Pontificios de Roma. Pero eso, unido a la supremacía del poder religioso, le permite intervenir en los asuntos políticos, al menos de un modo indirecto (aunque fuerte); de esa manera, la Iglesia de Roma ha tenido un fuerte influjo en la vida política de Europa, hasta bien entrado el siglo XX. De esa forma, Roma sigue siendo no sólo la capital eclesiástica de la Iglesia católica, sino también un lugar desde el que los papas ejercen un gran influjo sobre la vida moral y social del conjunto de Occidente (e incluso del mundo).

X. P.

RUT

Q

↗ Agar, David, Ester, exclusión, Israel, Jesús, Judit, María, mujer, nacionalismo, universalismo.

1. *Personaje. Historia básica*

Rut es una de las figuras bíblicas más significativas, protagonista del libro de su nombre, que ha sido incluido entre los textos primigenios de la historia profética de Israel, después de Josué y Jueces, antes de las colecciones históricas de Samuel y Jueces. En su forma externa, el libro de Rut es un relato conmovedor, en el que se transmite, en forma de novela, una tradición de los tiempos fundantes de Israel. Su protagonista no es un hombre, sino una mujer, una «matriarca», de origen extranjero (moabita), que, unida a su querida suegra judía (Noemí), aparece como creadora de la estirpe de David, héroe nacional del judaísmo y signo privilegiado no sólo del mesianismo judeocristiano (el Mesías será hijo de David), sino del Estado actual de Israel. Como se sabe, el Estado de Israel lleva como signo la estrella de David que, en el fondo, es la estrella de Rut, su bisabuela, que no fue judía, sino hija de las tierras del oriente, de la antigua Moab, que en la actualidad pertenece a Jordania, en el comienzo del gran desierto árabe.

Libro y protagonista del libro parecen ingenuos, como sacados de un fol-

cloro sentimental, un cuento de fantasía que nos permite evadirnos y salir de la dura lucha de la historia. Pues bien, más allá de esa ingenuidad, el libro de Rut, con su personaje femenino no judío, es uno de los textos programáticos más significativos de la historia y teología, del derecho y de la vida política de Israel. Es un texto tardío, escrito después de que algunos judíos bien convencidos de su singularidad han vuelto del exilio de Babilonia y quieren imponer su ideología exclusivista y reductora sobre la población de Judea, prohibiendo el matrimonio con mujeres extranjeras. Pues bien, en este contexto, en contra de la política oficial reflejada en los libros de Esdras y Nehemías, en contra de una ley de pureza y exclusión nacionalista, que se está imponiendo en el judaísmo del Segundo Templo, el autor de este libro (cuyo nombre desconocemos) escribió una historia fuerte sobre los orígenes del judaísmo, en los años que van del 500 al 350 a.C., tomando como protagonista de la identidad judía a una mujer moabita llamada Rut. La historia externa es sencilla y no empieza en el templo, ni con los sacerdotes de Jerusalén, sino en los tiempos del hambre y de las emigraciones de los judíos de Belén, que será de Jesús, el Mesías cristiano:

«Aconteció en los días en que gobernaban los jueces, que hubo hambre en el país. Entonces un hombre de Belén de Judá fue a vivir en los campos de Moab, con su mujer y sus dos hijos. El nombre de aquel hombre era Elimelec; el nombre de su mujer era Noemí, y los nombres de sus dos hijos eran Majlón y Quelión. Ellos eran efraatas de Belén de Judá. Llegaron a los campos de Moab y se quedaron allí. Pero Elimelec, marido de Noemí, murió; y ella quedó con sus dos hijos, los cuales tomaron para sí mujeres moabitas. El nombre de la una era Orfa; y el de la otra, Rut. Habitaron allí unos diez años. Y murieron también los dos, Majlón y Quelión, quedando la mujer sin sus dos hijos y sin su marido. Entonces Noemí se levantó con sus nueras, para regresar de los campos de Moab, porque oyó allí que Yahvé había visitado a su pueblo para darles pan. Salió con sus dos nueras del lugar donde estaba, y emprendieron el camino para regresar a la tierra de Judá. Entonces Noemí dijo a sus dos nueras: Id y vol-

veos, cada una a la casa de su madre. Que Yahvé haga misericordia con vosotros, como la habéis hecho vosotras con los difuntos y conmigo. Yahvé os conceda hallar descanso, cada una en la casa de su marido. Luego las besó, y ellas alzaron su voz y lloraron... Entonces ellas, alzando su voz, lloraron otra vez. Luego Orfa besó a su suegra, pero Rut se quedó con ella. Noemí le dijo: -He aquí, tu cuñada se ha vuelto a su pueblo y a sus dioses. Vuélvete tú tras ella. Pero Rut respondió: -No me ruegues que te deje y que me aparte de ti; porque adondequiera que tú vayas, yo iré; y dondequiera que tú vivas, yo viviré. Tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios será mi Dios. Donde tú mueras, yo moriré; y allí seré sepultada. Así me haga Yahvé y aun me añada, que sólo la muerte hará separación entre tú y yo» (Rut 1,1-17).

2. Una moabita, la mejor judía

Ésta es una historia de tolerancia y acogida «moabita», antes que judía. A diferencia de los egipcios, que oprimieron a los hebreos emigrantes, los moabitas de la otra orilla del mar Muerto, en tierra actualmente árabe, acogen bondadosamente a una familia judía, que ha emigrado por causa del hambre, ofreciendo mujeres a sus hombres, que, a pesar de la buena acogida, murieron, uno tras otro. De esa forma, al final, sólo quedan tres mujeres. Una judía emigrante (Noemí) y dos moabitas de la tierra, viudas de los hijos judíos muertos (Ofra y Rut). A partir de aquí, la historia se vuelve relato de mujeres. Noemí, la judía viuda, quiere volver a su tierra de Belén, después que ha perdido todo en los campos de Moab, donde había ido como emigrante, con su marido y sus hijos. Pero una de sus nueras moabitas (Rut) decide volver con ella, en gesto de fidelidad personal: no quiere ni puede dejar sola a la madre de su difunto esposo.

En este contexto encontramos la expresión más perfecta de la identidad judía, que se muestra en forma de compromiso de fidelidad personal, en la línea del *hesed* bíblico (misericordia, pertenencia mutua): «Dondequiera que tú vayas, yo iré; y dondequiera que tú vivas, yo viviré. Tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios será mi Dios». Rut, mujer moabita, se vuelve así judía por opción personal. Ésta es una tesis ab-

solutamente revolucionaria, que va en contra de la teología y de la política oficial de los puristas de Judá, que, en ese momento, están prohibiendo los matrimonios de judíos con mujeres extranjeras (Mal 2,11-12; Esd 9,1-2; Neh 13,23-27). El «pecado original» de Israel sería la mezcla de razas, la perversión que brota y crece allí donde los buenos varones judíos se casan con extranjeras «malas», que forman parte de un pueblo enemigo, como el de los moabitas, del otro lado del mar Muerto (cf. Dt 23,4-7). En contra de eso, este relato nos transmite la fidelidad ejemplar de dos mujeres (Noemí la judía, Rut la moabita), pero, en especial, la fidelidad de una mujer moabita, que es capaz de dejar casa y tierra (su propia religión, su propiedad nacional) por acompañar a la madre de su difunto esposo, en un camino de *hesed* o solidaridad originaria, es decir, de compromiso de convivencia y de unión familiar que supera todas las diferencias nacionales, religiosas y sociales.

Nos hallamos en un tiempo en que los «hombres» (los políticos y los sacerdotes triunfadores) de Judá y Jerusalén mantenían una lucha a muerte en contra de los pueblos del entorno, considerados enemigos y, de un modo especial, en contra de sus mujeres (a las que excluían del pueblo de la alianza). El problema básico del buen pueblo de Israel, centrado en Jerusalén (↗ alianza), es la «pureza nacional», la exclusión sagrada. Pues bien, en contra de eso, este relato popular, perfectamente escrito (¡es una de las joyas de la literatura universal!), presenta la historia de dos mujeres que «rompen» ese dogma sagrado de varones (¡políticos, sacerdotes!), presentando la historia desde la perspectiva de la fidelidad y alianza de dos mujeres. La mayor es la judía Noemí, una mujer sabia que se deja querer y acoger (acompañar) por su nuera moabita, a la que introduce en la trama de la vida judía, sorteando todos los impedimentos legales que pudiera haber para ello. La menor es Rut, la moabita, que ama a su suegra por sororidad (¡fraternidad de mujeres!) y por fidelidad a su difunto esposo, una sororidad y una fidelidad que está por encima de todas las normas nacionales y legales.

El resto de la historia es conocido y no podemos exponerlo aquí con deta-

lle. El lector interesado podrá acudir directamente al libro bíblico, que no es muy largo, para entrar en su trama y recrear su argumento. Noemí vuelve con Rut la moabita, a su tierra de Belén, para iniciar y desarrollar allí una historia legalmente perfecta de integración de Rut en la trama familiar israelita. Por encima de las leyes de separación que están promoviendo los libros de Esdras-Nehemías, el autor de esta historia sabe que hay otras leyes «familiares» de vinculación personal, en la línea del levirato (cf. Lv 25,25; Dt 25,5-10), «exigiendo» que Booz, pariente cercano de su difunto esposo, tenga que casarse con Rut, integrándola así, de un modo pleno, en la alianza de la vida y la familia israelita.

Este Booz, que se casa con Rut, es signo del auténtico israelita, que mantiene y promueve unas normas de convivencia familiar humana por encima de las leyes de exclusión nacional que están promoviendo los nuevos rabinos que buscan la existencia de un Israel separado, cerrado en sí mismo. Por su parte, Rut, sin dejar de ser moabita, se convierte en signo del verdadero pueblo de Israel, por la fidelidad que ha mantenido a su suegra Noemí y por su confianza en la providencia del Dios israelita, un Dios abierto a la vida y al futuro mesiánico. Ésta es la paradoja del texto: la judía más perfecta, la matriarca mesiánica, no es ↗ Judit, ni ↗ Ester, mujeres luchadoras y violentas, a favor de la separación judía, sino Rut, una moabita fiel a su suegra, fiel a la memoria de su difunto esposo y, sobre todo, fiel a la humanidad y a la vida (para una visión completa del texto, cf. M. NAVARRO, *Los libros de Josué, Jueces, Rut*, GEAT, Ciudad Nueva, Madrid 1995).

3. Una historia judía y cristiana

La salvación de Israel está en manos de esta judía extranjera, como termina diciendo el libro:

«Booz tomó a Rut, y ella fue su mujer. Él se unió a ella, y Yahvé le concedió que concibiera y diera a luz un hijo... Noemí tomó al niño, lo puso en su seno y fue su ama. Y las vecinas le dieron nombre, diciendo: —¡Un hijo le ha nacido a Noemí! Y le pusieron por nombre Obed. Él fue el padre de Jesé, padre de David. Ésta es la historia de los descendientes de Fares: Fares engendró a Hesrón. Hes-

rón engendró a Aram. Aram engendró a Aminadab. Aminadab engendró a Najsón. Najsón engendró a Salmón. Salmón engendró a Booz. Booz engendró a Obed. Obed engendró a Jesé y Jesé engendró a David» (Rut 4,13-22).

Como se puede observar, el libro tiene dos finales genealógicos, que quieren «marcar» de una forma legal, el origen de David, que es el prototipo del buen judío, del hombre mesiánico. (a) Hay una *genealogía corta*, que pasa de Rut-Noemí (Noemí aparece como verdadera madre-legal, con Rut) a Obed y Jesé, el padre de David, a quien la tradición bíblica presenta como verdadero tronco mesiánico (cf. Is 11,1). (b) Hay una *genealogía larga*, que pasa desde Fares, hijo de Judá, hasta David; ésta es la genealogía davídica, que el libro de Rut quiere presentar como signo de apertura y de diálogo de Israel con las naciones del entorno.

Pues bien, esta genealogía larga, con la que termina el libro de Rut (Fares - Hesrón - Aram - Aminadab - Najsón - Salmón - Booz - Obed - Jesé - David), ha sido retomada y reinterpretada por el evangelio de Mateo, que la presenta como centro y clave de la genealogía mesiánica de Jesús, en la que se incluyen las cuatro famosas «mujeres irregulares», que marcan la verdadera regularidad y providencia femenina de la historia (cf. Mt 1,3-6): Fares es hijo de Judá y de Tamar (mujer del hijo de Judá, que se hace pasar por prostituta para obtener justicia); Booz es hijo de Salmón y de Rahab, la posadera-prostituta de Jericó (que ayuda a los hebreos); Obed es hijo de Booz y de Rut, la moabita de nuestra historia; finalmente, si-

guiendo la línea mesiánica, Salomón, hijo de David (tataranieta de Rut), engendrará a Roboam después de haber tomado como esposa a la mujer de Urías, a quien asesinó.

De esa manera, integrada en la historia de la providencia de Dios, igual que las otras tres mujeres «irregulares», Rut forma para los cristianos un eslabón fundamental de la cadena mesiánica de la vida. Ella es un signo de fidelidad humana y de una apertura social y familiar (incluso sexual) que rompe los pequeños límites de un pueblo que quiere cerrarse nerviosamente en sí mismo, en sus leyes particularistas, en sus principios de exclusión sagrada. A través de Rut, la moabita, los cristianos se sienten vinculados al Israel eterno, que sigue siendo un Israel abierto a los gentiles, es decir, a todos los pueblos. Por su parte, desde una perspectiva actual, Rut, la buena moabita (¡la matriarca judía!), tendría que ser en este momento (año 2009) una mujer de la otra orilla del Jordán y del mar Muerto, una mujer Palestina o, mejor dicho, árabe, probablemente de religión musulmana. Por eso, no estaría mal que los musulmanes recuperaran la figura de Rut, la buena nuera, fiel a su tierra de Moab pero, sobre todo, fiel a la humanidad, por amor a su suegra, por amor a la vida de Dios, que se expresa en un David, su biznieto, que ya no sería un judío nacionalista, sino un hombre mesiánico al servicio de todos los pueblos (y, en especial, de judíos, musulmanes y cristianos), vinculados a su ciudad de Jerusalén.

X. P.

S

SÁBADO

Q

↗ Cosmovisión, creación, Dios, ética, fiestas, historia, paraíso, salvación, tiempo.

1. *Formulación básica*

El relato de la creación de Gn 1,1-2,4 ofrece, como se sabe, dos finales. Hay un *final humano*, que se expresa en Gn 1,26-31, allí donde el texto dice que Dios creó a los hombres a su imagen y semejanza, para crecer y multiplicarse, para trabajar y dominar la tierra, actuando así como lugartenientes del mismo Dios activo. Pero después de eso viene un segundo final que podemos llamar *final divino*, el día séptimo, que no puede sumarse a los anteriores, sino que introduce a los hombres (y al mundo) en el mismo descanso de Dios:

«El séptimo día Dios había terminado la obra que hizo, y reposó en el séptimo día de toda la obra que había hecho. Por eso Dios bendijo y santificó el séptimo día, porque en él reposó de toda su obra de creación que Dios había hecho» (Gn 2,2-3).

Hay, según eso, seis días de repetición constante y de trabajo, que hacen del hombre un imitador del Dios creador. Pero hay un día séptimo más alto, que no puede sumarse a los anteriores, porque no es objeto de ningún trabajo nuevo, un día en el que Dios reposa en sí mismo, integrando en su descanso a toda la creación, a través de los hombres. En ese séptimo día el hombre no es ya un imitador de Dios, sino alguien que se introduce en el mismo descanso de Dios (como supone, desde una perspectiva cristiana, la carta a los Hebreos: Heb 4,9). Éste es en el fondo el único culto divino del principio de los tiempos, la única liturgia judía, ratificada en los mandamientos:

«Acuérdate del día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás toda tu obra, pero el séptimo día será sábado para Yahvé tu Dios.

No harás en él obra alguna, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu animal, ni el forastero que está dentro de tus puertas. Porque en seis días Yahvé hizo los cielos, la tierra y el mar, y todo lo que hay en ellos, y reposó en el séptimo día. Por eso Yahvé bendijo el día del sábado y lo santificó» (Ex 20,8-11).

«Guarda el día del sábado para santificarlo, como te ha mandado Yahvé tu Dios. Seis días trabajarás y harás toda tu obra, pero el séptimo día será sábado para Yahvé tu Dios. No harás en él obra alguna, tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu buey, ni tu asno, ni ningún animal tuyo, ni el forastero que está dentro de tus puertas; para que tu siervo y tu sierva descansen como tú. Acuérdate de que tú fuiste esclavo en la tierra de Egipto y que Yahvé tu Dios te sacó de allí con mano poderosa y brazo extendido. Por eso Yahvé tu Dios te ha mandado que guardes el día del sábado» (Dt 5,12-15).

El descanso del sábado tiene dos motivaciones. En el *Éxodo* tiene una motivación más religiosa: imitar a Dios, que es creador y desborda toda la creación; de esa manera, en el séptimo día, los hombres penetran en el mismo descanso de Dios. En el *Deuteronomio* tiene una motivación más social: que descansen toda la familia, incluidos esclavos y animales. En ambos casos, el Sábado sirve para limitar la «acción humana», para situar al hombre más allá de sus obras, en el lugar del que brotan y en el que se asientan todas sus actividades, en el origen gratuito de la vida.

2. *Mística del Sábado, tiempo sagrado*

Estrictamente hablando, la división del tiempo en semanas de siete días, que constan de seis días activos y de un día trans-activo, resulta convencional y depende de la división del mes lunar (de 28 días) en cuatro unidades; posiblemente está vinculado con un tipo de mística del siete (siete astros, siete án-

geles...). Pero esa división ha venido a convertirse para los judíos en un signo básico no sólo de transcurso del tiempo, sino del conjunto de la realidad y del sentido de la misma historia. Los siete días de la semana no son conmensurables, pues el séptimo no puede sumarse a los anteriores, ni hace juego con ellos, porque es de un tipo totalmente distinto. No es un día temporal, sino un día de la detención del tiempo. Así podemos llamarlo un «día místico», de mística concreta, que introduce a los fieles en el gozo del Dios que vive en sí mismo, sin necesidad de hacer nada. La novedad del sábado no está en haber fijado un tiempo «místico» (para la contemplación, el descanso, el encuentro humano, por encima de la necesidad fatigosa del trabajo), sino en haberlo fijado en concreto, cada siete días. En esa línea, podemos hablar de un sábado intracósmico o mundano y de un sábado ultra-cósmico o divino:

a) *Hay un sábado intracósmico* que vuelve semana tras semana, modelando al hombre a través del ritmo septenario que presiden los planetas o *arkhontes* (principados astrales). Se podría hablar así de los *seis días* de los astros, que introducen al hombre en la fatiga de este mundo y que le cansan, con su girar de muerte, y del *día séptimo* de Dios, que abre para los hombres una ventana hacia el misterio de la vida en sí, más allá de los poderes de este mundo. Avanzando en esta línea, algunos textos de la apocalíptica (*1 Henoc*) han presentado al hombre como esclavo de los astros pervertidos, en clave que más tarde desarrolló con mucha amplitud el gnosticismo.

b) *Pero hay también un sábado ultra-cósmico*, que no se puede sumar con los restantes días de la semana, un sábado que se revela sobre el tiempo del mundo como promesa de descanso final (en la línea indicada por Heb 4,9 y por algunos tratados judíos como *Jubileos*). Todo el tiempo de la creación sería una sola semana, abierta al sábado de la libertad definitiva en la que Dios vendrá a mostrarse como salvador de todo lo que existe. Eso significa que la obra de Dios no ha terminado todavía, sino que estamos en el día que precede al término de la gran semana; cuando llegue el Sábado final cesará el cosmos actual y la historia, y los hombres y mujeres se introducirán en el descanso del mismo Dios.

Ambas perspectivas se completan y fecundan dentro de la historia israelita, aunque en algunos casos se acentúe una más que otra. El *sábado del culto semanal intracósmico* se mira como signo y anticipo del *sábado final del gran descanso* de Dios al que tendemos; por eso, el mismo culto sagrado (semanal) ha recibido un carácter profético: es anuncio y garantía de la manifestación final de Dios que estamos esperando; cada sábado semanal es un anticipo del Sábado final. De esa manera, a través de ese gran ritmo semanal, el hombre viene a concebirse como ser que se halla abierto hacia el futuro de la plenitud de Dios. En ese aspecto, dentro de Gn 1 puede reflejarse de algún modo la *esperanza de inmortalidad y vida eterna*. Ciertamente, dentro del ritmo de repetición de los sábados del mundo, el hombre viene a presentarse como ser mortal: tiene el mismo carácter limitado (repetitivo) de las restantes cosas de la tierra. Pero, al abrirse en esperanza hacia el futuro del gran Sábado de Dios, como centro y meta de un mundo que ha logrado su descanso, el hombre puede concebirse como ser que está llamado a la vida que no muere (inmortalidad).

De esa manera, el Sábado nos sitúa, por un lado, en el *lugar de la repetición constante*: como a seres de este mundo nos domina el ritmo del eterno retorno de los sábados, pues todo fue ya así y habrá de serlo; el mismo Dios se expresa en aquello que retorna igual y sin cansancio (el giro de los astros). Pero al mismo tiempo nos abre *hacia un futuro diferente* y sin retorno donde acaban las semanas de este mundo; por eso, nuestra vida vale en cuanto puede abrirse a lo que un día habrá de ser distinto, el Sábado de la manifestación escatológica de Dios donde se acaban los ritmos de muerte del mundo.

X. P.

SABIDURÍA

Q MR

↗ Amor, Biblia, Espíritu Santo, ética, Filón, filosofía, hermenéutica, historia, Jesús, Job, Justo sufriente, mujer, nacionalismo, Qohelet, revelación, teología.

Q JUDAÍSMO

Israel ha compartido con los pueblos del cercano oriente (Egipto, Fenicia, Siria, Mesopotamia) una larga y

profunda experiencia de sabiduría que se expresa sobre todo en la solución de los *enigmas* de la vida, en la tarea social de los *gobernantes* y en la administración de la justicia. Los sabios han cumplido también otras funciones más cercanas al espacio de *la magia*: han interpretado *sueños* (cf. Gn 37-50; Dn 1-6) y han sido expertos en cuestiones *religiosas*, en función que les acerca a los levitas. Finalmente, la Biblia hebrea los presenta como autores de los *Libros sapienciales* (*Ketubim*), después de los sacerdotes autores de la Ley (*Torah*) y de los profetas (*Nebi'im*).

Esta sabiduría bíblica no se abre a la especulación filosófica (como en los griegos), ni estudia de manera ordenada los fenómenos del cosmos para dominarlos/dirigirlos por medio de la técnica (como la ciencia moderna), pero ella nos permite comprender mejor la vida y sufrimiento de los hombres. Por ello está cerca de eso que pudiéramos llamar antropología afectiva, ética y política. Es evidente que ella ha surgido de las raíces comunes del entorno de Israel y se ha mantenido en contacto con el helenismo, sobre todo después de las conquistas de Alejandro (a partir del 333 a.C.).

La sabiduría ofrece un rasgo esencial para comprender el judaísmo (y cristianismo): ni los sacerdotes impusieron su Ley de manera irracional, ni los *profetas* fueron simples visionarios; unos y otros se mantuvieron en contacto con los sabios, situando la experiencia religiosa en un espacio de racionalidad fundante, de pensamiento creador. Sobre esa base se pueden evocar tres motivos principales: la *sabiduría/mujer de Prov 8* que llama a los hombres, con un gesto de honda participación afectiva; la *sabiduría/nación de Eclo 24*, encarnada en el pueblo israelita y en la ciudad de Jerusalén, con sus instituciones culturales, sociales y religiosas; y la *sabiduría histórica de Sab 6-10* que ofrece sentido al ser humano.

1. Sabiduría amiga. Proverbios 8

El texto la presenta como *mujer-sabiduría* (en hebreo *Hokhma*). Ella es la fuente de un conocimiento cordial: llena el corazón y aparece como epifanía de Dios, *amiga/esposa* de los sabios. Frente a la mala mujer o ramera que destruye al hombre incauto, enca-

denándolo en manos de su propia pequeñez y su violencia, viene a revelarse la *mujer sagrada*, amiga/esposa de los hombres. Esto es la sabiduría (en perspectiva de varón): saber amar, descubrir en la mujer el hondo centro y sentido de un camino en que los varones (todos los humanos) pueden desplegarse como seres afectivamente realizados:

«A vosotros, oh hombres, os llamo, a los hijos de Adam me dirijo: aprended sagacidad los inexpertos, aprended cordura los necios... Yo, Sabiduría, soy vecina de la sagacidad y busco la compañía del conocimiento Yo amo a los que me aman y los que madrugan por mí me encuentran. Yahvé me estableció al principio de sus tareas, al comienzo de sus obras antiquísimas. En un tiempo remotísimo fui formada, antes de comenzar la tierra... Cuando ponía un límite al mar, y las aguas no traspasaban sus mandatos, cuando asentaba los cimientos de la tierra, yo estaba junto a él, como aprendiz, yo era su encanto cotidiano, todo el tiempo jugaba en su presencia; jugaba con la bola de la tierra, disfrutaba con los hijos de Adán» (Prov 8,4-30).

En el fondo de esta Sabiduría descubrimos rasgos de *diosa*, en la línea de las grandes figuras femeninas de Egipto, Siria y Mesopotamia. Pero aquí, en Israel, ella no es una diosa, sino una manifestación del único Dios, una especie de revelación del misterio supremo en la propia vida humana. Nuestro más hondo conocimiento pertenece al misterio de Dios. La Sabiduría nos vincula a lo divino. Este pasaje no habla del Dios en sí, tampoco de la esencia de los hombres, en cuanto aislados de Dios, sino más bien de la Sabiduría como encuentro, signo de amor luminoso que une a Dios y a los humanos, en gesto de amistad que todo lo sustenta. Por eso, ella puede hablar, ofreciendo su belleza a quien escucha. De esta forma volvemos al tema original de Gn 2-3: dos amores llaman al pobre, inexperto, ser humano; la *Dama/Sabiduría* les invita a su fiesta:

«La Sabiduría edifica su casa, labra sus siete columnas... llama desde lo más alto de la ciudad: ¡Si alguno es simple (pequeño), que venga acá! Y a los faltos de entendimiento dice: Venid, comed mi pan y bebed mi vino

que yo he mezclado...» (Prov 9,2-5). Israel es la casa de la Sabiduría del Dios que llama y cura a los hombres en su amor, en contra de la *Dama/Locura* (la prostituta) que quiere seducirles con la fiesta falsa del amor vacío y de la muerte (Prov 9,13-18).

2. Sabiduría nación. Eclo 24

El trasfondo afectivo queda ahora en un segundo plano. La grandeza de la Sabiduría/Dios se revela aquí en la estructura *nacional* israelita, de tal forma que podemos decir que ella se encarna en su ciudad o/y pueblo. El original hebreo la sigue presentando como *Hokhma* (en la versión griega de los LXX aparece ya como *Sophia*). Así lo muestra un gran himno, escrito hacia el 180 a.C., cuyos pasajes más significativos citaremos:

«La Sabiduría (*Sophia*) se alaba a sí misma...: Yo salí de la boca del Altísimo y como niebla cubrí la tierra; yo habité en el cielo poniendo mi trono sobre columna de nubes; (yo) sola rodeé el arco del cielo y paseé por la hondura del abismo; regí las olas del mar y los continentes y todos los pueblos y naciones; por todas partes busqué descanso y una heredad donde descansar. Entonces el Creador del universo me ordenó... y dijo: habita en Jacob, sea Israel tu heredad. En el principio, antes de los siglos, me creó, y por los siglos, nunca casaré. En la Santa Morada, en su presencia, ofrecí culto, y así fue establecida en Sión, en la ciudad amada (escogida) me hizo descansar, y en Jerusalén reside mi poder... Venid a mí los que me amáis y saciaos de mis frutos; mi recuerdo es más dulce que la miel y mi herencia mejor que los panales. El que me come tendrá más hambre, y el que me bebe tendrá más sed; el que me escucha no se avergonzará y el que me pone en práctica no pecará. Todo esto es el Libro de la Alianza del Dios Altísimo, la ley que no mandó Moisés como heredad para las comunidades de Jacob» (Eclo 24,1-23).

Lo que Prov 8 había presentado como *identidad femenina* (la amada de Dios) que sostiene y pacifica al ser humano, se convierte en experiencia de *identidad nacional*. Eso es tener Sabiduría: formar parte de un pueblo donde el mismo Dios se expresa (por Sión), encontrando allí su placer y su descanso. En esa línea invita ella: ofrece su

alimento y se presenta como *Árbol de Vida* (*venid a mí los que me amáis y saciaos de mis frutos*: Eclo 24,19). Los signos de la mujer y el pueblo amado se vinculan, como dulzura de miel, comida buena, gozo y santidad intensa (Eclo 24,20-22). La sabiduría del amor (mujer) y de la identificación nacional (pueblo) se ha condensado ahora en una Ley de vida, en forma de Escritura que contiene la verdad de todos los amores, el sentido radical del pueblo. Puede fallar la mujer, templo y ciudad pueden destruirse (como sucederá en el 70 d.C.); pero el judío sabe que su Sabiduría/Ley existe y se mantiene para siempre.

La Sabiduría suprema se ha «encarnado» en un Libro sagrado, una norma de gracia y de vida que expresa el misterio de Dios y sostiene la vida del hombre en la tierra. Estamos en la línea de eso que será la esencia del futuro y *eterno judaísmo*: son israelitas aquellos que, sabiéndose elegidos por Dios con pueblo y templo (cf. Eclo 24,8-12), descubren la presencia suprema de su Dios en el Libro/Ley en que meditan, del que viven, por el que esperan. La Sabiduría se ha vuelto palabra de vida social, fijada para siempre en un texto sagrado. Por eso, el sabio se hace escriba, un maestro del libro de la Ley. Lo que antes era identidad afectiva (mujer que llama) sigue siendo racionalidad social, pero expresada como identidad textual, a través de un libro hecho principio de existencia para una sociedad determinada (los sabios de Israel). La más honda sabiduría de Dios está ligada a la experiencia de una comunidad que Dios mismo ha fundado, expresando en ella su misterio a través de un «libro fundante». Compartir la vida de ese pueblo, descubrir el misterio de ese Libro de la vida, eso es la Sabiduría.

3. Sabiduría histórica.

Libro de la Sabiduría 6-10

Este libro, escrito en griego, poco antes de Jesús, ofrece dentro de la Biblia griega (LXX) el testimonio más fuerte de racionalidad sapiencial de Dios, tal como se expresa en el conocimiento y en la historia de Israel. Su trama resulta paradójica. Por un lado afirma que la Sabiduría no triunfa externamente sobre el mundo: por eso

los sabios/justos mueren a manos de los impíos (Sab 1-5). Por otra lado, ella se expresa en forma de racionalidad política, ofreciendo una especie de manual para gobernantes justos, capaces de expresar la Sabiduría en este mundo (Sab 6-19). Sobre esa base podemos recordar sus rasgos fundamentales:

«Ella (*Sophia*) es un espíritu inteligente, santo, múltiple, sutil, móvil, penetrante, inmaculado... incoercible, benéfico, amigo del hombre... Es efluviio del poder divino, emanación purísima de la Gloria del Omnipotente; por eso, nada inmundo se le pega. Es reflejo de la luz eterna, espejo muy puro de la energía divina e imagen de su bondad. Siendo una sola cosa todo lo puede; sin cambiar en nada renueva el universo; y entrando en las almas buenas de cada generación va haciendo amigos de Dios y profetas, pues Dios no ama a nadie si no habita en él la Sabiduría» (Sab 7,22-28).

Ésta es la definición más precisa y larga que la Biblia ofrece de la Sabiduría, entendida como revelación de Dios y hondura del mismo ser humano. Es evidente que la Sabiduría *pertenece a Dios*: es la *expresión de su poder*, despliegue de su divinidad. Pero ella no es la sustancia de Dios, sino su presencia amorosa. La Sabiduría es expansión y presencia bondadosa de Dios, que se revela de manera peculiar en el camino de la historia de su pueblo escogido. Ella es *don social*, experiencia de participación nacional. Pero, al mismo tiempo, debemos recordar que ella sigue perteneciendo al plano de la vida afectiva, al lugar en que el hombre conoce en (por) amor, como suponían los textos ya citados (cf. Prov 8; Eclo 24). Antes era ella la que se ponía a la puerta de la vida, invitando a los humanos. Ahora es un hombre, Salomón, rey sabio, el que la llama:

«A ella la quise y la busqué desde muchacho, intentando hacerla mi esposa, convirtiéndome en enamorado de su hermosura. Al estar unida (*symbiôsis*) con Dios, ella muestra su nobleza, porque el dueño de todo la ama... Por eso decidí unirme con ella, seguro de que sería mi compañera en los bienes, mi alivio en la pesadumbre y la tristeza» (Sab 8,1-2.9).

Sigue estando en el fondo el simbolismo del *Banquete* de Platón, pero el sabio enamorado viene a presentarse

ahora como rey del mundo. Sabio no es aquel que se clausura en ejercicio de contemplación aislada sino aquel que, enamorado por la vida de Dios (Sabiduría amiga, compañera), puede gobernar y dirigir el mundo entero. De esa forma se vinculan por la Sabiduría el enamorado y el político, el que conoce la intimidad afectiva (encuentro personal) y el que organiza la vida pública (comunicación social). Evidentemente, el sabio no apela al poder de las armas, no impone su norma con sangre. Sabio verdadero es el que vive conforme al misterio del amor de Dios y de esa forma puede dirigirlo todo amorosamente sobre el mundo.

Lógicamente, esa forma de Sabiduría nos desborda y no podemos conquistarla como premio de un esfuerzo intelectual, ni como paga o resultado de unas obras. Siendo amor auténtico, ella viene a presentarse como *gracia*. Por eso la tenemos que buscar en gesto de oración confiada, suplicante. No hay sabiduría sin encuentro con Dios, sin unión de corazones. Lógicamente, sólo será sabio quien sepa orar (dialogar con Dios), poniendo su vida en manos del misterio.

«Dios de mis padres y Señor de misericordia... dame la Sabiduría entronizada junto a ti y no me excluyas de entre tus siervos... Contigo está la Sabiduría que conoce tus obras, a tu lado estaba cuando hiciste el mundo, ella sabe lo que a ti te agrada, lo que responde a tus mandamientos. Envíala desde el sagrado cielo, para que esté a mi lado y trabaje conmigo, enseñándome lo que te agrada» (Sab 9,1-2.4.9-10).

Ésta es la *oración del sabio rey o gobernante* que traduce el amor de Dios (Sabiduría) en principio de justicia política. Ésta es la oración de aquellos que descubren la Sabiduría como fuente de conocimiento y acción social. Frente a todo racionalismo especulativo, sobre todo tecnicismo científico, la sabiduría de Dios se define como experiencia de amor abierta hacia la organización social, es decir, hacia la justicia. Sólo es sabio el buen gobernante, es decir, el hombre/mujer que consigue vivir en armonía con los otros, en gesto que supera el miedo a la muerte.

M CRISTIANISMO

1. *Jesús Sabiduría*

La vida y mensaje de Jesús se inscribe dentro de esa experiencia israelita de la Sabiduría, tal como ha puesto de relieve el evangelio. Este motivo de Jesús Sabiduría ha estado y sigue estando en el centro de la experiencia cristiana, como ha puesto de relieve Lc 2,40-52 cuando afirma que Jesús iba creciendo en Sabiduría (es decir, en Presencia de Dios). El saber de Jesús no es un conocimiento aprendido en la escuela de los rabinos, sino un Conocimiento experiencial que viene de Dios, como suponen, preguntando (y quizá condenando), sus paisanos nazarenos: «¿De dónde le viene esta Sabiduría, y los milagros que él hace...?» (Mc 6,2; cf. Mt 13,54). Ésta es una sabiduría activa, que se introduce de manera creadora en la vida de los hombres y los cambia (cura).

De manera sorprendente, Lc 7,35 (y en el fondo Mt 11,19) presenta a Jesús (y a Juan Bautista) como hijos o enviados de la Sabiduría, de forma que puede afirmarse que ellos han nacido (han brotado) del amor de la Madre Sabiduría; por eso pueden actuar como actúan, cada uno a su manera, al servicio de la obra de Dios. Como hijo de la Sabiduría, Jesús puede invocar a Dios Padre, descubriendo y poniendo de relieve su manera de actuar, a favor de los pequeños... Así lo ha destacado su oración, de un modo admirable:

«Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas de los sabios y entendidos, y las has revelado a los niños. Sí, Padre, porque así te ha complacido. Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre. Nadie conoce bien al Hijo, sino el Padre. Nadie conoce bien al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar. Venid a mí, todos los que estáis fatigados y cargados, y yo os haré descansar...» (Mt 11,25-28).

Este Jesús que así habla viene a presentarse como delegado (es decir, como Hijo) de la sabiduría de Dios. Más aún, él mismo aparece como verdadera Sabiduría que llama a los hombres a la fiesta del amor y de la vida, asumiendo las palabras de la Sabiduría de Prov 9, de manera que podemos presentarlo como Sabiduría encarnada (en persona). Es una Sabiduría amorosa, pero en ella se condensa todo el se-

creto del conocimiento de la vida. Aquellos que no la admiten corren el riesgo de quedar en manos de la muerte. Éste es el Jesús, Sabiduría, que envía a sus delegados, diciendo:

«Por esto, la sabiduría de Dios también dijo: Les enviaré profetas y apóstoles; y de ellos, a unos matarán y a otros perseguirán... para que de esta generación sea demandada la sangre de todos los profetas, derramada desde la fundación del mundo» (Lc 11,49-50).

Allí donde el evangelio de Lucas presenta a la Sabiduría como algo propio de Dios que envía a los profetas, el evangelio de Mateo la identifica con el mismo Jesús, cuando proclama: «Yo os envío profetas, sabios y escribas...» (Mt 23,34). Jesús, Sabiduría de Dios, se hace presente en sus ministros (profetas-sabios...), para que realicen su obra, que es la obra del conocimiento verdadero, del amor que se abre a todos los pueblos, ofreciéndoles la vida. Así lo ha entendido la primera comunidad cristiana, cuando presenta a Jesús como Sabiduría encarnada, Sabiduría crucificada, conforme a las arduas palabras de Pablo, cuando dialoga con el pensamiento griego y dice:

«Porque los judíos piden señales, y los griegos buscan sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y para los gentiles locura. Pero para los llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es el poder de Dios y la sabiduría de Dios. Porque lo necio de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres... (Por eso estáis...) en Cristo Jesús, a quien Dios hizo para nosotros sabiduría, justificación, santificación y redención» (cf. 1 Cor 1,22-30).

2. *Las notas de la Sabiduría*

Esta Sabiduría, que aparece tanto en Israel como en el cristianismo, ha sido fuente de vida para millones de creyentes, sin necesidad de más ampliaciones. Sin embargo, en línea de ampliación, podríamos proponer algunas de sus notas básicas.

a) *La Sabiduría es un conocimiento amoroso.* Frente al racionalismo separado de la vida, debemos recordar que los hombres pensamos también y sobre todo con el corazón (como supone

Mc 5,8). No olvidemos que en la Biblia el modelo de conocimiento supremo es aquel que vincula en amor al varón y a la mujer. Ellos, al amarse, se conocen y saben, como ha recordado y cantado el Cantar de los Cantares.

b) *La Sabiduría es conocimiento social*. Frente al individualismo de los que suponen que pensar es aislarse de los otros, la Sabiduría bíblica aparece como una forma de pensamiento encarnado: conocemos con el pueblo, en referencia a los más pobres, en compromiso de encarnación social (como han destacado muchos teólogos judíos y cristianos).

c) *La Sabiduría es un conocimiento religioso*. Sólo se puede hablar de Sabiduría allí donde el ser humano, penetrando con profundidad dentro de sí mismo, se descubre desbordado y fundado en Dios. La razón autosuficiente, propia de la idolatría, es lo contrario a la Sabiduría. La razón en diálogo con Dios, eso es la verdadera Sabiduría. Hasta aquí son comunes las experiencias de judíos y cristianos (y musulmanes). A partir de aquí se destacan algunas diferencias.

d) *La Sabiduría cristiana es conocimiento encarnado*. Éste es un tema que el Antiguo Testamento ha dejado abierto y que el cristianismo ha desarrollado desde la afirmación fundamental de Jn 1,14: *la Palabra se hizo carne...* en Jesús, carne de encuentro mutuo, de comunicación cercana. Por eso, la palabra de los hombres ha de hacerse también carne, visibilizada en gestos concretos de servicio mutuo.

e) *La Sabiduría de Dios y de los hombres se identifica en el fondo con el Espíritu de Cristo*. Ésta es ya una afirmación expresamente confesional, que sólo los cristianos puedan asumir. Ellos siguen aceptando con los judíos el camino de la sabiduría expresado en los libros ya evocados (Prov, Eclo, Sab...), pero dan un paso más al interpretar la Sabiduría de Dios en clave de encarnación, de presencia del Espíritu y Trinidad.

X. P.

R ISLAM

1. *Invitación del profeta Muḥammad a la sabiduría*

A pesar de que tradicionalmente se dice que Muḥammad era un hombre analfabeto, durante toda su vida no ce-

só de alentar a los musulmanes a la adquisición de sabiduría: «La sabiduría es la propiedad perdida del musulmán. Tiene que tomarla allí donde la encontraré». Otro hadiz añadirá: «Buscad la ciencia hasta en la China» (*uṭlubû-l-‘ilm ḥattâ fi-s-Šîn*). Esta búsqueda de conocimiento no tiene que hacerse desde el desasosiego ni la ambición. Dijo Muḥammad: «Quien obre según lo que sepa, Allâh lo obsequia con el conocimiento de lo que aún ignora». El elevado concepto del saber se refleja en hadices como «el mérito del saber es mayor que el mérito de la adoración» (*faḍl al-‘ilm jayr min faḍl al-‘ibâda*) o «el mejor de vosotros es el mejor en conocimiento» (*afḍalu-kum afḍalu-kum ma’rifâ*). También se dice que «la ciencia (‘ilm) es luz». Luz que ilumina al que la tiene y a la comunidad en la que se encuentra. En el islam se dice que el sabio es esclavo de su saber, y no se libera hasta no haberlo comunicado al menos a diez personas. Es también un reconocido hadiz el que dice que «salvo en enseñar o en aprender no hay bien alguno», es decir, que debemos estar en todo momento o aprendiendo o enseñando. Los hadices que invitan a la sabiduría, todos ellos bien conocidos, son incontables: «La tinta de los sabios es más valiosa que la sangre de los mártires».

2. *Clasificación de la sabiduría*

En árabe, un «sabio» puede ser un ‘âlim (en plural, ‘ulamâ), un ḥakîm (en plural, ḥukamâ) o un ‘ârîf (en plural, ‘arîfûn), términos que remiten respectivamente a tres tipos de ciencia, sabiduría o conocimiento: ‘ilm, ḥikma y ma’rifâ (o ‘irfân). Se puede hablar de tres tipos de conocimiento, que aunque en determinados contextos pueden ser sinónimos unos de otros, en general se trata de tipos distintos de sabiduría:

a) ‘Ilm (‘ciencia’, en plural ‘ulûm) «La ciencia» (*al-‘ilm*) por antonomasia eran las ciencias del islam (‘ulûm al-islâm), basadas en el Corán y la sunna. Pero también estaban «las ciencias de los antiguos» (‘ulûm al-qudamâ), o sea, las ciencias profanas anteriores al islam en las que destacaron los musulmanes.

b) Ḥikma (equivalente al hebreo ḥojmâ) es «sabiduría». El que está dotado de ḥikma según el contexto puede ser un médico o un filósofo.

c) *Ma'rifa* o *'irfân* (conocimiento) es «la gnosis, el conocimiento esotérico».

3. El *'ilm*

Literalmente, el *'ilm* es el conocimiento de las cosas en su condición de señales divinas (*'alâmât*). El *'ilm* es un conocimiento omniabarcante e intuitivo. Lo tienen tanto los que se rinden a Dios como los que se resisten a hacerlo. Ciertamente, los *mu'minûn* tienen un *'ilm* especial, o, si se quiere, un grado más de *'ilm*, que es el conocimiento de la certeza (*'ilm al-yaqîn*). Una sentencia sufí dice que el *'ilm al-yaqîn* sirve para oír que existe el fuego, la visión de lo cierto (*'ayn al-yaqîn*) sirve para verlo tú mismo, pero que la realidad de lo cierto (*haqq al-yaqîn*) consiste en «ser» fuego. El musulmán no pretende tan sólo conocer o ver la certeza sino transformarse en certeza.

Uno de los Nombres de Dios en el islam es *'alîm*, «Aquel en cuya esencia está el *'ilm*». Para el ser humano se usa el término *'âlim*, que sería aquel que posee *'ilm*.

Los musulmanes premodernos clasificaban las ciencias en dos categorías:

1) Las ciencias del islam (en árabe *'ulûm al-islâm*), que eran para los musulmanes «la ciencia» (*al-'ilm*) por antonomasia. Las del Corán y la *sunna*, el *fiqh* o jurisprudencia islámica y el *kalâm* o razonamiento dialéctico sobre la religión y su apología. Entre ellas destacan principalmente dos: el *'ilm al-mukâshafa* (la Ciencia de las Desvelaciones) y el *'ilm al-mu'âmala* (la Ciencia de los comportamientos).

2) «Las ciencias de los antiguos» (en árabe, *'ulûm al-qudamâ*), llamadas así porque tenían su origen en los tiempos preislámicos, y no eran de origen árabe sino griego, persa o indio, transmitidas al mundo islámico mediante traducciones: filosofía, matemáticas, astronomía, botánica, medicina, etcétera, incluyendo saberes de las llamadas «ciencias ocultas» como la astrología y la alquimia, entre otras. El hecho de que se diera a las ciencias profanas el nombre de «ciencias de los antiguos» no significa que los musulmanes se limitaran a copiar lo conocido hasta entonces, pues, a partir de lo aprendido, los musulmanes hicieron notables aportaciones a estas ciencias.

Desde el comienzo del califato 'abbâsî en la segunda mitad del siglo VIII, se produjo un movimiento de traducción de obras griegas científicas y filosóficas. También se tradujeron obras indias de matemáticas y astronomía. Se puede considerar a la civilización del mundo islámico como la continuadora intelectual del mundo antiguo griego durante la Edad Media. Gracias a los árabes, la cristiandad occidental conoció la filosofía y la ciencia griegas al final de la Edad Media.

Desde que se produjo la traducción de estos saberes, hubo una reacción contra ellas por parte de los sectores religiosos que recelaban de estas ciencias «extrañas» (*al-afkâr al-mustawra-da*, «las ideas importadas» que dirían los fundamentalistas de hoy). Algunos extremistas incluso abominaban de «la medicina griega» (*at-tibb al-yûnânî*) y se atenían exclusivamente a «la medicina profética» (*at-tibb an-nabawî*), basada en los relatos sobre los remedios médicos que empleaban Muḥammad y sus compañeros, a pesar de que el propio Profeta había advertido de que en cuestiones no religiosas otros sabían mucho más que él. En cualquier caso esta tendencia fue minoritaria; hasta tal punto el mundo musulmán hizo suya la medicina griega que, todavía hoy, la medicina musulmana tradicional de la India se conoce como medicina *yûnânî* (griega).

La oposición de los reaccionarios a «las ciencias de los antiguos» fue tanto mayor cuanto más una ciencia «de los antiguos» les parecía peligrosa para sus creencias. El *imâm* al-Gaṣṣâlî (1058-1111), que sentó el paradigma de lo rechazable y lo aceptable en gran parte del islam sunní oficial, consideró que el estudio del *fiqh* y el *'ilm al-kalâm* debía ir precedido por el estudio de la lógica aristotélica. En cambio, el jurista ḥanbalí Ibn Taymiyya (m. 1328) consideraba la lógica aristotélica como un peligro para el islam.

Una leyenda muy difundida pretende que los árabes prendieron fuego a lo que quedaba de la biblioteca de Alejandría, porque cuando al califa 'Umar le preguntaron qué hacer con esos libros contestó que si estaban de acuerdo con el islam eran inútiles y si estaban en desacuerdo eran nocivos. Ésta es una leyenda tardía, inventada por un musulmán fanático de la época de

las Cruzadas, pero que se difundió con éxito en Europa porque se adecuaba muy bien al estereotipo de musulmán fanático e ignorante que se empezó a abrir camino en el imaginario europeo desde el final de la Edad Media, olvidando que la cristiandad europea occidental había conocido la filosofía y la ciencia griegas a través de los árabes musulmanes (con el añadido de todo lo que los musulmanes habían aportado al acervo científico de su propia cosecha).

Este estereotipo de los musulmanes fanáticos enemigos del saber no religioso, injusto por ser una generalización abusiva y no tener en cuenta la gran aportación musulmana a la Ciencia, desgraciadamente no se debió solamente a la mala fe, sino a la visible decadencia científica desde finales de la Edad Media de gran parte del mundo musulmán, que contrastaba con el despegue científico cada vez mayor de Europa occidental. Los europeos llegaron a asociar el islam a la oposición fanática contra la Ciencia, cosa que les resultaba bastante fácil, a la vista de la situación de ésta en centros del saber musulmán como El Cairo en la Edad Moderna.

Era el equivalente de la despectiva visión que muchos musulmanes medievales habían tenido de la cristiandad durante la Edad Media, no sólo de la europea occidental, sino también de la bizantina. En el siglo X, el historiador Al-Mas'ûdî había subrayado el contraste del saber de los antiguos griegos (*yûnâniyyûn*) con la decadencia intelectual y científica de los bizantinos (*rûm*), que atribuía al cristianismo:

«El saber continuó muy alto en tiempos de los griegos y, en la época del reino de los romanos, hubo grandes sabios e ilustres filósofos, que tenían teorías sobre las cosas de la naturaleza, el cuerpo, la razón, el alma y las cuatro enseñanzas, a saber: la Aritmética, que es la ciencia de los números, la Geometría, que es la ciencia de medir las superficies, la Astronomía, que es la ciencia de las estrellas, y la Música, que es la ciencia de la composición de las melodías. Las ciencias siguieron firmes, brillantes, sólidas y en alza hasta que apareció la religión cristiana entre los romanos y, desde entonces, las hicieron decaer por completo, borraron lo que los griegos habían demostrado y cambiaron lo que los antiguos habían explicado».

Modernamente, el racionalismo en el mundo árabe ha intentado dar la vuelta a la idea de *'ilm*. Los racionalistas secularistas árabes han preferido para «secularización» el término *'ilmâniyya* (de *'ilm*) mejor que *'alamâniyya* (de *'alam*, «mundo»), prefiriendo derivar el concepto «secularismo» de «ciencia» mejor que de «mundo». Dado que en árabe normalmente no se escriben las vocales breves, *'ilmâniyya* y *'alamâniyya* se escriben igual; una lectura u otra depende de la vocalización que haga el lector según su ideología. Del mismo modo, los secularistas modernos suelen llamar *dżalâmiyyûn* («oscurantistas», de *dżalâm*, que significa «tiniebla») a sus opositores, dando a entender que son los secularistas los que tienen la luz (*'ilm*) de la auténtica Ciencia.

4. La *hikma*

Según Abû Sa'îd Muḥammad Hâdimî, la primera *hikma* es la capacidad de comprensión, que se llama también *nutq* o *'aql*, ↗ razón. Esta primera *hikma* se divide en conocimiento teórico, *al-hikma an-nazariyya* y conocimiento práctico, *al-hikma l-'amaliyya*. *Al-hikma an-nazariyya* o simplemente *hikma*, «sabiduría», es la capacidad para diferenciar entre lo que nos beneficia y lo que nos perjudica, entre lo justo y lo injusto. Su exceso se llama *yarbaça*. Quien se encuentra en este estado intenta comprender aquello que no se puede comprender. Por ejemplo, intenta interpretar las *âyât* del Corán que tienen significados metafóricos u ocultos (*âyât mutashâbiha*) o bien se propone objetivos nefastos como la seducción de los espíritus simples, el engaño y la hechicería. La mengua en la *hikma* es llamada «idiocia» (*balâda*). La persona que la sufre no puede diferenciar entre lo que le beneficia y lo que le perjudica. Cuando alguien tiene *al-hikma l-'amaliyya* suficiente, decimos que está dotado de *'adâla*, justicia. En la justicia no puede haber exceso o mengua.

5. La *ma'rifa* o el *'irfan*

Ma'rifa o *'irfan* son conceptos derivados de *'urf*, la costumbre, la «ley consuetudinaria» que se sigue al hacer tal o cual cosa. Lo *ma'rûf* es lo que está de acuerdo con el *'urf*, con la costumbre; lo reconocido y aceptado por la generalidad de la gente que participa de

esas costumbres. En este sentido el *'urf*, el hacer *ma'rûf*, es hacer lo que un grupo determinado de personas, con unas costumbres particulares, considere correcto. Es curioso que *ma'rûf* no sea el Bien objetivo sino lo que la costumbre tiene por bueno.

La raíz de los términos *ma'rifa* o *'irfan* nos están por tanto suministrando ya una información preciosa. Ya que no se va a tratar de un conocimiento de las cosas divinas que se conciba reservado para unos pocos, sino «aquello que se supone que hay que conocer».

El *'ârif*, el conocedor de la intimidad divina, no va a ser un teólogo ni un especialista que construya una doctrina con lo que experimenta, simplemente a partir de su experiencia de Dios va a mostrar un camino con hechos y palabras accesible para cualquiera. El *'ârif* tiene el grado superior del conocimiento por su intimidad con Dios. Decía Ibn 'Arabî que el *'ârif* se ha liberado de sus obligaciones con la Creación, y no tiene ya más vínculo que con el Creador.

J. F. D. V. - A. A.

SACERDOTE

Q M

↗ Alabanza a Dios, profeta, sacrificio, santidad, templo, vestidos, Yom Kippur.

Q JUDAÍSMO

1. Principio

Los sacerdotes son mediadores sacrales, dedicados ante todo al culto sacrificial, y ejercen un papel dominante en las religiones de la naturaleza que quizá deberían llamarse con más exactitud religiones del sacrificio, pues ése ha sido su gesto primero y más importante. Ellos se elevan sobre un mundo de violencia, para aplacar a Dios (y a la comunidad) a través de la ofrenda de animales, que, al principio, parecen haber sido sustitutos de las víctimas humanas. Es evidente que han cumplido también otras funciones menos violentas: han ofrecido dones *incruentos*, estableciendo así una relación gratuita con lo divino; han actuado como legisladores sagrados, garantizando el orden social del conjunto... Pero en principio ellos parecen haber sido sacrificadores, vertedores y agentes de sangre sagrada.

Significativamente, dentro de la Biblia israelita, la ley del Sacerdote ha

dominado en el Pentateuco o primer grupo de libros que forman la constitución política y sacral del pueblo. Más tarde han venido los ↗ profetas y, finalmente, sacerdotes y profetas han sido sustituidos en Israel por escribas, reguladores de la ley escrita, sin sacrificio externo de animales. Algo semejante ha sucedido en la India donde los brahmanes, que al principio eran sacrificadores, se han vuelto guías religiosos y sociales del pueblo, hombres de conocimiento. Ciertamente, los sacerdotes como sacrificadores han tendido a desaparecer en las grandes religiones (no existe en el judaísmo actual, ni en el islam, budismo o cristianismo básico...). Sin embargo, su figura sigue siendo básica para entender el sentido y función sacral de las religiones.

2. Los sacerdotes de Israel

Al principio no había sacerdotes separados, pues su función se hallaba unida a la de ↗ patriarcas (jefes de familia) y reyes, pues no había división estricta de funciones. Pero luego empezaron a surgir los sacerdotes, con autoridad propia, como funcionarios reales (o de los santuarios), actuando como mediadores entre el hombre y Dios, como creadores de santidad ritual, especialistas en sacrificios. Los sacerdotes suscitan, acogen y, en algún sentido, controlan el poder de Dios, evocándolo en momentos especiales de fiesta o desgracia, en favor de los humanos. Normalmente, los sacerdotes del antiguo oriente dependían de los reyes o jefes tribales; pero al principio ellos no tenían gran poder, ni formaban una casta, pues la vida estaba regulada por normas de alianza social (o tribal). La situación cambió con la restauración: tras la «vuelta» del exilio (el año 539 a.C.), cuando el judaísmo se volvió comunidad del templo, teocracia, con el triunfo del Sumo Sacerdote como autoridad máxima, representante de Dios y delegado del Gran Rey Persa. En ese momento, Judea había dejado de ser un reino independiente y se constituyó como nación sagrada, gobernada por Dios, bajo el Sumo Sacerdote y su consejo, con el «visto bueno» del rey persa (o los imperios sucesores).

Significativamente, la Ley sacerdotal (cf. Lv 16) y la tradición presentan al Sacerdote como autoridad social, ceremonial, sacral: penetra en el misterio de Dios, una vez por año, intercede por el

pueblo, fundamenta el orden cósmico y sobresale no sólo por los sacrificios que realiza, sino también por los γ vestidos que lleva. Sobre la autoridad de los sacerdotes ha escrito la palabra básica Flavio Josefo, diciendo que Dios les encomienda la tarea de administrar los asuntos más importantes en interés público bajo la dirección del Sumo Sacerdote (cf. *Autobiografía* [Contra Apión], XVI, 165; XXI, 185-187; XXIII, 192-194).

Esa teocracia tenía rasgos especiales, pues se hallaba vinculada de hecho al Imperio de turno (persa, helenista, romano), pero representa el poder supremo en el judaísmo del Segundo Templo. Ella será la responsable de la muerte de Jesús (en vinculación con el gobernador romano). Pero, de hecho, en tiempos de Jesús, los sacerdotes habían perdido gran parte de su importancia ante el pueblo, de manera que, en su lugar, fueron surgiendo los escribas. Por eso, cuando, tras la guerra del 67-70 d.C. y la caída del templo, terminó la función de los sacerdotes, el judaísmo no lamentó demasiado su pérdida. Ciertamente, los rabinos de la γ Misná siguieron hablando de sacerdotes y de culto sagrado en el templo, pero en sentido simbólico, recordando y evocando un orden sacral ya pasado. Desde entonces, los judíos no han tenido sacerdotes, sino que están dirigidos por rabinos, como federación de sinagogas. Por eso, la identidad de la religión israelita y su aportación en el conjunto de la historia no se encuentra vinculada con los sacerdotes.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Los sacerdotes de Jerusalén condenaron a Jesús*

Significativamente, la tradición de Jesús no conserva ninguna polémica directa en contra de los sacerdotes (a diferencia de lo que sucede con los escribas y los fariseos). Eso se puede deber a dos razones. (a) Jesús no luchó contra los sacerdotes, sino que los ignoró, buscando una religión no sacerdotal. En eso se distinguió radicalmente de los esenios de γ Qumrán, que querían una renovación del sacerdocio, separándose, también, de los celotas posteriores que, en los años de la guerra judía (años 67-70 d.C.), tuvieron buen cuidado en nombrar sacerdotes «puros». (b) La comunidad cristiana

posterior tampoco se enfrentó con los sacerdotes, pues buscó un espacio religioso distinto, separado del espacio de influjo de los sacerdotes del templo.

Pues bien, conforme a la tradición unánime del Nuevo Testamento, a Jesús lo habían condenado precisamente los sacerdotes (con los romanos). Eso significa dos cosas. (a) Que ellos tenían el poder en Jerusalén, de manera que, de un modo directo o indirecto, podían condenar a muerte a los enemigos del orden sagrado de Israel. (b) Que ellos se vieron amenazados por Jesús y, de un modo especial, por su gesto de «purificación» del γ templo de Jerusalén.

No parece que Jesús condenó a los sacerdotes en cuanto tales, pero declaró que el tiempo y función de su templo había terminado. Quizá podamos decir que *Jesús vio el templo como signo de patología religiosa*, un ritual grandioso al servicio de la opresión y de la muerte. Poemas y cantos, sacrificios animales y contratos de dinero se elevaban allí, al servicio del orden sagrado y de sus poderes opresores, de manera que el mismo templo aparecía como «cueva de bandidos» (Mc 11,27), poder sagrado al servicio de la esclavitud de los devotos. Por eso, asumiendo la inspiración profética de los grandes creyentes antiguos (Amós, Isaías, Jeremías), Jesús proclamó su palabra de juicio y condena contra el templo (cf. Mc 11,12-26). De esa forma rechazó el templo porque no era signo y presencia del amor de Dios para todos los hombres.

Las palabras de Jesús sobre la destrucción del templo aparecen como culmen de su mensaje. Para que se cumpla la promesa de Dios y llegue el Reino debe acabar este templo y con el templo la función de los sacerdotes que lo controlan. Lógicamente, Jesús subió a Jerusalén para anunciar el fin del templo (y no para purificarlo, como hará Muḥammad con la Caaba de la Meca). Parece, pues, que Jesús no condenó directamente a los sacerdotes (aunque anunció y buscó el fin de su función sacral). Pero ellos lo condenaron (o colaboraron a condenarle) a muerte, como sabe Mc 14,53-65 par.

2. *Reinterpretación sacerdotal de Jesús y del cristianismo*

No ha sido sacerdote, en la línea de Aarón o Sadoc, sacrificador de animales, mediador sacral, para dirigir el

culto, sino laico, en el sentido técnico de la palabra: hombre del pueblo, alguien que descubre y cultiva la presencia de Dios en el encuentro con los otros, en el pan, casa y palabra compartida. Pues bien, partiendo de su muerte y de la experiencia pascual, algunos cristianos han replanteado el tema, llamando sacerdote, pero de un modo distinto, opuesto al de Aarón (es decir, al del templo de Jerusalén). Éste es el tema de la carta a los Hebreos.

Jesús no ha sido sacerdote sacrificando a otros, ni instaurando un culto sacral, sino amando gratuitamente a los hombres, y dejándose matar por ellos. No era sacerdote en virtud de una genealogía o de una ordenación especial, sino en virtud de su amor a los demás (Heb 9-10). Los *sacerdotes* judíos eran hombres de violencia, que ejercían su poder descargando la «ira» de Dios sobre sacrificios exteriores, dominando a los demás por fuerza; así ofrecían sangre ajena, como signo de una violencia repetida que se descarga sobre otros, en este caso animales, en espiral infinita, incesante, de opresión sagrada. *Jesús* ha invertido los signos anteriores: no expresa la ira de Dios, sino que vive y despliega su amor en gratuidad; no domina a los demás por fuerza, sino que entrega por ellos su vida, rompiendo la espiral de una historia que se eleva y triunfa a través de la lucha (Heb 9,11-28).

En esa línea, retomando un motivo de la tradición ↗ apocalíptica judía, la carta a los Hebreos se atreve a decir que Jesús es sacerdote según el orden de Melquisedec (cf. Heb 5,6.10; 6,20; 7,1-7), superando para siempre el culto nacional judío de la tribu de Leví y de los sacerdotes de Aarón, vinculados al templo israelita de Jerusalén (cf. Heb 7,11). Toda la historia anterior de los sacerdotes del templo ha terminado. Desde Jesús ya sólo existe el sacerdocio de la vida, es decir, la vida misma, desplegada en amor, al servicio de los demás. De esa manera, al regalar su vida a los demás, a favor del Reino, de un modo gratuito, Jesús ha venido a convertirse en signo y mediador de Dios, brillo de su gloria e impronta de su sustancia (cf. Heb 1,1-3). Los sacerdotes del templo judío accedían al sacerdocio en virtud de un nacimiento humano (origen levítico) y de un ritual. *Jesús* es sacerdote en virtud de su vida entre-

gada en favor de los otros. Es sacerdote al hacerse servidor de los demás. Su sacerdocio es su mismo servicio de amor hasta la muerte. No es un sacerdocio de lucha de poder, sino todo lo contrario, de manera que sólo puede ser sacerdote el que renuncia al poder sacerdotal antiguo y da su vida y entrega su vida al servicio de los demás.

Según eso, el sacerdocio ritual anterior ha terminado. Todo intento de volver al sacerdocio levítico resulta contrario al cristianismo. Pero avanzando en esa línea, el libro del Apocalipsis (cf. Ap 1,6; 5,10) puede hablar de un sacerdocio universal de los cristianos, pues Jesús los ha hecho, con él, «sacerdotes para su Dios y Padre». En esa línea, todos los cristianos aparecen como *sacerdotes*, sin distinción de sexo (varones o mujeres), tribu (levitas) o familia (aaronitas, sadoquitas). Uno por uno son sacerdotes, no sólo en cuanto pueblo (como supone 1 Pe 2,5.9), sino como individuos liberados por Jesús, capaces de volverse nuevos cristos en medio de la persecución, dando la vida unos por otros.

Parte de la Iglesia posterior, invirtiendo de algún modo la visión de Hebreos y rechazando la aplicación eclesial del Apocalipsis y 1 Pedro, ha vuelto a introducir la *figura* de un sacerdocio ministerial, aplicándola a obispos y presbíteros. A pesar de ello, en la línea de Hebreos, parece imposible aplicar a los ministros de la Iglesia en cuanto tales (no en cuanto cristianos) los signos y motivos del sacerdocio de Jesús, a no ser de un modo simbólico y sin que ello sirva para crear jerarquías en la Iglesia.

X. P.

SACRAMENTOS

M

↗ Abluciones, bautismo, circuncisión, culto, eucaristía, Iglesia, matrimonio, perdón, pilares, sacerdote, sacrificios.

1. Introducción. Ritos sagrados

La religión es una experiencia integral, que abarca todos los rasgos de la vida, pero en ella destacan dos rasgos especiales: uno más cognoscitivo (el mito, que narra o describe el misterio) y otro más activo (el rito, por el que se despliega y actualiza ese misterio). El rito, entendido y realizado en su forma más extensa, constituye una «liturgia» o acción sagrada, por la que los fieles

expresan su unión con el misterio. En este contexto se puede hablar de una *liturgia cósmica*, donde el universo entero se despliega como armonía sagrada, en sentido más visible y material (religiones cósmicas) o en perspectiva más espiritual, como en el neoplatonismo, especialmente elaborada por algunos pensadores cristianos como Dionisio Areopagita y Máximo el Confesor.

Los ritos sacramentales constituyen gestos específicamente humanos. Podemos hallar ciertos rituales en el fondo de los gestos de algunos animales, sobre todo en relación con su apareamiento; pero sólo los *hombres* han desarrollado de manera consecuente unos ritos simbólicos, que les permiten situarse de una forma significativa sobre el mundo, de manera que ellos pueden definirse como animales capaces de vivir y desarrollar su identidad en un plano simbólico (de mito y rito, de palabra y acción significativa). Las reflexiones que siguen se sitúan en un espacio genérico de experiencia religiosa, pero las quiero aplicar en especial al cristianismo, que ha desarrollado un sistema sacramental muy preciso, a partir del judaísmo.

En principio toda la vida del hombre en el mundo puede entenderse como un rito: inmersión activa en el proceso sacral de la naturaleza. Divino es el cosmos en su incesante desarrollo; divino (sacramento de Dios), el trabajo del hombre en la tierra. Por lo menos a partir del Neolítico, los agricultores y pastores han descubierto y expresado de forma sacral las regularidades fundamentales del mundo y de la vida: el ritmo de estaciones, la armonía de los astros, el orden de la tierra, el nacimiento-muerte de los mismos animales. Desde esa base han desarrollado unos ritos específicamente humanos, que constituyen la primera actividad real, la primera forma de inmersión en el proceso de la realidad y de la vida. Entendido de esa forma, el rito no es algo que los hombres inventan y realizan, de manera independiente, sino algo que la misma Realidad divina expresa y realiza por ellos. Ciertamente, los hombres son seres distintos, conscientes de sí mismos, pero ellos se descubren inmersos dentro de un contexto sagrado que evocan con sus mitos y recrean con sus gestos. Éstos son algunos de sus campos rituales o sacramentales.

a) *Ritos de fertilidad, sacramentos de vida*. El primero de los sacramentos parece estar vinculado a la madre que alumbró, acoge y cuida a los hijos. Suponemos de esa forma que el signo y rito humano más antiguo es el gesto de engendrar y educar de forma sacral a los nuevos vivientes. Los grupos humanos primigenios aparecen así como «úteros ampliados», espacios donde se va transmitiendo la vida a partir de las madres. La sociedad entera, rodeando a las madres, constituye un útero divino, que va gestando vida, con su propio lenguaje, su propia experiencia afectiva. Por eso, el rito más antiguo está relacionado con el origen y expansión de la vida. En esa línea se sitúan los sacramentos relacionados con el nacimiento (bautismo) y con la mayoría de edad (de iniciación: confirmación) y los vinculados a la muerte de personas (enterramiento, cremación).

b) *Ritos sacrificiales, sacramentos expiatorios*. En un momento determinado, que muchos antropólogos han situado hacia el comienzo de la historia actual, ha surgido un conflicto en la «comunidad uterina» (es decir, con la sociedad o grupo que surge en torno a las madres). Se han elevado unos «machos» y han tomado el control sobre el proceso de la vida, sometiendo a las hembras y dominando a los restantes machos, que pueden haberse elevado y asesinado al padre, o se han enfrentado entre sí, en lucha a muerte, por controlar de esa manera el despliegue de la vida. De una forma lógica, esa lucha ha terminado con la destrucción del primer padre (al que los hijos han matado, para tomar así el poder) o con la destrucción y asesinato de un «chivo emisario» al que los «hermanos unidos» (aliados violentos) han visto primero como culpable de todos los males, para descubrirle después como principio de reconciliación. De esa forma, los antes enfrentados han pactado, comprometiéndose a mantener un equilibrio, sin matarse unos a otros ni robarse las mujeres (tabú del parricidio y del incesto). Como recuerdo de la crisis superada (con violencia) y en memoria del padre o «culpable» asesinado, los «hermanos vencedores» parecen haber instituido los ritos sacrificiales (las víctimas primeras son siempre otras personas), para descargar la violencia del grupo y mantener la paz social. El sacrificio de las víctimas humanas, sustituidas

después por animales vicarios (en representación de los hombres), está en el fondo de algunas formas de entender la eucaristía cristiana.

c) *Ritos hierogámicos, sexualidad sagrada*. Del proceso materno de engendramiento y de la lucha más «paterna» (y fraterna) por la supremacía (que se expresa por el sacrificio) parece que podemos pasar a los ritos de vinculación social o pacto, que suelen estar representados por diversas formas de iniciación sexual y de comunicación humana, que desembocan en los cultos matrimoniales propiamente dichos, que vinculan casi siempre a clanes separados (sólo se pueden casar hombres y mujeres de grupos distintos) y constituyen el primer intercambio social y económico (la mujer suele tomarse como mercancía originaria). Estas liturgias de vinculación humana se sitúan dentro de un contexto vital que se abre a todo el universo, concebido como unidad hierogámica: gran matrimonio que vincula en su rueda a todos los vivientes (vegetales, animales, cósmicos). Estos rituales expresan y realizan, de manera ya consciente, la sacralidad de la naturaleza: los esposos no se limitan a vivir inmersos en un mundo sacral, sino que lo saben y expresan, lo viven y realizan por su rito, entendido como unidad sagrada del mismo ser divino, real hierogamia.

d) *Ritos laborales y alimenticios*. Algunos de los sacramentos más importantes están vinculados a la siembra y la cosecha (como en la fiesta de los Ázimos) o a la domesticación, cría y matanza sagrada de los animales (como en la pascua judía). Los diversos tipos de trabajos han tenido en principio un carácter sacramental: han sido formas de inmersión y participación sagrada del hombre en el ritmo de vida divina del mundo; el hombre no se limita ya a tomar lo que le sobra a la naturaleza (frutos, ramas o tallos de plantas), sino que se introduce en ella por el trabajo (siembra-cosecha) y la utiliza con violencia (caza y muerte de animales). En ese contexto se siguen bendiciendo todavía, en muchos lugares, las cosechas o los campos. En esa línea se sitúan los *ritos alimenticios*, vinculados a la obtención de alimentos, a la siembra, a la caza, a la forma de matar y desangrar a los animales y, también, muchos ritos de comida, tan-

to en la distinción de alimentos puros e impuros, como en la forma de bendecir y compartir los alimentos, en una determinada fiesta.

e) *Ritos sociales*. Podemos destacar, finalmente, los ritos sociales, que se expresan en forma de alianza de tribus o grupos. Entre ellos pueden recordarse de un modo especial las bendiciones (unciones, ordenaciones o coronaciones) de reyes y sacerdotes, y las grandes reuniones de tribus y grupos humanos, en torno a sus reyes y o representantes, sea en tono de paz y de fiesta, sea en tono de violencia y guerra. Todavía hoy, algunos de estos ritos forman parte de la gran liturgia social de la humanidad. Más aún, los ritos de este tipo se siguen cultivando y recreando de diversas formas, en las grandes manifestaciones políticas y sociales de los diversos pueblos (desde las «marchas» de los grupos fascistas hasta las ceremonias electorales de las democracias clásicas).

2. Sacramentos bíblicos y cristianos

He destacado en otro lugar (↗ culto) los sacramentos básicos, en perspectiva judía (partiendo de la circuncisión) y en perspectiva cristiana (partiendo del bautismo). Aquí sólo quiero añadir que, a diferencia de las religiones de la interioridad, que pueden prescindir totalmente del culto y de los sacramentos, judaísmo y cristianismo siguen teniendo un elemento ritual muy importante.

a) *Religiones de la interioridad*. En principio, ellas han desacralizado el mundo, para concentrarse en lo divino, en un proceso de liberación, vinculado a la meditación trascendental (hinduismo) y a la iluminación (budismo). Lógicamente, la mayor parte de los ritos anteriores pierden su importancia en estas religiones y se convierten en recuerdo sagrado, que se debe interpretar de forma mística. De esa manera, los grandes sacrificios de los *vedas* vienen a presentarse en los brahmanes posteriores como símbolo espiritual de la vinculación del hombre con la hondura divina de la realidad. Lógicamente, el rito religioso se concibe como un simple medio para el despliegue del proceso de interiorización, que es lo que basta. Al final sólo queda un gesto de meditación individual: el iluminado ya no necesita sacramentos materiales, pues posee la verdad dentro de sí mismo.

Frente a los cultos externos, más vinculados al proceso social y al despliegue del cosmos, las religiones orientales despliegan un ritual *anticósmico*, es decir, de liberación interior. Aquí se supone que, normalmente, los hombres viven perdidos sobre el mundo; por eso, el yoga (o los restantes tipos de meditación trascendental) quieren sacarles del mundo, para que penetren en sí mismos, encontrando su verdad en lo divino. En esa línea, el único rito válido es el que está vinculado al proceso de interiorización o de encuentro del hombre consigo mismo. En esa línea, muchos maestros hindúes han vuelto a elaborar ceremoniales muy precisos de separación (aislamiento) y alimentación, de concentración y respiración, purificación y vaciamiento mental que nos siguen admirando por su rigor y hondura.

b) *Religiones bíblicas*. En una perspectiva algo distinta se sitúan las *religiones de la historia*, que han mantenido algunos rituales de fondo «cósmico» (lo mismo que las religiones de la naturaleza), pero que han puesto de relieve el carácter de «memoria» sagrada de sus sacramentos. Básicamente, esos sacramentos no buscan la armonía del hombre con el cosmos, ni la pura liberación interior (como en los casos anteriores), sino que vinculan a los creyentes con la historia de la salvación, en la que Dios actúa.

1) *Los rituales judíos* han estado en principio vinculados a los ritmos cósmicos, como indican sus sacrificios animales y sus fiestas: cordero en primavera (Pascua), siega del trigo en verano (Pentecostés) y vendimia del otoño (Tabernáculos). Pero con el paso del tiempo ellos han venido a convertirse en una forma de integración nacional: vinculan al israelita con la tradición de Abrahán (circuncisión), con la liberación de Egipto (Pascua), con el pacto del Sinaí (Pentecostés) y con la esperanza mesiánica (Tabernáculos).

2) *Los cristianos* asumen la herencia judía y recrean los rituales a partir de su evangelio, expresándolos después en un contexto helenista. Los sacramentos básicos (bautismo, eucaristía) evocan y actualizan la presencia de Jesús como principio de salvación, en el nuevo nacimiento de los hombres (bautismo) y a través de la misma comida, que se entiende como experiencia mesiánica

(eucaristía). Por otra parte, en un sentido extenso, todos sus gestos litúrgicos están al servicio del amor a Dios y al prójimo, de manera que el mismo Dios se expresa en ellos. Sobre el sentido de los sacramentos, puede verse lo que dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

«Los sacramentos de la Nueva Ley fueron instituidos por Cristo y son siete, a saber, Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Penitencia, Unción de los enfermos, Orden sacerdotal y Matrimonio. Los siete sacramentos corresponden a todas las etapas y todos los momentos importantes de la vida del cristiano: dan nacimiento y crecimiento, curación y misión a la vida de fe de los cristianos. Hay aquí una cierta semejanza entre las etapas de la vida natural y las etapas de la vida espiritual (cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* 3, 65,1)» (CIC, 1210).

SACRIFICIO

Q MR

↗ Cristo, Cruz, culto, Eucaristía, muerte, paz, redención, religión, sacerdote, sacramento, templo, violencia, Yom Kippur.

Q JUDAÍSMO

Sacrificio (de *sacrum facere*, hacer sagrado) es un gesto que evoca y expresa de manera intensa los poderes sacrales de la naturaleza divina, que suele manifestarse a través de una destrucción creadora: Dios mismo es sacrificio: proceso de muerte que produce vida. La destrucción es un medio que se pone al servicio de la creación; en el principio y fin está la vida, que se expresa y actúa de manera generosa, en acción creadora. Así lo saben y celebran los fieles de muchas religiones.

Sacerdote (de *sacer*, sagrado, con la raíz indoeuropea *dh*, hacer) es un hombre o mujer que realiza un gesto sacrificial, vinculado casi siempre a la alimentación y/o producción de vida. Normalmente ofrece la «víctima» a Dios y consume parte de ella, devolviendo el resto a los mismos oferentes. Suele ser un experto en comidas sagradas, creadoras de vida.

Los sacrificios animales tienen un doble sentido. Por un lado, nacen del miedo a Dios: tenemos que aplacar su ira con nuestra sumisión, ofreciéndole la vida de animales o personas. Por

otro lado, ellos surgen de nuestra generosidad: queremos ofrecerle lo mejor que tenemos; desde esa base, todo sacrificio aparece como un don: generosidad creadora, un regalo para Dios.

Se suele decir que hay religiones más centradas en el valor y ritual de los sacrificios. Entre ellas puede recordarse la azteca, el brahmanismo hindú y el judaísmo sacerdotal del período del Segundo Templo (entre el siglo V y I a.C.). Ese judaísmo sacerdotal ha elaborado una de las normas sacrificiales más hondas y precisas, en el libro del Levítico, donde se recogen varios tipos de sacrificios que ahora evocaremos de un modo genérico.

1. *El holocausto* constituye el ejemplo más claro y radical de sacrificio: el sacerdote ofrece la víctima (toro, cordero...) ante Dios, derrama su sangre en el suelo, y la quema totalmente sobre el altar, expresando así la absoluta soberanía del Señor Divino, a quien los humanos debemos y ofrecemos todo lo que existe. También otros pueblos, de la India a Grecia, han conocido sacrificios de este tipo, el más significativo de los cuales era la *hecatombe* (ofrenda de cien toros). Ellos han dominado la conciencia teológica de muchos cristianos de los siglos XVIII y XIX, que suponían que la mejor manera de honrar a Dios y reconocer su soberanía era consumirse sobre su altar. No hay en estos sacrificios ningún tipo de «intercambio» o comercio divino, sino simple expresión de su grandeza y de nuestro vasallaje; nada nos debe, nada le pedimos; simplemente reconocemos su grandeza, ofreciéndole sacrificios, que se consumen del todo en su honor.

2. *Los sacrificios de reparación, expiación y petición* sirven no sólo para aplacar a Dios, sino para conseguir su favor o perdón. En el fondo de ellos aparece un tipo de *comercio* divino, una forma de comunicación dual, en línea de pacto. Uno de los ejemplos más significativos es el sacrificio de la gran Fiesta de la *Expiación* (↗ Yom Kippur), por el que los israelitas reconocen la grandeza de Dios, confiesan sus pecados y reciben el perdón a través de un intenso ritual de intercambios sacrales, que el Nuevo Testamento ha evocado en Hebreos 7-10. Éstos son los sacrificios dominantes del judaísmo sacral de tiempos de Jesús, con

su *destrucción* (una parte de la víctima se quema para Dios) y *comunión* (otra parte la comparten sacerdotes y oferente, como comida sagrada). Estrictamente hablando, ellos han sido superados por el mismo Jesús, al iniciar y culminar un camino no sacrificial de encuentro con Dios y de reconciliación interhumana.

3. *Hay sacrificios pacíficos, de comunión y alianza*, donde el aspecto básico es la donación y comida compartida. Ciertamente, sangre y grasa son para Dios, pero la parte fundamental de la víctima la reciben, preparan y comen con gozo los mismos oferentes. Así realizan una experiencia básica de donación y vida compartida, en comunicación sacral. Dios no es simplemente Aquel ante quien debemos negar nuestra existencia (holocausto), ni Señor que pide reparación (expiación), sino un Amigo a quien debemos agradecer sus dones, compartiendo ante Él (y con Él) nuestra existencia.

Estos tres tipos de sacrificios, recogidos en el libro del Levítico, son una pieza clave de la piedad sacerdotal del siglo V a.C. al I d.C. Pero tanto el judaísmo posterior como el cristianismo han superado ese esquema, elaborando un código y camino distinto de encuentro con Dios, sin sacrificios violentos. Por eso, es normal que algunos teólogos hayan pensado que es preciso superar incluso la misma terminología del sacrificio al hablar del Dios cristiano. De todas formas, allí donde destaca el último elemento (comunión y alianza, donación de vida), el ritual del sacrificio puede reasumirse dentro del cristianismo, pero sabiendo que a Dios no podemos ofrecerle nada en línea de exclusión o negación: sólo podemos regalarle aquello que nosotros mismos vivimos en amor y compartimos en creatividad gozosa. El ritual sangriento (destructor) del templo judío ha perdido su sentido: sólo tiene sentido el «sacrificio» del amor mutuo, el don gozoso que se expresa en el pan y vino compartido, es decir, en la comunicación gratuita de la vida humana.

X. P.

M CRISTIANISMO

Jesús no ha participado en el ritual de los sacrificios, de manera que no lo vemos acudiendo al templo para «cum-

plir» sus deberes religiosos. A su juicio, el mensaje del ↗ Reino de Dios implica la superación de los ritos sacrificiales. En ese sentido hay que entender su gesto de «purificación del templo», tal como aparece en Mc 11,15-16 par.

Se trata de un gesto profético, no de simple purificación (habría que mejorar los rituales existentes), sino de superación: el tiempo de los sacrificios ha pasado. Así lo ha interpretado la tradición cristiana, partiendo de los «helenistas» de Hch 6, pasando luego por Pablo y por toda la misión a los gentiles. La manera de relacionarse con Dios no está ya en los sacrificios animales, en los ritos del templo, sino en la misericordia y el regalo de la vida. En esa línea se ha situado Mateo, donde Jesús, retomando una palabra judía de Oseas 6,6, afirma «misericordia quiero y no sacrificios» (Mt 9,13; 12,7). Los sacrificios han pasado; el Dios que se revela a través del mensaje y de la vida de Jesús es el Dios de la misericordia, es decir, del amor activo a favor de los demás.

1. Pablo

Lógicamente, los cristianos han podido ver a Jesús como verdadero «sacrificio», pero no en el sentido sacral antiguo (como si Dios necesitara sangre), sino en un sentido amoroso de donación de vida: el Dios de Jesús se expresa a través del amor creador y transparente a favor de los demás. Éste es el «sacrificio» de la vida, que Pablo ha destacado en su carta a los Romanos:

«Así que, hermanos, os ruego por las misericordias de Dios que presentéis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios, que es vuestro culto de vuestra mente. No os conforméis a este mundo; más bien, transformaos por la renovación de vuestro entendimiento, de modo que comprobéis cuál sea la voluntad de Dios, buena, agradable y perfecta. El amor sea sin fingimiento, aborreciendo lo malo y adhiriéndoos a lo bueno: amándoos los unos a los otros con amor fraternal; en cuanto a honra, prefiriéndoos los unos a los otros; no siendo perezosos en lo que requiere diligencia; siendo ardientes en espíritu, sirviendo al Señor... Bendecid a los que os persiguen; bendecid y no maldigáis... No paguéis a nadie mal por mal. Procurad lo bueno delante

de todos los hombres. Si es posible, en cuanto dependa de vosotros, tened paz con todos los hombres. Amados, no os venguéis vosotros mismos... Más bien, si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; y si tiene sed, dale de beber; pues haciendo esto, pondrás carbones encendidos sobre su cabeza. No seas vencido por el mal, sino vence el mal con el bien» (cf. Rom 12,1-2.9-14.17-21).

Posiblemente, la comunidad cristiana de Roma, formada por creyentes de origen judío, siente añoranza por los sacrificios del templo de Jerusalén, vistosos, sagrados. Pues bien, frente a eso, hacia el año 57 d.C., queriendo presentar a los romanos su mensaje, antes de ir a visitarlos, san Pablo ha puesto de relieve «el sacrificio de la vida», es decir, el culto de la mente o racional (según se traduzca la palabra griega: *logikên*). «Mental» o lógico no es aquí lo «incorporal», sino más bien lo opuesto a lo carnal en sentido legalista. Los sacrificios del templo de Jerusalén se sitúan en el plano de la «carne», es decir, de la violencia animal, y de esa forma imponen un tipo de lógica de muerte. En contra de eso, los «sacrificios cristianos» se identifican con la misma vida de amor de la comunidad.

2. Hebreos

En esta línea de Pablo ha tenido que avanzar la carta a los Hebreos, que por muchos siglos se ha tomado como propia del mismo Pablo, aunque posiblemente ha sido escrita por un autor distinto, que conoce perfectamente el judaísmo. Sigue estando escrita, con toda probabilidad, a los cristianos más tradicionales de Roma, unos treinta años más tarde (en la década de los 80 d.C.), con una finalidad semejante. Algunos cristianos, también de origen judío, se lamentan de la destrucción del gran culto sacrificial del templo de Jerusalén, centrada en la liturgia del ↗ Yom Kippur. Pues bien, el autor de la carta los presenta del modo más rico esa vieja liturgia, para decirles que ella ha sido superada y cumplida en Jesús:

«(Los sacrificios anteriores) eran ordenanzas de la carne, que constan sólo de comidas y bebidas y diversos lavamientos, impuestas hasta el tiempo de la renovación. Pero estando ya presente Cristo, el sumo sacerdote de los bienes que han venido, por medio

del más amplio y perfecto tabernáculo no hecho de manos, es decir, no de esta creación, entró una vez para siempre en el lugar santísimo, logrando así la eterna redención, ya no mediante sangre de machos cabríos ni de becerros, sino mediante su propia sangre. Porque si la sangre de machos cabríos y de toros, y la ceniza de la vaquilla rociada sobre los impuros, santifican para la purificación del cuerpo, ¡cuánto más la sangre de Cristo, quien mediante el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios, limpiará nuestras conciencias de las obras muertas para servir al Dios vivo!» (Heb 9,10-14).

El sacrificio de Jesús ha sido su propia vida de amor al servicio de los hombres. Todo lo anterior no era más que sombra, un anticipo muy imperfecto de aquello que vendría a realizarse en Cristo. Por eso, no tiene sentido andar añorando los tiempos pasados, cuando el Sumo Sacerdote judío entraba una vez en el Santo de los Santos, con la sangre de los animales sacrificados. Jesús, el verdadero sacerdote, ha entrado en amor al «tabernáculo del cielo», abriendo así un camino para que todos podamos hacer la misma travesía de gratuidad y de vida.

X. P.

R ISLAM

1. ¿Expiación de los pecados? Noción de *takfîr* o *kaffâra*

En el islam no existe la noción de sacrificio al modo judío o cristiano. Dios perdona sin necesidad de expiaciones sacrificiales, pues es clemente y misericordioso. La idea del sacrificio de Cristo para la redención de los seres humanos es absurda para los musulmanes. Tampoco existe la noción de pecado original que deba ser expiado, ya que si bien Adán y Eva pecaron y fueron expulsados del Paraíso como castigo, cuando Adán pidió perdón, Dios le perdonó sin que tuviera que mediar más expiación que su arrepentimiento.

Lo más parecido a la idea de sacrificio sería la noción de «cubrir el error», que en el caso islámico es *takfîr* o *kaffâra*, de la misma raíz que *kufîr* (la no aceptación del islam) y *kâfîr* (→ infiel, desagradecido). La idea cristiana de la «expiación» tiene otras connotaciones, porque el *takfîr* y la *kaffâra* no

consisten en mortificaciones sino en hacer buenas acciones que «cubran» las malas acciones anteriores. Así, una forma de expiación podía ser liberar a un esclavo (acción muy meritosa en el islam), alimentar a pobres o cualquier tipo de buena acción semejante.

El ayuno es una acción excelente como *takfîr*, pero aunque hay ayunos voluntarios recomendados (distintos del ayuno prescriptivo de Ramadán), no se considera correcto ayunar continuamente y el Profeta mismo dijo que él en ocasiones ayunaba y en ocasiones no ayunaba y que quien hacía lo contrario no era de los suyos; esto último incluía tanto a los que no ayunaban nunca como a los que ayunaban todo el tiempo.

2. *Qurbân*: lo que te acerca a Dios

Existe, en cambio, en el islam la noción de sacrificio de animales en algunos rituales de acción de gracias, por ejemplo el *'id al-adhâ* (la fiesta del cordero), que rememora el sacrificio de Abrahán. Dice el Corán: «Hasta Allâh no llega la carne ni la sangre (del animal que habéis sacrificado), pero hasta Él llega vuestro sobrecogimiento...» (22:37). «Sacrificio» o «víctima ofrecida en sacrificio» en árabe se dice *qurbân* (en plural, *qarâbîn*), palabra que procede del hebreo *qorbân* a través del arameo. La raíz Q-R-B indica «proximidad», en el sentido de modo de acercarse a Dios. En un hadiz se dice: «la → azalá es el *qurbân* que ofrece todo hombre piadoso»; en otro más impactante: «Lo que caracteriza a la comunidad musulmana es que su *qurbân* es su propia sangre» en referencia a los mártires.

En el árabe de los cristianos, el *qurbân* es la Eucaristía, *qurbâna* es la sagrada forma. En árabe, la festividad del *Corpus Christi* es *'id al-qurbân*, mientras que, entre los musulmanes, *'id al-qurbân* es sinónimo de Fiesta del Cordero (*'id al-adhâ*).

3. *Fidâ*: darse a sí mismo como rescate a cambio de algo

Una palabra para «sacrificio» con otra connotación es *fidâ'* o *fidâ*, que es «sacrificio» en el sentido de dar como rescate por algo o alguien. Una palabra de la misma raíz, *fâdî* (quien se da a sí mismo en *fidâ*), la aplican los cristia-

nos árabes a Jesucristo, que es *al-Fâdi* (el Redentor).

El *fidâ'i* (en plural, *fidâ'iyûn*; castellanizado: «fedayín») es «el que se sacrifica». Este nombre se aplicaba a los seguidores del *shayj al-yabal* (el Viejo de la Montaña) de Alamut, «los asesinos» ismâ'ilíes que cometían magnicidios públicamente y sin huir, de modo que los viera el mayor número de gente posible, y su valentía al afrontar la tortura y la muerte impresionara a sus enemigos, a los indiferentes y a los partidarios. El nombre de «fedayín» se aplicó también a los guerrilleros armenios cristianos que lucharon contra el dominio otomano. Y actualmente es el nombre con el que se conoce a los guerrilleros palestinos. A pesar de su contenido de entrega a una causa justa, la palabra *fidâ'i* es mucho más aconfesional o supraconfesional que *muĵâhid*, que tiene un sentido marcadamente confesional. No olvidemos que los miembros de la resistencia palestina han sido tanto cristianos como musulmanes.

J. F. D. V.

SAĤĤĀBA

R

Los *ṣahâba* o *aṣḥâb* (en singular, *ṣahâbî* o *ṣahîb*) son «los compañeros del Profeta».

1. Los hadices se remontan a los ṣahâba

En esta categoría de *ṣahâba* se incluyen todos los musulmanes que lo conocieron, cuyo testimonio es la base de los hadices y por consiguiente de la *sharî'a*. Desde el punto de vista de los sunníes, todos los compañeros del Profeta son admirables y dignos del mayor respeto, independientemente de su comportamiento antes de hacerse musulmanes y de su comportamiento tras la muerte del Profeta, aunque estuvieran enfrentados a menudo los unos con los otros por las cuestiones de la sucesión califal. Así, los sunníes consideran respetables a individuos como Abû Sufyân, gran enemigo del islam que terminó convirtiéndose en musulmán. Y los sunníes respetan por igual a 'Alí y a su enemigo Mu'âwiya, hijo de Abû Sufyân.

En cambio, los chiíes aborrecen a todos los *ṣahâba* que fueron hostiles a 'Alí, e incluso a los que sin serle hostiles ocuparon en su lugar el califato, tales como Abû Bakr y 'Umar. Esto tiene importan-

tes consecuencias en la transmisión de los hadices, porque los chiíes rechazan el testimonio de los enemigos de 'Alí, como 'Â'isha, Abû Hurayra y otros *ṣahâba* que son garantes de muchísimos hadices.

2. Tipos de compañeros del Profeta

Pronto surgió entre los musulmanes el *'ilm ar-riyâl* (la ciencia de las personalidades) dentro de la ciencia del hadiz. Se discutía si sólo el hecho de haber visto al Profeta bastaba para considerar a alguien *ṣahâbî*. También se distinguió entre varias clases (*ṭabaqât*; en singular, *ṭabaqa*) de *ṣahâba*, por ejemplo entre los *muhâjirûn* («emigrados», o sea, los mequies que emigraron con Muĥammad a Medina) y los *anṣâr* («auxiliadores», o sea, los musulmanes medineses que acogieron al Profeta y a los que hicieron la Hégira). Además estaban los musulmanes mequies que emigraron antes a Abisinia. Entre los primeros musulmanes se distinguía a los primeros de todos, los *sâbiqûn*, que eran los que habían rezado en las dos direcciones (hacia Jerusalén y luego hacia Meca), habían emigrado a Medina, habían luchado en la batalla de Badr y habían estado presentes en el pacto de al-Hudaybiyya. Una categoría de los *ṣahâba* eran los llamados *mustaḍ'afûn* (los que son tenidos por débiles), que eran los mequies indigentes menospreciados por los enemigos del islam. Los *aṣḥâb ash-shayâra* (los compañeros del árbol) eran los *ṣahâba* que estuvieron presentes bajo el árbol en el pacto de al-Hudaybiyya.

Hubo diez *ṣahâba* a los que Muĥammad les garantizó que entrarían en el paraíso; a estos diez se les conoce como *al-mubashsharûn al-'ashara* (los diez albriciados): Abû Bakr, 'Umar, 'Uzmân, 'Alí, Talĥa ibn 'Ubayd Allâh, aĉ-Ĉubayr ibn al-Awâmm, 'Abd ar-Raĥmân ibn 'Awf, Sa'd ibn Mâlik, Sa'îd ibn Ĉayd y Abû 'Ubayda ibn al-Yarrâĥ. Como puede verse, cuatro de ellos son los primeros califas, a los que los sunníes conocen como «los califas bien guiados» (*al-julafâ' ar-râshidûn*).

3. La tentación de venerar a los Compañeros

Los *ṣahâba* se convirtieron en una especie de santos apóstoles entre los sunníes. Sus hagiografías circularon desde el siglo IX con títulos como

Fadâ'il aṣḥâb an-Nabî («Méritos de los compañeros del Profeta») o *Manâqib al-anṣâr* («Virtudes de los anṣâr»). La historiografía sunní ha santificado a todos los *ṣahâba*, pero los críticos sunníes del hadiz a finales del siglo VIII y principios del siglo IX aplicaron criterios más estrictos a los *ṣahâba*: aunque no discutían la credibilidad de ninguno, el *isnâd* de unos *ṣahâba* no era valorado igual que el de otros como testimonio principal.

Entre los sunníes se volvió casi obligatorio añadir la *tardiya* (fórmula de protección *radîya-llâhu 'an-hu*, «Dios está satisfecho de él») al mencionar el nombre de cualquier *ṣahâbî*. Muchos juriconsultos sunníes opinaban que insultar a los *ṣahâba* (*sabb as-ṣahâba*) debía castigarse con la pena de muerte.

Esta veneración indiscriminada por todos los *ṣahâba* contribuyó a profundizar el abismo de la división de la *umma* islámica entre chiíes y sunníes, pues mientras que los sunníes veneraban acríticamente a todos los *ṣahâba*, los chiíes tenían por obra piadosa insultar a todos los enemigos de 'Alí, entre los que se encontraban muchos *ṣahâba* veneradísimos por los sunníes. Los chiíes no sólo vituperaban a Abû Sufyân y Mu'âwiya (que en todo caso eran *ṣahâba* para los sunníes), sino que incluso consideraban meritorio lanzar imprecaciones contra los tres primeros califas que precedieron a 'Alí en el califato, califas «bien guiados» (*râshidûn*) para los sunníes y usurpadores execrables para los chiíes. En la actualidad, el movimiento ecumenista musulmán, sobre todo por parte chií, ha tratado de rectificar los excesos, por ejemplo el ayatollâh Jomeini prohibió insultar a Abû Bakr.

4. *Los tâbi'yyûn, que no conocieron al Profeta pero sí a un ṣahâbî*

A los musulmanes de la segunda generación, se les conoce como *tâbi'ûn* o *tâbi'yyûn* (en singular, *tâbî'* o *tâbî'î*), o sea, «siguientes», los *tâbi'ûn* son los musulmanes que no conocieron al profeta Muḥammad pero sí a algún *ṣahâbî*. El profeta Muḥammad había dicho que los musulmanes de su tiempo serían los mejores y que el mérito de los musulmanes iría decreciendo con el tiempo, generación tras generación. Es la idea de la decadencia progresiva hasta el Fin del Mundo.

J. F. D. V.

SAKÎNA

R

↗ *Shekiná*, presencia.

El equivalente árabe de la *shekiná* hebrea es la palabra *sakîna*.

Sakîna pertenece a la raíz S-K-N, que tiene el sentido de «calmarse», «tranquilizarse», «permanecer quieto» y «habitar». En un contexto religioso, la *sakîna* es la presencia de Dios, que produce calma en el corazón del creyente. La *sakîna* también se identifica con virtudes como la dignidad, el poder, la magnanimidad, la calma, la paciencia, etcétera. En el sufismo, la *sakîna* es *nûr fî-l-qalb* (la luz en el corazón).

En el Corán, la *sakîna* es la presencia divina con connotaciones de ayuda divina en el combate. Por ejemplo en la azora 9 versículo 26 se dice:

«Alláh hizo descender enseguida su presencia (*sakîna*) sobre su Enviado y sobre los creyentes, e hizo descender ejércitos que no veáis y atormentó a quienes no creían. Ésa es la retribución a los inicuos».

Asimismo se menciona la *sakîna* en un contexto bélico en el capítulo 48 versículo 4 (la azora está titulada precisamente *al-Fath*: «la victoria» o «la conquista»). Esta presencia divina que tranquiliza en plena batalla debe entenderse al modo bíblico de la asistencia a sus fieles del «Señor de los ejércitos» de Israel:

«Él es quien hace descender la tranquilidad en el corazón de los creyentes para que añadan confianza a su confianza. A Alláh pertenecen los ejércitos de los cielos y de la tierra. Alláh es omnisciente, sabio».

Hay otras dos menciones de la *sakîna* de Dios en el Corán, precisamente en esa misma azora (48: 18 y 26).

A. A.

SALMOS

Q

↗ Alabanza, Biblia, creación, culto, Jerusalén, Mesías, oración, palabra, paz, Reino, templo.

1. *Libro de los salmos, contenido básico*

Es un compendio o colección de 150 oraciones y/o cantos, que en la Biblia hebrea se llaman *Tehilim* (alabanzas) y en la griega (de los LXX) *Psalmoi*, es decir, cantos que se acompañan con la

cítara (*psalterion*). La tradición los ha atribuido a David, a quien se considera el gran cantor y poeta judío de tiempos antiguos. Sin embargo, hay muchos salmos que no se atribuyen a David y, además, en su conjunto, ellos provienen de muy diverso tiempo.

Algunos, los más antiguos, muestran un fuerte influjo cananeo, de manera que podemos afirmar que son cantos paganos de Jerusalén o de otros santuarios, que han sido adaptados al culto israelita. Por el contrario, otros son muy tardíos, incluso del siglo III a.C., y reflejan la piedad más sacerdotal y cultica del primitivo judaísmo. En general, podemos decir que la mayoría de ellos provienen del tiempo en que el templo de Jerusalén estaba bajo dominio persa (entre el 515 y el 333 a.C.); ellos son como un tipo de cantoral básico del servicio litúrgico del templo de Jerusalén.

Los salmos han sido «codificados» de manera distinta en la Biblia hebrea y en los LXX, de manera que las citas suelen variar en un número, como puede verse comparando la numeración litúrgica (que sigue a los LXX) y la de la mayor parte de las traducciones (que siguen el texto hebreo). Así, por ejemplo, el famoso salmo penitencial o *Miserere* (que suele tomarse como el 50) aparece en la Biblia hebrea como el 51. Pero éste es un tema de menor importancia. Más importante es la distribución de los salmos por temas o motivos, como han querido hacer siempre los orantes bíblicos. Por cierto, el libro de los salmos ha sido y sigue siendo utilizado por los cristianos tanto como por los judíos; éste es el libro principal de oraciones de muchas Iglesias cristianas; es el libro que utilizan los monjes en su canto de vísperas o laudes, el libro de oración particular de todos los ministros y consagrados cristianos.

Los salmos se pueden dividir de muchas maneras. Entre las divisiones que se han propuesto podemos citar la siguiente:

a) *Himnos de alabanza*: 8; 19; 29; 33; 100; 103; 104; (105); 111; 113; 114; 117; 135; 136; 145; 146; 147; 148; 149; 150. (b) *Salmos reales*: 2; 18; 20; 21; 45; 47; 72; 89; 93; 96; 97; 98; 99; 101; 110; 132. (c) *Cantos de Sión*: 46; 48; 76; 84; 87; 122. (d) *Súplica individual*: 5; 6; 7; 10; 13; 17; 22; 25; 26; 28; 31; 35; 36; 38; 39; 42; 43; 51; 54; 55; 56; 57; 59; 61; 63; 64;

69; 70; 71; 86; 88; 102; 109; 120; 130; 140; 141; 142; 143. (e) *Acción de gracias individual*: 9; 30; 32; 34; 40; 41; 92; 107; 116; 138. (f) *Oración de confianza individual*: 3; 4; 11; 16; 23; 27; 62; 121; 131. (g) *Súplica colectiva*: 12; 44; 58; 60; 74; 77; 79; 80; 82; 83; 85; 90; 94; (106); 108; 123; 126; 137. (h) *Acción de gracias colectiva*: 65; 66; 67; 68; 118; 124. (i) *Salmos de confianza colectiva*: 115; 125; 129. (j) *Salmos didácticos, de tipo litúrgicos*: 15; 24; 134. (k) *Salmos proféticos e históricos*: 14; 50; 52; 53; 75; 78; 81; 95; 105; 106. (l) *Salmos sapienciales*: 1; 37; 49; 73; 91; 112; 119; 127; 128; 133; 139. Es imposible comentar todos los salmos. Por eso voy a escoger dos ejemplos muy significativos, uno de alabanza cósmica y otro de súplica mesiánica.

2. Salmo 29. Dios en la tormenta. *Himno de alabanza cósmica*

Desde tiempo antiguo, los hombres han divinizado la tormenta en convergencia religiosa muy significativa que nos lleva de la India al Perú, del viejo mundo griego a Siria, Fenicia y Palestina, donde el Dios supremo emerge poderoso sobre el orbe con su cetro de rayo. En el salmo que ahora vamos a citar, Yahvé, Dios israelita, aparece con los mismos atributos de *Baal*, Dios cananeo de la lluvia y la cosecha, la fertilidad y el poderío sexual que los profetas rechazaban. Es posible que este salmo formara parte de una liturgia pagana que los israelitas tomaron de algún santuario antiguo (Betel o Dan...) y lo aplicaron a su Dios, poniendo *Yahvé* donde antes hubo otra figura sagrada. En su forma actual pertenece al culto de Jerusalén. Sus orígenes se pueden situar entre el 1200 y el 600 a.C.:

«a) Hijos de Dios, aclamad a Yahvé, aclamad la gloria y fuerza de Yahvé.

Aclamad la gloria del nombre de Yahvé, postraos ante Yahvé en el atrio sagrado.

b) La voz de Yahvé sobre las aguas:

el Dios de la gloria ha tronado, Yahvé sobre las aguas torrenciales.

La voz de Yahvé es potente, la voz de Yahvé es magnífica.

La voz de Yahvé descuaja los cedros, Yahvé descuaja los cedros de Libano.

La voz de Yahvé lanza llamas de fuego:

la voz de Yahvé sacude el desierto, Yahvé sacude el desierto de Cadés.

La voz de Yahvé retuerce los roles, Yahvé descortezta las selvas.

c) En su templo un grito unánime ¡gloria!

d) Yahvé se sienta por encima del aguacero, Yahvé se sienta como rey eterno.

Yahvé da fuerza a su pueblo, Yahvé bendice a su pueblo con la paz» (Sal 29).

En principio, este salmo se podría haber referido a muy diversos dioses (Indra, Zeus, Baal), pero el orante israelita lo vincula a *Yahvé*. Éstos son los motivos del canto: revelación de Dios en la tormenta (trueno, rayo) y liturgia de los hombres que, al unirse con su canto y emoción a esa tormenta, celebran el misterio de Dios en el mundo. Podemos entender sus partes principales como letra y canto (mito) de una gran liturgia (rito) que se desarrolla a cielo abierto, sobre un mundo hecho *tormenta* y entendido como fuerte señal de lo divino: (a) comienza el *invitatorio* (Sal 29,1-2); (b) sigue la *narración* (29,3-9ab); (c) viene después el *responso* (29,9c); (d) y termina todo con la *confesión creyente* (29,10-11), interpretada de algún modo como acción de gracias.

a) *Invitatorio* (Sal 29,1-2). Se escucha una voz que llama a los fieles animándoles a participar en el gran gesto sagrado de la liturgia cósmica: Yahvé va a manifestarse; hay que alabarle. ¿Dónde? El texto no lo dice, pero es evidente que la acción se realiza a dos niveles: aclaman los hijos de Dios sobre el cielo; se unen a su canto los humanos sobre el mundo. La tormenta vincula y fecunda ambos niveles.

1) *Nivel celeste*. El texto alude a los *bene Elim* que estrictamente hablando son dioses inferiores (hijos del gran *El*, padre divino y jefe del panteón). Eso significa que todos los poderes celestes (interpretados por el judaísmo ortodoxo como espíritus creados o ángeles) tienen que mostrar su acatamiento ante *Yahvé*, Dios del poder y la tormenta.

2) *Nivel de la tierra*. Pero el gran culto del cielo tiene su reflejo sobre el mundo, de manera que esos hijos de Dios pueden ya entenderse también como humanos: sacerdotes y fieles que realizan juntos su liturgia. Ángeles y humanos se postran y aclaman al Dios

verdadero (Yahvé) que parece habitar en la tormenta. Por eso dice el texto (29,2) que están en el *atrio sagrado* (*hadrat qodes*), es decir, en el espacio cático que se extiende ante el templo.

b) *Narración* (29,3-9b). Quizá debiéramos llamarla *epifanía*: manifestación de Dios en el cosmos. El narrador no argumenta, no razona, no demuestra. Simplemente dice y, al decir, nos va mostrando los momentos del despliegue de Yahvé Tormenta. No tenemos que andar buscando así intenciones o sentidos más profundos. La deidad misma se vuelve visible, de manera que basta con sentirla: sobre el atrio del gran templo, dejamos que se exprese la tormenta y la acogemos reverentes. *Las aguas de Dios* se extienden y avanzan por encima de las nubes. Vienen del *Norte*, de los montes donde crecen los cedros del Líbano; van al *Sur*, hacia el desierto de Cadés, donde la tierra se vuelve incultos pedregales. Entre esos extremos, recorriendo el horizonte israelita (o cananeo), cabalga con su fuerza el Dios/Tormenta y *lanza el rayo*, descuartando así los cedros del Norte e incendiando el páramo del sur (Cadés, 29,7).

Aliento de Dios es el fuego; su espada victoriosa el rayo, como han señalado las epifanías o *kratofanías* (*kratos* = fuerza) de diversos pueblos. Pero el signo de Dios es ahora el trueno/voz. Por siete veces se repite la palabra trueno (*voz: qol*), vinculando de manera significativa, en paralelismo poético, aquello que pudiéramos llamar el *agente cósmico* (*qol*, trueno) y el *teológico* (*Yahvé*) que actúa a través de la tormenta. Así se expresa la inmanencia (trueno) y trascendencia (Yahvé) del mismo fenómeno sagrado. No hay magia en el texto; no hay evocación de ningún *Deus ex machina* o potencia extraña que interfiera en el curso normal de los fenómenos. El único milagro es *la tormenta*, percibida en toda intensidad como expresión del fuego/voz de Dios que habla de manera bien visible en la naturaleza.

Los devotos (*bene Elim* de 29,1-2) le han invocado desde el atrio del templo. Yahvé, a quien el texto ha definido como Dios de la gloria (*El-hakkabod*; 29,3), responde a la llamada de sus fieles con la voz de la tormenta, en demostración de fuerte tono que sacude las montañas y retuerce/quema los árboles inmensos. El Dios que se revela

aquí es principio de gloria y experiencia religiosa. No ordena que cumplamos nada. Simplemente actúa, se despliega, en gesto de fuerte potencia sagrada que expresa su majestad/supremacía. Cabalga Yahvé sobre las aguas (nubes) y al ritmo de su voz (rayo/trueno) va mostrando su poder y haciendo que la tierra beba el agua que es origen de la vida.

c) *Responsorio* (29,9c). En esta ocasión el agua ha sido buena: ha pasado Dios, nos ha llamado y bendecido en la tormenta. Por eso responden *los fieles* desde el templo diciendo *¡kabad, gloria!* Ya no están en el atrio sino dentro del *hekal* o santuario interno (templo) donde el mismo Dios habita. Éste puede ser el *santuario celeste* donde los ángeles cantan la gloria de Dios o *la tierra entera* convertida en *espacio de gloria* de Dios por la tormenta. Cesan las palabras anteriores; sólo hay una que responde a la emoción y a la verdad de este momento *¡kabad! ¡gloria!*

El mundo se ha venido a convertir de esa manera en *cielo*: espacio donde habita y resuena la *gloria de Dios*. Lo pedía así el *invitatorio*, diciendo *¡aclamada el nombre... de Yahvé!* (29,1-2). El mismo Dios se ha desvelado como *gloria* en la tormenta (29,3). Es normal que respondamos con grito unánime y constante *¡gloria!*

d) *Confesión creyente* (29,10-11). Recoge los temas anteriores y los sintetiza como afirmación de fe en dos fórmulas que asumen, completan y en algún sentido invierten la parte segunda y primera del salmo.

1) *Hay una fórmula de entronización* (29,10): reina Yahvé porque ha triunfado de las aguas diluviales (*mabbul*), porque ha domado con su fuerza la tormenta, estableciendo sobre el mundo un orden creador. Domesticar el caos de las aguas amenazadoras, eso es crear. Enriquecer la tierra con el agua, eso es sentarse desde siempre y para siempre sobre el trono.

2) *Hay una fórmula de bendición divina* (29,11). Se comenzaba con una invitación: dioses (y hombres) debían «aclamar la gloria y fuerza de Yahvé», reconociendo su grandeza. Ahora se invierte el proceso y el mismo Yahvé bendice a sus devotos, para hacerles participantes de su grandeza. Desaparecen los posibles dioses (*bene Elim* de 29,1), emergiendo en su lugar *el pueblo* (*am*), los fieles reunidos en el templo.

Aclamaron antes el *poder o fuerza* ('oz) de Yahvé (29,1). Yahvé les ofrece ahora su 'oz, les hace participantes de su fuerza. Por eso les bendice con su paz, con el *shalom* de la vida cumplida y ya planificada sobre el mundo.

Así termina el texto. La experiencia desbordante de *liturgia cósmica* (tormenta) se ha vuelto teología y *culto de la creación*: los hombres se descubren de alguna forma dueños (o participantes) del poder de Dios en la tormenta. Yahvé les regala su paz (*shalom*): la certeza de una vida cobijada bajo el resplandor de su majestad en la tormenta. Los que así pueden alzarse, los que cantan y se gozan cuando cruza sobre el cielo el rayo y llena todo el aire el gran temblor del trueno, empapados por el agua, sobre el templo cósmico, aparecen de esa forma como testigos de Dios y así muestran bien que son creyentes.

3. Sal 2: Hijo de Dios. El Rey de Sión

La fe israelita ha sabido (y debido) asumir en Jerusalén algunos de los rasgos más salientes de la vieja *teología* regia de los cananeos (y egipcios), como sabe el Salmo 110:

«Oráculo de Yahvé a mi Señor (Adonai): siéntate a mi derecha, y haré de tus enemigos estrado de tus pies. Desde Sión extenderá Yahvé el poder de tu cetro, somete en la batalla a tus enemigos. Eres príncipe desde el día de tu nacimiento, en el atrio sagrado (templo) te engendré como rocío, del seno de la aurora. Yahvé lo ha jurado y no se arrepiente: tú eres sacerdote eterno según el orden de Melquisedec» (Sal 110,1-4).

Más que monarca político, en sentido moderno, *el rey es sacerdote*, Hijo de Dios. Los judíos rabínicos siguen entendiendo este salmo en forma poético-profética, como expresión simbólica del futuro orden de Dios sobre la tierra. Los cristianos (cf. Mc 14,62 par; Hch 2,34; Heb 1,3...), siguiendo otra línea hermenéutica judía, lo aplican de manera misteriosa a Jesús resucitado. En este contexto, unos y otros pueden cantar y anticipar la presencia final de Dios, que se expresa por medio de su Cristo (de su Mesías o Ungido), superando así la guerra final, la gran batalla que les amenaza, como sigue diciendo otro salmo:

«a) Por qué se amotinan las naciones y los pueblos planean cosas vanas?

Se alían los reyes del mundo, los príncipes conspiran contra Yahvé y contra su unguido: (rompamos sus cadenas, sacudámonos su yugo).

b) El que habita en el cielo sonrío, el Señor (Adonai) se burla de ellos; luego les habla con ira, les espanta con su cólera:

yo mismo he unguido a mi rey Sión, mi monte santo.

c) Voy a proclamar el decreto de Yahvé. Él me ha dicho:

Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy.

Pídemelo: te daré en herencia las naciones, en posesión los confines de la tierra;

los gobernarás con centro de hierro, los quebrarás como jarro de loza.

d) Y ahora, reyes, sed sensatos; es-carmentad los que regís la tierra.

Servid a Yahvé con temor, rendidle homenaje temblando,

no sea que se irrite y vayáis a la ruina si llega a inflamarse su ira.

¡Dichosos los que se refugian en él!» (Sal 2,11-12).

a) *Yahvé y su unguido* (Sal 2,1-3). El salmo empieza de improviso. Un observador universal contempla la escena del mundo y se admira. Algo le extraña: ¡no logra comprender por qué se elevan reyes y naciones, atentando contra Dios y su Mesías! (cf. Sal 48). Los pueblos de la tierra se elevan contra el signo de Dios (templo, ciudad, montaña). Combaten los pueblos contra el mismo Yahvé y contra su Unguido en una especie de guerra *antiteísta* o teomaquia. Pero no son dioses quienes luchan mutuamente, como Marduk y Tiamat en Babilonia, o como Zeus y Khronos en Grecia. Aquí son hombres los que quieren oponerse a Dios y destruir su obra al combatir contra su unguido.

Ésta es la guerra primordial, el pecado originario: muestra Dios su gracia en el Mesías y los hombres lo rechazan; manifiesta su poder de salvación y quieren aplastarlo, destruyendo lo divino sobre el mundo. Quizá la novedad mayor del texto está en que ha vinculado a Dios (Yahvé) con su Mesías (el unguido). Éste es evidentemente el rey de la ciudad sagrada que no tiene otra razón que la verdad de Dios; por eso puede presentarse sobre el monte de Sión como señal de plenitud para la tierra. Los judíos posteriores le verán como expresión del propio pueblo, los cristianos como Cristo.

b) *He unguido a mi rey en Sión...* (Sal 2,4-6). Dios no tiene que luchar, no necesita bajar sobre la arena y combatir a los rebeldes. El Dios del cielo, el verdadero rey supremo (Adonai), se mueve y triunfa en otro plano de grandeza. Por eso puede reírse y responder, sin miedo a las bravatas de los pueblos que rechazan su reinado:

1) *Unge a su rey* como delegado mesiánico. Frente a los reyes del mundo (*malke-eres* del verso anterior: Sal 2,2) viene a elevarse el rey de Dios (*malki*) como la más fuerte y concreta teofanía personal en esta tierra.

2) *Sobre Sión, mi monte Santo*. El reino mesiánico no es algo que surge de improviso, es expansión de la santidad del templo, es decir, de la montaña de Sión. Por eso aparece aquí un *rey-sacerdote* (cf. Sal 108).

3) *Ira y revelación de Dios se identifican*. El mismo gesto positivo de unguir al Mesías se interpreta, en otra perspectiva, como signo de la ira/cólera de Dios contra los reyes de la tierra. De esta forma, Dios se define como aquel que puede y quiere revelarse sobre el mundo a través de su representante, el rey/sacerdote de la ciudad sagrada. Quedan ya lejos los signos cósmicos de Sal 29, el temblor volcánico de Ex 19. No hacen falta señales de gozo o terror en el entorno de este rey que garantiza la paz sobre los pueblos. Dios no *cabalga sobre el agua de las nubes* sino que *unge a su rey*, haciéndole su representante sobre el mundo.

c) *Te daré en herencia las naciones...* (Sal 2,7-9). Estamos posiblemente en el centro de una liturgia de coronación. Se ha indicado el riesgo de los pueblos, siempre amenazantes, su deseo de luchar contra el Mesías. Alguien, posiblemente un sacerdote, evoca las palabras de Dios: *¡he unguido a mi rey en Sión!* Efectivamente lo ha hecho, en medio del silencio de los participantes. Después se eleva con fuerza la voz del recién unguido que anuncia el decreto de Yahvé, que le ha dicho: *beni áttah*, tú eres mi hijo.

Esto es lo que el rey ha escuchado y lo que proclama ante todos. Ha dejado de ser un sencillo mortal amenazado por las fuerzas del destino y de la muerte, es Hijo de Dios. Esta expresión ha de entenderse en perspectiva de nuevo nacimiento: ¡yo hoy te he engendrado! (*ani hayyom yeliditika*: 2,7).

Externamente sigue siendo el mismo ser humano; pero ha participado en una ceremonia de iniciación sagrada, ha recibido fuerza grande y desde ahora puede y debe actuar como delegado de Dios sobre la tierra. El rey se vuelve así *teofanía* personal. Se eleva sobre el resto de los hombres y recibe una *conciencia nueva*: es signo y presencia de Dios en el mundo.

Vislumbramos aquí la utopía del *reino universal*. Yahvé es Rey sobre el cosmos entero, desde los cielos. Su Mesías-Hijo es Rey sobre los pueblos del mundo, desde Sión. Éste es el *decreto*: la ley regia, la *hoq* divina. Por *derecho sagrado* los pueblos pertenecen a Dios a través de su Mesías como lo explicita ahora la *promesa*: *¡te daré en herencia las naciones...!* El rey es delegado (virrey) de Dios sobre la tierra.

d) *Conclusión*: *¡Sed sensatos, reyes!* (2,10-12). El sentido general del texto es fácil de fijar: después que se proclama la nueva ley mesiánica, viene y eleva su voz el *mensajero* que extiende la noticia por todas partes, pidiendo a los reyes que desistan de su empeño destructor; que no luchen contra el rey de Sión; que acepten su mandato universal y que le sirvan, escuchando así la voz de Dios y siendo fieles a la revelación de su gracia salvadora. Digo que el sentido general es fácil y en el fondo muy consolador: Dios no quiere destruir a los monarcas de la tierra; no establece ningún tipo de guerra en contra de ellos, no se vuelve imperialista, ni pretende conquistar el mundo por las armas sino que inicia allí (en Sión) un orden nuevo, de paz universal: quiere que los reyes vean y que aprendan; que escuchen igualmente los jueces (que rigen el mundo): que todos descubran la verdad y se vuelvan plenamente humanos por medio del Mesías.

X. P.

SALVACIÓN

Q MR

↗ Apocalipsis, apocalíptica, Dios, enfermedad, Jesús, paraíso, reino, resurrección, sanación.

Q JUDAÍSMO

La palabra «salvación», vinculada a salud, supone que el hombre está enfermo o en situación especial de abajamiento, condena o muerte, y que Dios puede ayudarle, es decir, curarle o sal-

varle. En un sentido más particular, el judaísmo espera la salvación mesiánica, vinculada a la superación de los males que el pueblo israelita (y la humanidad) está padeciendo. El judaísmo espera una salvación que puede realizarse al final de esta historia (dentro del mundo) o más allá de la historia (en un mundo nuevo). En conjunto, los judíos han creído más en una salvación de tipo histórico, relacionada con la superación del exilio, la reunión de los dispersos y la plenitud de la nueva tierra, que en una salvación puramente futura. De todas maneras, ambas se encuentran vinculadas, como supone el libro de Daniel, que espera, por un lado, la llegada del Reino del Hijo del Hombre, es decir, de los Santos del Altísimo (que son los judíos), en este mundo, sustituyendo a los reinos bestiales anteriores (Dn 7), y que, por otro lado, anuncia la resurrección final, con la ignominia perdurable para los malvados y la elevación de los justos, más allá de este tiempo, más allá de este mundo, en una especie de nuevo mundo astral (Dn 12,1-3).

En general, el antiguo Israel no había creído en la resurrección y en la vida «eterna» de los individuos justos tras la muerte. Creía más bien en la pervivencia del pueblo (o de la humanidad). Los individuos en cuanto tales mueren. Pero en los últimos siglos antes de Cristo, muchos grupos judíos empiezan a creer en la resurrección de los muertos, al menos de los que habían sido fieles al Dios de la alianza. En ese contexto se suponía que los antiguos patriarcas no han podido morir para siempre, ni mueren y/o terminan los mártires y aquellos que han sufrido por su fidelidad al Dios del pueblo. Es normal que Dios los rescite, formando con los justos del fin de los tiempos, transformados y glorificados, el pueblo definitivo de los salvados, más allá de la historia.

De todas maneras, no siempre es clara la línea divisoria entre una salvación en la historia (al fin de ella) o después de la historia; ni es siempre clara la distinción entre una salvación por resurrección (como en Dn 12,1-3) o por algún tipo de inmortalidad (como la que se supone en 2 Mac 7, pues ambas representaciones pueden mezclarse. Sólo podemos afirmar que el judaísmo ha supuesto que hombres y mujeres se

encuentran alejados de su más honda verdad, separados de su plenitud. Por eso, la salvación es también una experiencia integral: la afirmación de una presencia de Dios (es decir, de la fuerza de la vida), que libera al hombre de su fragilidad y de su nada y le capacita para descubrir y desarrollar sus más hondas posibilidades de existencia. El judaísmo es una experiencia de gratuidad y de vida, es una esperanza de salud y de paz, una salud y una ↗ Paz (Shalom), que constituye la verdad y plenitud definitiva para los hombres.

En un sentido más existencial y cercano, el Dios Yahvé aparece en Israel como portador de salvación universal. Dios es salvador como Presencia amistosa, como refugio en el peligro, como garantía de esperanza en todos los azares y problemas de la vida. Por eso se dice, por ejemplo, «Yahvé es mi luz y mi salvación (*yeshi*), ¿de quién temeré? Yahvé es la fortaleza de mi vida, ¿quién me hará temblar?» (Sal 27,1). Esta experiencia de Dios-Salvador y de la Salvación de Dios, que se expresa tanto en los grandes cantos de victoria (cf. Ex 15,2: Él es mi salvación, yo le alabaré) como en los Salmos de súplica (¡Líbrame de la muerte, Dios, Dios de mil salvación!: Sal 52,14; cf. 22,1) constituye el centro de la piedad israelita, tal como ha sido desarrollada por ejemplo en Isaías y en los Salmos. Sin ella carece de sentido el judaísmo.

X. P.

M CRISTIANISMO

Asume la experiencia israelita, pero la refuerza desde la religiosidad helenista, donde los mismos reyes aparecen como «sôteres», es decir, como salvadores del pueblo. En esa línea se entiende por ejemplo el anuncio del nacimiento de Jesús en Lucas: «Hoy, en la ciudad de David, os ha nacido un Salvador (Sôtêr), que es el Cristo Señor» (Lc 2,11). De un modo semejante se anunciaba en Roma el aniversario del nacimiento del emperador (como en la Inscripción de Priene, del año 9 a.C.). En esa línea, la terminología en la que Jesús aparece como Salvador dentro del Nuevo Testamento ha crecido dentro de la Iglesia helenista tardía, donde se habla, sobre todo, del Dios de Jesús como Sôtêr o Salvador de todos los hombres (cf. 1 Tim 1,1; 2,3; Tito 1,4; 2,20).

Pero el Nuevo Testamento ha seguido empleando también una terminología más judía, donde el mismo Dios aparece como Salvador, por ejemplo en el Magníficat: «Y mi espíritu se alegra en Dios mi salvador» (Lc 1,47). En ese sentido resulta premonitorio el mismo nombre de Jesús: *Ieoshua*, que significa «Dios salva».

Éste era el nombre de ↗ Josué, un conquistador, que había introducido a los hebreos en la Tierra Prometida, según el libro de su nombre (Jos). Pero Jesús Galileo no fue conquistador, sino un Cristo o Mesías de Dios (Jesús-Cristo); no liberó a los israelitas introduciéndolos en la tierra prometida (como había hecho el antiguo guerrero de su nombre), sino que les ofreció un tipo de identidad o salvación más amplia, como ha puesto de relieve el evangelio de Mateo, cuando dice que el Ángel de Dios pidió a Jesús que acogiera al hijo de María y le pusiera por nombre Jesús «porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21). El mismo nombre del Cristo es por tanto un «título» que anuncia el sentido de su obra.

Miradas las cosas desde este punto de vista, los cristianos ya no creen en una «salvación en general», sino que creen en Jesús Salvador. Ciertamente, la salvación cristiana consiste en recibir el don y la gracia de Dios, superando de esa forma el miedo de la historia, la amenaza de la muerte (del pecado como signo de muerte). Pero en un sentido concreto y positivo, para los cristianos, la salvación consiste en aceptar a Jesús como ↗ redentor y reconciliador divino. Así lo han puesto de relieve, sobre todo, cuando han interpretado el evangelio en una perspectiva helenista, en la que el hombre aparece como perdido en la materia y sometido a los poderes de muerte del mundo. En ese contexto, Jesús viene a presentarse como salvador del pecado (de la situación de caída en que estamos) y de la muerte (de la corrupción de la materia).

X. P.

R ISLAM

En el árabe coránico no hay palabra para «Salvación». Se habla de una recompensa a nuestras acciones en esta vida y tras la muerte o de un sufrimiento post mórtem encaminado a depurarnos

de nuestros errores, pero ni se habla de «Salvación» ni de su antónimo «Condenación». La Salvación es el corazón de la lógica religiosa del trueque con Dios. Por eso es un mecanismo poderosísimo de control de las conciencias. Para ello es necesario introducir antes en la conciencia la cuestión de la culpabilidad. La condenación necesita de una culpa que la justifique. Para librarnos de la culpabilidad y obtener la Salvación es preciso obedecer a las autoridades religiosas.

Efectivamente, el término acuñado por la filología misionarial católica para traducir al árabe el concepto cristiano de «Salvación» es nuevo y forzado: *tajlīs*, del verbo «liberarse de algo, quitarse un peso de encima». Cuando un misionero cristiano habla del *tajlīs* como «Salvación» lo que oye un araboablante es que se le habla de una «Liberación» que sólo entiende que tenga lugar en esta vida. En el árabe coloquial de los países más occidentales de la *umma* el verbo de donde deriva *tajlīs* significa «pagar», así que, en el mejor de los casos, un musulmán de la calle entenderá que el misionero le está hablando de que –si actúa como debe– llegará a conseguir en la otra vida «la liberación de la deuda». La confusión acaba de producirse entre el misionero cristiano y el árabe porque precisamente la palabra árabe que se suele traducir por «religión» (*dīn*, *dayn*) alude semánticamente a una «deuda» que tiene el ser humano con la existencia, de modo que la palabra *tajlīs* a una persona sencilla le evoca algo así como que Dios le perdonará por haber sido musulmán, lo cual resulta completamente absurdo. Por su parte, al árabe culto no le resulta más comprensible el término *tajlīs*, pues se ha elegido un *maṣdar* (nombre de acción) que significa literalmente «el proceso de realizar el *ijlās* (autenticidad)». Es decir, que –según lo que nos predica el misionero cristiano– sería en «la otra vida», en la que no podremos actuar ya de ninguna forma, cuando parece que vamos definitivamente a actuar con rectitud de intención.

Respecto a la otra palabra que podría usarse para «Salvación» –*naṣāt*– resulta demasiado evidente que se refiere al acto de ponerse a salvo de un peligro exterior, de modo que tampoco cuadra con el concepto «Salvación», que debe ser salvación de nuestra alma.

A. A.

SAMARITANOS

Q

↗ Biblia, alianza, Ley, política, profetas, Reino, Templo.

1. Historia

Desde su propia perspectiva, los samaritanos forman el grupo israelita más antiguo, el que ha permanecido más fiel a las creencias tradicionales de los hebreos. En ese sentido, ellos afirman que los innovadores han sido los judíos, que han reformulado y transformado las tradiciones de Israel desde una perspectiva reduccionista, centrada en el templo de Jerusalén y en el particularismo judío. Éstos son los hitos básicos del despliegue de los samaritanos.

a) *Historia antigua*. (1) Los samaritanos son los herederos de las tradiciones del centro y norte de Israel, vinculadas sobre todo al santuario de Siquem (hoy Nablus), donde se recogieron las tradiciones básicas de la ↗ alianza, según el libro de Josué y Dt 27 (entre el Ebal y el Garizim). (2) No aceptaron la centralización judía y por eso, tras la muerte de Salomón (en torno al 926 a.C.), constituyeron su propio reino, según las tradiciones israelitas antiguas, que se vinculaban a los diversos santuarios de la tierra. Ellos formaron el verdadero Reino de Israel (llamado Reino de Samaría, por su nueva capital, cerca de Siquem), con sus grandes profetas y reformadores (como ↗ Elías, Eliseo y Oseas). (3) Fueron conquistados por los asirios (el 722 a.C.), perdiendo así su independencia política; algunos de ellos fueron exilados, pero la mayoría permanecieron en la tierra de sus antepasados, conservando básicamente su religión, aunque con ciertas mezclas de paganismo (lo mismo que en Judea). En ese tiempo no rompieron básicamente sus relaciones con los israelitas de Judea, sino que mantuvieron y cultivaron la conciencia de una gran unidad religiosa y nacional con ellos.

b) *Ruptura*. (1) Tras la conquista de los persas, los judíos que volvieron del exilio de Babilonia construyeron su propia comunidad sacral en torno al templo de Jerusalén (del 515 al 333 a.C.). En ese tiempo, las relaciones de los judíos con los samaritanos fueron aún bastante fluidas. La rama liberal de los judíos optaba por un pacto con los samaritanos, que se expresa en el hecho de que unos y otros redactaron y ratifi-

caron una misma Ley básica o Pentateuco (con muchos influjos samaritanos), una Ley en la que no aparece ningún elemento distintivo del judaísmo, sino que todo se aplica al conjunto de Israel, que incluye a los samaritanos. Pero acabó triunfando la rama dura de los judíos (y quizá también la línea de los samaritanos duros), lo que llevó a la separación fáctica de las dos comunidades hermanas, dotadas de una misma Ley, y a la constitución de dos santuarios distintos, el de Jerusalén y el del monte Garizim, sobre Siquem, de los samaritanos. (2) Esta situación se mantuvo y se ratificó tras la conquista helenista (333 a.C.) y, especialmente, tras la rebelión de los γ macabeos, que se opusieron a la comunidad samaritana. Sólo entonces, a partir de la unción de los sacerdotes macabeos (tras el 152 d.C.) se consuma la separación y se abre un foso entre israelitas judíos e israelitas samaritanos (que sólo aceptan el Pentateuco y no los libros proféticos y sapienciales de la Biblia judía). Los judíos «re-judaizan» la zona más al norte, de la que provino Jesús (Galilea), pero los samaritanos mantuvieron su independencia religiosa, como aparece con toda claridad en el Nuevo Testamento.

c) *Historia posterior.* La separación se ha mantenido hasta el día de hoy. Durante cierto tiempo, los samaritanos fueron una comunidad bastante activa y mantuvieron no sólo su presencia en Palestina, sino que se expandieron por diversos lugares del oriente. En la Edad Media constituyeron una comunidad floreciente, con su propia literatura y tradiciones. Pero después, poco a poco, se han ido apagando, por falta de creatividad interna y por la presión musulmana del ambiente. En la actualidad forman una comunidad reducida, de menos de mil miembros, que han seguido viviendo bajo el monte Garizim y en un poblado nuevo de Holón (junto a Tel Aviv). Mantienen su Pentateuco (una de las fuentes más importantes para el estudio de la Biblia judía) y sus tradiciones, centradas sobre todo en la celebración de la pascua en el monte Garizim, conforme a un ritual antiguo.

2. Teología básica

Los samaritanos se consideran hebreos e israelitas; más aún, ellos se

creen los verdaderos israelitas y añaden que la separación viene de los judíos, que construyeron un santuario opuesto al del monte Garizim, primero en Silo y después en Jerusalén. Ellos quieren presentarse así como los auténticos herederos de Jacob y de José, vinculados a Siquem, su ciudad sagrada (cf. 34,18-20 y 48,22), manteniéndose fieles a la indicación de Dt 27,4, donde el Garizim aparece como Monte Sagrado (cf. también Jos 24,33). Los puntos centrales de su fe son la confesión de Yahvé como Dios único y el seguimiento de Moisés como verdadero profeta. Ellos se comprometen a cumplir la Ley de Moisés y toman el monte Garizim como espacio sagrado, lugar de presencia especial de Dios (cf. Gn 28,17 e incluso Jos 9,37).

Desde la perspectiva cristiana resulta importante la parábola del «buen samaritano», contrapuesta al sacerdote y levita de Jerusalén, que no saben o no quieren ayudar al hombre herido, al borde del camino (cf. Lc 10,25-37). La mujer samaritana de Jn 4,5-42 aparece como ejemplo de creyente; ella cree no sólo en el Mesías que vendrá, sino que está dispuesta a creer en Jesús como Mesías (un Jesús que le dice que ya no importan ni Jerusalén, ni el Garizim, sino el Dios a quien se adora en espíritu y verdad). Finalmente, en Hch 8,4-19 se habla de una primera misión cristiana en Samaría, con el surgimiento de una iglesia de samaritanos, de la que después no sabemos prácticamente nada (a no ser que sus miembros se integraran en la comunidad del Discípulo amado, del evangelio de Juan).

X. P.

SANACIÓN

M

γ Cuerpo, enfermedad, familia, fe, Jesús, Marcos, milagros, mujer, salvación, sexualidad.

1. Un relato ejemplar (Mc 5,35-43)

La figura de Jesús como sanador resulta central en la visión del cristianismo. Casi todas las religiones, en general, vinculan la experiencia sagrada con la salud y curación del hombre enfermo (pecador). De un modo especial lo hace el evangelio cristiano, que presenta a Jesús como «sanador de los enfermos». La misma fe cura, la fe «libera» a los enfermos del miedo de la vida

(y de la muerte), de la esclavitud satánica que los tiene sometidos. En ese sentido, la sanación, entendida más como expresión de la fuerza de la fe que como «milagro exterior» (de la naturaleza), define y distingue al cristianismo.

Así lo muestra de un modo especial el relato de la curación de la hija del Archisínagoga, que está unido al de la hemorroísa, de manera que los dos deben entenderse juntos. Aquí lo hemos querido tomar como ejemplo de sanación religiosa. El texto entero (Mc 5,22-43) empieza con la llegada del Archisínagogo (Mc 5,22-24a), que viene donde Jesús, para pedirle que cure a su hija. Vive, sin duda, como «creyente», pero como un creyente débil, vinculado a la institución exterior de la religión (la sinagoga, de la que es funcionario principal). Sigue con la hemorroísa (Mc 5,24b-34), que viene por sí misma, con fe, y quiere tocar a Jesús para curarse y vivir como persona; ella no representa a ninguna institución, es simplemente una mujer que quiere liberarse por medio de Jesús de la institución sacral que la margina (¡por ser hemorroísa es impura, no puede convivir con los hombres y mujeres «limpios»!), para desarrollar en plenitud y libertad (salud) su propia vida. Termina con la hija del Archisínagogo (Mc 5,35-43). Los dos textos se unen y, leídos así, forman la carta magna de la libertad de la mujer cristiana, una libertad que empieza por el cuerpo para abrirse a la totalidad de la persona.

Aquí evocamos la historia simbólica de la hija del Archisínagogo, que ha venido a convertirse en signo del poder sanador de Jesús (es decir, de la fe), por encima de las instituciones que corren el riesgo de esclavizar a los hombres y mujeres, desde su misma infancia. La niña está muy enferma y su padre acude a Jesús para pedirle ayuda. Pero Jesús se detiene con la hemorroísa y vienen a decirle al Archisínagogo que su hija ha muerto:

«Pero Jesús, que oyó la noticia, dijo al Archisínagogo: “No temas; basta con que tengas fe”. Y sólo permitió que lo acompañaran Pedro, Santiago y Juan, el hermano de Santiago. Llegaron a casa del Archisínagogo y, al ver el alboroto, unos que lloraban y otros que daban grandes alaridos, entró y les dijo: ¿Por qué alborotáis y

lloráis? La niña no ha muerto; está dormida. Pero ellos se burlaban de él. Entonces Jesús echó fuera a todos, tomó consigo al padre de la niña, a la madre y a los que lo acompañaban, y entró adonde estaba la niña. La tomó de la mano y le dijo: ¡*Talitha koum!* (que significa: ¡Niña, a ti te hablo, levántate!). La jovencita se levantó al instante y echó a andar, pues tenía doce años...» (Mc 5,35-43).

De un modo significativo, la fe que cura es aquí la fe del padre (de los padres y amigos); esa fe permite que la niña viva, que pueda crecer, que madure como persona. Esa fe es sanadora.

2. La niña enferma

Parece que esta niña no se atreve a vivir, es víctima de su propia condición de mujer en un mundo de varones y se siente condenada a muerte por las leyes sacrales de su sociedad. Hasta ahora había sido feliz, niña en la casa, hija de padres piadosos (sinagogos), resguardada en el mejor ambiente. De pronto, al hacerse mujer, se descubre moneda de cambio, objeto de deseos, miedos, amenazas, represiones. Le bastan doce años para sufrir en su cuerpo adolescente, que debía hallarse resguardado de terrores, un terror que sienten de forma especial ciertas mujeres marginadas: hemorroísas, leprosas... Por su misma condición de niña hecha mujer empieza a vivir en condición de muerte. La niña debería ser feliz, deseando madurar para casarse con otro Archisínagogo como su padre, repitiendo así la historia de su madre y de las mujeres «limpias», envidiadas, de la buena comunión judía. Pero a los doce años, edad de sus sueños, renuncia. No acepta este tipo de vida: carece de medios para iniciar un camino diferente; parece que no quiere comer... (como indicaría la palabra final de Jesús: ¡dadle de comer!: Mc 5,43).

No sabemos nada de la madre (que aparece al final, en Mc 5,40), aunque podemos imaginar que sufre con la hija, identificándose con ella. El drama se expresa y culmina desde el padre, capaz de dirigir una sinagoga (ser jefe de una comunidad) pero incapaz de ofrecer compañía, palabra y ayuda, a su hija. Por eso, el verdadero milagro de Jesús es la conversión del padre, que debe transformarse y volverse capaz de acoger y educar a la hija para la

vida y no para la muerte. Por eso, el padre tiene que asistir a la curación de la hemorroísa, para así iniciar un camino distinto de paternidad, entendiendo y acogiendo bien a su hija. La misma fe del padre se vuelve sanadora.

El padre «sinagogo» (jefe de sinagoga) tiene que recorrer un largo camino de fe, acompañando a Jesús en la curación de la hemorroísa (Mc 5,35-36), mientras que su hija está muriendo. Por eso, cuando le dicen que su hija ha muerto, Jesús le pide que crea y que le siga. En el centro de la escena se encuentra esta «conversión del padre» que acepta el signo de la hemorroísa y sigue a Jesús. En busca de Jesús había salido un padre antiguo e impotente, vinculado a la vieja estructura sacral israelita. Ahora viene con Jesús como hombre nuevo, pues ha aceptado el gesto y curación (limpieza) de la hemorroísa y puede contribuir a la sanación de su hija.

3. Jesús sanador

Jesús entra en la habitación de la niña con sus padres (ahora aparece también la madre) y con tres discípulos cristianos (Pedro, Santiago y Juan: 5,37), miembros de la comunidad o familia mesiánica que ofrece espacio de esperanza y garantía de solidaridad a la niña hecha mujer. Significativamente son varones, pero ahora penetran como humanos (respetuosos, deseosos de vida, no dominadores) en el cuarto de una enferma que probablemente ha muerto, está muriéndose, por miedo a los hombres. Su presencia convierte este pasaje en sacramento eclesial: superando la sinagoga judía (donde la niña parece condenada a morir) emerge aquí, con el Archisinagogo y su esposa, una verdadera iglesia humana donde la niña puede hacerse mujer en gozo y compañía. Sólo entonces (con el padre convertido, la madre presente y los discípulos formando comunión) puede realizar Jesús su gesto: agarra con fuerza a la enferma (*kratêsas*) y dice, en arameo: *talitha koum*, niña levántate (Mc 5,41). No basta un toque suave que limpia (como al leproso: 1,41); hace falta una mano que agarre con fuerza y eleve (como a la suegra de Simón: 1,31), rescatando a la niña del lecho en que había querido quedarse por siempre y diciendo: ¡*Egeire!* ¡Levántate!

Frente al llanto funerario que celebra la muerte (5,38-40) se eleva aquí Jesús como dador de vida y promesa de pascua: al misterio de la resurrección de Jesús, proclamada en Galilea, pertenece esta niña devuelta al camino de la vida.

Están en el cuarto los siete (los padres, tres discípulos, Jesús y la niña). Ella empieza a caminar. Jesús no tiene que decirle nada: no le da consejos, no le acusa o recrimina. Es claro que las cosas (las personas) tienen que cambiar a fin de que ella viva, animada a recorrer un camino de feminidad fecunda, volviéndose cuerpo que confía en los demás y ama la vida. Tienen que cambiar los otros; por eso dice a todos (*autois* que incluye a padre y discípulos) que alimenten a la niña, que la inicien de forma diferente en la experiencia de la vida. Ésta es una sanación de iglesia y familia. Jesús acepta a los padres judíos, pero sabe que en ellos hay algo insuficiente: no pueden ofrecer vida a su hija. Por eso introduce a los representantes de la comunidad mesiánica en la casa de la niña muerta, para ofrecer el testimonio supremo de la vida. Evidentemente, él sólo la podrá curar si el padre cambia, si viene a su lado la madre, para ofrecerle nuevo nacimiento (Mc 5,40), si se comprometen otros miembros de la comunidad eclesial, ofreciendo a la niña espacio de libertad y amor humano.

X. P.

SANTIAGO

M

↗ Ética, Iglesia, Jerusalén, Jesús, judeocristianismo, Ley, María, obispos, Pablo, Pedro, Qumrán.

1. La familia del Cristo

Jesús pudo haber nacido en una familia de tipo piadoso y erudito. Así parecen mostrarlo las tradiciones sobre Santiago, su hermano, primer «obispo» de Jerusalén, posible autor de una carta circular escrita en su nombre (Sant, carta de Santiago). Una tendencia exegética dominante (inspirándose en Lutero) ha devaluado la carta de Santiago (Jacobo), diciendo que es tardía y legalista, y que no puede haber sido escrita por un «hermano carnal» de Jesús. Pero, en contra de eso, debemos afirmar que quizá esa «carta» no es legalista, que quizá no es tardía y que no es imposible que haya sido escrita por

un pariente de Jesús. Eso supondría que algún miembro de su familia conocía la Escritura y formaban parte de una élite de estudiosos. También Judas, otro posible hermano de Jesús, aparece en el Nuevo Testamento como autor de una carta de tipo judeo-apocalíptico (Judas); pero su autenticidad parece menos probable.

Sea como fuere, la tradición de la Iglesia antigua (avalada por Pablo en Gal 1-2 y por Hch 15), y por el mismo F. JOSEFO (*Ant.* 20, 197-203), supone que Santiago no era un inculco mesiánico, sino un erudito, «estudioso de la religión», en el sentido radical de la palabra. Ciertamente, él pudo haberse iniciado en el conocimiento de la Ley tras la muerte de Jesús. Pero es más sencillo suponer que la conocía previamente. Eso nos llevaría a pensar que nació en una familia donde, al menos, alguno de sus hermanos valoraba el estudio y cumplimiento de la Ley, en línea de piedad nacional. Este Santiago parece haber sido «más teólogo» que su hermano Jesús, de manera que habría estado más vinculado al cumplimiento de la Ley y al Libro de la Escritura. Lo cierto es que, después de haberse distanciado de sus pretensiones mesiánicas, aceptó a Jesús como Mesías tras su muerte (a través de una experiencia pascual: 1 Cor 15,7) y fundó o, al menos, consolidó la primera comunidad escatológica cristiana, al estilo judío, una *qahal* o asamblea mesiánica, como muestran los testimonios conservados al fondo de Mateo, de Juan y del Apocalipsis y, sobre todo, en la carta, que el mismo Jesús podría haber escrito, directamente o por un secretario, en perfecto griego, a las doce tribus de la diáspora israelita (cf. Sant 1,1).

Santiago y su grupo hablarían arameo (o hebreo), pero nada impide que pudieran escribir en griego (hablado también en Jerusalén). Sea como fuere, aunque la carta de Santiago fuera posterior (como parece más probable), sus familiares y amigos formaron la primera iglesia estrictamente dicha, la congregación de «los pobres» (cf. Gal 2,10; Rom 15,26), con un obispo-inspector (Santiago) y un grupo de presbíteros a su cabeza, conforme al estilo de otras comunidades judías (como la de Qumrán). Esta iglesia tuvo una aguda conciencia, sagrada y mesiánica, organiza-

tiva y legal, en una línea que Mc 3,31-35 ha criticado (pensando que ella quería secuestrar a Jesús para encerrarle en la nación israelita). El auténtico «papa» o intérprete del evangelio no fue aquí Pedro (como dirá Mateo 16,18-20, que rechazaba quizá las pretensiones de los judeocristianos), sino el mismo Santiago, como supone la tradición de Hch 15 e incluso *EvTom* 12.

2. Los judeocristianos de Jerusalén

Santiago aparece en Mc 6,3, con otros tres hermanos (José, Judas y Simón), al lado de Jesús, el hijo de María. En Mc 15,40 y 16,1 (cf. 15,47) se le llama hijo de \nearrow María, la madre de Jesús y se le presenta significativamente como «el menor» (*tou mikrou*: Mc 15,40), quizá para distinguirlo de Santiago Zebedeo, que sería «el mayor». Pero es posible que ese apelativo se utilice como expresión de humildad (los cristianos han de ser «menores»: Lc 9,48) o, incluso, de cierto descrédito, que estaría en la línea de la actitud que el evangelio de Marcos ha mostrado ante los hermanos de Jesús (cf. Mc 3,31-35): este Santiago, a quien algunos toman como el más grande de los seguidores de Jesús (cf. *EvTom* 12), es precisamente el pequeño. Los textos suponen que al principio no creía en su hermano (cf. Mc 4,31-35; Jn 7,3-10). Pero Pablo afirma expresamente que se le apareció Jesús resucitado (1 Cor 15,7) y lo presenta honrosamente como hermano del Señor (cf. Gal 1,19). Lucas lo incluye sin vacilación entre los fundadores de la Iglesia, el día de Pentecostés (cf. Hch 1,13-14). En la primitiva comunidad de Jerusalén estaban \nearrow Pedro y los Doce, pero pronto aparecen también Siete misioneros helenistas, con Esteban y Felipe (cf. Hch 6-7). Pues bien, al lado de ellos, encontrarnos a los \nearrow judeocristianos, centrados en Santiago (cf. 1 Cor 15,7).

Debido a diferentes disturbios y persecuciones, los helenistas tuvieron que dejar Jerusalén (cf. Hch 8,1), lo mismo que hizo luego Pedro (cf. Hch 12,17), de manera que el grupo de los Doce parece haberse disuelto, perdiendo su función (de las mujeres callan las fuentes oficiales). Así quedó en Jerusalén Santiago, con los partidarios de una nueva interpretación mesiánica de la Ley, que Jesús habría proclamado y ratificado por su muerte; ellos no eran

dependientes de Pedro y de los Doce, sino portadores de una experiencia propia (cf. en 1 Cor 15,7; Hch 1,13-14): habían «visto» a Jesús, esperaban su venida mesiánica en Jerusalén y se sentían portadores de una misión relacionada con Jerusalén, donde, conforme a las promesas, debían vincularse todas las naciones.

a) *Los cristianos de Santiago* (cf. Gal 2,12) formaban una comunidad autónoma, pero no estaban separados del resto de las iglesias, no formaron una secta, sino que se mantuvieron en comunión con Pedro, e incluso con Pablo, según informan Hechos 15 y Gal 4. Así aparecen como testigos de la variedad y riqueza de la herencia de Jesús. Su teología y organización era semejante a la de otros grupos proféticos y/o apocalípticos judíos que anunciaban la llegada de Dios en Jerusalén, pero ellos añadían que Dios vendrá y se manifestará por medio de Jesús, Mesías crucificado, que vendría lleno de gloria, para confirmar la esperanza judía y recibir después a todos los gentiles. Como testigos y garantes de ese mesianismo se alzaron en Jerusalén, en radicalidad ejemplar (en desprendimiento y comunicación de bienes), Santiago y los cristianos de su grupo, a lo largo de unos años centrales del cristianismo naciente (entre el 40 y el 60 d.C.).

b) *Ellos eran «los pobres» de Jesús* y formaban una comunidad escatológica, la primera iglesia, organizada al estilo judío, como *qahal* o comunidad mesiánica, de tal forma que sus huellas resultan visibles en los evangelios de Mateo y Juan, lo mismo que en el Apocalipsis y, sobre todo, en la carta de Santiago, que, como he dicho, el hermano de Jesús pudo haber escrito a las doce tribus de la diáspora israelita (cf. Sant 1,1). Ciertamente, Santiago y su grupo se comunicaban hacia dentro en arameo (o hebreo), pero nada impide que pudieran escribir en un griego culto (hablado también en Jerusalén) «a las doce tribus que están en la dispersión» (Sant 1,1).

Santiago y su grupo formaron la primera comunidad cristiana bien instituida, la congregación de «los pobres» (cf. Gal 2,10; Rom 15,26), con un obispo-inspector (Santiago) a su cabeza y con un grupo de presbíteros a su lado, conforme al estilo de organiza-

ción de otras comunidades judías (como la de Qumrán). Esta iglesia de Santiago quiso mantener y mantuvo una autoridad de referencia o arbitraje sobre el resto de las Iglesias, como suponen Hechos y Pablo. No intentó extender directamente su jerarquía (el obispado o papado de Santiago), como hará la Iglesia posterior de Roma, ni se opuso a las Iglesias helenistas (como sabe Hch 15), pero quiso mantener y mantuvo su propia experiencia de evangelio, en línea de pobreza y radicalidad moral (como supone la carta de Santiago). Pablo aceptó el valor de esta Iglesia y la entendió como principio y modelo de todas las restantes (cf. 1 Tes 2,14-16), ofreciéndole incluso una colecta o tributo monetario, como signo de reconocimiento (cf. 1 Cor 16,1-4; Rom 15,22-33; etc.). Pero se opuso siempre a las posibles ingerencias de aquellos que formando parte del grupo Santiago quisieron imponer su experiencia cristiana (vinculada a la circuncisión) al resto de las comunidades.

3. Santiago en el Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento ofrece diversas perspectivas de la vida y misión de Santiago que debemos tener en cuenta. Dejamos a un lado, por ahora, la carta de Santiago; las fundamentales son las siguientes.

a) *Pablo* parece indicar (cf. Gal 1,19 y 2,9) que, en un momento dado, muy poco después de haber muerto Jesús, existían en Jerusalén y/o en su entorno «tres iglesias» o tendencias eclesiales: la de Pedro (con los Doce); la de los helenistas (a la que Pablo ha perseguido, para integrarse luego en ella...); y la de Santiago y los hermanos de Jesús. Por eso, cuando Pablo (de los helenistas) fue a Jerusalén (en torno al año 34) se encontró allí con Pedro (cosa que parece normal); pero también con Santiago, representante de los parientes de Jesús. Cuando fue por segunda vez, después de 14 años (en torno al 48 d.C.), encontró también a los dos, pero con una gran diferencia: ahora, el líder de la Iglesia es Santiago; parece que también Pedro viene de fuera.

b) *Hechos* supone que Santiago, hermano de Jesús, quedó como «responsable» de la Iglesia de Jerusalén, después del asesinato de Santiago el Mayor y de la huida de Pedro (entre el 41-44 d.C.). Todo nos permite pensar que esa «hui-

da» de Pedro no ha sido total, sino que, después de la muerte de Agripa pudo volver a la ciudad; pero ya no dirige la Iglesia de Jerusalén como antes hacía. Por otra parte, parece claro que Pedro se va distanciando de las visiones de Santiago y de su grupo, pues los textos lo presentan como partidario de una misión en la costa, una misión que se abre a lo gentiles, aunque quizá de un modo excepcional.

c) *Concilio de los Apóstoles*. Pablo parece identificar las posturas de Pedro y Santiago (ambos van con los circuncisos, mientras él representa a los gentiles: cf. Gal 2,8; 3,9). Pero en otra línea distingue bien la postura de Santiago (vinculada a Jerusalén) de la de Pedro (a quien relaciona con la Iglesia de Antioquía). En Hch 15, Pedro expone una experiencia de apertura a los gentiles. Santiago, en cambio, desarrolla una teología profética de cumplimiento y separación de las dos comunidades; admite a los gentiles en la Iglesia de Antioquía, pero no se mezcla con ellos. Sea como fuere, tanto en Gal 2 como en Hch 15 (y en 1 Cor 15), en el «Concilio» de Jerusalén aparecen Pedro, Pablo y Santiago (con Juan Zebedeo), haciendo un tipo de pacto... o vinculados a la misma Iglesia.

4. Iglesia de Santiago

En el principio, Jerusalén parecía haber sido la *Iglesia en sí*, comunidad escatológica de judíos mesiánicos (seguidores de Jesús). Desde ahora, con Santiago como líder, será la *Iglesia judía*, heredera de una larga tradición, abierta a una gran esperanza (Jesús volverá a Jerusalén), pero al lado de otras iglesias, como las de ↗ Pedro y Pablo, que seguirán caminos diferentes. La Iglesia se divide. Siguen actuando los profetas ambulantes de Galilea y del entorno (Decápolis, Siria). En Jerusalén queda Santiago, hermano de Jesús, pero en lugar de los Doce él aparece a la cabeza de un grupo de presbíteros, en continuidad con las instituciones del judaísmo. Pablo tiene que dejar la comunidad de Antioquía (donde parece quedar Pedro), para promover una misión helenista dirigida básicamente a los gentiles. Pedro se mantiene en Antioquía, como puente entre los judeocristianos de Santiago y los pagano-cristianos de Pablo.

Pero volvamos a la Iglesia de Jerusalén. Ella tuvo una aguda conciencia escatológica, sagrada y mesiánica, organizativa y legal, y estuvo animada (presidida) por los hermanos de Jesús, en una línea que Mc 3,31-35 ha criticada (suponiendo que ella quería entrometerse en la vida de otras Iglesias). El auténtico «papa» o intérprete del evangelio no fue en ella Pedro (como dirá Mateo 16,18-20, rechazando quizá las pretensiones de los judeocristianos), sino el mismo Santiago, como supone la tradición de Hch 15 e incluso *Ev-Tom* 12. Esta Iglesia fue el primer experimento cristiano a gran escala (tras el fracaso de los Doce). Pero también ella fracasó o quedó marginada, quizá por conflictos internos (reflejados en los textos actuales de Mateo y Juan) y por la oposición del judaísmo más oficial, pues el Sumo Sacerdote hizo matar a Santiago, el año 62 (como había hecho matar a Jesús), por su libertad frente al templo (cf. F. JOSEFO, *Antigüedades* XX, 197).

a) *Función de Santiago y de su Iglesia*. Para entenderla debemos tener en cuenta estos elementos. (1) *¿Familia califal?* La obra de Jesús podría interpretarse como asunto de «familia»; según eso, Santiago podría haber actuado como representante del «clan» de los mesiánicos galileos. Pues bien, en contra de eso parece haber reaccionado Marcos, al oponerse a la visión del evangelio como expresión de una sacralidad familiar, de tipo patriarcalista. (2) De todas maneras, *Santiago tiene una «teología propia»*. No parece haber reunido una iglesia en torno a su persona sólo porque aparece como «hermano» de Jesús, sino porque tiene una visión especial de Jesús, como Mesías de Israel, en la línea de la verdadera Ley judía. (3) *Comunidad de pobres*. Los parientes de Jesús parecen haber formado una comunidad de Pobres, es decir, una comunidad escatológica, fundada en una interpretación mesiánica de la Escritura y quizá también en un modo especial de seguimiento de Jesús, en actitud de fuente desprendimiento. Por eso, ellos se llaman los pobres, en terminología técnica, propia de la Iglesia de Jerusalén (cf. Gal 2,10; Rom 15,26). (4) Desde ahí se puede plantear el tema de su *estructura*. Las comunidades judías solían estar presididas y dirigidas desde antiguo por un

consejo, más o menos estable, de ancianos, representantes de la tradición nacional y de la autoridad patriarcal; por eso, es lógico que la comunidad de Jerusalén se encuentre dirigida por un grupo de «ancianos», que acompañan a Santiago (cf. Hch 11,30; 15,2.6; etc.). En lugar de la vocación o llamada personal de Jesús y el nacimiento carismático cristiano (cf. Mc 1,16-20; 3,7-12; Jn 3,1-10), va emergiendo la autoridad de los ancianos.

b) *Autoridad de los ancianos*. Ellos aparecen por vez primera en Hch 11,30, como responsables económicos que acogen la ayuda de la Iglesia de Antioquía. De esa forma, la comunicación de bienes, que Hch 2,43-47 y 4,32-36 entendía de un modo carismático, desde los apóstoles (los Doce), queda bajo la dirección de los ancianos. Desde ahora, ellos emergen normalmente como responsables de la Iglesia: primero con los apóstoles (cf. 15,2.4.6.22.23; 16,4), como expansión o complemento de su autoridad, después con Santiago, hermano del Señor, cuando asume la dirección de la Iglesia (Hch 21,18). Éstos son sus rasgos. (1) *Edad y dignidad*. No parece que en principio deban ser especialmente *nombrados o elegidos*, para realizar una función específicamente cristiana: son autoridad como ancianos, por su sabiduría e influencia familiar. (2) *Forman un gobierno colegiado*, sea solamente ellos, sea al lado de otros estamentos importantes (sacerdotes y escribas judíos; apóstoles u obispos cristianos). Los presbíteros/ancianos poseen la autoridad de una tradición que es buena, pero puede que no responda del todo a la novedad mesiánica de Jesús, que acoge precisamente a quienes no tienen tradición (enfermos e impuros, posesos y pecadores). Es evidente que una Iglesia dirigida por ancianos tendrá dificultad en asumir la creatividad del evangelio. (3) *Tradicción*. La autoridad de los ancianos está vinculada a una tradición ya fijada. Ellos no están ahí para iniciar un evangelio nuevo, sino para ratificar y avalar un camino previo, ya existente. Parece que en un primer momento ellos no reciben autoridad delegada, pues son autoridad por sí mismos; pero reciben algún tipo de reconocimiento, como indica (desde una perspectiva posterior) la anotación de Hch 14,23 cuando dice que Bernabé y Pablo iban «nom-

brando» ancianos (imponiéndoles las manos) en cada una de sus comunidades, confiriéndoles una autoridad especial, conforme al modelo de la Iglesia de Jerusalén, de la que provenía Bernabé (no Pablo).

c) *Santiago, posible obispo*. Parece que la Iglesia de Jerusalén, tras la marcha de Pedro y la disolución de los Doce, se organizó por un tiempo (años 43-62 d.C.) bajo el liderazgo monárquico de Santiago, hermano del Señor, a quien la tradición posterior presentará como primer obispo de Jerusalén. Este apelativo (obispo, supervisor o vigilante) resulta no sólo anacrónico (el episcopado en cuanto tal surgirá más tarde dentro de la Iglesia), sino contrario a los datos de la historia: Santiago no ha sido un simple «supervisor» al servicio de una Iglesia de la que ha recibido autoridad (a través de elección y/o imposición de manos de los obispos del entorno), sino testigo de la pascua de Jesús, como supone Pablo en 1 Cor 15,7. De todas formas, puede suponerse y se ha supuesto que en el fondo de la función de Santiago puede hallarse la figura del *mebaqqer o inspector*, que aparece en los textos de Qumrán, como encargado de la distribución de bienes y el orden comunitario (cf. CD 13, 7-9; 14, 8-14). Él habría sido un tipo de esenio mesiánico, empeñado en crear en Jerusalén, desde Jesús, una comunidad bien organizada de creyentes, centrados en el cumplimiento de la ley. Parece indudable que Santiago y su grupo aceptaban el carácter mesiánico de Jesús, pero añadían que él había fundado y ratificado un tipo de fidelidad sacral de tipo intrajudío. Desde esa base había que precisar el liderazgo de Santiago. Según eso, la comunidad cristiana de Jerusalén habría significado un retroceso:

5. *Una Iglesia que ha terminado y que, sin embargo, continúa viva*

Santiago y su grupo aparecen así como «cristianos» autónomos, al lado de Pedro con los Doce y de Pablo con los helenistas. Ellos tienen su propia visión de Jesús y de su relación con Jerusalén, como «ciudad del Gran Rey» (cf. Mt 5,35). Son autónomos, pero no están «separados», ni forman una secta, sino que mantienen la comunión no sólo con Pedro, sino con el mismo Pa-

blo, como sabe Hechos 15 y Gal 4. De esa forma se elevan como testigos de la variedad y riqueza de la herencia de Jesús, en la línea del mesianismo profético judío, que interpretaba a Jerusalén como lugar donde irrumpiría el Reino de Dios, es decir, como lugar donde se mostraría Jesús, Luz de Dios, con un resplandor de gloria universal, para confirmar la esperanza judía y recibir después a todos los gentiles que vendrán a rendirle reverencia.

Como testigos y garantes de esa fe mesiánica judía, Santiago y sus hermanos, crearon una *ekklesia* o comunidad mesiánica en el mismo Jerusalén, en los años centrales del cristianismo naciente (entre el 40 y el 70 d.C.). Esta iglesia quiso mantener un tipo de autoridad de referencia o arbitraje sobre el resto de las comunidades, como hemos visto, aludiendo a Hechos 15 (y a algunos textos polémicos de Pablo). En ningún lugar se dice que Santiago y Pablo se opusieran personalmente, pero pudieron haberse dado choques entre los partidarios de uno y otro grupo, aunque los campos eclesiales están delimitados en Gal 2 y Hch 15.

Todo nos permite suponer que esta Iglesia de Jerusalén fue muy importante, pero quizá le faltó capacidad de adaptación o creatividad, en las nuevas circunstancias del cristianismo naciente. Era una iglesia austera de pobres israelitas, pero todo nos permite suponer que ella no supo o no quiso abrir con sus llaves la puerta de la Ley a los gentiles (como harán los helenistas y ratificará Pedro según Mt 16,17-19). Por eso añadimos que, miradas las cosas desde una perspectiva de futuro, ella fracasó y comenzó a desaparecer tras el 70 d.C. A pesar de su fuerte organización (o quizá por causa de ella), no fue capaz de mantenerse. De todas formas, muchos de sus testimonios (recogidos en diversas tradiciones de los evangelios sinópticos) han influido en el cristianismo posterior. Sus restos se mantuvieron durante casi dos siglos, en grupos judeocristianos de tipo ultralegalista y en gnósticos anti-legalistas (los extremos suelen vincularse) que terminaron por agotarse y desaparecer, fuera de la Gran Iglesia. De todas maneras, su intención más honda, vinculada a la raíz israelita del evangelio, no se ha cumplido todavía y queda aún pendiente: no se ha realizado todavía

la esperanza de las tribus de Israel o de la ciudad de Jerusalén, que, conforme a los profetas, será, como su nombre indica, *ciudad de paz*, lugar de concordia para todos los pueblos de la tierra.

Santiago tuvo sin duda una gran autoridad como hermano de Jesús, en un contexto donde las tradiciones familiares eran muy fuertes, de tal forma que algunos han podido hablar de un «califato» o gobierno eclesial de hermanos y parientes del Señor, que ratificaría una especie de nueva genealogía cristiana importante aunque indirecta (Jesús no ha dejado descendientes). De todas formas, su liderazgo no lo tuvo sólo por ser hermano de Jesús, sino por haber tenido una experiencia pasccual propia, que él supo desarrollar de un modo intenso (cf. 1 Cor 15,7). Más que su vinculación familiar con Jesús (cuyo origen y parentesco ha sido objeto de especulaciones históricas y teológicas), parece que ha influido su interpretación de la pascua. Por eso, más que el califato o relación familiar, importa la *identidad* cristiana de Santiago, su forma de entender la resurrección de Jesús, desde una clave de pureza israelita, en una línea que parece semejante a la de algunos esenios.

Resulta sorprendente el hecho de que Pablo, tan crítico en otras ocasiones frente a todo lo que pueda ser un riesgo para la novedad y libertad de la fe mesiánica (que rompe toda genealogía legal judía), acepte la autoridad de Santiago en la Iglesia de Jerusalén, no sólo en el principio y centro de su carrera (cf. Gal 1,19; 2,9), sino al final de ella, como supone la colecta económica (y teológica) a favor de «los pobres» de Jerusalén (que la habían pedido: cf. Gal 2,10) y que Pablo ha realizado puntualmente, en esfuerzo de fidelidad económica y creyente (cf. Rom 15,25-27.31; 16,1-3; 2 Cor 8-9). De esa forma reconoce la autoridad de Jerusalén y de Santiago, hermano de Jesús (cf. Hch 21,17-26).

Sin duda alguna, Pablo ha rechazado con fuerza el control de posibles enviados o partidarios de Santiago en su misión a los gentiles (cf. Gal 2,12ss), pero acepta su autoridad ejemplar en la Iglesia de Jerusalén, como muestra Hch 15. Pablo ha podido tener más dificultades con Pedro (cf. Gal 2,11-14), porque ambos en el fondo se hallaban cerca, como partidarios de una Iglesia

universal, liberada de lazos genealógicos judíos. Pero no las ha tenido con Santiago, ni con su Iglesia de Jerusalén, que corría el riesgo de cerrarse en la Ley y las genealogías judías. Posiblemente, el último gran gesto eclesial de Pablo en oriente ha consistido en rendir homenaje de fidelidad a esta Iglesia «dinástica», visitándola con su ofrenda de dinero y siendo allí apresado, según cuenta Hch 21-28.

La tradición de Santiago permanece en la Iglesia universal a través de la carta de su nombre, que, como venimos diciendo, pudo haber sido escrita por él o por un judeocristiano posterior, asumiendo su nombre. Sea como fuere, su carta es un testimonio ejemplar de lo que puede ser una visión universal del judaísmo, desde la perspectiva de Jesús. Más tarde (o al mismo tiempo), la tradición de Santiago se ha vinculado con diversos movimientos de la ↗ gnosis cristiana, tal como aparece ya muy pronto en el *Evangelio de Tomás* (que presenta a Santiago como «el mayor entre nosotros», signo y compendio de la verdad universal: *EvTom* 12) y más tarde en unos textos abiertamente gnósticos, como la *Carta Apócrifa de Santiago*. Pero ese mismo Santiago aparece, al mismo tiempo, como inspirador de movimientos y tendencias de un cristianismo piadoso, interesado en la familia de Jesús, como el que aparece en el *Protoevangelio de Santiago*.

X. P.

SANTIDAD

Q MR

↗ Culto, Dios, Espíritu Santo, Isaías, permitido, religión, sacrificios, salvación, temor.

Q JUDAÍSMO

1. Principio

En general, a partir de una obra de R. OTTO, buen conocedor del judaísmo, titulada *Das Heilige (Lo santo: 1917)*, se ha venido definiendo la religión como experiencia de santidad. Santo es aquello que se opone a lo profano (a las cosas ordinarias de cada día), viniendo a presentarse como pavoroso, *tremendum* (↗ temor), porque se impone sobre el hombre, sacándolo de sí mismo y atrayéndolo de un modo muy fuerte. En ese contexto, las primeras

notas de «lo santo», que R. Otto deducía de la experiencia del judaísmo (partiendo sobre todo de sus grandes teofanías: Ex 3; Is 6...), son la majestad y la energía.

a) *Lo santo o numinoso es majestad*, del latín *maius*, algo que es siempre más grande. En ese sentido, lo santo es lo supremo, aquello que aparece como *exceso de ser*, como superabundancia o plenitud que desborda todas las posibles concreciones históricas y objetivas. En ese sentido, lo santo es siempre «más», de manera que ante el despliegue de la Majestad surge el pavor, la sensación de pequeñez suprema: el hombre no puede esconderse o resguardarse, nada puede hacer, sino sólo descubrirse criatura, nada, quitarse las sandalias, taparse el rostro, pues no se puede ver a Dios (cf. Ex 3,5; 33,20-23).

b) *Lo Santo es energía*, es decir, poder originario, que se expresa en forma de fuego o de viento, de inmenso terremoto. Dios viene, todo tiembla, como en el Sinaí (cf. Ex 19,16-22).

2. Visión de Isaías 6,1-13, el Dios Santo

Este pasaje marca un momento importante en la revelación del Dios israelita como santidad. El profeta ve a Yahvé sentado sobre un trono alto y sublime, llenando el templo con los bordes de su manto. A su lado había unos serafines que cantaban *Qados, Qados, Qados Yhavé Seba'ot...* (¡Santo! ¡Santo! ¡Santo!). Éste es el atributo primordial de Dios, su santidad. Todo lo que existe sobre el mundo es realidad profana, valor que se consume, vanidad y muerte. A Dios se le define, en cambio, como *Santo*, en palabra que no pueden pronunciar los hombres de la tierra. Por eso la proclaman sin cesar, en alternancia antifonal, los músicos celestes, sacerdotes/serafines que expresan la potencia laudatoria, paradójica y sacral del cosmos.

Éste es el canto de *Yahvé*, Dios que ha revelado su nombre a Moisés en el desierto (cf. Ex 3,14). Los serafines no pueden contemplarlo, pero cantan. No alcanzan su misterio más profundo pero pueden y quieren alabarlos, pronunciando sacramentalmente su nombre y su mismo sobrenombre: es *Seba'ot*, el elevado, el que «hace la guerra» con su ejército de estrellas; es *Dios victorioso*,

que reina y extiende desde el cielo su dominio sobre todo lo que existe. Por eso continúa el canto, en contrapunto de gozosa admiración: *¡la tierra toda está llena de tu gloria!*

3. *Código de la santidad, los hombres santos*

El llamado Código de la Santidad, que constituye la culminación del libro del Levítico (Lv 17-26), constituye una especie de «ritual de la santidad», que debe regular la vida de los sacerdotes (y después de todos los israelitas), manteniéndolos separados de la contaminación del mundo. Así lo indica de un modo especial el conjunto de mandamientos incluidos en el capítulo 19, que empieza así: «Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo. Cada uno de vosotros respete a su madre y a su padre. Guardad mis sábados... No acudáis a los ídolos, ni os hagáis dioses de fundición...» (Lv 19,2-4).

Los israelitas son santos en sentido ritual más que moral, en sentido religioso más que puramente ético... Son santos porque han resguardado su vida dentro del cerco de separación que Dios mismo ha fundado a través de su Ley sagrada. Ciertamente, la santidad incluye elementos morales (como el honrar a los padres y el amar al prójimo de Lv 19,3.18); pero en el centro de los mandamientos no hay una preocupación puramente ética, sino más bien religiosa. Toda la vida del israelita tiene que ser como un sacramento de la santidad de Dios.

4. *El Santo de los Santos*

La santidad de Dios se hallaba vinculada de un modo muy fuerte a un «lugar» especial, situado en el interior del santuario, más allá de la segunda cortina, que separaba el «santo» (donde podían entrar los sacerdotes una vez al día, con ofrendas) del «santo de los santos» o santísimo, donde sólo entraba una vez al año el Sumo Sacerdote con la sangre de los animales especiales sacrificados el \nearrow Yom Kippur:

«Di a tu hermano Aarón que no entre en cualquier tiempo en el santuario, detrás del velo, ante el propiciatorio que está sobre el arca, para que no muera, pues yo me manifestaré en la nube, sobre el propiciatorio. Aarón podrá entrar con esto en el

santuario: con un novillo para el sacrificio por el pecado y un carnero para el holocausto. Se vestirá la túnica santa de lino, y los calzones de lino estarán sobre su cuerpo; se ceñirá el cinturón de lino y pondrá el turbante de lino sobre su cabeza. Éstas son las vestiduras sagradas; se vestirá con ellas después de lavar su cuerpo con agua. Tomará de la congregación de los hijos de Israel dos machos cabríos...» (cf. Lv 16,2-5).

X. P.

M CRISTIANISMO

Jesús no ha sido un sacerdote y, por eso, no ha desarrollado una visión especial de la santidad de Dios en términos sacrales. En un sentido estricto, para Jesús todo lo que existe es sagrado, siendo profano. Más aún, de un modo provocativo, Jesús ha buscado la presencia de Dios en aquellos hombres y mujeres que parecían más alejados de la santidad de Dios, en los publicanos y las prostitutas (cf. Mt 21,31; Mc 2,15-16). A su juicio, la santidad de Dios se revela en el amor a los pequeños y marginados, a los excluidos y negados del pueblo. Más aún, Jesús hizo un gesto provocador contra el templo de Jerusalén, negando en el fondo su santidad (Mc 11,15 par).

Siguiendo en esa línea, podemos afirmar que él fue crucificado, de algún modo, por «blasfemo», por haber ido en contra de la santidad oficial de los sacerdotes de Israel, tal como se hallaba centrada en el templo (cf. Mt 26,65). Por eso, a su muerte «el velo del templo se rasgó» (Mc 15,38), en un sentido simbólico, pero muy real: había acabado la división ritual antigua de lo santo y lo profano. Conforme a la Ley de la santidad israelita, Jesús murió como un impuro, un maldito (cf. Gal 3,13). Sólo a partir de ahí se entienden las referencias fundamentales a la santidad en los evangelios.

a) Oración de Jesús: *santificado sea tu nombre* (Lc 11,2; Mt 6,10). La santidad del Nombre de Dios no está en los ritos sacrales del Levítico, sino en la libertad y plenitud de los hombres (en la línea de Ez 36,23). La Santidad de Dios se expresa en la llegada del Reino.

b) *Espíritu Santo: liberación de los endemoniados*. La misión de Jesús resulta inseparable de la acción del Espíritu de Dios, que es santo porque libe-

ra a los endemoniados (cf. Mt 12,28), haciendo así que el Reino de Dios se haga presente en el mundo.

c) Ciertamente, *los cristianos son «santos»*, como ha puesto de relieve san Pablo (cf. 1 Cor 1,2; 1 Cor 1,1), pero no porque cultiven unos rituales como los del Código de la Santidad del Levítico, sino porque han sido amados por Dios y redimidos de un modo gratuito por Cristo. En ese sentido se puede y se debe decir que toda la vida de los creyentes es santa, en su carácter más normal y más profano, porque es vida de hombres y mujeres a los que Dios ama. Se ha roto el velo que dividía lo sacral y lo profano; por eso, todo es santo para aquellos que acogen la vida de Dios, para los que creen. Desde esa base, la Iglesia católica ha destacado un modo especial de santidad, vinculada al culto a los ↗ santos.

X. P.

R ISLAM

1. ¿Cómo decir «santo» en árabe?

En el lenguaje árabe de los cristianos se utiliza la palabra *qid̄ds* para decir que alguien es «santo». *Qad̄asa* (santidad) es un neologismo posmuḥammadiano, pues no aparece ni en el Corán ni en los hadices. Pero todo esto en árabe suena mal. Pues la raíz Q-D-S alude a algo cuyo precioso valor le separa de todo lo demás para no contaminarse, y no es ésa la idea que se tiene de un santo. Sólo lo divino entra en el ámbito del *quds*. Si un valle es *muqaddas* (Corán, 20:12; 79:16) o una tierra es *muqaddasa* (Corán, 5:21), si un hadiz es *qudsî* o una ciudad es el Quds es por la participación que tiene en lo divino. Sin embargo, algo puede ser *ḥarâm* y ser sagrado, como el recinto *Ḥarâm* de la mezquita de Meca, o no serlo en absoluto, como por ejemplo un harén de mujeres, o incluso ser algo nefasto, como el cerdo o la droga. Porque lo que es *ḥarâm* no se refiere a lo sagrado que sea algo sino a que tiene un uso vedado para algunos o en algunas circunstancias. A las personas cuya cercanía con Dios y cuya bondad para con sus semejantes les hace merecedores de la consideración de «santos» en árabe se les llama respectivamente con términos como *walî* o *sâlih*.

2. ¿Cuándo al santo en el islam se le llama walî?

En la raíz semántica de *walî*, W-L-Y, encontramos que *wilâya* implica las ideas de «alianza, amistad íntima, asistencia mutua, lealtad absoluta». Encontramos los términos árabes *tawallâ* (hacerse cargo, tomar como amigo), *walâya* y *walâ'* (parentesco), o *wâlî* (gobernador: leal al Sultán). Pero *wilâya* no es simplemente la cercanía de dos cosas, sino una cercanía tal que no conozca separación real entre las partes de que está compuesta; yuxtaposición (sin solución de continuidad). El verbo *walâ-yâlî* es no sólo «estar cerca» sino más aún «estar contiguo, inmediato a algo»; el verbo *tawallâ* es «ser sucesivo», y el adjetivo *mutawâlî* es «consecutivo». Profundizamos un poco más y encontramos la razón de esta inmediatez del *walî* respecto de Dios: *istawlâ* significa «apoderarse de». El *wâlî* es alguien que ha hecho que Dios quiera apoderarse de él, hasta el punto de hacer de él una continuidad de Sí mismo. Amo y esclavo se confunden en uno: «Allâh dijo: (...) Aún mi siervo sigue acercándose hacia mí con las obras voluntarias hasta que yo le amo, una vez le he amado, seré su oído con el que escucha, su vista con la que ve, su mano con la que pega, su pierna con la que anda...» (Lo transmitió al Bujârî).

Las y los *auliyâ'* (plural de *walî*) son quienes convierten todo su ser en una prueba de la unicidad de Dios. Tras Muḥammad el islam no reconoce más profetas, sólo los *auliyâ'*, herederos de sus enseñanzas y experiencias espirituales.

3. ¿Cuándo al santo en el islam se le llama sâlih?

Se es *walî* respecto de Allâh; se es *sâlih* respecto de los hombres. *Sâlih* es alguien que es útil a la sociedad. Por tanto, aunque la santidad es una misma cosa, no es lo mismo que se haga referencia a ella en tanto que *wilâya* o en tanto que *salâh*.

Sâlih viene de la raíz *salaha*, literalmente, «estar en buen estado; sin defecto». Connota las ideas de «reconciliación, reparación, renovación, rectificación». El Corán no describe en qué consiste, pero está relacionado (inversamente) con los que Dios no ama llamados *mufsidân*, que proviene de

fasâd: «corrupción, desorden». Como el *ṣâlih* está sano es beneficioso para su entorno social; lo ordena, lo sana. Un santo es un ser útil.

4. Otras denominaciones

A veces el *wâlî* o el *ṣâlih* (que son la misma persona, pues no se puede ser una cosa sin ser la otra) es también un *faqîr*, literalmente, «un necesitado» (→ pobres). Viene del término *faqr*: «precariedad, dependencia, insuficiencia, indigencia». Suele ser voluntariamente pobre por exigencias de la Vía que sigue. Aunque los *fuqarâ* (plural de *faqîr*) no siempre están bien vistos por los musulmanes más cultos (e incluso hay un hadiz del Profeta que dice que la pobreza está a punto de ser *kufr*), el prestigio de estos «pobres de Allâh» entre el pueblo llano los lleva incluso a visitar sus tumbas después de su muerte.

5. A algunos santos se les ha llamado *ḥabîb* o *jalîl* de Dios

Un *ḥabîb* es un «amado». A Muḥammad se lo conoce entre musulmanes como *Ḥabîbullâh*, el amado de Dios. De → Abrahán dice la tradición que era *jalîl* de Dios porque estaba «impregnado» (del verbo *tajalla*) «como la lana de la lluvia» en imagen de Ibn 'Arabî, o como el vinagre (*jall*) cala en lo que toca.

6. Distingamos entre tres conceptos: *karamat*, *baraka* y *mu'yiça*

Los santos tienen *karamat*, transmiten la *baraka* y se dice de ellos que son capaces de propiciar la *mu'yiça*:

a) *Karâmât*. Las *karâmât* (plural) son capacidades extraordinarias que se adquieren en la Vía espiritual por magnificencia divina (relacionada por tanto con el *karam*, la generosidad). Aunque para la gente de conocimiento esos prodigios no son sorprendentes y no hacen alarde de ello, y existe una fuerte recomendación dentro de la Vía espiritual de no aferrarse a esos «carismas», para el vulgo miden la cercanía con Dios de un hombre o una mujer.

b) *Baraka*. La → *baraka* es eso que hace fecunda la vida, ese secreto divino en las cosas que puede ser transmitido por el santo, porque él mismo lo posee. La *baraka* puede ser transferida

voluntariamente cobrando una especial fuerza, o ser retirada según unas formas determinadas. Los *wahhâbies* han confundido el *tabarruk* –el acto de aprovechar la *baraka* de un íntimo de Dios– con el *shirk* (→ idolatría) y dicen que los sufíes predicán el culto a los santos.

c) *Mu'yiça*. → milagro. *Mu'yiça* serían esos hechos extraordinarios que acontecen en el mundo fenoménico y que implican un corte en la cadena de las causas. Lo que conocemos como «milagro» o «prodigio». *Mu'yiça* es en árabe un participio activo que literalmente significa «algo que te deja sin fuerzas, que destruye tus seguridades». Es de la misma familia léxica que «anciano» (*ayûç*). El Corán no usa ni una sola vez la palabra *mu'yiça*; usa la palabra *âya* (→ aleya). En realidad, «lo prodigioso» no pertenece al discurso teológico islámico, pero inevitablemente se halla presente en las apreciaciones de la vida corriente de cualquier sociedad humana.

7. ¿Cómo son los santos del islam?

Los santos en el islam se guían por los → nombres de Dios que se conocen en la tradición islámica: pretenden hacer suyos los Nombres de Belleza y rechazan tener participación alguna en los Nombres de Majestad. Tratan de reforzar los lazos con ar-Raḥîm, dan confianza con al-Mûmin, perdonan con al-Gaffâr, dan provisión con ar-Raççâq, dan regocijo con al-Bâsiṭ, median en los conflictos con al-Hakam, son benévolos con ar-Ra'ûf, equitativos con al-Muqsît, útiles con an-Nâfi', justos con al-'Adl, sutiles con al-Laṭîf, dulces con al-Ḥalîm, tolerantes con al-Gafûr, agradecidos con ash-Shakûr, sabios con al-'Alîm, pacíficos con as-Salâm, generosos con al-Karîm, sabios con al-Ḥakîm, protectores con al-Wakîl, buenos con al-Barr, etcétera. Y, por el contrario, dejan sólo para Dios sus prerrogativas de Majestad: sólo Dios mata, sólo Él asfixia, humilla, contriñe o venga a los suyos. El modelo concreto de realización de la santidad, en el islam, es el profeta Muḥammad.

A. A.

SATÁN, DIABLO

Q MR

→ Apocalipsis, apocalíptica, Edén, enfermedad, exorcismos, fin del mun-

do, Henoc, Jesús, juicio, Miguel, parúsia, pecado, Qumrán.

Q JUDAÍSMO

1. Introducción

La Biblia de Israel no posee una doctrina consecuente sobre Satán, a quien presenta básicamente como un tipo de fiscal (acusador, tentador) de su propia corte angélica (cf. Job 1-2; 1 Cr 21,1; Zac 3,1-2). Satán no es un dios perverso, frente al Dios bueno (como suponen algunos tipos de dualismo, de origen quizá persa, que aparecen de algún modo en la literatura de Qumrán). No es tampoco un ángel malo, creado así por Dios, sino que ha empezado siendo un espíritu bueno que realiza funciones que son propias del mismo Dios. Pero, en un momento dado, por influjo de tradiciones del entorno religioso o por evolución de la experiencia israelita, los mismos judíos han elaborado en sus libros apócrifos una visión muy precisa de Satán, a quien consideran ya como un ángel perverso, enemigo de Dios. La razón de ese cambio y de esa perversión satánica se puede atribuir a tres factores.

a) *Deseo sexual*: la tradición de Henoc y del libro de los *Jubileos* supone que algunos ángeles supremos bajaron al mundo para saciar su deseo sexual con mujeres y así se pervirtieron, convirtiéndose en enemigos de los hombres, como seguiremos viendo.

b) *Desobediencia*. Un apócrifo judío, titulado «Vida de Adán y Eva», supone que Dios mandó a los ángeles que sirvieran a los hombres; pero algunos de ellos se negaron, rechazando el mandato de Dios y convirtiéndose así en diablos.

c) *Envidia y rebelión directa contra Dios*. La tradición más conocida, que ha pasado a gran parte de la teología posterior, supone que Satán, el ángel más perfecto (llamado también Belial o Luzbel), se rebeló contra Dios, queriendo ocupar su lugar, pero fue derrotado por Miguel, que permaneció fiel a Dios (cf. Dn 12,1; Ap 12,7-9). En ese sentido se suele interpretar la elegía de Isaías contra Babilonia: «¿Cómo has caído del cielo, oh Lucero, hijo de la mañana! Has sido derribado al suelo, tú que debilitabas a las naciones» (Is 14,12), o la endecha de Ez 28,13: «Estabas en el Edén, jardín de Dios...».

2. *Los dos rostros de Satán. Tradición de 1 Henoc*

El libro que más ha desarrollado la satanología israelita antigua es *1 Henoc*, apócrifo judío de los siglos III al II a.C., que empieza hablando de un ángel perverso llamado *Semyaza* (*1 Hen* 6, 3), para destacar después el influjo de *Azazel* (o *Asael*), a quien *1 Hen* 8, 1 señala expresamente como «el décimo de los jefes» (cf. *1 Hen* 6, 7; 8, 1), pero que en la tradición bíblica (*Lv* 16,8) aparece como una especie de demonio del desierto que recibe (¿y origina?) los pecados del pueblo. En *1 Hen* 9, 49, esos dos satanes aparecen en paralelo, como difusores de secretos celestiales, violadores de mujeres, culpables de la sangre que se derrama sobre el mundo. Posiblemente, su dualidad y unidad perversa debe explicarse a partir de la convergencia de tradiciones diferentes, pero ella juega también un papel importante en el proceso de caída de los hombres.

a) *Azazel* se muestra, por un lado, como instigador y causa principal de la perversión: «Se ha corrompido toda la tierra por la enseñanza de las obras de *Azazel*; adscríbele toda la culpa» (*1 Hen* 10,8). Es claro que los hombres resultan inocentes; son víctimas de un mal que les invade. Culpable es *Azazel*, personificación del principio satánico o perverso de la vida. Por eso ha de ser arrojado a la tiniebla, enterrado en el desierto (cf. *Lv* 16,8), consumido por el fuego del gran juicio, para que se vivifique (cure) la tierra por la acción de *Rafael*, medicina de Dios (*1 Hen* 10,4-8).

b) *Semyaza* aparece después como causante de esos mismos males y ha de ser luego juzgado (atado, sepultado, consumido para siempre) mientras surge para el mundo un nuevo tipo de justicia ya definitiva. Su antagonista es Miguel, representante de la lucha y victoria de Dios sobre los males de nuestra historia (*1 Hen* 10,11-22).

3. *Satán y la caída de los Vigilantes*

1 Hen 6-36 vincula a Satán (*Semyaza* y *Azazel*) con los Vigilantes, es decir, los *ángeles custodios* que Dios había dispuesto para «enseñar al género humano a hacer leyes y justicia sobre la tierra». No se sabe si ellos eran *custodios personales*, es decir, guardianes de cada individuo, como enseñará más

tarde una tradición judía y cristiana muy documentada o guardianes de la humanidad en su conjunto (tal como está centrada en Israel). La *Vida de Adán y Eva* (versión latina) dice que Dios creó a los hombres a su imagen y, por medio de Miguel, dijo a los ángeles: «Servidme y adoradme en ellos»; pero algunos ángeles se negaron a cumplir esa orden, convirtiéndose en seres satánicos. El libro de *1 Henoc* se sitúa en otra perspectiva, afirmando que los Custodios violaron a las mujeres:

«En aquellos días, cuando se multiplicaron los hijos de los hombres, sucedió que les nacieron hijas bellas y hermosas. Las vieron los ángeles, los hijos de los cielos, las desearon y se dijeron: Ea, escojámosnos de entre los humanos y engendremos hijos... Le respondieron todos: Jurémosnos y comprometámonos bajo anatema... Entonces juraron todos de consuno y se comprometieron a ello bajo anatema. Eran doscientos los que bajaron a Ardis, que es la cima del monte Hermón, al que llamaron así porque en él juraron y se comprometieron bajo anatema. Éstos eran los nombres de sus jefes: Semyaza, que era su jefe supremo, Urakiva, Rameel, Kokabiel... Tomaron mujeres. Cada uno tomó la suya. Y comenzaron a convivir con ellas» (*1 Hen* 6,1-7,1).

Los ángeles de Dios, que (conforme a *Jub* 4, 14) tenían que haber sido maestros y custodios de los hombres, se han vuelto sus opositores o pervertidores: desearon tener lo que les faltaba; mujeres e hijos. Así corrompieron y siguen corrompiendo a los hombres, a través del deseo sexual y la violencia armada.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Introducción

La tradición israelita no había desarrollado una satanología unitaria, pero el entorno de Jesús aparece lleno de «espíritus perversos». Lo demoníaco es lo impuro (cf. *Mc* 3,11; 5,2; 7,25; etc.), lo que al hombre le impide realizarse en plenitud. Es demoníaca la enfermedad, entendida como sujeción, impotencia, incapacidad de ver, de andar, de comunicarse con los otros. Es demoníaca sobre todo una especie de locura más o menos cercana a la epi-

lepsia: ella saca al hombre fuera de sí, lo pone en manos de una especie de necesidad que le domina. Pues bien, ayudando a estos hombres y haciendo posible que ellos «vivan», Jesús abre el camino del reino. Esa actuación no es un sencillo gesto higiénico, ni efecto de un puro humanismo bondadoso, sino una lucha fuerte contra el imperio de Satán (en griego *Diabolos* o Diabolo), que se expresa en el poder de los demonios (que son como un ejército de espíritus perversos al servicio de Satán).

El Diabolo se visibiliza y actúa por tanto en la enfermedad y la opresión del hombre. Contra ese Diabolo no combaten ya los ángeles del cielo (como en la apocalíptica judía y en el texto simbólico de *Ap* 12,7), sino el hombre Jesús y aquellos que lo siguen (cf. *Mt* 10,8 par). La lucha contra Satán se expresa allí donde Jesús y sus discípulos (y otros muchos hombres y mujeres) luchan contra aquello que destruye a los hombres. Avanzando en esa línea, algunos textos del Nuevo Testamento han supuesto que el Diabolo o Satán forman un reino que se opone a Jesús, entendido ya como presencia de Dios (*Mt* 25,41).

Hay, por tanto, dos reinos opuestos, frente a frente: Cristo y sus ángeles que acogen a los justos; el Diabolo y sus ángeles que expresan y motivan la caída de los malos. Satán ejerce ya funciones de Anticristo (el término aparece en *1 Jn* 2,18.22; 4,3; *2 Jn* 7). Esa función de Anticristo la explicitan los sinópticos presentando al Diabolo como tentador del Cristo. No es un simple demonio el que se acerca a tantearle. Es el mismo Satán (*Mc* 1,13), príncipe de todos los demonios, al que en forma singular se le conoce como «ho diábolos», el Diabolo (*Lc* 4,2.3.13; *Mt* 4,1.5.8.11). Mateo concretiza aún más su nombre llamándole «ho peiradson», el tentador por excelencia (*Mt* 4,3).

2. Lucha contra Satán. Exorcismos

Jesús no ha desarrollado una teoría sobre Satán, sino que ha iniciado un movimiento de lucha contra lo satánico. En ese contexto se sitúan sus exorcismos, que deben entenderse desde la perspectiva de los exorcismos judíos de su tiempo, recreados desde el mensaje del Reino.

a) *Los esenios de Qumrán* introducían el exorcismo en la gran lucha con-

tra los poderes sociales que oprimieron y oprimen a Israel, como muestra el Rollo de la Guerra (QM: *Milhama*), con su simbólica guerrera dualista: «amar a todos los hijos de la luz, odiar a todos los hijos de las tinieblas» (cf. 1QS 3-4). Ellos vinculaban pureza israelita y violencia, conforme a principios militares, con batallones y estrategias de batalla. El exorcismo verdadero es una guerra, dirigida por sacerdotes, que marcan y sancionan los procesos militares: es una batalla teológica y angélica, en que el mismo Dios, con ejércitos celestes, vendrá en ayuda de los suyos. Por eso no pueden combatir los impuros, enfermos o manchados, como supone el *Rollo*, ampliando los principios de la vieja guerra santa israelita. Es lucha de *hombres de valor* (jueces, oficiales, jefes de millares y centenas) y no caben en ella «contaminados, parálíticos, ciegos, sordos, mudos... porque los ángeles de la santidad están entre ellos» (*Regla de la Congregación*, 1QSa 2, 1-9; cf. *Rollo del Templo*, 1QT 45). En la asamblea pura, sin enfermos y manchados, surgirá el Mesías, Hijo de Dios (1QSa 2, 12-22).

b) *Guerra angélica*. Muchos han unido lucha militar (antirromana) y enfrentamiento teológico, desde los principios de la *Guerra Santa*, que aparecen en el comienzo de la historia de Israel. Así se habla del surgimiento de pretendientes mesiánicos guerreros en los años del nacimiento de Jesús (Judás, Simón y Atronges en torno al 4 a.C.) y en los que siguen a su muerte, en la Guerra judía (67-70 d.C.). Flavio Josefo ha detallado el poder y estrategia de estos celosos, poseídos por la fuerza de Dios, para combatir a los poderes del mal (siendo al fin derrotados). En el fondo, entendida así, la guerra contra los enemigos del pueblo (que son enemigos de Dios) es una batalla en contra de Satán. Los buenos soldados de Israel no luchan contra hombres de carne y sangre (como ellos), sino contra las potencias del mal, como recuerdan todavía, de forma espiritualizada, algunos textos del Nuevo Testamento:

«Porque nuestra lucha no es contra sangre ni carne, sino contra principados, contra autoridades, contra los gobernantes de estas tinieblas, contra espíritus de maldad en los lugares celestiales. Por esta causa, tomad toda la armadura de Dios, para

que podáis resistir en el día malo, y después de haberlo logrado todo, quedar firmes. Permaneced, pues, firmes, ceñidos con el cinturón de la verdad, vestidos con la coraza de justicia y calzados vuestros pies con la preparación para proclamar el evangelio de paz. Y, sobre todo, armaos con el escudo de la fe con que podréis apagar todos los dardos de fuego del maligno. Tomad también el casco de la salvación y la espada del Espíritu, que es la Palabra de Dios» (Ef 6,13-16).

Muchos otros judíos del tiempo han espiritualizado también esta lucha contra lo satánico. Pero en el fondo de ella pervive el recuerdo de una guerra real, material, contra los enemigos del pueblo de Dios.

c) *Jesús* no ha querido crear una *comunidad de pureza*, como la de Qumrán: por eso ha buscado provocadoramente a los impuros, recibiendo en su comunidad a los posesos (locos) y excluidos del sistema. Tampoco ha organizado una lucha militar, como los celotas, sino que ha creado una comunidad mesiánica partiendo de los marginados del sistema nacional judío. Sólo así se entienden sus exorcismos como lucha contra el Diabolo. De esa forma ha sacralizado lo que parecía menos sagrado, encontrado a Dios entre aquellos a quienes se tomaba como abandonados de Dios (locos, posesos y enfermos), y ha desmilitarizado lo más militar (la batalla contra los enemigos del pueblo), iniciando su guerra antigua a favor de los excluidos y rechazados de la sociedad, es decir, de aquellos que parecían dominados por Satán.

3. *Doctrina católica actual*

La tradición posterior de la Iglesia ha desarrollado una doctrina especial sobre Satán, a partir de algunos textos tardíos del Nuevo Testamento (Ap, 2 Tes...). Esa doctrina ha sido reformulada, de un modo consecuente, en los últimos años, por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, que constituye actualmente uno de los textos más significativos sobre el tema:

«Tras la elección desobediente de nuestros primeros padres se halla una voz seductora, opuesta a Dios (cf. Gn 3,1-5), que, por envidia, los hace caer en la muerte» (cf. Sab 2,24). La Escritura y la Tradición de la Iglesia ven en

este ser (en el origen de esa voz) un ángel caído, llamado Satán o diablo (cf. Jn 8,44; Ap 12,9). La Iglesia enseña que primero fue un ángel bueno, creado por Dios. «Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali» («El diablo y los otros demonios fueron creados por Dios con una naturaleza buena, pero ellos se hicieron a sí mismos malos») (Concilio de Letrán IV, año 1215: DS 800). La Escritura habla de un pecado de estos ángeles (2 Pe 2, 4). Esta «caída» consiste en la elección libre de estos espíritus creados que *rechazaron* radical e irrevocablemente a Dios y su Reino. Encontramos un reflejo de esta rebelión en las palabras del tentador a nuestros primeros padres: «Seréis como dioses» (Gn 3,5). El diablo es «pecador desde el principio» (1 Jn 3,8), «padre de la mentira» (Jn 8,44). Es el carácter *irrevocable* de su elección, y no un defecto de la infinita misericordia divina, lo que hace que el pecado de los ángeles no pueda ser perdonado. «No hay arrepentimiento para ellos después de la caída, como no hay arrepentimiento para los hombres después de la muerte» (san Juan Damasceno, f.o. 2, 4: PG 94, 877C) (CIC, n° 391-393).

Significativamente, esta visión del *Catecismo de la Iglesia Católica* parece estar más cerca de algunos apócrifos judíos del Antiguo Testamento que del judaísmo bíblico y del mensaje de Jesús. Sea como fuere, el tema de Satán es muy importante y nos sitúa ante la posibilidad de un rechazo absoluto de Dios y, sobre todo, ante el enigma del origen del mal. Ese mal ¿lo han causado sólo los hombres?, ¿hay un Mal superior y personal que les tienta? Esas preguntas pueden quedar abiertas en un diccionario como este, al menos desde el punto de vista cristiano.

4. *Manual de exorcismos*

Gran parte de la Iglesia actual (incluso de la católica), cree que la existencia y el poder del Mal se expresa a través de una serie de perturbaciones sociales e incluso personales que destruyen la dignidad y la autonomía de los hombres y mujeres. Pero muchos teólogos no creen ya en la existencia de los «demonios» como espíritus personales que atormentan a los hombres y

que han de ser combatidos a través de unos rituales sagrados de exorcismos, sino que afirman que el auténtico exorcismo es el amor mutuo, el testimonio de la vida y la ayuda personal, con la que pueden y deben vincularse rasgos de terapia más científica (medios psicológicos). De todas maneras, la Iglesia oficial de Roma sigue juzgando necesario el uso de exorcismos específicos, como ha puesto de relieve el cardenal MEDINA ESTÉVEZ, en la promulgación de *El nuevo Rito de exorcismos*, utilizando conceptos y palabras que muchos cristianos juzgan menos apropiados:

«El exorcismo constituye una antigua y particular forma de oración que la Iglesia emplea contra el poder del diablo... El exorcismo solemne, llamado "gran exorcismo", puede ser practicado sólo por un presbítero y con el permiso del obispo. En esta materia es necesario proceder con prudencia, observando rigurosamente las normas establecidas por la Iglesia. El exorcismo tiene como objeto expulsar a los demonios o liberar de la influencia demoníaca, mediante la autoridad que Jesús ha dado a su Iglesia. Muy diferente es el caso de enfermedades, sobre todo psíquicas, cuya curación pertenece al campo de la ciencia médica. Es importante, por lo tanto, asegurarse, antes de celebrar el exorcismo, de que se trate de una presencia del maligno y no de una enfermedad (cf. *Código de derecho canónico*, c. 1172)» (CIC, 1673)...

El exorcismo tiene como punto de partida la fe de la Iglesia, según la cual existen Satanás y los otros espíritus malignos, y que su actividad consiste en alejar a los hombres del camino de la salvación. La doctrina católica nos enseña que los demonios son ángeles caídos a causa del propio pecado; que son seres espirituales con gran inteligencia y poder: «El poder de Satanás, sin embargo, no es infinito. Éste no es sino una criatura, poderosa por el hecho de ser espíritu puro, pero siempre criatura: no puede impedir la edificación del Reino de Dios. Aunque Satanás actúe en el mundo por odio contra Dios y su reino en Cristo Jesús, y su acción cause graves daños –de naturaleza espiritual e, indirectamente, también de naturaleza física–, a cada hombre y a la sociedad, esta acción es permitida por la divina Providencia, que guía la

historia del hombre y del mundo con fuerza y suavidad. La permisión por parte de Dios de la actividad diabólica constituye un misterio grande, sin embargo nosotros sabemos que Dios dispone todas las cosas para el bien de quienes lo aman (Rom 8,28)» (edición on line en: www.vatican.va/1999-01-26_il-rito-degli-esorcismi).

X. P.

R ISLAM

1. El nombre del *Shaytân* es *Iblîs*

Shaytân (en plural, *shayâtîn*) pasó del hebreo al árabe por medición cristiana, concretamente etíope, como tantas palabras de religión que el árabe adoptó en época preislámica de los cristianos etíopes.

El nombre propio de Satán en árabe es *Iblîs* (del griego *diábolos*, de donde viene nuestra palabra «diablo»). *Iblîs* es el equivalente islámico de Lucifer. Aunque existe un plural de *Iblîs* en la forma *abâlisa* para todos los entes satánicos, es muy infrecuente. En los hadices se menciona poco a *Iblîs* y mucho la palabra *shaytân*, como la fuerza que inclina al mal.

2. *Iblîs* en la tradición islámica

Iblîs no es –como Satanás en el cristianismo– «el Ángel caído». La angeología islámica no concibe que un ángel (*malak*) pueda desobedecer a Dios, pues los ángeles (*malâ'ika*), creados de luz, son seres dotados de impecabilidad. Los *shayâtîn* en el islam, por extensión, no son ángeles caídos sino \rhd *yinn* réprobos. Según la tradición, *Iblîs* había sido un *yinnî* que cuando vio cómo sus congéneres (antes de la creación de Adán) desobedecían a Dios, pidió a Dios que lo sacara de la tierra y lo elevara al cielo, petición que fue aceptada. En el cielo *Iblîs* adoraba a Dios con la mayor devoción, pero se fue llenando de orgullo por estar entre los ángeles como si fuera un ángel más. La rebelión de *Iblîs* consistió en que se negó a obedecer a Dios cuando creó a Adán y ordenó a todos los ángeles que se postraran ante él. *Iblîs* consideró indigno postrarse ante un ser inferior, creado de barro, mientras que él había sido creado de fuego, considerándola una materia superior. (Según otras tradiciones, los *yinn* fueron creados de

fuego, los *shayâtîn* de humo, los ángeles de luz y los seres humanos de barro.) Desde entonces Dios lo maldijo pero le otorgó de plazo hasta el Juicio Final. *Iblîs* juró que, puesto que su desgracia le había venido por el ser humano, trataría con todas sus fuerzas de extraviarlo. A partir de entonces *Iblîs* pasó a ser *ash-shaytân*, literalmente, «el enemigo». (Dada la absoluta trascendencia de Dios, *Iblîs*, aunque desobediente a Dios, es enemigo solamente del ser humano, pues el abismo infinito entre el Creador y la criatura hace imposible que *Iblîs* pueda ser un verdadero enemigo para Dios.) Consiguió que Adán y Eva fueran expulsados del Paraíso induciéndoles a desobedecer a Dios para comer del fruto del árbol que se les había prohibido. Al final de los tiempos, *Iblîs* irá a parar a la *yâ-hannam* (la Gehenna) con los suyos y aquellos a los que sedujo con sus mentiras; sólo algunos sufíes hablan de un perdón para *Iblîs*.

3. *Shaytân*, «el lapidado»

Se conoce habitualmente al diablo con el epíteto de «el lapidado» (*ar-rayîm*), y una invocación frecuente entre los musulmanes contra las sugerencias perversas y cualquier mal es decir «me refugio en Dios contra Satán el lapidado» (*a'ûdzu bi-Llâh min ash-shaytân ar-rayîm*). En la expresión «*ash-shaytân ar-rayîm*» (Satanás el lapidado) posiblemente *rayîm* en su origen fuera un préstamo de la palabra etíope para «maldito», luego asociada al sentido árabe de *rayîm* como «lapidado». Uno de los ritos de la peregrinación a Meca consiste en lapidar simbólicamente al diablo. La tradición cuenta que las estrellas fugaces en los cielos son arrojadas por los ángeles para lapidar a los *shayâtîn* que se acercan a robar sus secretos y contárselos a los adivinos (*kahana*).

4. La defensa de *Iblîs*

Para algunos sufíes, la rebelión de *Iblîs* al no postrarse ante Adán –como le ordenó Dios– no fue por orgullo sino por fidelidad a Dios mismo, ya que no quiso adorar más que a su Señor y prefirió la maldición divina y la condena al infierno antes que incurrir en *shirk* (\rhd idolatría) y postrarse ante alguien distinto de Dios. *Iblîs* habría preferido

el mandato absoluto de no adorar más que a Dios al mandato puntual de postarse ante una criatura. Esta idea de Iblís como adorador amantísimo de Dios estuvo bastante extendida entre muchos sufíes y no fue en modo alguno algo excepcional. No sólo la compartían sufíes «extremistas» como al-Ḥallây, sino que se convirtió en un tópico literario de muchos sufíes de ortodoxia reconocida. En uno de los más famosos poemas del devoto poeta persa Jâqânî (1126-1199), Iblís habla de su apasionado amor por Dios.

Existe en Iraq y Siria una religión sincrética minoritaria (no son musulmanes pero su religión tiene elementos islámicos), la de los yaçidíes, conocida impropriamente como «los adoradores del Diablo», que veneran a Iblís como el mejor de los ángeles (los yaçidíes lo creen un ángel), pues prefirió el castigo infernal a adorar a alguien que no sea Dios. Los yaçidíes suponen que las lágrimas de Iblís apagaron el fuego del infierno, por lo que éste ya no existe. Veneran a Iblís (al que llaman Malak Tâwûs, o sea, «ángel pavo real») en forma de imágenes de pavo real y lo tienen por uno de los ángeles sostenedores del mundo.

5. Lo satánico y la poesía

Un hadiz –cuya fiabilidad es dudosa– dice que cuando Iblís fue expulsado del Paraíso y descendió a la tierra, pidió una morada y Dios le dio el baño, pidió un lugar para sentarse, y Dios le dio los mercados y las confluencias de los caminos, pidió alimento y Dios le dio todo alimento que antes de comerlo no se hubiera mencionado el nombre de Dios, pidió bebida y Dios le dio las bebidas alcohólicas, pidió un almuédano y Dios le dio los instrumentos musicales, pidió un camarada y Dios le dio la poesía.

Se suponía que los *shayâtîn* inspiraban a los poetas y los poetas árabes se jactaban de que su *shaytân* era el más grande de los *ÿinn*. En este sentido el *shaytân* de un poeta era su musa inspiradora.

Es cierto que una de las cosas que más irritaban a Muḥammad es que sus enemigos paganos dijeran de él que era un poeta y equiparasen el Corán con la poesía. El islam al principio fue hostil a los poetas, entre otras cosas

porque los poetas estaban al servicio de los poderosos de Meca enemigos de Muḥammad y las sátiras antimusulmanas de estos poetas eran un medio de propaganda devastadora contra el islam. La respuesta musulmana fue distinguir netamente la revelación divina de la inspiración poética satánica. En la azora 26 (titulada precisamente *Los poetas*) se considera a los poetas inspirados por los demonios, gente que dice lo que no hace, aunque tras la conversión de algunos poetas al islam, se añadió una excepción para los poetas creyentes y buenos. El poeta oficial de Muḥammad fue al-Ḥassân ibn Zâbit, de quien se dice que fue un poeta excelente hasta que se convirtió al islam, pero que luego su talento se merató mucho, posiblemente porque desde entonces le faltó la fuerza demoníaca que antes le inspiraba.

6. Hasta qué punto el profeta Muḥammad creía en los demonios

El Profeta estaba convencido de que el hombre se disputa milímetro a milímetro con el Shaytân un universo que se ve obligado a compartir con él: Decía que el Shaytân orinaba en las orejas de los que dormían durante la mañana (Lo recoge Bujârî, vol. 3, 28, n° 1144); que el que bebía de pie, o no comía lo que se caía al suelo, alimentaba al Shaytân (Beber de pie: al-Albânî en *Silsilat al-aḥâdîz aṣ-ṣaḥîḥa*, vol. 1, hadiz n° 175. También se narra en *Maÿma' aṣ-ṣawâ'id*, vol. 3, 79. Comer lo que se cae al suelo: Muslim, 1607, n° 2033); que los shayâtîn no podían abrir las puertas cerradas con el nombre de Dios (Lo recogen Bujârî, vol. 6, 350, y vol. 10, 88, n° 3304 y 5603, y Muslim, vol. 3, 1595, n° 2012); que los camellos descendían de los demonios (Lo recogen el *Musnad* del Imâm Aḥmad y el *Sunan* de Abû Dâ'ûd); que el Shaytân pernocta en la parte más profunda de nuestra nariz (Lo recogen Bujârî, vol. 6, 339, n° 2296, y Muslim, vol. 1, 213, n° 238); que cuando el asno rebuzna ha visto a un *shaytân* (Lo recogen Muslim y Bujârî. Cf. *Mishkât al-maṣâbiḥ*, libro I, 743, n° 2419. También lo recoge al-Albânî en *Ṣaḥîḥ al-ÿâmi'*, vol. 1, 286); que las epidemias eran causadas por los genios perversos con el permiso de Dios (Lo recoge Bayhaqî en *Ṣaḥîḥ al-ÿâmi' aṣ-ṣagîr*, vol. 4, 90. También fue

narrado en *Irwa' al-galil*, vol. 6, 70, n° 1637); que el recién nacido llora porque lo toca el Shaytân (Lo recoge Bujârî, 469, n° 3431), y un sinnúmero más de creencias.

7. *Lo satánico no produce terror, sino que hace reaccionar, pone en guardia*

Lo «satánico» tiene unas connotaciones y perfiles muy diferentes de los que tiene en el judaísmo y el cristianismo. Esto puede deberse entre otras cosas a que en el islam la absoluta trascendencia y omnipotencia divinas hacen imposible que lo satánico pueda verse en un plano de relativa igualdad con lo divino, aunque sólo sea en el plano ético (contraposición absoluta del bien y el mal), sino que *ash-shaytân* y los *shayâtîn* son unas criaturas más, sin duda malélicas, pero meras criaturas que conviven de un modo cotidiano con lo humano y que están cumpliendo una función dentro del orden querido por Dios. Además la distancia entre los *shayâtîn* y los seres humanos no es tan grande como en la tradición cristiana, pues los *shayâtîn* son *yinn* y no ángeles, son seres dotados de capacidades sobrehumanas pero más cercanos en su naturaleza a los seres humanos que a los ángeles: comen, beben, se reproducen y mueren.

En el mundo islámico el concepto de lo satánico nunca ha tenido las connotaciones terroríficas que ha llegado a tener en el imaginario de la cristiandad. En el islam no hubo cazas de brujas comparables a las que existieron en el mundo cristiano europeo. Tampoco en el mundo islámico tradicional era posible una concepción del satanismo al modo occidental moderno. Películas como *El exorcista* no tienen sentido en el mundo islámico, donde lo más parecido a ese terror sería el temor a los *yinn* malélicos, que en todo caso son seres de un rango muy inferior a los ángeles caídos de la tradición cristiana. Nada más opuesto a los cultos satánicos de algunos «cristianos invertidos» de nuestros días que la concepción sufí y yaqidí de Iblís eligiendo la condenación eterna por devoción a Dios. Además, lo satánico en el mundo islámico a menudo tenía relación con obras titánicas o «geniales» (tengamos en cuenta que los *shayâtîn* son *yinn* y

que la palabra *yinn* parece derivar del latín *genius*). Toda obra magnífica preislámica se atribuía a un *shaytân*. Dios puso al servicio de Salomón (rey y profeta para los musulmanes) a *shayâtîn* para que le sirvieran de constructores y buceadores.

Cuando en la actualidad muchos musulmanes hablan del «satán occidental» o los iraníes hablan del «gran satán americano», las connotaciones de lo satánico son diferentes de las resonancias que esas expresiones poseen en el mundo cristiano (por muy secularizado que Occidente esté o crea estar), ya que lo satánico en el mundo islámico tiene primariamente un sentido destructor, desestabilizador, creador de desorden en lo humano. «El satán occidental» es más un invasor militar que un monstruo con rabos y cuernos. «El gran satán americano» viene a ser «Satán el lapidado» al que hay que rechazar para expulsarlo, violentamente si es necesario, pero que no produce el pavor que inspira en el mundo cristiano lo demoníaco. La noción de Dios como creador de toda cosa, tanto buena como mala que el peligro de lo satánico sea en tanto que tentador, no como algo terrorífico por sí mismo.

J. F. D. V.

SECTAS ESOTÉRICAS M

↗ Cábala, cristianismo, filosofía, gnosis, herejías, mística, razón, religión, secularización.

1. *Cristianismo y teosofía*

Uno de los valores y problemas de la religiosidad contemporánea es el surgimiento de movimientos alternativos, que reciben inspiraciones cristianas (y de otras religiones), pero que se desarrollan y mantienen fuera de la institución de las Iglesias establecidas, de manera que podemos llamarse sectas (en sentido extenso). Algunos hablan de una religiosidad salvaje, es decir, no estructurada en forma eclesial. Otros prefieren hablar de una *New Age* o *Nueva Era* religiosa, donde confluyen y se vinculan, a veces de forma sincretista, diversos valores religiosos antiguos y modernos. Estos movimientos tienden a disolver la figura personal de Dios, negando así la ↗ Trinidad tradicional y la ↗ encarnación. Estos movimientos pueden hablar de un Cristo

cósmico, en el que Dios y el mundo tienden a identificarse, desarrollando así un tipo de espiritualismo religioso universal, de tipo difuso.

El *Consejo Pontificio para la Cultura* y el *Consejo para el Diálogo Religioso*, dependientes del Vaticano, han querido responder a los retos de esos movimientos con un documento de tipo general, titulado *Trinidad y Nueva Era*, que nos permitirá situar mejor el tema:

«El universo es un océano de energía que constituye un todo único o entramado de vínculos». La energía que anima al organismo único del universo es el «espíritu». No hay alteridad ni distancia real entre Dios y el mundo. El mundo mismo es divino y está sometido a un proceso evolutivo que lleva de la materia inerte a una «conciencia superior y perfecta». «El mundo es increado, eterno y autosuficiente. El futuro del mundo se basa en un dinamismo interno, necesariamente positivo, que conduce a la unidad reconciliada (divina) de todo cuanto existe. Dios y mundo, alma y cuerpo, inteligencia y sentimiento, cielo y tierra son una única e inmensa vibración de energía... Todo cuanto hay en el universo esta interrelacionado. En efecto, cada parte es en sí misma una imagen de la totalidad. El todo está en cada cosa y cada cosa en el todo. En la "gran cadena del ser", todos los seres están íntimamente vinculados y forman una sola familia con diferentes grados de evolución. Toda persona humana es un *holograma*, una imagen de la creación entera, en la cual cada cosa vibra con su propia frecuencia. Cada ser humano es una neurona del sistema nervioso central y todas las entidades individuales se hallan en relación de complementariedad unas con otras. En realidad, hay una complementariedad o androginia interna en toda la creación» (cf. *Trinidad y Nueva Era*, 2.3.4.3 http://www.vatican.va/phome_sp.htm).

En sentido estricto, teología y teosofía podrían completarse. (a) *Teología* es el esfuerzo racional de aquellos que, sabiendo que Dios les sobrepasa y aceptando su revelación (en línea cristiana, musulmana o judía), quieren expresar con razones y palabras (*logos*) el ser y acción de lo divino, dentro de una tradición religiosa, pero respetándola y manteniendo la trascendencia

de Dios. (b) *La teosofía* puede ser una experiencia de inmersión personal en el misterio, respetando su identidad, su trascendencia. Pero, en los últimos decenios, dentro de una tradición cristiana muy cambiante, la teosofía *se ha vuelto teosofismo*: mezcla vulgar, precipitada y poco rigurosa de la tradición cristiana con motivos orientales (hindúes y budistas) y con doctrinas filosóficas de Occidente, un conocimiento poco riguroso donde se vincula evolución espiritual (vital), espiritismo y vivencia mágico-racional del conjunto de la realidad. Sobre el vacío del Dios cristiano, allí donde la mente parece cansada de pensar de un modo riguroso (en clave filosófica) y de creer de un modo intenso (en clave religiosa), ha ido surgiendo un sucedáneo esotérico del cristianismo que ha venido a llamarse teosofía.

2. Elementos generales

La teosofía parece un sucedáneo de la filosofía y de la mística. Es propia de aquellos *nuevos sabios* que quisieran llegar con facilidad a la certeza experiencial de su propia realidad sagrada, como miembros activos del gran Todo: conocer a Dios sin el dolor del pensamiento (en plano filosófico) y sin la transformación que opera la presencia divina (en plano místico). Ciertamente, algunos teósofos dicen apoyarse en filósofos (como H. Bergson o H. James) o en grandes místicos de la tradición cristiana (y de otras tradiciones), pero luego mezclan razones y experiencias con supersticiones de tipo muy variado donde todo al fin parece confundirse en un tipo de nebulosa sacral, en la que sólo permanece claro el afán de seguridad y el elitismo de los autodenominados videntes o iniciados. Éstos son algunos de los rasgos más salientes de su propuesta:

a) *Confusión de religiones*. Digo confusión y no fusión, porque resulta difícil fundir en unidad, sin un cambio muy profundo y creador, visiones y tendencias religiosas tan distintas como las que ofrecen las diversas religiones. Los grupos esotéricos parecen no tener dificultades trazando un sincretismo fácil y poniendo sobre el mismo plano los relatos primordiales de hinduismo y budismo, islam y judaísmo, cristianismo y taoísmo, espiritualismo

egipcio y griego. Así mezclan y confunden teorías y visiones de místicos y herméticos, cábala y gnosis, masonería y ocultismo. Los teósofos parecen de esa forma universales, tolerantes: son capaces de acogerlo todo en su visión abarcadora, pensando que las varias tendencias en el fondo son iguales. Pero, en el fondo, destruyen aquello que querían asumir. Su fácil concordismo se convierte en nivelación mental y religiosa, con destrucción de las grandes religiones.

b) *Rechazo del Dios personal*. Los grupos teosóficos tienen mucha dificultad en entender y acoger la revelación de un Dios personal, como el judío o cristiano y el musulmán. Por eso, sus adeptos favorecen, al menos en lo externo, ciertas tendencias del budismo, vulgarizadas de un modo concordista. Más que el verdadero *yoga de la interiorización* (experiencia de luz que nos desborda y fundamenta), más que *el arhat o meditación sin objeto* (superación del deseo egoísta y destructivo) importa a los teósofos la afirmación general y acrítica de la hondura sagrada del espíritu. Ellos mismos se sienten divinos y así rechazan toda apertura hacia una trascendencia superior de gracia vinculada por ejemplo a Cristo (o a un tipo de Ley como la judía, o al Corán de los musulmanes).

c) *Cientificismo ingenuo*. Los grupos teosóficos suponen, en general, que ciencia y religión son lo mismo. Así aceptan de manera ingenua (sin crítica racional) un tipo de evolucionismo que aplican a las almas, construyendo una mitología universal de los espíritus. En el proceso o marcha de la humanidad, encuadrada en la evolución cósmica del espíritu, ellos saben distinguir momentos especiales de ruptura y cambio (con razas madres) y otros menos importantes, para terminar diciendo que la onda de la vida pasa de unos planetas a los otros. Es difícil esbozar y recorrer los meandros y saltos de esa fantasía sagrada que abandona, por exigente y superior (poco científica), la fe en un Dios personal para caer después en los procesos mucho más difíciles y raros de las almas. Normalmente, ellos admiten algún tipo de transmisión: piensan que todo se encuentra dominado por la ley del *karma* que dirige los procesos de bajada y ascenso, despliegue y repliegue del espíritu en el

cosmos. Evidentemente, ellos forman parte de la cresta del espíritu.

d) *Una sabiduría niveladora de la realidad*. Los grupos teosóficos quieren captar y promover el logos divino que existe en nosotros, un logos sin la profecía de Israel, sin la gracia de Jesús o la trascendencia radical del islam (y sin la compasión exigente del budismo). En lugar de gracia y compasión, de trascendencia y renovación social, ellos buscan un pretendido saber oculto sobre el destino de las almas superiores, vinculado en general con un tipo de mitología astral pretenciosa y aburrida: muchos iniciados dicen conocer (reconocer) a los espíritus supremos o elegidos, que orientan, guían, garantizan el proceso de la evolución superior de los elegidos. Al llegar a ese nivel desaparece el mismo Dios y queda en muy segundo plano (o pierde su sentido) el compromiso cristiano a favor de los necesitados. Se pierde el amor (o se convierte en palabrería) y en su lugar se eleva la pretensión de los grandes iniciados que dicen conocer el secreto de las viejas religiones (como los sacerdotes de Menfis, Egipto, o los Vigilantes angélicos de Henoc): ellos controlan y dirigen el proceso supremo de las almas; son iniciadores religiosos.

e) *Con elementos cristianos*. Ciertamente, los teósofos defienden un tipo de cristianismo espiritual o gnóstico, que interpreta en clave simbólica el mensaje de sus dogmas. Así aluden a la Trinidad y la presentan como expresión de la multivalencia sacral de lo divino o como signo del Espíritu Abstracto (Espíritu Santo), diferenciado (Padre) y Encarnado (Cristo, el Hijo). Siguiendo en esa línea pueden hablar de Buda y Cristo como expresiones complementarias de la única verdad: *Buda* es signo general, *Cristo* es particular; *Buda* es la inteligencia (lo masculino), *Cristo* la intuición (lo femenino), etc. El dogma peculiar cristiano (encarnación y trinidad) pierde de esa forma su valor (su distinción) y se convierte en signo de sacralidad general del ser o mente humana, conforme a una lógica de autosuficiencia espiritual, controlada por los sabios.

f) *Y riesgo de superstición*. Estos movimientos religiosos, que dicen ser muy puros y elevados (como sabiduría suprema de los viejos pueblos), suelen

volverse portadores de la superstición y del sentimiento de superioridad de grupos de iniciados que se piensan más valiosos que los otros. En esa línea, lo que pretendía presentarse como religión acaba siendo magia, ciencia prodigiosa. El Dios bíblico e islámico o la hondura sagrada de las religiones del orden cósmico y de la salvación (Tao, budismo) se ha esfumado: sólo queda la vaciedad de un ser humano que quiere elevarse sobre el vacío que han dejado los modelos anteriores (cristianismo, hinduismo, etc.).

3. Esoterismo y ciencia

La mayoría de las sectas esotéricas quieren llamarse científicas, aunque, en general, se encuentran más cerca de la magia. Ellas pretenden dominar a Dios más que alabarle: quieren saber (saberlo todo), alcanzar seguridad y asegurar así la vida, más que abrirla en confianza y gratuidad al encuentro personal con lo divino. De esa forma resucitan o actualizan dos antiguas religiones de iniciados.

a) *La astrología* o conocimiento mágico-sacral y participativo del mundo, que toma a las estrellas como libro donde se descubre y pronostica el sentido y futuro de la vida: formamos parte de un universo sagrado y nuestras almas están emparentadas con las almas de los astros, dentro de la rueda de transmigración de los espíritus.

b) *La alquimia* o conocimiento y utilización mágica de diversas sustancias, especialmente metales. Ella supone que en el fondo de la realidad hay un misterio que puede manejarse a través de una serie de transmutaciones, que van en la línea de la transmigración de los espíritus, de forma que podemos cambiar la materia y cambiarnos en ella, descubriendo nuestro propio ser eterno o, mejor dicho, nuestra identidad con el todo sagrado en el que se mezclan y confunden todas las realidades.

La atracción que ejerce el esoterismo mágico se basa, en gran medida, en este tipo de *espiritualismo* universal, entendido como *pseudo-ciencia* que resuelve todos los problemas humanos. En este campo, lo que se llama religión no es religión (gratuidad y experiencia trascendente); ni lo que se llama ciencia es ciencia (saber positivo y mensurable). En el lugar donde se juntan y

confunden ambas surge esa panacea del esoterismo, como medicina universal donde pretenden sanarse todos los problemas de los cuerpos y las almas, del espacio y del tiempo, en la línea de la primera ecuación de la relatividad de Einstein ($E = mc^2$).

Muchos esotéricos interpretan esta fórmula en sentido ontológico, es decir, espiritual o mental: espacio y tiempo se vinculan, energía y masa se terminan confundiendo, bajo el poder de los iniciados, que aparecen así como creadores de un tipo de «golem» o Dios cósmico. Ellos, los esotéricos, creen saber que el Universo es Dios, el universo total, mirado como armonía donde pueden resolverse todos los conflictos de la vida social y de la ciencia. En esa línea, ellos tienden a pensar que materia y energía son lo mismo, de manera que pueden dominar y dirigir por su mente todo lo que existe. Se creen dioses, abandonan en general el compromiso concreto de la vida a favor de los pobres.

X. P.

SECULARIZACIÓN

Q MR

↗ Cosmovisión, creación, derecho, filosofía, historia, libertad, teología.

Q JUDAÍSMO

1. Principios

Ni el judaísmo rabínico ni el cristianismo son religiones sacerdotales en sentido cósmico (no evocan ni crean poderes sagrados a través de sacrificios), sino que han superado el culto de los sacrificios humanos, animales o vegetales, con todo lo que está relacionado con los ritos y ceremonias de los templos. En ese sentido, ellas son religiones secularizadas, pues no separan y sacralizan a unos hombres para hacerles mediadores de Dios, sino que descubren y expresan su santidad en la misma vida humana. Por eso, frente a las religiones cósmicas o de los misterios, ellas no tienen sacrificios con ritos y templos, pues la vida y amor de los fieles es su templo; de esa manera han sido inspiradoras del proceso de secularización moderno de Occidente.

El judaísmo ha superado el culto de los sacrificios a través de una larga historia de rupturas creadoras que empezaron tras el exilio (desde el 578 a.C.) y

culminaron en la caída del Segundo Templo (70 d.C.). A lo largo de ese tiempo, el judaísmo se ha ido convirtiendo en *religión del Libro*, de tal manera que el culto sinagogal de la palabra ha sustituido al culto sacrificial del templo; cesaron los sacerdotes y el judaísmo se convirtió en religión de laicos, dirigida y representada por personas que no pertenecen a la aristocracia levítica. La comunidad del templo (que venía funcionando desde el VI a.C.) se convirtió en federación de sinagogas donde los rabinos (maestros laicos) sustituyeron a los sacerdotes e implantaron un «culto a la Palabra», que sustituyó al culto del templo. Siguió habiendo un tipo de ritual, centrado en ceremonias y cultos sagrados, que marcan la identidad nacional (circuncisión, baños purificadores, celebración de fiestas, etc.), pero el judaísmo en cuanto tal se ha vuelto religión secular, que se identifica con la misma vida del pueblo; cada padre de familia es sacerdote de sus familiares, cada miembro de la sinagoga es ministro del culto, cada judío es un elegido de Dios.

2. *Secularización moderna. Haskala*

En el contexto anterior ha de entenderse la *secularización ilustrada*, propia del judaísmo (y del cristianismo) de la modernidad, que suele llamarse Ilustración (o Haskala), que se extendió de un modo significativo en la comunidad \nearrow askenazí (con la excepción del \nearrow hasidismo). Una parte considerable de los judíos del este de Europa (y después muchos judíos de Estados Unidos e Israel) abandonaron el cultivo estricto de las normas de separación judía (en el plano de los rituales de pureza y de los alimentos), pudiendo así vivir de un modo secular, con personas de otras creencias, sin que la práctica religiosa influyera en su vida civil.

Ese proceso de secularización (que algunos han llamado judeocristiano) supone que los hombres piensan y organizan su vida económica y social de un modo racional. En ese contexto, como es lógico, las respuestas del judaísmo no han sido uniformes. *Algunos* han asumido de tal forma los postulados de la modernidad ilustrada que han acabado identificándose con ella, corriendo el riesgo de perder sus bases

religiosas, incluso la fe en Dios. Así pueden suponer que el judaísmo ha cumplido su misión en otro tiempo, pero ahora debe disgregarse y disolverse en el conjunto de la humanidad, interpretada como el único valor divino de la historia: el Israel tradicional tendría que jubilarse, con todos los honores, para así quedar en la memoria de la historia. En ese sentido, son bastantes los judíos que se declaran ateos. Pero hay *otros judíos* que piensan que la secularización tiene unos límites, que vienen marcados por la misma fe en el Dios trascendente. Éstos son los que afirman que se puede y se debe vivir plenamente en el mundo, pero sin dejarse arrastrar por un tipo de Ilustración que ha terminado siendo dictatorial y destructora de lo humano. En esa línea parecen moverse los grandes filósofos judíos del siglo XX, desde M. Buber y F. Rosenzweig hasta E. Lévinas y los creadores de la Escuela de Frankfurt (Max Horkheimer y Theodor W. Adorno). Sobre esa base seguiremos hablando del cristianismo, pero de tal forma que gran parte de las cosas que decimos sobre la secularización cristiana pueden aplicarse a la judía, de tal manera que en este campo podemos hablar de un «judeocristianismo», tanto en plano político como cultural y social.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Principios*

El cristianismo es también una religión secular, de igual manera que lo es el judaísmo. Ni Jesús ni los primeros cristianos fueron sacerdotes, sino que eran laicos y como tales establecieron un tipo de vinculación comunitaria desligada de templos y ceremonias sacrales, de tal forma que los antiguos romanos pudieron llamarles *ateos*, pues no tenían una vinculación religiosa de tipo exterior. Sus signos (bautismo, eucaristía) expresaban el despliegue de la vida, de manera que podían y pueden llamarse seculares. La experiencia y expansión del evangelio no necesitaba templos, ni sacrificios para expiación de los pecados, ni funcionarios separados del pueblo. Jesús no distinguía a las personas por su jerarquía, sino que fue ofreciendo y com-

partiendo el don de Dios de un modo secular, especialmente con los pobres y excluidos, fuera del templo y de las instituciones del sistema. Su comunidad se fundaba en la Palabra, que era para todos, de manera que en su grupo no podían elevarse unos *escribas*, conocedores del Libro y separados por su sabiduría sobre los restantes fieles. La crítica evangélica contra una casta de escribas, que entienden la religión como dominio de unos eruditos o «virtuosos», es básica en el Nuevo Testamento (cf. Mt 23,1-12).

El signo de pertenencia mesiánica de los seguidores de Jesús es el Pan compartido en su nombre, en un gesto secular de comunicación económica y alimenticia, que se celebra a pleno campo, entre todos los que vienen (cf. Mc 6,30-44; 8,1-8). Así lo ha puesto de relieve la CARTA A DIOGNETO: «Los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por sus costumbres. Ellos, en efecto, no tienen ciudades propias, ni utilizan un hablar insólito, ni llevan un género de vida distinto...» (*Diog* 4-5). Esta carta ha sido escrita, a finales del siglo II, por un cristiano desconocido, a un tal Diogneto (a quien tampoco conocemos), que le preguntaba por el modo de ser de los cristianos. Evidentemente, mirado desde el punto de vista del Imperio romano, donde la religión era un asunto público (propio de los administradores de las ciudades), el cristianismo viene a presentarse como religión «secular», es decir, puramente laical (sin templos, ni instituciones poderes sacrales).

2. Sacralización del cristianismo

A pesar de eso, ya a finales del siglo II, a lo largo del siglo III y, finalmente, de un modo explosivo a partir del siglo IV, el cristianismo ha venido a convertirse en una religión sagrada y pública, ocupando de alguna forma el lugar de la religión anterior del Estado. Esta sacralización del cristianismo, que se ha desarrollado de maneras distintas en oriente y occidente (Bizancio y Roma), está vinculada a la historia de Europa y al establecimiento de la cristiandad, en sus diversas formas. Éstos son algunos de sus elementos característicos.

a) *Sacralización sacerdotal*. En este contexto podemos hablar de un retor-

no de los cristianos al judaísmo tradicional del templo, que los rabinos de la Misná interpretan de un modo simbólico (abandonando así el culto externo). Los cristianos, en cambio, retoman el modelo del Sumo Sacerdote (obispos) y de los sacerdotes y levitas (presbíteros y diáconos), organizando de esa forma unas comunidades bien jerarquizadas, en las que influye también el ideal helenista del orden sagrado. De esa forma, mientras el judaísmo rabínico rompía sus relaciones con el helenismo para recuperar su matriz semita (hebrea, aramea), el cristianismo asumía desde la perspectiva de Jesús la filosofía jerárquica griega (platónica y estoica) y un tipo de organización romana (sacralizando así la autoridad).

b) *Una filosofía cósmica de la totalidad sagrada*. Tras las guerras del 67-70 y del 132-134 d.C., el judaísmo rabínico se replegó hacia sus tradiciones nacionales, rechazando así la ontología griega. En contra de eso, los cristianos aceptaron no sólo la cultura y lengua griega en general, sino el espíritu sacral del helenismo platónico, que ha entendido el cosmos como jerarquía divina. En este contexto, los seres van descendiendo progresivamente, desde lo más alto, el Bien supremo o Dios, hasta lo más bajo, pasando por los órdenes angélicos y humanos (como ha destacado Dionisio Areopagita), de manera que Dios aparece como cumbre de una gran pirámide de poderes, más que como impulso vital interno y trascendente, en línea de infinito, partiendo de los pobres.

De esa manera, los cristianos resacralizan sus relaciones comunitarias, como había previsto ya Ignacio de Antioquía en el siglo II d.C. «Como el Señor no hizo nada sin el Padre, ni por sí, ni por sus apóstoles, así vosotros nada hagáis sin contar con el Obispo y los presbíteros... Someteos al Obispo y unos a los otros, como Jesucristo al Padre según la carne, y los apóstoles a Cristo y al Padre y al Espíritu, para unidad corporal y espiritual» (*A los Magnesianos* 7, 1; 13, 2). En esa línea, el cristianismo ha tendido a convertirse en religión jerárquica del orden sagrado.

c) *Sacralización del orden social*. Tras las grandes crisis del 67-70 y 132-134 d.C., los judíos volvieron a constituirse como nación especial, con sus

instituciones propias, sin querer sacralizar el conjunto de la sociedad. Por el contrario, tras el edicto de tolerancia de Constantino (313), los responsables de la administración cristiana (los obispos de la Iglesia antes perseguida) acabaron resacralizando en línea cristiana el orden del Imperio, es decir, el conjunto del orden social. El cristianismo se ha convertido de hecho, de un modo o de otro, en religión del Estado y así ha definido la vida de Europa (con esquemas y modelos diferentes) hasta el comienzo de la Ilustración (siglo XVIII) y aún después, hasta bien entrado en siglo XX.

3. *Secularización, posmodernidad y desencanto*

El proceso de la secularización se ha venido produciendo en Europa (y en otros países de Occidente), de diversas formas, desde el Renacimiento, la Reforma protestante y, sobre todo, desde la Ilustración del siglo XVIII. Es un fenómeno de orígenes (judeo)cristianos, pues deriva de las mismas raíces de libertad del evangelio (con la separación entre Dios y el César: cf. Mc 12,14-16). Pero en su despliegue han influido otros elementos económicos, políticos y culturales.

Los diversos estados de Europa se han separado de la «tutela» del cristianismo, actuando de una forma autónoma, en la organización de la vida de los ciudadanos. El proceso de secularización tiene muchos elementos que pueden tomarse como negativos, pero también como positivos. Ha sido y sigue siendo, sin duda, un proceso «peligroso», pues corre el riesgo de abandonar al hombre en manos de un tipo de irracionalidad impositiva (como pusieron de relieve los pensadores de la Escuela de Frankfurt, a mediados del siglo XX). Pero puede ser un movimiento positivo, pues ayuda a purificar al cristianismo y judaísmo (y a las otras religiones). Sea como fuere, quizá el mayor de sus peligros puede ser la expansión del desencanto en muchos grupos de personas (año 2009):

a) *Desencanto político*: los cambios políticos de los últimos años, que tanto prometían, parecen habernos dejado humanamente casi peor que lo que estábamos; las utopías (ligadas en parte al marxismo) han caído, el capitalis-

mo se vuelve intolerable. Por eso nos cuesta creer en la política. Parece que la sociedad se estabiliza en una especie de dominio de los poderes fácticos (dinero, ansia de dominio, grupos partidistas) sin que haya un deseo eficaz de transformación de las instituciones en profundidad, al servicio del hombre.

b) *Desencanto religioso*: las esperanzas de transformación religiosa y eclesial ligadas al Vaticano II parece que no se han cumplido. Muchos han abandonado y siguen abandonando la religión, o por lo menos la Iglesia organizada, por simple cansancio o desinterés. La religión aparece sin fuerza (no hay profetas verdaderos) o aparece ligada al sistema, como institución que quiere defender sin más sus propios privilegios; en otros casos se la mira como un «jardín mágico» donde quedan pequeños restos de humanidad que ya ha sido superada por los cambios de los tiempos. Algunos hablan de una «reserva religiosa», que parece muerta (objeto de museo), sin sentido creador, en medio de un mundo sin religión.

c) *Desencanto ideológico*: nos cuesta creer en las grandes «teorías». No es que las refutemos, es que nos resbalan. Por eso casi nadie se ocupa de los valores filosóficos y religiosos en el sentido clásico del término. Ya no importa el saber en cuanto tal, porque el saber no va a solucionar ningún problema clave de la vida; lo que importa es tener y aparentar, conseguir pronto dinero, en una sociedad de la pura apariencia, donde el dinero fácil se encuentra vinculado a la propaganda del sistema.

d) *Desencanto social y económico*: parecía que el aumento de riqueza podría resolver casi todos los problemas; pero los problemas siguen y han aumentado (sin que los hombres sean más felices). Por otra parte, junto a los adelantos materiales ha crecido también la inseguridad. Mucha gente se encuentra preocupada (casi angustiada) por la falta de trabajo. Otros viven bien con lo que tienen, pero se desprecupan de los demás. Todo esto se ha formulado en unas teorías nuevas del desencanto, propio de una posmodernidad, es decir, de un tiempo en que se sabe que los adelantos y promesas de los últimos siglos (decenios) no resuelven los problemas de los hombres, ni les ayudan a vivir más plenamente.

e) *Hay una sensación de impotencia*, vinculada al convencimiento de que la modernidad ha fracasado y de esa forma ha terminado el intento racional, ilustrado, de explicar de un modo global la realidad y de resolver técnica o políticamente los grandes problemas del hombre. Ni el capitalismo, ni el marxismo han cumplido sus promesas: no han logrado suscitar felicidad, ni han creado justicia sobre el mundo. Ahora, sobre las ruinas de los viejos ideales, no podemos creer en ninguna utopía intramundana.

f) *La razón está enferma. ¿Ha muerto la religión?* Sólo conocemos retazos o fragmentos de la realidad. Está muy enferma la «razón», interpretada antes como «diosa», verdad plena; ya no quedan más que razones parciales, pequeñas verdades que son muy limitadas y que valen solamente en un espacio diminuto de nuestra realidad (en plano de técnica, en nivel de intimidad, etc.); todo parece limitarse a diferentes «juegos» de lenguaje, separados los unos de los otros, verdades parciales, sin auténtica consistencia. Ha muerto también la religión en su sentido antiguo: ya no resuelve todos los problemas desde arriba. Parecen que sólo quedan retazos de lo religioso.

4. *Cómo vivir en un mundo secularizado y desencantado*

En un primer momento es difícil encontrar la razón de todo esto, pues parece dominarnos la marea de un individualismo radical: cada uno a lo suyo, mientras mundo e historia ruedan, sin solución. Por eso sólo queda el recurso a lo inmediato, a los pequeños placeres del momento, a las pequeñas verdades, limitadas al espacio reducido de mi vida. Cada hombre vuelve a encontrarse cerrado en sí mismo, en un tipo de existencia donde sólo existe el placer inmediato.

En esa situación pueden surgir los «diablos» de un neovitalismo irracional, fabricado con retazos de filosofía de Nietzsche, en formas que pueden repetir el ensayo brutal del nazismo. Cuando todo muere tiene a destacarse la fuerza bruta, el poder por el poder, en sus diversas formas políticas, sociales, económicas o eróticas. En este contexto se puede hablar de un cierto retorno a la religión, pero a la religión

como síntoma de enfermedad, como locura en medio de la locura (para crear nuevas locuras), como búsqueda de autoseguridad. Ciertamente, se sigue hablando de cristianismo y se conservan algunas formas de la religión cristiana. Pero, en una medida considerable, la religiosidad que parece surgir en este mundo posmoderno es una religiosidad poscristiana, por no decir anticristiana, un tipo de paganismo, con un retorno a la sacralización original del cosmos, pero no en su forma antigua (cosmos bueno), sino en formas brutales de imposición de la fuerza por la fuerza, del capital por el capital, del gozo por el gozo (en la línea de los que persiguen al \nearrow justo sufriendo del libro de la Sabiduría).

En este contexto se entiende la respuesta de aquellos que apelan a las soluciones duras: vuelta a la institución controladora, neoconservadurismo en línea de poder, etc. Lógicamente, en esta línea, en la que inciden elementos culturales, sociales y nacionalistas, ha venido a triunfar una tendencia a la seguridad, que es seguridad de algunos o del sistema, no de los pobres: el sistema capitalismo de Occidente quiere asegurar sus «conquistas» (en plano de la libertad formal), para justificar de nuevo su marcha triunfante. De esa forma rechaza la posmodernidad, para empalmar otra vez con la «ilustración» capitalista o, mejor dicho, con el capitalismo sin más.

a) *Se quiere mantener el ideal del progreso (producción y bienestar)*, que es sólo progreso (aparente) de Occidente, de manera que el tercer y cuarto mundo tienden a quedar fuera de ese círculo de progreso, de tal forma que se acentúa en el conjunto la situación de neo-dependencia o neo-esclavitud. Cambia así el lugar de la vieja división de la humanidad. Desaparece de algún modo la división entre capitalismo y proletariado (ya no hay proletariado en el primer mundo). Se acentúa la división entre países e individuos que gozan del progreso (poseen la información, ejercen un trabajo técnico) y países e individuos que carecen de información y técnica (las grandes masas de África, América del Sur, etc.). En este contexto, el problema no es la religión o no religión, sino la vida o muerte de los hombres y los pueblos, como dijo de un modo certero el Deuteronomio (cf. Dt 30,15).

b) *Crisis religiosa*. Lógicamente, para defender este nuevo crecimiento capitalista, muchos han buscado el apoyo de lo religioso. Esta actitud que podía hallarse más difusa en países de tradición anticlerical (como Italia y España) resulta evidente en países como Estados Unidos (y quizá Inglaterra, Alemania, etc.). Para que el sistema capitalista neoconservador funcione es necesario que obtenga el respaldo de las «religiones del progreso», más secularizadas (el judeocristianismo): sólo si hay un tipo de «fe casi religiosa en el sistema» éste puede funcionar; si no hay fe en el valor de nuestro sistema, si dejamos de creer en nuestras «razones», si empezamos a mirar a los de fuera como personas autónomas y a concederles el valor que nos concedemos a nosotros... todo el orden actual aquello que hemos hecho puede (y debe) destruirse, para que surja algo distinto, tras al fracaso de nuestro tipo de secularización.

c) *Vuelta al intimismo*. Las religiones monoteístas abren un camino de transformación de la sociedad. Pero muchos piensan que ese camino ha fracasado y por eso intentan refugiarse en el intimismo sagrado de religiones orientales (como un hinduismo y budismo de importación acelerada). Ante el budismo (e hinduismo) auténtico debemos mantener un inmenso respeto tanto por su hondura religiosa como por su capacidad cultural. Pero da la impresión de que gran parte de los grupos orientalistas de Occidente reflejan actitudes de huida espiritualizante, de abandono social: sus nuevos adeptos no logran hacerse de verdad hindúes ni budistas... y al mismo tiempo pierden la tradición de creatividad del occidente cristiano. En ese contexto se sitúan los esoterismos (gnosis, neomisticismos más o menos sacrales). Ofrecen un aspecto positivo en cuanto destacan la exigencia de cultivar las potencialidades interiores del hombre... pero pueden caer en una huida respecto a la problemática social y política del momento, dejando a los hombres inermes en manos del sistema. Por eso, muchos se han cansado, tomando la religión como refugio intimista: como un *hobby* de olvido, como espacio interior de tranquilidad que nos permite vivir anestesiados frente a los problemas reales de la tierra.

d) *Las sectas*. Está finalmente el problema de las sectas de tipo apocalíptico o carismático. Ciertamente, ellas ofrecen elementos de cercanía humana, de comunicación cordial, de intensidad emotiva que resultan importantes y evangélicas. Pero corren el riesgo de separar a los creyentes de las tareas cristianas de anuncio y testimonio del reino y, sobre todo, corren el riesgo de manejar la mente de sus adeptos, privándoles de su más honda libertad.

5. *Un cristianismo secularizado*

Pues bien, desde el riesgo que ofrecen los aspectos anteriores pienso que estamos en un tiempo muy propicio para anunciar el evangelio, en una nueva actitud secular. Las mismas dificultades nos pueden ayudar a descubrir diversos elementos del mensaje y de la vida de Jesús que antes se encontraban como velados.

En ese contexto, desde el judaísmo y cristianismo, debe acentuarse la razón esperanzada: frente a todos los fracasos y los miedos de la modernidad, el hombre se mantiene abierto hacia su auténtico futuro, a la verdad radical de su existencia. La modernidad nos había conducido al riesgo de una escatología «prometeica», expresada en la pura conquista de la razón (teórica, social, técnica), que terminaba identificándose con la razón de los triunfadores. Pues bien, en contra de eso, debemos afirmar que el verdadero «reino de Dios» (la nueva humanidad) sólo puede lograrse como gracia, desde los más pobres, en gesto de amor concreto, de respeto a los demás, en línea de comunicación personal, de hondo amor a la vida, no de imposición de ningún tipo de sistema.

En este contexto, debemos potenciar la exigencia de una nueva forma de comunicación «secular». Eso significa que el cristianismo puede y debe apostar por una especie de razón dialogal, que ponga de relieve la apertura del hombre hacia su prójimo. En esta perspectiva pueden destacarse estos principios: (a) En plano evangélico, debemos recordar que Jesús es logos y que el Dios trinitario es diálogo. Por eso, creer en Dios significa creer en el diálogo interhumano, pues los hombres son imagen de Dios y como tales pueden abrirse en diálogo universal

desde el Cristo. (b) En plano simbólico, la Iglesia debe presentarse como mediación humana (social) del diálogo fundante dentro de la historia. En esa perspectiva resulta conveniente (necesario) descubrir el sentido de la Iglesia como comunión-perdón: ella es instancia de diálogo abierta a todos los hombres. (c) Este diálogo cristiano se puede y debe estructurar de forma personal, social y política, buscando las mediaciones necesarias en ambos planos. Tenemos que volver a los principios de la ↗ alianza, a la opción a favor de los débiles, a la fe en el valor divino de la vida, tal como se muestra en Jesús (por poner el ejemplo cristiano).

Ahora podemos dar un paso más. De la esperanza (apertura al futuro) y de la comunicación (diálogo universal) venimos al plano de la fe, entendida como encuentro interhumano. El cristianismo sólo tiene sentido en la medida en que pone de relieve el valor de cada uno de los hombres en su aspecto personal (individual), destacando su responsabilidad y su dignidad inalienable. En esta perspectiva pudiéramos decir que el futuro del hombre sólo tiene sentido en una línea de fe: como una apertura a la confianza, en una especie de nueva evangelización en la que Jesús ofrece dignidad personal a los nuevos cojos-mancos-ciegos de nuestra historia. O nos abrimos a la fe o nos destruimos como humanos.

Entendido así, el cristianismo secular debe ser un cristianismo de la comunicación y vida comunitaria. Cada individuo viene a presentarse como realidad definitiva o absoluta, en su comunión con los demás. No es absoluto como aislado, por sí mismo, sino en cuanto está fundado en Dios y unido con los otros hombres. La secularidad ha de entenderse como fuente de una nueva intimidad interhumana. Todos los cambios estructurales (plano marxista), todas las transformaciones técnicas (plano quizá más capitalista) resultan ahora insuficientes, a no ser que capaciten al hombre para acercarse en confianza hacia los otros hombres, en camino de amistad cordial. Todo lo anterior implica, para los cristianos, un nuevo y más hondo descubrimiento secularizado de Jesús.

La transformación cristiana sólo será posible como «nueva lectura» (actualización) del evangelio, en línea

secular. La modernidad (o posmodernidad) será creativa en la medida en que, de forma directa o indirecta, nos lleve a penetrar con más profundidad en el camino de Jesús, en su opción por los pobres, en forma de curación, comida compartida, amor gratuito (es decir, en su opción secular). Desde aquí podemos y debemos hablar de una ruptura del sistema. Jesús ha quebrado las bases de la racionalidad sacralizada de judíos y romanos, para actuar precisamente allí donde el viejo orden acaba, donde acaban las seguridades precedentes, en el plano puramente secular de la vida. Ciertamente, él no ha resuelto teóricamente los problemas, no ha ofrecido a los hombres una seguridad racional o social, pero les coloca en el lugar de la crisis del mundo viejo (del anuncio de su fin) y precisamente allí les abre a la posibilidad de una experiencia secular de la vida. En este contexto podemos decir que lo más secular es lo más sagrado.

X. P.

R ISLAM

1. Terminología inicial: *'almâniyya* o *'ilmâniyya*

'Almâniyya o *'ilmâniyya* es el término utilizado actualmente en árabe para «secularismo» o «laicismo». También existe en árabe el calco lingüístico de las lenguas europeas *lâ'ikiyya* para «laicismo». Para los secularistas contemporáneos, la secularización –prescindir de la religión o limitar su influencia– es *'ilmâniyya*, palabra que deriva del vocablo *'ilm* (ciencia) y es lo contrario de *zâlâniyya* (oscurantismo). Para sus opositores, la ciencia (*'ilm*) por antonomasia es el conocimiento del islam, mientras que el secularismo –la *'almâniyya* (de *'alam*, «mundo», no de *'ilm*)– es una nueva *yâhiliyya*, una nueva era de ignorancia, similar a la que existía entre los árabes antes de la aparición del islam. Hay que tener en cuenta que en árabe (al no escribirse habitualmente las vocales breves), *'ilmâniyya* y *'almâniyya* se escriben igual y la pronunciación con *i* o *a* dependen de la ideología del lector.

2. Las potencialidades secularistas de las culturas preislámicas

La relación de los árabes preislámicos con sus dioses era radicalmente di-

ferente de la concepción de una relación entre divinidad omnipotente y criatura sierva. Los dioses para los antiguos árabes, como para los antiguos griegos, eran seres similares a los humanos pero mucho más poderosos. La relación entre la deidad y sus adoradores era del tipo *do ut des* («te doy para que me des»), hasta el punto de que si un dios no respondía a las ofrendas, sus adoradores podían prescindir de él. Se cuenta que una tribu árabe hizo a su dios de pasta y durante una hambruna se lo comieron. Aunque la Arabia preislámica estuviera muy lejos de la sofisticación intelectual de la antigua Atenas, para muchos árabes contemporáneos del profeta Muḥammad, ideas como la de la resurrección eran tan increíbles como lo habían sido para los atenienses del siglo I cuando Pablo de Tarso les predicó en el Areópago de Atenas. Su reacción era prácticamente la misma: podían acoger con cierto interés y curiosidad las ideas acerca de la divinidad, pero les resultaban difíciles de aceptar ideas como la de la profecía o la resurrección de los muertos. Los árabes no habían llegado a un nivel de desmitologización evemerista de una sutileza racionalista similar a la de los griegos, pero para ellos los relatos del Corán acerca de profetas y antiguos pueblos castigados por no haber obedecido a Dios eran *jurâfât* (cuentos) o *asâtîr al-awwalîn* (leyendas de los antiguos) de un poeta visionario. Mucho le costó a Muḥammad convencer a sus paisanos de que no era un poeta sino un profeta y que para Dios no era más difícil devolver la vida tras la muerte que darla por primera vez.

Sin embargo, una vez que el islam triunfó entre los árabes y se expandió fuera de Arabia, contribuyendo a forjar una nueva civilización, poco fue lo que quedó de la antigüedad pagana, tanto árabe como de los otros pueblos que quedarían inmersos en el mundo islámico. La excepción parcial fueron los persas, pero incluso este pueblo ya profesaba antes una religión monoteísta, la mazdeísta. El islam no se las hubo de ver con un pasado preislámico que fuera más prestigioso culturalmente que la civilización surgida con el islam, al contrario de lo que sucedió con la cristiandad respecto a la antigüedad grecorromana. La antigüedad árabe preislámica sólo aportó la poesía

beduina y un conjunto de tradiciones, y en un caso y otro hubo una reelaboración islamizante. Prueba de ello es que en lo que se ha conservado de la poesía árabe preislámica no existen alusiones a los antiguos dioses; por muy «laica» que fuera esta poesía preislámica, se esperaría encontrar alguna mención de los dioses árabes. El hecho de que no exista tal cosa hace suponer que esas alusiones, aunque no fueran muy importantes, se suprimirían por considerarlas idolátricas.

Aunque los musulmanes idealizaran en muchos aspectos a los árabes preislámicos, los musulmanes dieron al periodo preislámico el nombre nada halagüeño de *yâhiliyya* (época de la ignorancia). La idealización no se extendió en absoluto a las épocas preislámicas de los demás pueblos islamizados. Sólo los persas reivindicaron en el mundo musulmán sus glorias preislámicas con énfasis sin igual, pero esto fue la excepción. La influencia persa podía propiciar corrientes heterodoxas y disidencias religiosas pero no era especialmente propiciadora de una tendencia secularizadora.

3. *Las posibilidades de los elementos persa y griego de potenciar el secularismo*

La influencia persa sobre el mundo islámico fue mucho mayor que la de los griegos, influencia esta última potencialmente mucho más secularizadora. Téngase en cuenta que el mundo islámico muy pronto incluyó a todo el mundo persa, gran civilización que fue absorbida en el periodo formativo de la civilización islámica, lo que permitió que el elemento persa fuese considerable en el mundo islámico, sobre todo desde el momento en el que los califas 'abbásies pusieron su capital en Bagdad, no lejos de Ctesifonte. En cambio, la influencia griega era de una civilización muerta, que no podía por tanto influir sino de manera indirecta a través del Bizancio cristiano o la cristiandad siríaca. A esto se añade que el conocimiento que los árabes y los persas musulmanes tuvieron de los griegos estuvo limitado, siempre fue parcial. Mientras que el conocimiento que tenían de la historia, mitología, religión y cultura del Irán preislámico era bastante notable (al menos en lo que se

refiere al periodo sasánida), su conocimiento de la historia, la mitología, la religión y la literatura de los antiguos helenos siempre fue muy deficiente. Se tradujeron muchas obras griegas al árabe acerca de filosofía y ciencias, pero no se tradujeron obras griegas historiográficas o literarias.

El pensamiento griego, no obstante, ejerció una influencia secularizante, aunque la mayor parte de la filosofía griega que conocieron los árabes y otros musulmanes era una especie de neoplatonismo o –todo lo más– un Aristóteles neoplatonizado. Además las traducciones tendían a islamizar el pensamiento griego, eliminando las referencias a la antigua religión griega, verbigracia, en las traducciones al árabe, los dioses de Platón se convierten en ángeles o demonios y «Apolo délfico» en «lo que ordenó el Altísimo a través de la profecía».

Del resto de la filosofía griega sólo se tenían vagas nociones en el mundo islámico. Los filósofos «físicos» presocráticos, los sofistas, los cínicos, los epicúreos o los escépticos no existían prácticamente para ellos. Eso no fue tanto por un deliberado rechazo árabe-persa a estas tendencias filosóficas, sino porque desde el siglo III las tendencias racionalistas y materialistas habían entrado en decadencia y la mayor parte de sus escritos se habían perdido ya antes de que pudieran ser traducidos al árabe en los siglos VIII al X. El elemento con una mayor potencialidad secularizante dentro del mundo musulmán fue el racionalismo inherente a la filosofía aristotélica.

4. *Dos tipos de conocimiento: religioso y laico*

Los medios cultos en el mundo musulmán de los primeros siglos del islam eran de dos tipos:

1) Los propiamente religiosos, dedicados al *'ilm* (ciencia) por antonomasia, es decir, las «ciencias del islam», a cuyos componentes se les conocía precisamente como *'ulamâ'* (sabios).

2) Los *udabâ'*, que eran escribas (*kuttâb*) y personas de profesionales liberales como los médicos. Su cultura era algo más secular, llamada *adab*. El *adab* abarcaba tanto un aceptable conocimiento de la poesía y las tradiciones árabes y de la religión musulmana

como el interés por la cultura persa, las ciencias y la filosofía griega y las aportaciones científicas y las fábulas de la India. Esta segunda categoría de personas cultas era mucho más secular que la otra y estaba más abierta a las influencias no islámicas, inclusive al relativismo y a cuestionar las creencias religiosas recibidas. Téngase en cuenta además que, a diferencia de los ulemas, los escribas y gente culta de su órbita eran una categoría multiconfesional (musulmanes, cristianos, judíos, seguidores de religiones iraníes varias, los últimos «paganos» de Harrán, budistas en las regiones orientales del mundo islámico) en continuo contacto entre personas de religiones distintas.

5. *Falta de agentes sociales que propiciaran la secularización*

En el mundo musulmán premoderno faltaron los agentes sociales para la aparición de un movimiento secularista. Los medios cultos no estaban interesados en tal cosa. Obviamente, los ulemas no querían cuestionar la religión, y la mayoría de los *udabâ'* eran escribas funcionarios del Estado que tampoco podían tener demasiado interés en desbaratar la religión, que era la base ideológica del poder que les daba una posición más o menos privilegiada en comparación con la gran mayoría de la población. De los dos «enemigos de la religión revelada» de que tenemos noticia, ar-Râçî (864 o 865-925 o 935) e Ibn ar-Râwandî (m. 910), es significativo que ar-Râçî fuera médico, es decir, un profesional autónomo con una relativa independencia, mientras que Ibn ar-Râwandî era «la punta del iceberg» de la tendencia racionalista entre los teólogos de su tiempo, un *mu'tačilî* que rompió con los *mu'tačilîes* pero, al contrario que al-Ash'arî, no por rechazo de la excesiva influencia filosófica sino rechazando la religión (y las religiones). Aunque para muchos alfaquíes y teólogos los *falâsifa* (filósofos) fueran impíos helenizantes, la gran mayoría de los *falâsifa* distaban mucho de verse como los intelectuales comprometidos de una causa antirreligiosa, sino que más bien se tenían por una élite por encima de los mismos *mutakallimîn* (teólogos) y por supuesto del común de los seres humanos. Ésa era la posición de Averroes, parti-

dario de un oligarquismo intelectual para el que las verdades superiores de la filosofía no podían dejarse en manos del común de las gentes. Para Averroes, la revelación en su sentido más literal era para el vulgo, la teología (*ilm al-kalâm*) para una categoría intermedia entre el vulgo y los filósofos, en tanto que estos últimos constituían la élite máxima. Averroes no negaba la revelación, ni acusaba a los profetas de falsedad, ni creía que las verdades de la filosofía fueran distintas de las de la revelación; sólo que la religión las exponía «en bruto» y usando metáforas acordes con la escasa capacidad del vulgo, los *mutakallimûn* entendían algo más a partir de la revelación, y sólo los filósofos las interpretaban teniendo en cuenta toda la amplitud de sentido de la revelación.

La postura de los oponentes a los filósofos no era mucho más «igualitarista» que la de Averroes. Al-Gaḥḥâlî también pensaba que la gente corriente era incapaz de comprender las verdades más profundas y que había que proteger al vulgo contra las ideas que pudieran confundir a las gentes y echar a perder su fe. Pero aparte de considerar a la filosofía como inútil e inconsistente, la consideraba dañina, porque veía en ella un fermento de incredulidad. Incredulidad, en primer lugar para la élite intelectual que se dedicaba a ella y la magnificaba en detrimento de la religión; y en segundo lugar potencialmente peligrosa si, al contrario de lo que la mayoría de los filósofos quería, sus ideas llegaban al vulgo, puesto que éste podría interpretar de manera mucho más radical la superioridad de la filosofía a costa de la religión, no sólo de la religión literal sino de la religión en general.

6. *Los descontentos no propiciaron secularidad sino heterodoxias y rebeliones*

El descontento social contra el orden establecido no se expresó en forma de movimientos revolucionarios que hicieran suya una forma de racionalismo radical sino de sectas musulmanas más o menos «heterodoxas» de carácter igualitarista, como los *jâriyîes* o los *cârmatas*. También se sabe que existió una influencia iraní en estas tendencias inconformistas, pues se sabe que

las obras de Maḥḍak (el reformador religioso persa del siglo VI que abogaba por un comunismo económico y sexual) fueron traducidas al árabe y debieron tener lectores y algún tipo de resonancia. Pero no se puede considerar a Maḥḍak como una influencia secularizadora.

A partir del siglo XIII, cuando el islam «heterodoxo» no sunní declinó en la mayor parte del mundo musulmán, el inconformismo se encauzó aún menos en corrientes de tipo racionalista sino por los cauces del sufismo, en el que de manera latente se expresaba la disconformidad con el orden establecido. Incluso a veces los sufíes se unieron a las rebeliones o las encabezaron.

7. *El secularismo moderno*

El secularismo moderno entró en el mundo islámico a partir del siglo XIX, cuando se difundió primero el pensamiento de la ilustración europea y luego el socialismo marxista. Hay que distinguir, desde luego, el reformismo musulmán, por radical que éste sea, del secularismo que prescinde del propio islam para sustituirlo (o «superarlo» en opinión de los secularistas más entusiastas) por ideologías modernas.

1. *Kemalismo*. La laicidad al estilo francés fue institucionalizada en Turquía por Kemal Atatürk, fundador de la república de Turquía. En 1922 abolió el sultanato y en 1924 el califato y los tribunales islámicos que tenían jurisdicción sobre el estatuto personal (cuestiones del tipo de herencia, matrimonio y divorcio), también se clausuraron las escuelas coránicas, se suprimieron las cofradías sufíes y se introdujo la educación mixta obligatoria. El alfabeto árabe se sustituyó por el latino para escribir el turco y se abolieron todas las leyes basadas en la *sharî'a* para sustituirlas por leyes copiadas de códigos europeos.

El kemalismo conmocionó a buena parte del mundo islámico. Como Atatürk había sido el salvador de Turquía de los invasores extranjeros, sus reformas no podían verse como medidas impuestas desde fuera por una potencia colonialista o por un autóctono gobierno títere. No formaban parte de la sumisión de un país musulmán a intereses extranjeros sino del intento de Turquía de salir del atraso y la subor-

dinación a los extranjeros. Por ello, el kemalismo encontró muchos admiradores en el mundo musulmán, que veían en el modelo turco la única alternativa de futuro. Con excepción de la Rusia bolchevique, todos los poderes coloniales europeos habían sido infinitamente más respetuosos con la religión musulmana que Mustafa Kemal Atatürk, quien no sólo llevó a cabo medidas de un laicismo radical, sino que manifestó en varias ocasiones su desprecio por el islam, en tanto que los colonialistas solían ser respetuosos formalmente con la religión de sus súbditos para evitar problemas y buscar el apoyo de los hombres de religión y de los conservadores en general. El kemalismo ejerció una influencia enorme en Irán y en los movimientos nacionalistas de todo el mundo musulmán. Todavía hoy, Turquía es el modelo que tratan de imitar las repúblicas túrquicas de la antigua Unión Soviética.

Por el contrario, para los musulmanes conservadores y para los fundamentalistas, Kemal Atatürk pasó a ser la «bestia negra», acerca de la que se inventó una especie de demonología. Como Atatürk había nacido en Salónica, ciudad donde la mayor parte de la población era judía sefardí, se atribuyó a Atatürk un origen judío, sobre todo una vez que los judíos se hicieron especialmente odiosos a los musulmanes a raíz de la creación del Estado de Israel.

Aunque la influencia laicista del kemalismo se fue atenuando en el mundo musulmán, incluso en Turquía, donde los gobiernos conservadores encontraron conveniente la reintroducción de la enseñanza religiosa para combatir la difusión del comunismo durante la guerra fría, Turquía sigue siendo el paradigma de Estado laico en el mundo musulmán.

2. *Marxismo*. El entusiasmo por el kemalismo se enfrió ante las evidentes limitaciones de éste y la aparición de una ideología más radical que prometía cambios mucho más revolucionarios. Esta ideología era el marxismo, que contenía un elemento laicista aún más radical que el kemalismo y prometía transformaciones mucho más radicales que éste.

A diferencia de otros países no occidentales como China o Japón, en los que la difusión del socialismo anarquista había precedido al auge del so-

cialismo marxista antes de la Revolución rusa, en el mundo árabe y en general en el mundo musulmán, la recepción del marxismo se produjo cuando el anarquismo había entrado en declive en todo el mundo (salvo en España). Además, por su propia naturaleza, los medios intelectuales árabes más receptivos al socialismo eran más afines al marxismo que al anarquismo, entre otras cosas porque el prestigio de un socialismo que se pretendía científico era una forma de compensar las dificultades con las que un ideario semejante se podía encontrar en las sociedades islámicas, sobre todo por parte de una religión que se tenía por la ciencia (*al-'ilm*) por antonomasia.

Las primeras traducciones de textos marxistas al árabe se llevaron a cabo tras la Primera Guerra Mundial y la Revolución rusa, pero hasta después de la Segunda Guerra Mundial hubo pocas traducciones y Stalin primó sobre todo. La traducción de textos marxistas a gran escala no se produjo hasta después de la Segunda Guerra Mundial en el Líbano y Moscú. Se ha comparado la introducción del marxismo con el papel del aristotelismo en el mundo musulmán medieval.

En el imaginario de los ulemas y alfaquíes conservadores, Marx se convirtió en una especie de demonio que había inventado el ateísmo, al que suponían la piedra angular del marxismo. También lo relacionaron con el comunismo antiguo de Platón y Maçdak y con movimientos heterodoxos de nefasto recuerdo en su memoria, como el ismá'ilismo, el carmatismo o los fe-dayín niçârries del Viejo de la Montaña.

Los chífes se mostraron mejor dispuestos hacia el comunismo. En Irán, Iraq y el Líbano una gran cantidad de chífes se hicieron comunistas. Había un sustrato común entre chiísmo y comunismo: la lucha de los oprimidos, el combate contra la injusticia, la oposición al poder establecido, todo ello en contraste con el conformismo político que había sido la piedra fundacional del sunnismo. Incluso la similitud entre las palabras *shuyû'î* (comunista) y *shî'î* (chíi), que en árabe son de la misma raíz trilítera SH-Y-', podía entenderse como una relación entre el comunismo y el chiísmo en los países de lengua árabe. En Turquía los alevíes se inclinaron a la extrema izquierda.

La influencia del marxismo, directa o indirectamente, fue enorme en el mundo árabe e islámico durante el siglo XX. El marxismo difundió muchas ideas y concepciones del mundo distintas de las tradicionales, empezando por la insatisfacción ante el orden establecido, hasta el punto de que la palabra árabe *zawra* (revolución) llegó a adquirir un carácter casi sacral, y lo mismo sucedió, aunque en menor medida y en ámbitos más restringidos, con sus equivalentes persa (*enqelâb*) y turco (*devrim*). En el atractivo del marxismo influyó que la Unión Soviética fuera el enemigo de las potencias colonialistas y neocoloniales durante la guerra fría. Incluso anticomunistas como Nâser se apoyaron en la URSS y en cierta manera se inspiraron en el modelo soviético.

Además, muchos millones de musulmanes vivieron bajo regímenes en los que el marxismo-leninismo era la ideología oficial; no hay que olvidar que gran parte de la Unión Soviética estaba formada por repúblicas de mayoría musulmana. También en Yugoslavia y Bulgaria vivían importantes comunidades musulmanas. Albania, el único país europeo de mayoría musulmana, vivió bajo el orden estalinista de Enver Hoxha, el régimen ateo más radical del mundo. A finales de los años sesenta Albania se proclamó el primer país ateo del mundo y se prohibió toda práctica religiosa. Esta condición de Estado oficialmente ateo duró hasta la caída del régimen a principios de los años noventa.

En Iraq el partido comunista era tan fuerte que si se lo hubiera propuesto podría haberse hecho con el poder a finales de los años cincuenta. En Indonesia (el país con más musulmanes del mundo) el comunismo era extraordinariamente fuerte hasta 1965, cuando fue aniquilado por un sangriento golpe militar que asesinó a medio millón de comunistas y filocomunistas. En Irán antes de Jomeini muchos creían posible que los comunistas se hicieran con el poder, pero muy pocos imaginaban que al Sah le pudiera sucederle una «república islámica». Tras la instauración de la república islámica la represión prácticamente exterminó a toda la izquierda iraní, incluyendo al pro soviético Tudé, que había creído estar a salvo por apoyar sistemáticamente «la

línea del imâm Jomeini». En Afganistán, las élites urbanas cultas, civiles y militares, creyeron encontrar en el marxismo la panacea para el progreso de su país: el partido comunista afgano llegó a tener medio millón de afiliados; todavía hay en Rusia 150.000 refugiados afganos, entre ellos 15.000 antiguos oficiales del ejército.

Contra el marxismo se utilizó ampliamente el recurso de la religión. Los anticomunistas insistieron hasta la saciedad en el carácter ateo del comunismo. Se llegó a recurrir incluso a juegos de palabras para «demostrar» el carácter antirreligioso del comunismo. En Afganistán, «komunist» sonaba a *Kumnist* (Dios no existe), dado que el pash-to y el persa eran las dos principales lenguas y en pash-to «Dios» se dice *Kum* y en persa «no es» se dice *nist*. El último presidente comunista de Afganistán, Naÿibullâh, era consciente de que en el trabajo de desarraigar la religión de la vida diaria había que ser concienzudo: por ejemplo, no gustaba de que en su nombre apareciera la palabra «Allâh» y prefería ser llamado «camarada Naÿib».

El declive de la Unión Soviética era evidente ya a finales de los años sesenta, pero durante algún tiempo, la China maoísta, Vietnam y Cuba entusiasmaron a muchos. Y en todo caso, la URSS seguía siendo la segunda superpotencia mundial.

La caída del bloque del Este, la evolución de China hacia el capitalismo y el exiguo atractivo de los pocos regímenes que aún se proclaman marxista-leninistas, han hecho que en la actualidad el marxismo haya dejado de ser popular y las organizaciones marxistas del mundo musulmán se encuentren en una gran decadencia. En estas condiciones su capacidad de irradiación laicista es mínima. Esta situación ha repercutido no poco en el declive de la tendencia secularista, directa e indirectamente.

3. *Nacionalismos secularistas*. Tendencias secularistas más moderadas, como el nacionalismo laico con pretensiones socializantes (como el nacionalismo iraní de Mosadeg, el naserismo o el Ba'z), también se encuentran en un gran declive, ya que este tipo de nacionalismo no alineado se apoyaba en el hecho de que había dos superpotencias. Al no haber más que una, la

independencia es mucho más difícil, más aún cuando se trata de países en los que hay recursos tan importantes como el petróleo.

4. *Anarquismo*. Otras formas de ideario socialista y laicista, como el anarquismo, son incomparablemente más minoritarias, aunque el hundimiento del marxismo-leninismo haya dado algún impulso a la corriente anarquista, sobre todo entre antiguos marxistas desengañados del socialismo autoritario.

En el Líbano ha surgido al-Badíl ash-Shuyúfî at-Taharrurî (la Alternativa Comunista Libertaria). En árabe «anarquismo» se dice *fawḍawīyya*, pero este término parece que no entusiasma a los libertarios árabes, que prefieren proclamar «comunistas libertarios», posiblemente porque el término *fawḍà* (anarquía) en árabe tiene connotaciones negativas de caos, mientras que definirse como comunistas libertarios les hace recoger lo más prestigioso del comunismo y de una palabra como «libertad» (en árabe, *hurriyya*), de la misma raíz que *taharrurî*.

Lo mismo sucede con los anarquistas iraníes, que aunque rechazan el autoritarismo del marxismo, son mucho menos hostiles al marxismo en sí que la mayoría de los anarquistas occidentales. Los anarquistas iraníes editan en el exilio la revista *Nakhdar* (la transliteración correcta en español sería *Najdar*), apócope de su consigna «ni Dios, ni amo, ni jefe» (en persa *na Jodâ, na dârandé, na rahbar*), versión iraní del clásico lema anarquista «ni Dios ni amo», pero que también puede entenderse como la réplica anarquista atea de la consigna *Allâhu akbar, Jomeini rahbar* (Dios es más grande, Jomeini es el líder) de los partidarios del *imâm* Jomeini. La revista se difunde entre los iraníes en el exilio, aunque también es fotocopiada clandestinamente en Irán. Esta corriente anarquista es políticamente mucho más radical y también lo es en su rechazo a la religión, pues sustituye el «ateísmo científico» del marxismo-leninismo por el antiteologismo bakuninista.

Pero estas corrientes anarquistas, árabe e iraní, son extraordinariamente minoritarias.

Las tendencias emergentes en la sociedad islámica son –justo lo contrario al secularismo– las islamistas, que crecen en el vacío ideológico y político dejado

por la ruina del marxismo-leninismo y el nacionalismo anticolonialista.

J. F. D. V.

SEFARAD

Q

↗ Antisemitismo, asquenazíes, cábala, filosofía, historia, Iglesia, judaísmo, política.

1. Historia

La palabra «Sefarad» (que en la Biblia parece referirse a Sardes, capital de Lidia: cf. Abdías 1,20) se aplica, desde antiguo, a la península Ibérica, donde los judíos llegaron ya en tiempo del Imperio romano, siendo objeto de una legislación especial, con muchas restricciones, como aparece en el Concilio de Elvira (siglo IV) y más tarde en varios concilios de Toledo (siglos VI y VII d.C.), bajo dominio visigótico. En tiempos anteriores, el nombre judío de la península Ibérica parece haber sido Tarsis, que aparece con bastante frecuencia en la Biblia, desde 1 Re 10,22 (la flota del rey Hiram de Tiro negociaba con Tarsis para Salomón) hasta Jonás 4,2 (el profeta quiere escaparse hasta Tarsis, huyendo del Señor). Al comienzo de la era cristiana, Pablo alude de un modo especial a Hispania y su referencia supone que en ella debían morar bastantes judíos (cf. Rom 15,24-26); Pablo anuncia a los cristianos de Roma que quiere viajar hasta Hispania, para llegar así al extremo occidental del mundo conocido (abarcando con su misión toda la tierra), de oriente (Arabia-Judea) hasta occidente (España); para cumplir su propósito, quiere recibir el apoyo y la recomendación de la comunidad judeocristiana de Roma, cosa que sólo tiene sentido si la comunidad romana (que es básicamente judía de origen) mantiene buenas relaciones con la comunidad judía de Hispania (que debe ser también significativa).

De todas maneras, la comunidad judía de la península Ibérica (Sefarad, Tarsis, Hispania) se vuelve más significativa con la llegada de los musulmanes (que habían unido España con las zonas de presencia clásica de los judíos: Palestina, Babilonia-Bagdad). Muchos habitantes cristianos de las zonas dominadas por los musulmanes se convirtieron al islam. Por el contrario, la mayoría los judíos, de los que vi-

vían ya en España o de los que llegaron de fuera, siguieron siendo fieles al judaísmo; su misma forma de vida social y religiosa les daba una mayor capacidad de resistencia frente al islam. Más tarde, a medida que los cristianos fueron conquistando Sefarad, los judíos se hicieron muy importantes en los reinos cristianos (Castilla, Aragón y Navarra), contribuyendo de un modo muy significativo al despliegue cultural de la zona. Trabajaron como médicos y comerciantes, consejeros y abogados. Escribieron en hebreo (su lengua sagrada), pero también en arameo (su segunda lengua sagrada), en árabe y alguna vez en castellano, sobre todo después de que fueron expulsados.

A diferencia de los musulmanes y de los cristianos, los judíos fueron un pueblo que se mantuvo unido y que desarrolló su fuerte cultura sin necesidad de crear un Estado propio, siendo capaces de pervivir y crecer en medio de otros pueblos. Así los encontramos por igual en la zona musulmana o en la cristiana. En ambos lugares se sienten huéspedes (viviendo en diáspora); en ambos lugares se sienten acogidos, de manera que empiezan a tomar a España como su segunda patria, como una especie de tierra prometida, lugar donde pudieron desarrollar con más fuerza su propia identidad, hasta su expulsión el año 1492. El judaísmo medieval y moderno resulta inseparable de las comunidades judías de España, entre las que se pueden destacar las de Córdoba y Toledo.

2. Aportaciones del judaísmo sefardí

La comunidad judía de la edad moderna se divide en dos grupos básicos: ↗ asquenazí, vinculada a Europa central y oriental, y sefardí, vinculado con Sefarad (España). Tras la expulsión de España, los sefarditas han seguido viviendo en el norte de África y en algunas regiones de Europa (como Holanda), pero, sobre todo, en los dominios del antiguo imperio turco, especialmente en Palestina, en la costa turca y en Grecia. Ellos tenían su propia liturgia y tradición, y han conservado durante siglos su lenguaje (el castellano sefardí) y su folclore. En la actualidad pueden ser unos dos millones. Pero no todos provienen de las comunidades hispanas, sino que algunos de ellos

provienen de otros países árabes (como Yemen). Se encuentran establecidos sobre todo en Estados Unidos y en el Estado de Israel, aunque hay grupos de sefardíes en otros muchos lugares, desde Argentina hasta Turquía. Entre las personalidades y las aportaciones de los judíos sefardíes podemos citar las siguientes:

a) *Maimónides*. Se llamaba Moisés ben Maimón, nació en Córdoba el 1135 y murió en Palestina el año 1204. Fue el último de los grandes maestros de la tradición rabínica, de manera que se le considera con Rasi (Selomo Ben Isaac: 1040-1105) la autoridad final en el campo rabínico. Pero, al mismo tiempo, ha sido uno de los filósofos más importantes de la historia occidental, que ha influido en la escolástica cristiana (del siglo XIII) y en todo el pensamiento posterior de Europa. Su obra principal, *La Guía de los Descañados*, sigue siendo un libro clásico, de pensamiento y religión, una de las producciones filosóficas y religiosas más importantes de la historia. Su pensamiento ha influido de un modo decisivo en toda la filosofía judía y cristiana posterior, hasta la actualidad. Fue un defensor decidido de la concordancia entre razón y religión. A su juicio, la filosofía religiosa había tenido cierto desarrollo con los cristianos y los musulmanes, pero sólo culminó con el judaísmo. A su juicio, ni los cristianos ni los musulmanes habían descubierto la verdadera filosofía, porque no fueron capaces de pensar de un modo adecuado... y porque la religión que ellos cultivaban no lograba introducirse en la esencia de las cosas. La filosofía verdadera es la judía.

b) *La Cábala*. Su nacimiento está muy vinculado a la ciudad de Gerona, cuyos maestros, en el siglo XII conocían los escritos más racionalistas de Maimónides, oponiéndose a ellos. También conocían y aceptaban las tradiciones oficiales de la Misná y el Talmud, que habían llegado del oriente (de Babilonia); pero junto a eso desarrollaron unas doctrinas propias vinculadas al despliegue de Dios y a su conocimiento. Entre los cabalistas de Gerona, que asumen y desarrollan las tradiciones anteriores del Languedoc y, en especial, las de Narbona, podemos citar a *Azriel*, que interpreta a Dios como *En Sof*, es decir, como aquel que no tiene

límites ni fines, de manera que no puede ser estudiado de un modo racional. Pues bien, ese Dios sin límites despliega ante los hombres unas propiedades o signos que se llaman las *sefirot*, de manera que por ellas podemos conocerle, pero sólo en un contexto de oración mística. A su lado sobresalieron también *Jacob ben Sheshet*, que desarrolló unas explicaciones místicas de los diez mandamientos, y Moisés ben Nahman (1194-1270), llamado *Nahmanides* o *Ramban*, que escribió un *Libro de la Creación*, poniendo de relieve la doctrina o misterio de la transmigración de las almas. En este contexto debemos citar también, en el siglo XIII, a *Abrahán Abulafia*, de Zaragoza (que enseñó una doctrinas místicas sobre la contemplación), y, de un modo especial, a *Moisés de León*, autor del libro del *Zohar*, tratado básico de la \aleph cábala.

3. Pervivencia del judaísmo hispano

La expulsión de los judíos de España en 1492, que muchos cristianos tomaron como expresión de victoria religiosa y nacional (un triunfo del Dios verdadero), fue para los judíos una catástrofe incomprensible y horrenda que iba a dejar huellas profundas en su desarrollo espiritual. Un sentimiento de total desconcierto y desesperación los situó ante preguntas insistentes y duras: ¿Qué significaba ese desastre? ¿Qué sentido tenía la dispersión de los judíos? ¿Hay todavía una esperanza para el futuro? La tragedia del 1492 tuvo también consecuencias de largo alcance para la mística judía, haciendo que surgieran, desde la misma cábala, diversas ideas y esperanzas mesiánicas, unidas a la llegada del fin del mundo.

Al principio, la mayor parte de los judíos expulsados de España esperaban ese fin del mundo, pues una catástrofe como la que ellos habían padecido, al perder sus raíces hispanas, después de haber sido expulsados de Jerusalén, sólo podía entenderse en perspectiva apocalíptica. Entre los maestros fundamentales de ese tiempo y de los siglos posteriores podemos citar los que siguen.

a) *Rabí Josef ben Ephraim Caro* (1488-1575) nació en la península Ibérica y después de la expulsión llegó a

Palestina, a través de Turquía. Era famoso como halakista, es decir, un maestro de la ley. Pero también fue cabalista. Estaba convencido de que estaba poseído por un *maggid*, es decir, por una fuerza espiritual que se le revelaba y que le hablaba, diciendo: «Yo soy la Misná que habla por tu boca; yo, que soy la Misná, y tú estamos unidos en una sola alma».

b) *Salomón Molcho* (de principios del siglo XVI) fue rabino, originario de Portugal. Era místico y diplomático y tenía también un *maggid*, que le hablaba de la venida de la edad mesiánica. El papa Clemente VII y otras autoridades de la Iglesia quedaron muy impresionadas por su personalidad y lo protegían. A pesar de ello, terminó cayendo bajo el poder de Carlos V, que lo entregó a la Inquisición, siendo ejecutado el 1532, en Mantua.

c) *Moisés ben Jacob Cordovero* (1522-1570). Era de origen cordobés, y fue comentarista del *Zohar*. Escribió un libro titulado *Or Yaqar* (Luz Preciosa), donde transmite no sólo sus propias teorías, sino también numerosas ideas cabalísticas anteriores, que él menciona y discute, centradas en las relaciones entre *En Sof* (Dios en sí) y las *sefirot* (manifestaciones de Dios).

d) *Abrahán Miguel Cardoso* (1627-1706). Era descendiente de una familia de judíos conversos. Estudió medicina y teología cristiana en Salamanca; pero se convirtió de nuevo al judaísmo y se dedicó al estudio de cuestiones teológicas, de literatura clásica rabínica y cabalista. Solía reunirse en Salónica para discutir en castellano sefardí sobre el sentido de Israel y el final de la historia.

e) *Baruch Espinoza* (1632-1667). Nació en Ámsterdam, Holanda, de una familia sefardita, probablemente de origen portugués. Fue expulsado de la sinagoga por su forma de entender a Dios (se le acusó de panteísmo) y escribió su apología en castellano. Vivió marginado, desarrollando el pensamiento filosófico-político más importante de la modernidad. Quiso estudiar la Biblia de un modo racional (científico) y propuso una visión de conjunto de la realidad, desde una perspectiva ética, que resulta inseparable de su estudio de la Biblia. Su influjo ha sido decisivo en el pensamiento de Occidente y en todo el desarrollo de la filo-

sofía. Algunos lo consideran el pensador judío más influyente de todos los tiempos.

X. P.

SEXUALIDAD

Q MR

↗ Amor, Cantar de los Cantares, celibato, creación, ética, familia, hombre, matrimonio, mujer, padre/madre, poligamia.

Q JUDAÍSMO

1. *Valor*

En contra de ciertas visiones de tipo encratita, gnóstico y/o platónico, el judaísmo ha valorado siempre el sexo (o, mejor dicho, la atracción y comunión hombre/mujer o de dos seres humanos) como algo que no es sólo positivo, sino muy bueno, como supone Gn 1,31 (al hacer al ser humano como hombre y mujer, Dios vio que eso era muy bueno) y ratifica Gn 2,23 (donde se dice que la mujer es hueso y carne del varón, y viceversa). A lo largo de la Biblia, la experiencia del sexo aparece como una realidad gozosa y fuerte, que forma parte de la creación y de la revelación de Dios en la humanidad. En esa línea se mantiene y avanza el Cantar de los Cantares, que forma, con Gn 1-3, el documento antropológico más importante de la Biblia y, quizá, de la cultura occidental antigua. Tanto en Gn 2,23 como en el Cantar, el despliegue del sexo tiene valor en sí mismo, como experiencia de comunicación y gozo mutuo, de tipo personal, sin vincularse directamente a la procreación. En contra de una doctrina católica posterior, la Biblia hebrea, en el Cantar de los Cantares, valora el sexo en sí mismo, sin subordinarlo a la procreación (con la que sin duda se relaciona).

2. *Regulación sacral y familiar*

El sexo empieza y sigue teniendo valor en sí mismo, pero, al estar vinculado con la descarga de fluidos mensurales y genéticos, vinculados con el desarrollo y la generación de la vida, tiene que ser «regulado» de forma sacral y familiar.

1) *Regulación sacral*. La atracción sexual es buena, pero puede resultar peligrosa, si no se regula. «Cuando alguien tenga emisión de semen, lavará

con agua todo su cuerpo y quedará impuro hasta el anochecer. Toda prenda de vestir u objeto de cuero sobre el cual haya emisión de semen será lavado con agua, y quedará inmundo hasta el anochecer. Si un hombre se acuesta con una mujer y hay emisión de semen, ambos se lavarán con agua y quedarán impuros hasta el anochecer. Cuando una mujer tenga flujo de sangre, y su flujo salga de su cuerpo, quedará impura durante siete días. Cualquiera que la toque quedará impuro hasta el anochecer» (Lv 15,16-19). La manera de relacionar esta «impureza» (¡nunca pecado!) con la libertad de amor del Cantar de los Cantares debe ser precisada por los rabinos y maestros posteriores. La MISNÁ (*Yoma* 1) regula cuidadosamente el comportamiento del Sumo Sacerdote la noche de la víspera del Kippur, para que no tenga polución nocturna, es decir, para que no quede impedido para celebrar el sacrificio del gran día. Esa visión de la impureza del hombre, una impureza relacionada con la emisión de semen en la noche, ha sido uno de los motivos fundamentales para imponer el celibato de los clérigos católicos.

2) *Regulación familiar*. El sexo es una bendición de Dios, pero la mujer casada es propiedad del marido, de manera que si adultera debe ser condenada a muerte.

3. *Riesgo de pecado sexual, tendencias ascéticas*

El judaísmo apocalíptico y sapiencial ha puesto de relieve el riesgo de la prostitución (cf. Prov 9) y ha promovido el valor de un tipo de continencia. No es casualidad que la tradición de *1 Henoc* haya identificado el pecado básico (los cristianos dirían el «pecado original») con la violación sexual. En esa línea avanzan algunos textos de los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, donde se condena la incontinenencia como causa de grandes males religiosos, personales y sociales.

Se ha dicho a veces que algunos esenios de ↗ Qumrán eran célibes o contrarios al sexo. El tema sigue siendo discutido entre los especialistas, aunque parece que el llamado «celibato de Qumrán» constituye más bien una regulación sacral muy estricta, dirigida a evitar los riesgos de impureza que implican

las relaciones sexuales. En una línea más helenista, de condena del sexo como imperfección, parece encontrarse la forma de vida de los terapeutas, judíos alejandrinos cuya vida ha destacado FILÓN en su libro: *De Vita Contemplativa*.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Nuevo Testamento y doctrina de la Iglesia*

Se ha mantenido en la línea del judaísmo, pero con algunas novedades que pueden ser significativas.

a) *Parece que Jesús no se casó*, pero no por rechazo al sexo y al matrimonio, sino por vocación particular y por opción de Reino. Por otra parte, es muy posible que su ↗ celibato haya de entenderse como solidaridad con los marginados sexuales de su tiempo, en especial con los diversos tipos de eunucos a los que alude Mt 19,12.

b) *Virginidad y/o celibato*. La libertad mesiánica de Jesús ha inspirado en la Iglesia un movimiento de liberación de las personas (en especial de las mujeres), de manera que ellas han podido optar por no casarse, permaneciendo solteras (cf. 1 Cor 7), dando origen a la forma de vida de los ↗ monjes. Esta opción no se toma en ningún momento como rechazo o condena del sexo, sino como expresión de libertad personal. El mismo Pablo ha insistido en el despliegue positivo del sexo dentro del matrimonio (1 Cor 7,5).

c) *Riesgo de incontinencia*. Jesús ha destacado el riesgo del «deseo interno», es decir, del «adulterio de pensamiento», situando así el sexo en el corazón, más que en la acción externa (cf. Mt 5,28).

La tradición posterior de la Iglesia ha estado marcada por un tipo de retorno a los rituales de pureza del Levítico y a la mentalidad platónica o gnóstica, contraria al sexo. En esta línea, todo ejercicio y derrame sexual tiende a presentarse como impuro y pecaminoso, a no ser que está dirigido a la procreación dentro del matrimonio. En esa línea han avanzado san Agustín y sus seguidores identificando de algún modo el pecado original con el despliegue de la sexualidad.

Conforme a esa visión, el placer sexual tiende a considerarse como inter-

namente malo (contrario a la recta razón) y sólo se puede permitir por causa de los hijos. Esta actitud de rechazo del sexo en cuanto tal ha marcado por siglos la doctrina del magisterio católico. De todas maneras, en la actualidad, la doctrina oficial admite el valor del sexo, siempre que se integre en un contexto de unión personal y de procreación:

«Los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí son honestos y dignos, y, realizados de modo verdaderamente humano, significan y fomentan la recíproca donación, con la que se enriquecen mutuamente con alegría y gratitud» (VATICANO II, GS 49, 2).

La sexualidad es fuente de alegría y de agrado:

«El Creador... estableció que en esta función (de generación) los esposos experimentasen un placer y una satisfacción del cuerpo y del espíritu. Por tanto, los esposos no hacen nada malo procurando este placer y gozando de él. Aceptan lo que el Creador les ha destinado. Sin embargo, los esposos deben saber mantenerse en los límites de una justa moderación» (Pío XII, discurso del 29 de octubre de 1951).

Por la unión de los esposos se realiza el doble fin del matrimonio: el bien de los esposos y la transmisión de la vida. No se pueden separar estas dos significaciones o valores del matrimonio sin alterar la vida espiritual de los cónyuges ni comprometer los bienes del matrimonio y el porvenir de la familia. Así, el amor conyugal del hombre y de la mujer queda situado bajo la doble exigencia de la fidelidad y la fecundidad» (CIC, 2362, 2363).

Partiendo de la necesidad de unir ambos factores (fidelidad y fecundidad), la doctrina oficial de la Iglesia tiene mucha dificultad en admitir el valor de unas vinculaciones personales que no están abiertas a la transmisión de la vida, sea por el uso de anticonceptivos, sea por el hecho de que se tomen como relaciones de tipo homosexual. Es muy posible que en este campo la doctrina oficial pueda y deba cambiar en los próximos años.

2. *Simbolismo sexual y mística*

Muchos de los grandes místicos cristianos, retomando unos motivos

bíblicos (presentes en Oseas, Isaías, Jermías y, en otro nivel, en el Cantar de los Cantares) han utilizado símbolos de tipo sexual para hablar de la unión personal del hombre (y de la mujer) con Dios. En esa línea podemos citar a SAN JUAN DE LA CRUZ, que, en su *Cántico Espiritual*, ha desarrollado de forma ejemplar el simbolismo y base sexual de la mística, partiendo de los poemas del Cantar de los Cantares, que están en el fondo de la tradición amoratoria del judaísmo y del cristianismo. La Biblia ha dicho que el amor humano (y, en sentido último, el sexo) se identifica en su verdad con el amor divino. La Biblia ha dicho también que ese amor no se demuestra, sino que se vive y canta, en palabras de belleza enamorada. Sobre esa base se pueden trazar dos afirmaciones básicas.

a) *El Amor humano es divino*. Los intérpretes judíos y cristianos hablaron del amor místico tomando como base los cánticos eróticos del Cantar, que expresan y exaltan el encuentro afectivo de dos enamorados. En un nivel, los poemas del Cantar (es decir, sus amores) valen para todos, para judíos y gentiles, cristianos y paganos, e, incluso, para agnósticos o ateos. Todos los hombres y mujeres que despierten al amor y descubran en ese despertar una presencia de misterio podrán asumir la aportación del Cantar de los Cantares y, de igual manera, el Cántico Espiritual de san Juan de la Cruz, que es una expresión de un erotismo transfigurado (¡pero erotismo!).

b) *El Amor vincula a todos los hombres*. El Cantar bíblico y el Cántico de san Juan de la Cruz no son textos confesionales (o de una religión exclusivista), sino unos poemas aplicables al conjunto de la humanidad. Todo es israelita en el Cantar y todo es cristiano en el Cántico, pero nada es particular o exclusivo de los israelitas o de los cristianos. Por eso, otros pueblos o grupos humanos pueden asumir la experiencia de ambos textos. Ciertamente, al fondo del Cantar y del Cántico se encuentra Dios, pero este Dios es la verdad universal de todo amor humano, sin elecciones exclusivistas o pactos privados, sin templos especiales ni cultos separados. Al llegar a su raíz, la revelación bíblica (y cristiana) del amor pierde sus rasgos de experiencia particular, propia de un grupo separado,

para presentarse como signo de humanidad. Así lo ha visto, por ejemplo, un pensador judío como F. ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca 1997, 218-231, 246-252, que ha interpretado el Cantar como centro de la Biblia hebrea, destacando, al mismo tiempo, su verdad universal, para todas las culturas de la tierra. Así lo he destacado en *Amor de Hombre, Dios enamorado. El Cántico Espiritual de san Juan de la Cruz*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005.

X. P.

R ISLAM

1. Terminología

La palabra árabe para «sexo», *yîns*, deriva del griego *génos*. La palabra *yîns* se emplea en árabe moderno para «sexo» tanto en el sentido de cada uno de los dos sexos como en el de sexualidad, aunque en este último sentido se utiliza también su derivado *yînsiyya*.

2. El Paraíso y el sexo

El placer sexual está presente en el Paraíso como una de las recompensas de los bienaventurados prometida en el Corán y descrita con mayor precisión en los hadices. Lo gráfico de estas descripciones escandalizaron a los cristianos cuando tuvieron noticia de ellas: «Dijo el Profeta: en el Paraíso hay un zoco (...) si alguno desea tener relaciones sexuales con una mujer (de las que allí hay), las tiene al instante, y si las desea mantener con su esposa, ésta sube hasta allí a su presencia». O, por ejemplo: «Dijo el Profeta: (A cada morador del Paraíso) se le dará la fuerza de cien hombres jóvenes para realizar el coito y tener apetencia sexual. Permanecerá copulando durante un período de cuarenta años; cada día desflorará a cien vírgenes de las huríes». 'Abd Allâh ibn 'Abbâs, considerado el padre de la exégesis coránica (muerto en el 68 d.H.), entendía que el pasaje del Corán que dice «Ese día los moradores del Jardín tendrán una ocupación feliz» (36:55), se refería a «desflorar a las vírgenes y a las doncellas inmaculadas».

3. Nudismo y desnudez

↗ vestidos.

4. *El uso de la sexualidad dentro de los límites de lo lícito*

Siempre que se excluya la fornicación, el islam alienta un sano uso de la sexualidad. No hay que confundir la obligación de las abluciones para obtener la *ṭahâra* (pureza ritual) tras cualquier acto sexual (o emisión involuntaria de semen o tras la menstruación) con una concepción del sexo como algo «sucio» o «pecaminoso». La pureza ritual no tiene nada que ver con eso. Un hadiz dice que «no hay vergüenza en la religión», dando a entender que hay que evitar la mojigatería y que es necesario hablar sin tapujos de cuestiones sexuales para saber claramente qué es lo lícito (y meritorio) y qué es lo ilícito (y detestable) en cuestiones sexuales. En general se considera lícita toda satisfacción sexual entre cónyuges, excluyendo el sexo anal, reprobado por la mayor parte de la jurisprudencia islámica.

Dentro de los límites de lo lícito no sólo no se ve como algo inferior a la castidad sino que el uso de la sexualidad es un gran mérito ante Dios que será retribuido en la otra vida. Un hadiz cuenta que, en cierta ocasión, un grupo de musulmanes indigentes fue a ver a Muḥammad y se quejaron de que los ricos podían acaparar los méritos más fácilmente que ellos porque tenían medios para dar limosnas; el Profeta les mencionó muchas acciones que tenían el mismo mérito que la limosna, entre ellas satisfacer los deseos sexuales de manera lícita; ellos se asombraron de que fuera un mérito algo que les daba placer, y Muḥammad les dijo: «Aquel que satisface sus deseos sexuales de manera ilícita se carga de vileza, pero aquel que los satisface de manera lícita obtiene una recompensa». En otro hadiz se dice: «Cuando el servidor de Dios mira a su esposa y ésta le toma la mano, sus errores se van por entre sus dedos. Cuando cohabita con ella, los ángeles los rodean de la tierra al cenit. La voluptuosidad y el deseo tienen la belleza de las montañas».

La importancia de las relaciones sexuales y la satisfacción marital es tan grande que un hadiz dice que cuando la esposa se niega a practicar el coito, los ángeles la maldicen hasta el amanecer. Pero no se trata sólo de la satisfacción sexual masculina, porque también el marido tiene obligación de satisfacer

sexualmente a su esposa, de ahí que, por ejemplo, el marido polígamo tenga la obligación de repartir el tiempo igualmente entre sus esposas. Tradicionalmente tampoco han existido en el islam ideas victorianas del tipo de las que suponen que los varones tengan unos impulsos sexuales irrefrenables y las mujeres en cambio sean seres medio asexuados y objetos pasivos de los deseos masculinos. En la azora de Yûsuf del Corán, las egipcias censuran a Çulayja (en el Génesis bíblico «la mujer de Putifar») por haber solicitado sexualmente a José. Para que la comprendan, Çulayja las pone a cortar torronjas, y cuando ellas ven a José quedan tan aturdidas por su belleza que se hacen cortes sin darse cuenta.

5. *Rechazo del celibato*

Ni la virginidad ni el celibato tienen mérito alguno en el islam. La virtud de la *'iffa* (castidad) en el islam no consiste en abstenerse del placer sexual sino en abstenerse de la sexualidad ilícita, que es una gran abominación, pero en ningún caso la *'iffa* incluye el abstenerse de la sexualidad lícita. En principio los musulmanes más ascéticos tendían al celibato, hasta que el Profeta rechazó vigorosamente esta postura y se mostró muy contrario a los excesos ascéticos, sobre todo en materia de sexualidad. Un hadiz afirma que Muḥammad dijo a algunos de sus discípulos que le habían pedido permiso para consagrarse permanentemente a una vida de ayuno y castidad: «Yo rezo y ayuno, rompo el ayuno y me caso con mujeres. Y quien no quiere hacer lo que yo no es de los míos». El Profeta estaba dotado de una gran potencia sexual, y por una disposición divina especial estuvo autorizado a tener más esposas que las cuatro que eran el máximo para los demás musulmanes, sin contar las relaciones sexuales con concubinas esclavas. Para los musulmanes el modo de vida de los monjes cristianos era algo antinatural. Aunque el Corán en ocasiones mencione elogiosamente a los monjes cristianos, los musulmanes tenían prohibido seguir ese modo de vida. Muḥammad dijo: «No hay monacato en el islam» (*lâ rahbâniyya fi-l-islâm*). En otros dos hadices, Muḥammad afirmó que «un musulmán completo es un hombre casa-

do» y que «el matrimonio es la mitad de la religión», ya que el matrimonio se considera el mejor medio de evitar la fornicación *zinâ*.

6. La cuestión de la homosexualidad

Según una opinión generalizada, la condena de la homosexualidad tiene su fundamento coránico en el episodio en el que el profeta Lot, que la paz sea con él, se dirige a los habitantes de Sodomá en los siguientes términos: «¿Os entregáis a una abominación que nadie en el mundo ha cometido antes? Vais a los hombres con deseo, en vez de a las mujeres?» (7:80-81, y también 26:165 y 27:55).

Existen también hadices que nos ayudan a comprender cuál era la actitud concreta de Muḥammad hacia los homosexuales. Del *Ṣaḥīḥ* de Muslim, Libro 26, n° 5416:

Se narró de 'Á'isha que un afeminado (*mujannaz*) solía visitar a las mujeres del Mensajero de Alláh y que ellas no encontraban nada objetable a estas visitas, considerándolo como un varón sin deseos sexuales. El Mensajero de Alláh vino un día mientras éste estaba sentado con algunas de sus mujeres y se entretenía en describir las características corporales de una mujer, diciendo: «Cuando está de frente, se le hacen cuatro [curvas], y cuando se gira se le hacen ocho». Entonces el Mensajero de Alláh dijo: «Puesto que sabe estas cosas, no le permitáis la entrada». 'Á'isha dijo: «A partir de entonces empezamos a usar el velo ante él».

No deja de llamarnos la atención que en la propia casa del Profeta entrasen afeminados, así como que, a pesar de que el Profeta dijese a sus mujeres que a partir de entonces no le dejaran entrar, ellas no dejaran de tratarle, sino que simplemente «comenzaron a usar velo ante él». En todo caso, la actitud del Profeta, una vez más, es de mucha más generosidad que la de muchos musulmanes de antes y de ahora. Pero de ahí a querer ver una aceptación de la homosexualidad por parte del profeta Muḥammad, son ganas de querer adaptar el islam a lo políticamente correcto en el momento actual.

7. Los métodos anticonceptivos

El islam no prohíbe la anticoncepción. El Profeta era consciente de las

grandes dificultades económicas provocadas por el exceso de hijos en una situación de pobreza, por lo que consideró lícita la anticoncepción, pero en ningún caso el infanticidio. Un hadiz dice que «la peor calamidad es tener muchos hijos y poco sustento»; este hadiz se menciona mucho en las campañas de planificación familiar de los países musulmanes. La medicina árabe medieval mencionaba un buen muestrario de métodos anticonceptivos y los recomendaba para el control de la natalidad. Los árabes preislámicos utilizaban el '*ʿaql*' (literalmente «separación», en el sentido de *coitus interruptus*) como método anticonceptivo, y cuando le preguntaron si podían seguir practicándolo, el Profeta no encontró inconveniente en ello, sólo puso, como condición para su licitud, que la esposa estuviera de acuerdo. Lo que no está permitido es utilizar la abstinencia como método anticonceptivo. Los vaivenes de la opinión de los *fuqahâ'* (expertos en Derecho islámico) tienen más relación con la voluntad política que impere en el momento que con datos objetivos extraídos del Corán y la *sunna*. En nombre de la religión, los dirigentes de la revolución iraní condenaron el control de la natalidad a principios de los años ochenta. Unos años más tarde, ante la explosión demográfica y los problemas que provocó, se impuso una política totalmente opuesta, siempre en nombre de la religión.

En su día tuvo gran repercusión la anécdota de aquel gran ulema egipcio contemporáneo que fue llamado a un programa en el que se debatía sobre el control de la natalidad; aceptando la invitación con gusto el ulema preguntó por último: «¿Debo hablar o favor o en contra?».

J. F. D. V. - A. A.

SHAHÂDA R

↗ Testimonio.

SHARÎ'A R

↗ Ley.

SHAYJ R

1. Significados de «shayj»

Sabemos que, en un contexto sufí, *el shayj* es el maestro espiritual, el que guía al discípulo por la senda mística.

Pero, en su origen, *shayj* (en plural, *shuyûj* o *mashâyij*) significa en árabe «anciano, viejo». La *shayjûja* es la vejez. La palabra *shayj* ha pasado al castellano como «jeque», tanto para referirse al jefe de una tribu árabe como al jeque de una cofradía sufi.

Dado que en las sociedades tradicionales la ancianidad solía otorgar autoridad, *shayj* pasó a ser sinónimo de jefe de la tribu, su jeque. Pero el poder del *shayj* de una tribu estaba muy limitado por sus contrólulos; no podía imponer su voluntad al consejo de la tribu, se limitaba a ser un primero entre iguales y a arbitrar los conflictos, aplicando la ley consuetudinaria y su buen entender, pero buscando siempre el consenso de la tribu. El jeque de la tribu más que mandar presidía. Sólo en caso de guerra sus órdenes eran obedecidas, pero como experto, no como señor ni amo, y por motivos de organización, no de poder.

Más tarde, el título de *shayj* se aplicó también a todos los que tenían cierta autoridad, moral o religiosa. *Shayj* en ese contexto puede ser sinónimo de alfaquí o de ulema. En un contexto musulmán sunní *ash-shayjâni* («los dos jeques», en dual) son Abû Bakr y 'Umar, los dos primeros califas. Pero en general *shayj* podía significar «jefe» o «persona notable en cualquier cosa»: el *shayj* de un oficio era el maestro de ese oficio, el *shayj al-balad* es el alcalde de una localidad.

2. Las figuras del maestro y el discípulo en el λ sufismo

El maestro sufi también se llama *murshid* (el que da la buena guía), *dede*, *baba* (padre) o *jwâyâ* («sabio» en persa).

El equivalente en lengua persa de *shayj* es *pir*. *Pir* significa «viejo» y es de notar que fuera del ámbito sufi no se emplea la palabra *pir* sola para referirse a personas, pues sería una descortesía: «un anciano» sería en persa cortés *pir mard* (literalmente «un hombre viejo»).

El discípulo es el *murîd* (aspirante), *sâlik* («transitante», se entiende que en la senda sufi, *ṭarîqa*). Se supone que el discípulo ha de obedecer al *shayj* como Moisés debía obedecer a su guía al-Jidr en el relato coránico (azora de *La caverna*) que narra el viaje que ambos hicieron hasta «la confluencia de los dos mares». Durante ese viaje, al-Jidr reali-

zó una sucesión de acciones aparentemente reprobables:

Moisés le dijo: «¿Te seguiré para que me enseñes parte de la rectitud que te fue enseñada?»

Respondió: «Tú no tendrás paciencia conmigo.

¿Cómo podrías tener paciencia con aquello que no abarcas por la experiencia?»

Respondió: «Si Allâh quiere, me encontrarás paciente y no desobedeceré en nada».

Dijo: «Si me sigues, no me preguntará sobre cosa alguna hasta que yo haya hablado de ella».

Ambos partieron: cuando se subieron a un barco, lo barrenó. Preguntó: «¿Lo has barrenado para que se ahoguen los tripulantes? Has hecho algo enorme».

Respondió: «¿No te dije que no tendrías paciencia conmigo?»

Dijo: «No me reprendas por lo que he olvidado ni me impongas nada superior a mis fuerzas».

Siguieron hasta que cuando encontraron un muchacho, lo mató. Preguntó: «¿Has matado a una persona inocente sin ser en compensación de otra? Has hecho algo reproable»:

Respondió: «¿No te dije que no tendrías paciencia conmigo?»

Moisés exclamó: «¡Si después de esto te pregunto por algo, no me acompañes más! Acepta la excusa que te doy».

Siguieron hasta que cuando llegaron a los habitantes de una ciudad les pidieron de comer. No quisieron aceptarlos por huéspedes. Encontraron en ella un muro que amenazaba ruina, y lo apuntaló. Dijo: «Si quisieras, pedirías una recompensa por ello».

Contestó: «Ésta es la diferencia que existe entre tú y yo. Te informaré de la interpretación de aquello con lo que no has tenido paciencia:

El buque pertenecía a unos pobres que lo utilizaban en el mar, y quise estropearlo pues hay un rey detrás de ellos que coge por la fuerza todos los barcos.

Los dos padres del muchacho son creyentes y temíamos que les impusiese la rebelión y el *kufr*.

Quisimos que su Señor les cambiase el hijo por otro mejor que él en pureza y más próximo en amor filial.

El muro pertenecía a dos muchachos de la ciudad, huérfanos. Debajo de él estaba su tesoro, pues el padre

de ambos era piadoso y tu Señor quiere que lleguen a la pubertad y que descubran su tesoro por la misericordia de tu Señor. No lo he hecho por mi propio impulso. Ésa es la interpretación de aquello con lo que nos has tenido paciencia».

Abû Hurayra, un compañero del Profeta, dijo según un hadiz transmitido por al-Bujârî: «He recibido del Enviado de Allâh dos vasos de ciencia. He difundido uno de ellos; si hubiera difundido el otro, me habrían cortado el cuello». Esto significa que ya desde el principio hubo una revelación para todos y otra para los iniciados.

3. *En el origen del islam no se hablaba de sufismo*

Los primeros jeques del sufismo fueron los compañeros más místicos de Muḥammad, aunque en aquel tiempo todavía no se hablaba de sufismo. Es preciso tener en cuenta que una cosa es el término y otra la realidad a la que hace referencia el término: la espiritualidad islámica es anterior a la aparición del nombre de sufismo, además de que este término no se ha empleado siempre. «Antes el sufismo era una realidad sin nombre, y ahora un nombre sin realidad», así se quejaba amargamente un sufí del siglo X. Al principio se hablaba más de *ḥuhd* (ascetismo) y de *ḥuhhâd* («ascetas»; en singular; *ḥâhid*). En los medios oficiales del islam chií duodecimano iraní se habla de *irfân* para la dimensión esotérica del islam más que de sufismo. Durante mucho tiempo tampoco se habló de órdenes sufíes sino de compañeros de tal o cual *shayj*.

4. *Algunos de los más importantes shuyûj*

a) *Ḥasan al-Baṣrî*. Ḥasan al-Baṣrî (643-728) fue uno de los primeros jeques sufíes. Era famoso por su piedad y su constante tristeza porque tenía presente continuamente el día del Juicio.

b) *Rabî'a al-'Adawiyya*. Rabî'a al-'Adawiyya (m. 801), una de las grandes sufíes, sobresalió por su amor apasionado a Dios. En uno de sus poemas escribió en forma de imploración a Dios que si la amaba por temor al Fuego, la quemara en el Fuego, y si la amaba por deseo del Paraíso la excluyera del Paraíso, pero si amaba a Dios por sí mismo, no le negara su eterna belleza.

c) *Dzû-n-Nûn al-Miṣrî*. Dzû-n-Nûn al-Miṣrî (m. 859), o sea, Dzû-n-Nûn el Egipcio, inició la práctica de ocultar su condición de íntimo de Dios («¡Oh, Dios! En público te llamo "mi Señor", pero cuando estoy solo te llamo "mi Amado"»). Fue uno de los primeros poetas sufíes y el primero en distinguir entre *ma'rifa* (gnosis) e *ilm* (conocimiento exotérico).

d) *At-Tustarî*. At-Tustarî (m. 896) nació en Tustar, ciudad de Juçestân, conocida en persa como Shustar. La mística de al-Tustarî se basaba en el *dzikr* (Recuerdo de Dios) y concretamente en la práctica de un *dzikr* mental consistente en la repetición de la frase *Allâhu shâhidî* («Dios me ve»). Se le han atribuido muchas obras pero sólo se han conservado su *Kitâb fahm al-Qur'ân* («El libro de la comprensión del Corán») y una colección de dichos suyos comentados por Abû-l-Qâsim 'Abd al-Raḥmân aṣ-Ṣiqillî (m. 996). La educación sufí de at-Tustarî comenzó después de su peregrinación a Meca el año 834. Tuvo una visión en la que vio el supremo nombre de Dios, escrito en el cielo en medio de una luz verde que iba del este hacia el oeste. Hacia el año 860, después de veinte años en su ciudad natal dedicado a prácticas ascéticas, sobre todo al ayuno, y poco después de la muerte de Dzû-n-Nûn al-Miṣrî, se reunió a su alrededor un grupo de discípulos, entre ellos al-Ḥallây, que fue discípulo suyo durante dos años.

e) *Abû Yaçîd al-Bistâmî*. Abû Yaçîd al-Bistâmî (m. 874) era persa y no escribió nada, pero sus discípulos transmitieron sus enseñanzas en forma de relatos y máximas. Al-Bistâmî obtuvo la aniquilación de su ego en Dios y en ese estado de éxtasis hablaba como si fuera Dios. Hizo mucho hincapié en una ascesis severa y la meditación centrada en Dios.

f) *Abû-l-Qâsim al-ÿunayd*. Abû-l-Qâsim al-ÿunayd (m. 910), por el contrario, escribió muchos tratados teológicos y sufíes. También discrepaba de al-Bistâmî, porque al-ÿunayd consideraba que el sufí no debía quedarse en el estado extático de *sukr* («embriaguez», se entiende que embriaguez espiritual), sino que tras el *sukr* debía sobreenir el *ṣahw* (sobriedad), de modo que el sufí debía recuperar la conciencia de sí mismo pero transformada és-

ta por la experiencia mística que había vivido. Al-Ŷunayd también consideraba que los no iniciados no debían tener acceso a los arcanos de los sufíes porque no estaban preparados y esa divulgación ocasionaría grandes males tanto a los sufíes como a los profanos.

g) *Al-Husayn at-Tirmidzî*. Al-Husayn at-Tirmidzî (m. 898) fue conocido como al-Hakîm («el sabio» en el sentido de «el filósofo»), por haber sido el primer *shayj* sufí que hizo uso de la filosofía griega. Para los sufíes no había contradicción entre la mística islámica y la filosofía mística griega. Por ello, llamaban a Plotino *shayj al-yûnânîyyîn* (el *shayj* de los griegos) y a Platón como *imâm al-yûnânîyyîn* (el *imâm* de los griegos). El gran místico andalusí Ibn 'Arabî recibió el apelativo altamente elogioso de Ibn Aflâtûn (el hijo de Platón) para indicar que su categoría espiritual era de la misma entidad que la de Platón y que era en la tradición islámica lo que Platón había sido en la tradición helénica.

h) *Al-Hallây*. Uno de los más famosos maestros sufíes fue al-Hallây (857-922), originario del suroeste de Irán y nieto de zoroastriano, recibió la enseñanza del *shayj* al-Ŷunayd. Al-Hallây rompió las relaciones con al-Ŷunayd y la mayor parte de los sufíes por el rechazo que en éstos provocaba que al-Hallây en sus predicaciones públicas desvelaba los secretos del sufismo a los no iniciados y hacía milagros en público (los demás jeques sufíes evitaban hacer algo así ante no iniciados o al menos eran lo más discretos posible), como leer el pensamiento, curar enfermedades graves y repartir comida en abundancia sacándola de su ropa o del aire. Aunque rechazaba hacerlos cuando le tentaban: una anécdota cuenta que uno de sus enemigos trató de poner a prueba su capacidad taumatúrgica desafiándole a que si hacía milagros de verdad lo convirtiera en mono, al-Hallây rehusó obrar ese prodigio diciendo: «Si lo hiciera, la mitad del trabajo ya estaría hecha». Finalmente, parece que lo que acabó acarreándole la sentencia de muerte fue que al-Hallây proclamó ante todos: *Anâ-l-Haqq* («yo soy la Realidad», *al-Haqq* en ese contexto equivalía a decir «yo soy Dios»). Esto último colmó la paciencia de ulemas, gobernantes y sufíes. Para los ulemas, esas palabras eran autoendio-

samiento y blasfemia; para los gobernantes eran un escándalo público que podía terminar en disturbios peligrosos; para los sufíes era inadmisiblemente hablar así ante no iniciados. Al-Hallây buscaba deliberadamente el martirio y dijo abiertamente en una mezquita aljama: «Dios ha hecho que os sea lícita mi sangre, matadme, no hay en el mundo deber más urgente que darme muerte». La idea de al-Hallây con este extraño comportamiento era que él obtendría el martirio al morir por la verdad esotérica (el testimonio público de la divinidad que ocupaba el lugar de su ego aniquilado), mientras que sus martirizadores obtendrían gran mérito también, ya que lo matarían por la verdad exotérica (mataban a quien para ellos era un impío y un blasfemo). Al-Hallây pasó nueve años en prisión y finalmente fue ejecutado.

i) *Ibn Masarra*. Ibn Masarra (883-931) fue el primer *shayj* que organizó una cofradía (clandestina) sufí en al-Andalus.

j) *Suhrawardî*. Suhrawardî (1155-1191) era originario del norte de Irán. Se le conoce como *Shayj al-ishrâq* (el filósofo de la iluminación), porque fue el fundador de la doctrina filosófica *ishrâqî*, una especie de neoplatonismo iranizante. El uso que hizo de concepciones y terminología zoroástricas acabó costándole la vida a manos de quienes veían en sus ideas una herejía de cariz mazdeo. En Alepo los ulemas iniciaron contra él un proceso por herejía que terminó en su condena a muerte por estrangulación. No le salvó ni su amistad con el hijo de Saladin, al-Mâlik az-Zâhir, que era gobernador de la ciudad. Por ello sus biógrafos le llaman *al-Maqtûl* o *ash-Shayj al-Maqtûl* (el *shayj* que fue matado), mientras que sus discípulos le llamaron *ash-Shayj ash-Shahîd* (el *shayj* mártir). A pesar de que sólo vivió treinta y seis años, Suhrawardî escribió unas cincuenta obras en árabe y persa, de las que algunas se han perdido. La más importante es *Hikmat al-ishrâq* («La sabiduría de la iluminación»). Su pensamiento tuvo una continuidad importante en Irán y la India. La filosofía de Mîr Dâmâd y Mullâ Şadrâ entronca con el pensamiento de Suhrawardî.

k) *Ibn 'Arabî*. A Ibn 'Arabî (1165-1240) se le conoce como *ash-Shayj al-*

Akbar (el Shayj más grande) por su importancia en el sufismo. Ibn 'Arabí nació en Murcia, se educó en Sevilla, viajó desde Marruecos a Iraq y murió en Damasco. Muy pronto tuvo experiencias sobrenaturales y visiones. Sus primeros maestros fueron dos mujeres: Shams de Marchena y Fâtima de Córdoba. El concepto fundamental de la metafísica y mística de Ibn 'Arabí es la doctrina de la *wahdat al-wuġūd* («unidad del ser» o «unidad de la existencia»). Las ideas de Ibn 'Arabí no sólo influyeron en el sufismo sunní, sino que hasta la actualidad han ejercido una influencia muy grande en la teosofía chîi.

1) *Īlâl ad-Dîn Rûmî Rûmî*. *Īlâl ad-Dîn Rûmî* (1207-1273) fue otro gran *shayj* del sufismo, uno de los mayores místicos de todos los tiempos. Nació en Balj, pero cuando era muy pequeño emigró a Anatolia con su familia, huyendo del avance de los mongoles. Recibió una educación esmerada que amplió en Alepo y Damasco; luego volvió a Konia y se convirtió en un ulema prestigioso. Pero lo que transformó radicalmente su vida fue cuando el 29 de noviembre de 1249 llegó a esa ciudad un derviche errante, Shams ad-Dîn (en persa Shams-i Dîn) de Tabriz, por el que Rûmî abandonó a sus discípulos. La relación entre ese derviche vagabundo y Rûmî duró dos años, hasta que la muerte de Shams ad-Dîn les separó. En honor de su maestro, Rûmî, compuso el *Dîwân-i Shams-i Tabrîċî* («Poemario de Shams-i Dîn de Tabrîċ»), que con el *Maznawî* es su obra más importante. El *Maznawî* ha sido llamado «el Corán en persa». Rûmî fue el *shayj* fundador de la cofradía mawlawî, conocida en Occidente como la de «los derviches giróvagos», por sus espectaculares danzas para entrar en éxtasis. Aunque Rûmî era sunní, los chîies persas no han valorado menos su obra literaria y sus enseñanzas espirituales que los sufíes sunníes. Para los baháís, religión de origen chîi fundada por Bahá'u-LLáh (m. 1892) en el siglo XIX, Rûmî fue un profeta: en cierta ocasión Bahá'u-LLáh afirmó que, antes de que pasaran más de mil años, tras un profeta venía otro, y cuando le preguntaron quién era entonces el profeta entre Muĥammad y él, respondió: «¿Y qué creéis que fue Rûmî?».

J. F. D. V.

SHEKINÁ

Q

↗ Creación, Dios, Misná, mujer, nombres de Dios, presencia, revelación, Sabiduría, templo.

Q JUDAÍSMO

1. Término y sentido básico

«Shekiná» es una palabra que no aparece en la Biblia, aunque asume y desarrolla muchos elementos de la experiencia y teología bíblica. En su forma actual es una palabra aramea, derivada del hebreo/arameo *shakan* (habitar), cuyo derivado hebreo más conocido es *mishkan* (morada, habitación, casa). Conforme a la teología bíblica, Dios es aquel que habita (*shakan*) entre los hombres y, de un modo especial, en el tabernáculo y en el templo de Jerusalén, como se dice de un modo temático en 1 Re 8,11. Dios se vuelve así «presencia» en medio de los hombres (cf. 1 Re 8,29-30). Desde este fondo, los targumistas, es decir, los traductores de la Biblia al arameo, en los primeros siglos de nuestra era, en los lugares donde se dice que Dios habita o se hace presente entre los hombres, suelen evitar el nombre de Dios, hablando más bien de que «mi presencia (*Shekina*) habitará entre ellos» (cf. Ex 25,8). De esa manera, en vez de decir Dios dicen *Shekina*, presencia (cf. Targum Ex 34,6), que es lo mismo, pero con un matiz algo distinto.

La *Shekina* es Dios, pero Dios en cuanto presencia, en los diversos sentidos que tiene esa palabra. La presencia de Dios o, mejor dicho, el Dios presente (que es la *Shekina*) está vinculada al pueblo de Israel en cuanto tal, pero, de un modo especial, a sus instituciones cúllicas (tabernáculo, templo) y, sobre todo, ya en el judaísmo posterior, a sus instituciones legales, es decir, al cumplimiento de los mandamientos. En esa línea ha entendido el mismo evangelio cristiano (cf. Jn 1,14) la presencia de la Palabra de Dios «que se hizo carne y habitó entre nosotros» (con *eskênôsen*, palabra fonéticamente emparentada con *Shekina*).

2. Rabinismo. Estudio de la Ley y *Shekina*

Conforme a la ↗ Misná, la Presencia se encuentra vinculada de un modo muy estrecho al estudio de la Ley, pero

no en sentido teórico, sino en el sentido práctico de comunicación y cumplimiento. «Rabi Ananías, hijo de Teradión, decía: si dos están sentados juntos y no median entre ellos las palabras de Torah, es una reunión de insolentes... Pero si dos personas están sentadas juntas y median entre ellas las palabras de la Torah, la Shekina está en medio de ellos, como está escrito (Abot 3, 2). Rabí Jalafta, hijo de Dosa, de la aldea de Hanania, decía: si diez se sientan y se ocupan de la Torah, la Shekina está en medio de ellos, por cuanto está escrito: Dios (Elohim) está en medio de la comunidad de Dios (Adat-'El)» (Sal 82,1) (Abot 3, 6).

En este mismo contexto se citan otros \nearrow nombres de Dios como Maqom (lugar) y Qados (Santo). Entre ellos hemos destacado el de Shekina, que no es presencia de Dios sino Dios/Presencia. Ha sido destruido el templo material, que para 1 Re 8 era Shekina o lugar de la Presencia. Ahora, los que estudian y cumplen la Ley, en cualquier lugar del mundo son Presencia, porque en ellos habita la Presencia (el mismo Dios que es Shekina). Dios no es sólo ausencia, puro más allá, sino que siendo ausencia (no se puede pronunciar su Nombre) es presencia entre los hombres.

Los cristianos han identificado este Dios/Presencia con Jesús y lo han hecho de un modo temático: «Donde dos o tres estén reunidos en mi nombre allí estoy yo en medio de ellos» (cf. Mt 18,20). Es posible que tanto el evangelio judeocristiano de Mateo como el pasaje judeorabínico de Abot remitan a una tradición anterior, que es común a todas las ramas de Israel. Lo cierto es que Dios es Presencia y que, para los cristianos, esa Presencia, que se puede llamar Emmanuel, Dios con nosotros (cf. Mt 1,23; 28,20), se identifica con Jesús. Por el contrario, para los judíos rabínicos esa Presencia está vinculada al descubrimiento y despliegue de la Ley nacional.

3. Presencia femenina

\nearrow Cábala. En un sentido, Shekina es simplemente Dios (Todo Dios), en cuanto presente. Pero, en otro sentido, dentro del gran despliegue simbólico de la cábala, Shekina puede aparecer como expresión de «el otro lado» de Dios, su aspecto de sombra, incluso su aspecto femenino, como una especie

de emanación de la divinidad. Así puede decirse que es aquella «parte de Dios» que se aleja de lo divino, para habitar con los hombres en medio del exilio de este mundo. En esa línea se puede comparar con la Sophia del mito de la \nearrow gnosis, pero con una diferencia: la Sophia gnóstica suele aparecer como causante de su propia caída; por el contrario, la Shekina de la cábala aparece, más bien, como obediente a Dios. Es el «aspecto» de Dios que tiene que salir de sí mismo, en el gran proceso de la creación, allí donde Dios (\nearrow zimzum) se despoja de algún modo de sí mismo, para que surja lo creado.

Conforme a la tradición rabínica, la Shekina aparecía ya con signos femeninos, como Presencia (Dios Presente) que acompañaba a los hombres en el exilio y que habitaba en ellos cuando estudiaban y cumplían la Ley. Pero ella nunca podía separarse de Dios. Pues bien, la cábala medieval tiende a dar ese paso, de manera que la Shekiná puede verse ya como un Poder Femenino, separado e independiente, al final del proceso celeste de las diez sefirot. De esa manera se podía hablar de un matrimonio divino. (a) Por un lado estaba el Dios masculino, culminando su despliegue en el Reino (Malkut). (b) Por otro lado, junto a Dios y frente a Dios, aparecía la Shekina como su Esposa.

Hasta ahora, ella había sido el «aspecto femenino de Dios». Ahora tiende a presentarse como Esposa Divina, frente al Dios Esposo. De esa manera, conforme a la visión del *Libro del Bahir* (*Sefer-ha-Bahir*) de la *Illuminación*, escrito por un cabalista del siglo XII (en Provenza o Cataluña), la Shekina sería la expresión de la dualidad intradivina (en línea casi gnóstica). Pero no se trata de una dualidad estática, sino dinámica: Dios se despliega, llegando hasta el límite de lo femenino, del que surge el mundo, para volver hacia sí mismo, recapitulando en sí todas las cosas (la historia de los hombres). De esa manera se introduce en el misterio de Dios la dualidad de lo masculino y femenino, una dualidad de la que procedemos y en la que nos sustentamos, en el camino de retorno a la unidad originaria.

4. Shekina y matrimonio divino

Moisés de León (1240-1290), judío castellano, autor del libro del *Zohar* (*Esplendor*), el mayor de todos los ca-

balistas, ha incluido ya plenamente el signo de la Shekina en el interior del proceso divino, entendido como intercambio permanente de elementos masculinos y femeninos. La realidad de Dios (y del mundo) se entiende así como proceso de separación y de unificación. Por un lado, la Shekina tiene que separarse del Dios masculino, para así alcanzar autonomía y ser ella misma, pero, al mismo tiempo, tiene que volver a lo divino, en un proceso creador constante, modelado conforme a los signos bíblicos de Gn 1,28 (¡creced y multiplicaos!) y de Gn 2,24 (serán una sola carne).

El matrimonio entre un hombre y una mujer constituye, según eso, un momento del despliegue divino. De esa manera, la mujer aparece como reflejo o presencia de la Shekiná (poder femenino de la divinidad). El matrimonio es, por tanto, la expresión sagrada del misterio de Dios, cuya esencia (camino) viene a presentarse como vinculación continua entre los poderes masculinos y femeninos de la realidad (cf. J. H. LAENEN, *La mística judía*, Trotta, Madrid 2006).

X. P.

R ISLAM

↗ *Sakîna*.

SHOAH, HOLOCAUSTO Q

↗ Antisemitismo, asquenazíes, exclusión, guerra, muerte, pena de muerte, política, razón, testimonio, violencia.

1. Palabra

Hay acontecimientos o realidades ante los que quedamos literalmente sin palabras, porque desbordan todo lo que puede decirse o explicarse con razones. Entre ellos está la muerte (genocidio) de seis millones de judíos en el tiempo de los nazis. Todas las explicaciones que se quieran dar resultan insuficientes, tanto en un plano filosófico como religioso. Pero hay que decir, de algún modo, lo que ha pasado y, en ese contexto, suelen emplearse dos palabras básicas.

a) *Shoah*, voz hebrea que significa simplemente calamidad o desastre, sin connotación moral. Así puede aplicarse al nublado o a la tormenta (cf. Is 10,3; Prov 1,27). También tiene el sen-

tido de ruina o caída, con el matiz de desgracia (cf. Is 47,11; Sal 35,8). En un sentido más amplio se aplica a la destrucción (cf. Sal 63,19) y puede hablarse de un *yom shoah*, día funesto. Los pensadores judíos han querido aplicar esta palabra neutral (sin connotaciones morales ni religiosas) para aludir al gran desastre de la destrucción de los judíos bajo el régimen nazi, del año 1939 al 1945. Los ideólogos y políticos nazis tenían una razón bien clara: querían «limpiar» la tierra de judíos, para evitar de esa manera su «contagio». Los judíos, desde su visión tradicional (¡no emplear en vano el nombre de Dios!: cf. Ex 20,7), han preferido dejar ese acontecimiento de muerte sin valoración religiosa, como algo que carece de razón y de sentido.

b) *Holocausto*, palabra griega que significa «quemar del todo» y que se emplea para el tipo de sacrificio más radical y consecuente, tanto en el mundo bíblico como en los pueblos del entorno. El holocausto es aquel sacrificio en el que se quema y destruye todo el cuerpo de la víctima, sin dejar nada para la comida de los sacerdotes o de los oferentes. El sacerdote ofrece la víctima (toro, cordero...) ante Dios, derrama su sangre en el suelo, y luego quema el resto sobre el altar, incluidas las vísceras lavadas, con los huesos y la piel, expresando así la absoluta soberanía del Señor Divino, a quien los hombres deben ofrecer todo lo que existe. También otros pueblos, de la India a Grecia, han conocido sacrificios de este tipo, el más significativo de los cuales ha sido la *hecatombe* (ofrenda de cien toros). Pues bien, muchos autores no judíos han empleado esta palabra religiosa (holocausto) para referirse a la matanza «sacral» de seis millones de judíos, condenados al exterminio, por voluntad del «dios racial» de los nazis.

2. Situar el tema

No podemos explicar, pero podemos y debemos situar el tema, desde una vertiente judía, desde una perspectiva humana, desde el riesgo más amplio de la modernidad. Procuraremos evitar en lo posible el nombre de Dios, en la línea del término hebreo (*shoah*) más que del griego (holocausto).

a) *El fin de mil años de historia*. Los nazis destruyeron básicamente el judaísmo de tipo asquenazí, que se había

extendido desde Alemania hacia el oriente de Europa (en especial hacia Polonia). En Alemania los asquenazíes habían logrado un gran desarrollo cultural en los siglos XVIII-XX. Ellos fueron de algún modo los más europeos de todos los europeos, los más ilustrados de todos los ilustrados, los más sabios de todos los sabios de Occidente. El surgimiento de la cultura e identidad moderna de Europa es inseparable de su aportación, en el campo filosófico y literario, social e incluso político, de manera que se ha podido decir (con cierta exageración) que Europa ha sido un don del judaísmo. Pues bien, al final de ese proceso de integración de los judíos, precisamente allí donde ellos habían marcado con más fuerza la cultura del entorno, llegó la calamidad.

Es muy difícil encontrar las razones de aquella gran catástrofe, sobre todo desde el punto de vista religioso... Pero se puede afirmar que los causantes de «aquello» no podían llamarse cristianos, a pesar de que lo fueran de nombre y por institución. Ciertamente, la culpa básica y directa la tienen los dirigentes nazis, pues lo que pasó en aquel contexto responde a un elemento del espíritu de la modernidad que se absolutiza a sí misma y no es capaz de aceptar lo distinto. Si los europeos de hoy (especialmente los no alemanes) echamos la culpa sólo a los alemanes (y a los nazis), olvidamos que aquello fue una consecuencia del espíritu europeo, que es el nuestro. También influyó un tipo de cristianismo «triumfalista», demasiado acostumbrado a creerse en posesión de la verdad y a condenar a los otros. Aquello fue el final de mil años de historia judía en el entorno de Alemania, en el centro de Europa. Después de lo que pasó, la historia del mundo occidental tendrá que ser distinta.

b) *Los judíos y otros pueblos.* Los judíos no murieron solos. Una vez que se empieza a marginar y condenar a algunos, se termina marginando y condenando a muchos. Así pasó en los campos de concentración nazis. Se puede calcular que murieron unos seis millones de judíos. Pero también se debe recordar que fueron exterminados (sin contar los prisioneros militares y los disidentes políticos) más de seis millones de eslavos no judíos (por ser eslavos, no germanos), más de medio mi-

llón de gitanos (¡por ser gitanos, no arios!) y varios cientos de miles de discapacitados físicos o mentales y de homosexuales... Por eso, Shoah no fue sólo catástrofe judía, sino una catástrofe de humanidad.

Ciertamente, los judíos han recordado y siguen recordando de un modo especial su exterminio (y así lo hacen, con todo derecho, en el museo *Yad Vashem: In Memoriam*) de Jerusalén y en los museos del Holocausto, contruidos en varias ciudades del mundo. Pero será bueno que ellos, los judíos vivos, recuerden que sus muertos forman parte de otros «hapiru» o hebreos extendidos por el mundo y también aniquilados, sin que muchas veces se conserve su memoria expresa (a no ser en el Dios israelita, que recuerda y acoge a todos los muertos). La memoria de la Shoah del judaísmo resulta inseparable de la Shoah universal.

c) *Que no suceda otra vez.* La memoria de la Shoah es fundamental, no sólo para los judíos, sino para el conjunto de la humanidad. Ellos, los que recuerdan la matanza de sus hermanos en el gran holocausto nazi, han de ser los testigos de que aquel holocausto no tuvo ningún sentido, ni en nombre de Dios, ni en nombre de ninguna razón política o de Estado. Fue una simple Shoah, una calamidad. Pero hay que evitar que una calamidad de ese tipo se repita. Por eso es necesario mantener la memoria de los muertos y, sobre todo, buscar la transformación de los vivos, es decir, la conversión de todos. Resulta muy difícil decir una palabra sobre la Shoah desde el cristianismo. Quizá es mejor guardar silencio, no buscar explicaciones, reconocer la parte de culpa (por acción u omisión) de muchas instituciones cristianas, de muchas instancias políticas... Quizá, hoy por hoy, el judaísmo no encontrará las razones de aquello. Pero estoy seguro de que, si es fiel a su pasado, logrará hacerlo, de algún modo, algún día. En eso consiste precisamente el mesianismo israelita (siempre que los judíos, en conjunto, no busquen revanchas ni intenten devolver al mal con nuevos males, con lo que negarían los valores principales de su historia). En ese contexto se podrá hablar quizá del Cristo asesinado.

SIERVO DE YAHVÉ

Q

↗ Isaías, Israel, Jesús, mesianismo, Shoah.

Figura mesiánica, que aparece como fuente de reconciliación universal, a través del sufrimiento, en una serie de cantos incluidos en Is 40-55. No conocemos su identidad originaria. Puede haber sido en principio un personaje político y mesiánico como Joaquín, rey de Jerusalén, muerto en el exilio, hacia el año 550 a.C., con el que termina la historia antigua de Israel (cf. 2 Re 29,27-30). Puede haber sido el príncipe Zorobabel, que no logró triunfar tras el retorno del exilio (539 a.C.). Puede ser un personaje o profeta individual o el pueblo entero. Sea como fuere, su figura cobra una importancia central en la reflexión del Segundo Isaías (Is 40-55), que lo presenta como signo y compendio del pueblo de Israel, a través de una serie de cantos o poemas (Is 42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 53,1-12) en los que se reinterpreta toda la historia israelita, en línea de esperanza y reconciliación mesiánica.

Los que asumen el canto de ese *Servo de Yahvé* son representantes y testigos de un nuevo mesianismo no violento, abierto a la reconciliación universal.

«*El Siervo de Yahvé... se convierte por decisión de Dios mismo en el receptáculo de toda violencia; es el sustituto de todos los miembros de la comunidad... Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros* (Is 53,6)... Lo más impresionante en este caso del Siervo es su inocencia, el hecho de que no tiene ninguna relación con la violencia y ninguna afinidad con ella» (cf. R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982, 185-186).

Este Siervo es encarnación y figura de la no violencia salvadora que brota allí donde Israel ha trascendido la ideología anterior de lucha y guerra santa: recibe la injusticia y no responde injustamente; acepta el sufrimiento y no contesta imponiendo sufrimiento. Así rompe la espiral de acción y reacción, es signo de paz teológica y humana, en medio de una historia que responde a la dureza con dureza y a la muerte con muerte. En un sentido, podemos afirmar que toda la Biblia de Israel se condensa y resume en este Siervo. Cierta-

mente, la historia seguirá, pero lo que se ha dicho de este Siervo servirá para alumbrar el camino de Israel y del cristianismo. Aquí citamos y comentamos su canto central:

1) He aquí que mi siervo triunfará: se alzaré, subiré, crecerá mucho. Como muchos se espantaron por tu causa, porque desfigurado, no parecía un ser humano ni tenía el aspecto de un hijo de Adam, así se asombrarán muchos pueblos y los reyes cerrarán la boca, pues verán algo que no se les había dicho y contemplarán algo que no habían oído (Is 52,13-15).

2) ¿Quién hubiera creído nuestra noticia? ¿Y a quién se ha revelado el brazo de Yahvé? Creció como brote en su presencia, como raíz en tierra árida: sin belleza ni esplendor que pudiéramos ver, sin apariencia que lo hiciese deseable. Despreciado y rechazado de los hombres, hombre de dolores, emparentado con el sufrimiento, como alguien de quien se aparta el rostro, despreciado, no lo estimamos (Is 53,1-3).

3) Y sin embargo, él ha cargado nuestros sufrimientos, ha soportado nuestros dolores; y nosotros le estimábamos herido, golpeado por Dios y abatido. Pero él fue traspasado por nuestras iniquidades y triturado por nuestras culpas. Por nuestra paz fue castigado, sus heridas nos han curado. Todos errábamos como ovejas, cada uno seguía su camino; y Yahvé cargó sobre él todas nuestras culpas (Is 53,4-6).

4) Maltratado, se humillaba y no habría la boca, como cordero llevado al matadero y oveja ante el esquilador, enmudecía y no habría la boca. Con opresión y sin justicia fue eliminado. ¿Quién se afligía de su suerte, cuando le arrancaron de la tierra de los vivos y le hirieron por los pecados de su pueblo? Con los malvados pusieron su sepultura, su tumba con los malhechores, aunque no había cometido crímenes, ni hubo engaño en su boca (Is 53,7-9).

5) Yahvé quiso aplastarlo con sufrimiento y entregar su vida como expiación: verá su descendencia, vivirá por muchos años, y Yahvé cumplirá su voluntad por medio de él. Por el tormento de su alma verá, se saciará de su conocimiento (Is 53,10-11a).

6) El justo, mi Siervo, justificará a muchos porque cargó con sus culpas. Por eso lo haré heredar con muchos y con los poderosos repartirá el botín;

porque expuso su vida a la muerte y fue contado con los criminales; él cargó con los pecados de muchos e intercedió por los criminales» (Is 53,11b-12).

El pueblo que ha escrito este pasaje ha llegado a la más alta experiencia: ha conocido a través del sufrimiento, ha madurado en comprensión y no en venganza, en bondad y no en resentimiento, en apertura a los demás y no en violencia. Aquí han venido a confluír las aguas más profundas de la vida israelita: la experiencia sacrificial, la ley del pacto y, sobre todo, la certeza de que Dios asume el camino de los pobres (derrotados) de la historia. El Siervo es inocente, los sacrificados de la historia son, al fin, en realidad, los salvadores. Los derrotados de Israel (exilados, fracasados, muertos) no tienen la culpa, no son responsables, pero sufren y su sufrimiento es fuente de vida para ellos y para el resto de los hombres. Éste es quizá el cambio religioso más importante de todos los tiempos: por encima de un Dios que parecía signo de violencia (garantía de la razón de los fuertes), viene a revelarse aquí el principio más alto de una gracia salvadora, abierta a todos, a través del sufrimiento de los inocentes.

1. *Mi siervo triunfará (Is 52,13-15)*

Yahvé presenta a su *Ebed* (siervo, amigo) como signo de su vida y de su acción sobre la tierra. Estamos en un contexto de nueva creación: precisamente allí donde parece que su obra ha fracasado (que ha fracasado Israel), afirma Dios que su Siervo triunfará, en palabra de intenso contenido sapiencial, pues *sakal* (triunfar) significa ante todo ser prudente, alcanzar inteligencia. Parecía ignorante: vivía inmerso en un mundo de pura violencia, donde saber es poder e imponerse por la fuerza. Pero ahora se dice que el Siervo triunfa porque tiene un saber distinto: conoce a través de su propio sufrimiento al servicio de los demás, en gesto de verdadera teofanía.

2. *Anuncio profético y brazo de Yahvé (Is 53,1-3)*

La sabiduría superior del Siervo es algo que los autores de este canto han escuchado (*sama'*) y transmiten a otros. Ya no habla directamente Dios. Hablan aquellos que conocen el cami-

no del ciervo y lo anuncian, diciendo que a través del Siervo se revela el brazo (*zeroa'*) de Yahvé (cf. Ex 6,6; Dt 4,34). Triunfa Dios por medio de un pueblo humillado, despreciado, rechazado. Reyes y señores de este mundo han buscado a Dios en el triunfo militar, por el honor y la seguridad de la victoria sobre el mundo. Pero el verdadero Dios se revela a través de su Siervo.

3. *Ha cargado con nuestros sufrimientos (Is 53,4-6)*

Normalmente pensamos que «el otro» sufre porque lo merece y así añadimos que es culpable. Aquí se ha invertido esa visión y los nuevos creyentes descubren (descubrimos) que el Siervo no es culpable. No sufre por sus culpas sino por las de otros. Ésta es la revelación suprema: no podemos descargar nuestra responsabilidad en otros: somos culpables, como sabía Gn 2-3. Pues bien, en un sentido muy concreto: somos culpables cuando oprimos a los demás. En esa nueva línea, el autor o autores de este Canto no se justifican, no intentan disculparse. Se reconocen culpables y lo confiesan: descubren su pecado y lo aceptan. No pueden reprimir ese conocimiento a través de una sublimación religiosa, de un rito social, de una mentira organizada. De esa manera, todo el Canto puede interpretarse como una confesión de pecados: mirando al Siervo nos sabemos culpables. Humanamente hablando, este conocimiento de la propia culpa resultaría insoportable: los hombres no somos capaces de mirarnos cara a cara y aceptarnos pecadores... a no ser que en el fondo descubramos la gracia superior del Siervo que rompe la espiral de violencia y responde con bien a nuestros males, superando así el talión de una justicia entendida como ajuste de cuentas y victoria del más fuerte.

4. *Cordero inocente (Is 53,7-9)*

La pregunta de fondo es la que planteó el eunuco judío (prosélito) de la reina Candace: *¿Habla aquí de sí mismo o se refiere a otro?* (Hch 8,32-34). El Canto responde de forma indirecta, describiendo paso a paso los momentos y matices de la muerte del Siervo. Es evidente que en su descripción confluyen múltiples factores. Puede haber

un recuerdo histórico: el rechazo de un inocente concreto (Zorobabel, un profeta asesinado...), el sufrimiento del pueblo de Israel, condenado, sufriente. Pero, superando esos rasgos, este sufrimiento del Canto es un paradigma de nuestra violencia: nos mantenemos a costa de la sangre y muerte de los inocentes.

Éste es el más alto conocimiento, que sólo conseguimos por revelación. ¡Hay alguien inocente, alguien que no vive a costa de los otros, que no se impone por envidia, que no intenta destruirles! Éste es el milagro de la no violencia: el inocente se deja matar (como cordero llevado al sacrificio...). No se defiende, no grita venganza, no se justifica. El Canto no juzga, no valora. Simplemente va mostrando lo que hacen (hacemos) los hombres con el débil e inocente. La muerte de un pobre, de un inocente: éste es el misterio. Ante ese descubrimiento pasan a segundo plano las preguntas historicistas (¿quién era?) y las disculpas retóricas (¡no sabíamos!, ¡ha sido un accidente!). El texto muestra que no fue un accidente y añade que, en el fondo, nosotros lo sabíamos.

5. *Yahvé quiso entregarlo* (Is 53,10-11a)

Ésta es la revelación más extraña y difícil: Dios ama a su Siervo y, sin embargo, parece que él mismo le ha entregado. Desde aquí se pueden trazar dos lecturas.

a) *Lectura sacrificial*. Dios seguiría siendo violento y se habría limitado a cambiar el objeto de su violencia, descargándola sobre el Siervo, en vez de hacerlo sobre resto de los hombres o de unos animales sacrificados sobre el altar. Estaríamos dentro de un esquema de sustitución: Dios seguiría como antes; los procesos de violencia y venganza continuarán teniendo su valor. Sólo habría cambiado el objeto (persona) en el que viene a expresarse su ira. No es fácil superar este esquema de violencia de Dios. Por eso, puede reintroducirse en Is 52,13-53,12 (y a veces se ha hecho) un mecanismo de agresividad e ira divina.

b) *Lectura no sacrificial*. Es la más coherente con todo el pasaje y con el resto de los Cantos del Siervo. Dios manifiesta su gracia en el reverso de la

historia, desde el lugar donde los inocentes sufren y mueren. ¿Cómo actúa, cómo triunfa? El texto no lo quiere (ni puede) explicar. Simplemente dice que el Siervo-Israel «vivirá, verá su descendencia, se saciará de conocimiento». Esa esperanza define la experiencia religiosa israelita. En esa línea se dice que el Siervo verá (*yireh'*) y se saciará (*beda'tto* (de tu conocimiento)). Es como si antes la vida hubiera sido ignorancia y, ocultamiento. Sólo el que ha sufrido sin vengarse «sabe» de verdad, se conoce y comprende a los demás.

6. *El justo justificará a muchos* (Is 53,11b-12)

Del plano sapiencial (línea de conocimiento) venimos otra vez al nivel profético y al Siervo se le llama *tsaddiq*, justo. El Siervo/Justo no se cierra en sí, no pretende obtener ventajas propias, no toma venganza de los «muchos» que causan su muerte, sino que aparece como fuente de vida, fundador de nueva estirpe, verdadero Adam de más alta humanidad. El antiguo ser humano se apoyaba en la violencia que excluye y destruye. Por eso resultaba necesario el sacrificio: había que «expulsar» a los culpables. Pues bien, esta nueva humanidad del Siervo no conoce ya expulsiones ni separaciones. Su gesto de entrega por los otros (solidaridad sufriente) puede suscitar y suscita un tipo nuevo de existencia donde quizá pueden recuperarse y rehacer los mismos criminales y culpables. El Canto acaba así. Su autor ha visto algo absolutamente nuevo y lo ha dicho, de forma emocionada y sorprendente, en el centro de la Biblia hebrea. Sus palabras constituyen una de las cumbres religiosas y sociales de la historia humana.

X. P.

SINAGOGA

Q

↗ Asquenazíes, historia, Israel, judaísmo, Misná, política, sefardíes.

1. *Sentido básico. Sinagoga e Iglesia*

Es una palabra griega que deriva de *synagō* (reunir, congregar) y que puede significar tanto la asamblea de la gente que se reúne como el lugar en el que se reúne. Aparece en la versión griega de los LXX y sirve para traducir dos

términos hebreos muy significativos (*'eda* y *qahal*), con los que se describe la comunidad y asamblea de los israelitas antiguos. Las sinagogas o asambleas de oración y estudio, separadas del templo de Jerusalén, pueden haber nacido ya en Babilonia, en el primer exilio judío (del 587 al 539 a.C.), pero en un sentido estricto sólo parecen haberse generalizado tras las grandes conquistas de los asmoneos (104/103 a.C.). A partir de entonces parecen haberse construido los primeros «edificios» para las reuniones específicas de los judíos, tanto en Galilea como en Judea, en Babilonia como en Egipto y en otros lugares de la diáspora.

En este primer momento, el nombre «sinagoga» no había quedado fijado todavía, de manera que podían emplearse diversas palabras. En Egipto las sinagogas pudieron llamarse *proseukhê*, o lugares de oración. Sólo a partir del siglo I-II d.C. se universalizó en el judaísmo la palabra «sinagoga» (y en hebreo Keneset/Kenista o Bet Hakneset: Reunión o Casa de la Reunión). La razón de ello fue más práctica que teológica y se debe, probablemente, al hecho de que los primeros cristianos prefirieron la palabra ↗ Iglesia (*ekklesia*), que había servido también para traducir las dos palabras ya citadas en la Biblia de los LXX (*'eda* y *qahal*). Ciertamente, se pueden buscar algunas razones de conveniencia: la palabra «iglesia» indicaría mejor la acción de Dios que convoca o llama, mientras que la palabra «sinagoga» se referiría más a la misma asamblea en cuanto tal. Pero éstas son consideraciones posteriores. Tanto sinagoga como iglesia pueden emplearse para indicar una reunión religioso-social de hombres/mujeres y el lugar donde ellos se reúnen.

Según eso, la iglesia podría haberse llamado sinagoga y la sinagoga iglesia, sin que hubiera cambiado nada esencial. El hecho de que los cristianos optaran por la palabra «iglesia» pudo deberse también al deseo de distinguirse así de otros grupos «sinagogaes» judíos, poniendo así de relieve el carácter mesiánico y escatológico de su comunidad (en la línea de algunos textos de Qumrán). Pero esto no es totalmente seguro y, en sentido estricto, las iglesias cristianas pueden tomarse (en principio) como unas sinagogas especiales, marcadas por la referencia a Je-

sús de Nazaret. Por otra parte, desde una visión de conjunto, el judaísmo sigue siendo la «iglesia de Dios» (en referencia a la Qahal Yahvé de la historia israelita antigua).

Las sinagogas fueron y siguen siendo grupos especiales de judíos, que se reúnen para estudiar la Ley de Dios y resolver sus problemas comunitarios; ellas son también los lugares donde se reúnen los judíos, como muestra de manera sorprendente el Nuevo Testamento, donde vemos a Jesús y a los cristianos en relación constante con las sinagogas. Conforme a la palabra clave de Santiago, el hermano de Jesús, «los judíos tienen sinagogas donde se lee y predica a Moisés desde tiempo antiguo, en todas las ciudades» (Hch 15,21).

Santiago supone que esas sinagogas seguían siendo espacios de reunión y encuentro donde caben también los judeocristianos. Pero esa situación cambió (de formas distintas, según los lugares) a finales del siglo I y en este contexto se dice que los cristianos fueron «expulsados de las sinagogas» (cf. Jn 9,22; 12,42). Evidentemente, esa «expulsión» puede y debe leerse desde las dos perspectivas: los cristianos hablarán de persecución o expulsión; los judíos rabínicos, en cambio, podrán hablar de «traición» de los cristianos, que rompieron, con Jesús, el pacto básico de convivencia de las sinagogas.

2. Una pequeña historia

Tras la caída del templo (70 d.C.), por necesidad y por opción, el judaísmo rabínico se convirtió en una «federación de sinagogas». Podía haber recreado una autoridad sacral única y central, a imitación de los sumos sacerdotes anteriores (como hará cierto cristianismo con los obispos y el Papa), pero no lo ha hecho sino que se ha constituido como agrupación de sinagogas independientes, que asumen una misma tradición, reformulada en la ↗ Misná. De esa forma, desde el siglo II d.C., el judaísmo se ha constituido como federación de sinagogas, dispersas por el ancho mundo, desde España/Sefarad hasta la India, desde el África mediterránea hasta Escandinavia y el norte de Rusia (sin contar la expansión posterior por el mundo entero).

Para ese despliegue y mantenimiento del judaísmo han sido esenciales las

sinagogas, como lugares de estudio y oración, de comentario de la Ley y de convivencia humana. Sin la Sinagoga o Bet Hakeneset hubiera sido imposible el judaísmo, como religión de estudio del libro. Por eso, en la misma sinagoga o al lado de ella suele encontrarse la Bet-Hamidrash, que es la casa del estudio. Cayó el templo (el 70 d.C.), como había caído la monarquía (587 a.C.), pero la identidad del judaísmo se mantuvo y creció en esa crisis, porque estaba ya fundada sobre bases de vinculación sinagoga.

Desde entonces, la «casa» central de los judíos no es el palacio de un rey, ni el cuartel del ejército, ni un gran banco mundial, ni siquiera un templo único para todos. La casa central del judaísmo la forman las «sinagogas», que son lugares de reunión y de diálogo humano; casas en las que se recuerda la vieja historia de Israel y su establecen de un modo voluntario los vínculos entre los judíos. Cada sinagoga constituye un núcleo autónomo de relaciones humanas; pero todas las sinagogas se relacionan entre sí, formando un tipo de «federación», un único pueblo que se establece sobre recuerdos y esperanzas comunes. La historia del judaísmo sinagoga puede dividirse en cuatro tiempos más significativos:

a) *Periodo de formación* (siglos I al X d.C.). Los judíos ratifican en sus sinagogas aquello que después han sido por siglos: comunidad nacional, con su propia lengua sagrada (hebreo) o con el arameo-sirio de las comunidades orientales (Palestina y diáspora de Babilonia). En las sinagogas empiezan fijando sus tradiciones en los grandes libros sagrados que siguen a la Biblia, en hebreo (Misná) o en arameo (targumes bíblicos). Destaca en ese momento la importancia de los judíos de oriente, en Babilonia.

b) *La gran Sefarad* (siglos XI al XVI d.C.). A partir del siglo XI el centro del judaísmo se traslada de oriente (Babilonia) a occidente (→ Sefarad, actual España), donde, en contacto con musulmanes y cristianos, los judíos crean una gran cultura social y religiosa, elaborada en sus sinagogas. Su filósofo más importante es Maimónides de Córdoba, su libro religioso más significativo es el libro del Zohar o de la Cá-bala, escrito entre León, Guadalajara y Ávila, entre el 1290 y el 1300, por el ra-

bino Moisés de León, en idioma arameo. Muchos judíos de las sinagogas de España tendieron a integrarse en el cristianismo; los que no se convirtieron fueron expulsados por los Reyes Católicos (1492).

c) *Los asquenazíes, judíos de tradición germana* (del siglo XVII al XX). A partir del siglo XVII el centro cultural de la vida judía estaba en las zonas que se hallaban bajo influjo alemán, en las tierras actuales de Alemania y Austria, de Polonia, Lituania, Rusia, Ucrania, etc. Esos judíos hablaban yiddish, alemán antiguo, con préstamos de hebreo. Muchos se integraron en la vida social y cultural del entorno, de manera que a lo largo del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX pudo parecer que las sinagogas de Europa acabarían «secularizándose», es decir, aceptando la forma de vida del entorno. Pero ese proceso acabó también violentamente, con la persecución de los nazis, entre el 1933 y el 1945 (→ Shoah), en la que murieron más de la mitad de los judíos del mundo.

d) *Situación actual*. Desde finales del siglo XIX muchos judíos de tradición asquenazí emigraron a Estados Unidos, donde han formado una minoría muy significativa, en el plano social, cultural y económico; algunos han aceptado plenamente la forma de vivir occidental, de manera que su pertenencia judía parece algo secundario. Otros muchos, en parte supervivientes de la matanza nazi, crearon el Estado de Israel (1948). Sólo ahora, en el Estado de Israel, puede darse un judaísmo «secular» que no se encuentre ya centrado en la vida de las sinagogas.

3. Las sinagogas como edificio

Parece que en tiempos de Jesús no existían todavía, en general, sinagogas especiales, como edificios separados, con alojamiento para caminantes y salas especiales para reuniones y estudio de la Ley. Los miembros de la comunidad se reunían en alguna casa particular más amplia o en algún local habilitado sin rasgos arquitectónicos especiales. Sólo a partir del siglo II-III parece que empezaron a construirse edificios sinagogaes específicos, con patio, lugar de reunión, baños para las purificaciones y un lugar especial para los libros sagrados. Son significativas, en ese sentido,

las sinagogas de Galilea (Cafarnaúm, Magdala, etc.). A partir de entonces, las sinagogas construidas (y conservadas) son muy numerosas, tanto en la Tierra de Israel (sinagogas con mosaicos de Bet-Alfa o En-Guedi, sinagogas de Safed), como en tierra de oriente (mosaicos de Dura-Europos, sinagogas de Turquía), del occidente europeo (sinagogas de Toledo y Córdoba) y del centro y norte de Europa (sinagogas de Praga, Dresde...).

No ha existido nunca un tipo único para las sinagogas, sino que ellas se han ajustado en cada lugar a la arquitectura religiosa y civil del entorno. A pesar de ello, se pueden destacar algunos rasgos comunes. Todas las sinagogas suelen tener un «tabernáculo», una especie de arca donde se contiene y venera la ↗ Torah, es decir, los cinco libros del Pentateuco, en dirección hacia Jerusalén. También suele haber una «llama perpetua», es decir, una luz encendida ante el arca, como recuerdo de la luz que ardía ante Dios en los santuarios antiguos (cf. 1 Sm 3,3), y un candelabro de siete brazos (*menorah*), recordando el de Jerusalén. Suele haber también una mesa elevada sobre una plataforma, desde la que se lee la Escritura, y un atril para quien dirige la oración de la asamblea. Normalmente, las sinagogas antiguas tenían un espacio separado para las mujeres, que permanecían fuera del lugar principal de culto.

X. P.

SOLDADOS (Y JESÚS) M

↗ Apocalíptica, guerra, Jesús, Roma, violencia.

1. Jesús y los celotas

En tiempos de Jesús había en Palestina dos ejércitos. Por un lado estaba el ejército romano, controlando el país en nombre del Imperio, sea de manera directa, a través de sus legiones (en Judea y Samaría), sea de forma indirecta, a través de los reyes vasallos como Herodes Antipas (Galilea), que tenían su propio ejército, integrado de algún modo en el de Roma. Por otro lado, en la línea de las viejas tradiciones nacionales, podía levantarse un ejército del pueblo, de celosos o celotas, empeñado en librar la tierra santa, desde la clandestinidad y la guerra de guerrillas.

Algunos exegetas, movidos a veces por principios hermenéuticos de tipo idealista o confesional, afirman que Jesús se distanció expresamente del ejército nacionalista, aunque algunos de sus apóstoles, como Simón el Cananeo, Judas Iscariote o Simón Barjona, pudieron haber sido celotas antes de hacerse discípulos suyos y de renunciar, por tanto, a la violencia armada. Otros han supuesto que Jesús no sólo conocía a los celotas, sino que en realidad los defendía, como herederos de la tradición mesiánico-militar israelita, aunque él no fue un celota más, ni quiso elaborar una estrategia revolucionaria militar, sino apoyarse en las capas populares, extendiendo así su movimiento hacia los pobres, más allá de los grupos reducidos de los guerrilleros, en línea de universalismo mesiánico. Sabía que la verdadera revolución no puede hacerse por medio de un ejército elitista (ni celota ni romano) sino cambiando al pueblo entero. Así quiso hacerlo y lo mataron, pero su camino sigue abierto.

Ambas posturas, especialmente la última, contienen elementos que son aprovechables, pero se equivocan en su presupuesto, pues en *tiempo de Jesús no existía ejército celota organizado*. Tras la muerte de Herodes (hacia el 4 d.C.), hubo un primer levantamiento, encabezado por Judas Galileo y los enemigos del censo romano, pero fue vencido y hubo paz extensa en Palestina hasta la muerte de Agripa, el 44 d.C., como indica F. Josefo. Sólo más tarde, a los quince años de la muerte de Jesús, comenzaron los procesos prerrevolucionarios propiamente dichos, que cuajaron hacia el año 66-67 d.C. con la formación del ejército celota y la lucha abierta contra Roma. Según eso, actuando hacia el 28-30 d.C., Jesús no pudo haberse opuesto a un celotismo organizado que entonces no existía, ni condenar por tanto al ejército del pueblo. Tampoco quiso defender a los celotas, sino que hizo una cosa más valiosa: organizó un movimiento pacífico de Reino.

En esa línea de no violencia se entiende su visión de Dios como Padre y su forma de entender al hombre. Frente a las bestias de Dn 7, que encarnan el poder divinizado de los ejércitos imperiales, Jesús anuncia la llegada del Hijo del Hombre (ser humano) que su-

pera el nivel del puro nacionalismo y del imperialismo ambiental, ambos violentos. En esa línea, Jesús ha desbordado el nivel de actividad y patriotismo intrajudío que resaltarán más tarde los celotas. Así debemos añadir que su palabra sobre el tributo («devolved al César lo del César y a Dios lo de Dios»: Mc 12,17 par) no es pro romana ni tampoco anticelota, sino que sitúa a los dos posibles ejércitos (dependientes de algún tipo de denario) entre las cosas que son de este mundo, no de Dios.

En ese contexto resulta significativo el hecho de que algunos compañeros de Jesús lleven espada en el momento de su prendimiento (Mc 14,47 par), cosa que ha intrigado ya a la tradición (cf. Lc 22,36-38). Este detalle se entiende desde lo anterior. Jesús no ha impuesto condiciones a sus seguidores. No ha sido un purista negativo, ni un fanático que exige por la fuerza una actitud de no violencia, sino que ha presentado gratuitamente su mensaje de gracia y recreación humana, subiendo a Jerusalén sin estrategias militares. Por eso, cuando llega el momento decisivo y algunos quieren defenderlo por las armas, él se niega: ¡No resistáis al mal...! (cf. Mt 5,39).

2. Jesús, un no violento asesinado por los poderes militares

Jesús asume la mejor tradición israelita, que supera la visión de la guerra santa, para poner la defensa del pueblo en manos de Dios, como muestran los relatos del Éxodo (con Is 2,2-4; 11,1-9). Dios mismo dirige con su paz más alta la historia de los hombres y mujeres de su pueblo. Por eso, creer en Dios implica cumplir su voluntad sin armas ni violencias militares. Por eso, no hay en el mensaje de Jesús una condena expresa del ejército del pueblo (celotas o sicarios), ni tampoco una condena inmediata del ejército «legal» del Imperio romano, sino algo mucho más profundo: él ha iniciado un camino creador y pacífico de Reino, proponiendo una alternativa gratuita (no violenta) de transformación humana, como indican los temas básicos del Sermón de la Montaña (no juzgar, perdonar a los enemigos, no resistir a la violencia; cf. Lc 6,17-45 par). A pesar de eso, a Jesús lo mataron los solda-

dos, no los del posible ejército del pueblo (celotas), sino los del imperio organizado (romanos). Pero es posible que, si hubiera vivido unos cuarenta años más tarde (hacia el 68 d.C.), en vez de matarle los centuriones romanos lo hubieran hecho los comandantes del ejército celota, entonces bien organizado (y luego fracasado).

Según Jn 18,21, parece que en el prendimiento de Jesús colaboraron el ejército de Roma y la guardia paramilitar del templo de Jerusalén, controlada por los sacerdotes. El gesto de Jesús en el templo no había sido de tipo militar, ni su condena se dirigía contra el ejército romano, sino contra las instituciones sacrales de Israel, contra los tributos para el templo y sacrificios (cf. Jn 2,14-15; Mc 11,15-19 par). Pero él acabó pareciendo peligroso no sólo para los sacerdotes, sino para los mismos soldados de Roma, aliados entonces con los sacerdotes.

Ése es el tema. La guardia paramilitar del templo (quizá con la ayuda de soldados romanos) prendió a Jesús y lo entregó a los sacerdotes y éstos lo entregaron al procurador romano, que le condenó, como rey de los judíos (cf. Mc 15,26). Por otra parte, descubrimos que en la ejecución de Jesús aparecen todavía más soldados, empezando por Barrabás y Pilatos.

a) *Barrabás* es líder de un motín antirromano (cf. Mc 15,6-15). Quizá no fuera celota en sentido estricto, pero el Evangelio lo sitúa en esa línea, añadiendo que Pilatos le ha dejado en libertad a petición de clero y pueblo, para condenar a Jesús.

b) Por su parte, *Pilatos*, el prefecto romano, aparece como jefe de soldados. Así quedan frente a frente, con ocasión del juicio Jesús, para seguirse enfrentando y destruyendo, el comandante del ejército romano (Pilatos) y un líder de la oposición judía (Barrabás, que aquí nos interesa como símbolo, no como figura histórica). Con su acostumbrada sobriedad, Mc 15,6-15 no ofrece expresamente ningún juicio de valor. No aprueba al uno ni condena al otro. Ambos pertenecen al espacio de violencia de la tierra, al ámbito de pueblos y reinos que combaten entre sí hasta destruirse (cf. Mc 13,8). Cada uno a su manera, unidos en su antagonismo, Pilatos y Barrabás, con sus posibles ejércitos contrarios, se vincu-

lan en contra de Jesús. Para seguir haciendo lo que quieren, que es la lucha, ambos necesitan que Jesús perezca.

De Pilatos dependen los *soldados-verdugos* que ejecutan a Jesús, riéndose de él y jugando a los dados su túnica inconsútil (cf. Jn 19,23-27). Pues bien, entre ellos está el *centurión*, que viendo lo que pasa y sintiendo lo que siente Jesús en su agonía, exclama: «¡Éste es Hijo de Dios!» (Mc 15,39); así muestra que los soldados romanos pueden convertirse.

En la línea de Barrabás se sitúan los dos «bandidos», condenados con Jesús, que podrían ser soldados de la insurrección judía fracasada, que desprecian a Jesús (cf. Mc 15,27.32). Pues bien, en este contexto Lucas supone que uno de los dos bandidos-soldados crucificados pidió la ayuda de Jesús, que le respondió: «Hoy mismo estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43). De esa forma, la misma cruz que aparecía como signo salvador para el centurión romano puede elevarse también como signo de esperanza para este posible soldado-celota judío.

3. Jesús y el centurión de Cafarnaúm

Parece que es un oficial del ejército de Herodes Antipas (reyezuelo judío de Galilea). Pero de hecho está encuadrado en la gran organización del imperio militar de Roma. Debía ser un hombre poderoso, con mando sobre la zona de frontera de Galilea con el reino de Filipo. Teóricamente, los judíos nacionalistas fieles tenían que verlo como un enemigo. Podía tener un origen judío, podía ser de religión pagana (cosa más probable). Pero su origen daba lo mismo: era un enemigo de los fieles judíos. Pues bien, ante Jesús, él no aparece como soldado enemigo, sino como un hombre necesitado: tiene a su hijo, criado (o amante) enfermo y que pide a Jesús que le cure (Mt 8,5-13 par). La escena ha sido elaborada por la tradición en el contexto de apertura eclesial a los paganos, pero en su fondo hay un relato antiguo (transmitido al menos por el Q; cf. Lc 7,1-10; Jn 4,46b-54). Es un relato ejemplar, donde el jefe de soldados (que parece disponer de poder sobre la vida y la muerte de la población) pide ayuda a Jesús para que cure al «pariente» enfermo:

«Al entrar Jesús en Cafarnaúm, se le acercó un centurión, que le ro-

gaba diciendo: Señor, mi amante (*pais*) está postrado en casa, paralítico, gravemente afligido. Jesús le dijo: Yo iré y le curaré. Pero el centurión le dijo: Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo; solamente di la palabra y mi siervo sanará, pues también yo soy hombre bajo autoridad y tengo soldados bajo mis órdenes, y digo a este “ve” y va y al otro “ven” y viene; y a mi siervo “haz esto” y lo hace. Al oírlo Jesús, se maravilló y dijo a los que lo seguían: En verdad os digo, que ni aun en Israel he hallado tanta fe. Os digo que vendrán muchos del oriente y del occidente, y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos; pero los hijos del reino serán echados a las tinieblas de afuera; allí será el llanto y el crujir de dientes. Entonces Jesús dijo al centurión: Vete, y que se haga según tu fe. Y su amante quedó sano en aquella misma hora» (Mt 8,5-12).

Es un soldado con problemas: profesional de la violencia, acostumbrado a mandar y a ser obedecido. Es capaz de dirigir en la batalla a los soldados, decidiendo así sobre la vida y la muerte de otros hombres. Pero, en realidad, en su plano personal, es un ser muy vulnerable, alguien que sufre porque su *pais* está enfermo. Esa palabra (*pais*) puede tener tres sentidos –siervo, hijo y amante (casi siempre joven)– y puede resultar escandalosa. El texto paralelo de Jn 4,46b evita el escándalo y pone *huios* (hijo), en vez de *pais*; pero con ello tiene que cambiar toda la escena, porque los soldados no solían vivir con la familia; por eso convierte al centurión en cortesano (*basilikós*) de Herodes. También Lc 7,2 quiere eludir las complicaciones y presenta a ese *pais* como *doulos*, es decir, como un criado, al servicio de centurión; con eso ha resuelto un problema, pero ha creado otro: ¿cómo es que un soldado quiere tanto a su criado? Por eso preferimos mantener la traducción normal de *pais* dentro de su contexto militar.

En principio, como he dicho, el centurión podría ser judío, pues está al servicio de Herodes, en el puesto de frontera de su reino o tetrarquía (Cafarnaúm). Pero el conjunto del texto lo presenta como un pagano que cree en el poder sanador de Jesús, sin necesidad de convertirse al judaísmo (o cristianismo). Pues bien, como era costumbre en los cuarteles, este oficial

tenía un criado-amante, presumiblemente más joven, que le servía de asistente y pareja sexual.

En ese contexto se sitúa la respuesta de Jesús, que cura al criado-amante del centurión (¿podía ser las dos cosas!), como diciendo que la verdadera curación de los soldados está en el amor. Jesús no combate al centurión en su plano militar, sino que le ayuda a vivir como persona el amor, con compañía. El centurión puede matar, pero no puede curar y lo que importa es curar a los enfermos y ayudar a los hombres (y mujeres) a quererse y no a matarse.

4. *Jesús y el legionario «loco» de Gerasa*

El evangelio de Marcos presenta a un soldado ejemplar, legionario de Gerasa, ciudad pagana, en el territorio de Decápolis, al otro lado del Jordán, en la actual Jordania, donde llegó Jesús:

«Y salió a su encuentro un hombre de los sepulcros, poseído por un espíritu inmundo. Tenía su morada en los sepulcros y ni con cadenas podía ya nadie sujetarlo. Muchas veces le habían atado con grilletes y cadenas, pero él había roto las cadenas y destrozado los grilletes. Nadie podía domarlo. Continuamente, noche y día, andaba entre los sepulcros y por los montes, dando gritos e hiriéndose con piedras» (Mc 5,3-5).

Éste parece el símbolo del ejército romano y así responde: «Me llamo Legión, porque somos muchos» (Mc 5,9). De forma significativa, el texto no expone la posible culpa del poseso-encadenado, no cuenta sus hazañas o delitos. Sólo dice que es poseso (loco) y relaciona su enfermedad con la violencia del sistema. Por eso, cuando Jesús quiere saber cómo se llama, él responde: «Legión es mi nombre...». Su locura es un reflejo de la enfermedad social de la ciudad (imperio) que se expresa de un modo especial en el sistema militar que le necesita para vivir con su locura y no curarse. Ciertamente, están en guerra: Gerasa y el geraseno, el imperio y sus «locos» o expulsados. Unos y otros, opresores y oprimidos, siguen inmersos en una espiral de lucha sin fin, sin que haya cárcel ni condena que puede resolver el conflicto.

Oponiéndose a la acción de la ciudad, Jesús inicia con este loco-expulsado una

cura de atención personal y liberación por la palabra. No le pone nuevos grilletes, no le echa nada en cara, ni le acusa ni condena. Simplemente comparte con él la palabra: dialoga, le conoce, escucha sus razones. Desde ahí, los diversos momentos de su curación reciben un valor simbólico (universal) y reflejan con todo realismo la «conversión» (transformación) del poseso.

1) *Jesús expulsa a sus demonios*, dejando que vayan al lugar que han escogido (cerdos): así salen del cuerpo del poseso, de un modo visible, en clara escena de catarsis interior y exterior.

2) *Los demonios se destruyen ellos mismos*, queriendo introducirse en los cerdos, donde encuentran un lugar que les parece propio de su condición (son signo judío de impureza), para después precipitarse en la hondura del mar (expresión de muerte: cf. Mc 5,9-14).

3) *El geraseno así curado* (sin la legión, que perece en el fondo del agua) puede iniciar una vida de libertad y comunicación, de manera que la gente de la ciudad viene y lo encuentra curado:

«Vieron al endemoniado que había tenido la legión, sentado, vestido y en su sano juicio; y tuvieron miedo. Los que lo habían visto les contaron qué había acontecido al endemoniado y lo de los cerdos, y ellos comenzaron a implorar a Jesús que saliera de sus territorios. Y mientras él entraba en la barca, el que había sido poseído por el demonio le rogaba que le dejase estar con él. Pero Jesús no se lo permitió, sino que le dijo: “Vete a tu casa, a los tuyos, y cuéntales las cosas tan grandes cosas que el Señor ha hecho por ti, y cómo tuvo misericordia de ti”. Él fue y comenzó a proclamar en Decápolis las cosas que Jesús había hecho por él, y todos se maravillaban» (Mc 5,14-20).

Para vivir tranquilos, justificando su propia violencia, los «buenos» ciudadanos necesitan cárceles y sólo viven seguros si expulsan, atan y demonizan a los que consideran asociales. Primero los utilizan (les hacen legión de soldados, al servicio del sistema de violencia) y luego los expulsan, acusándolos de inútiles y peligrosos. Primero los enloquecen o criminalizan y luego los encierran o recluyen entre los sepulcros de la ciudad. Por eso ruegan a Jesús que salga de su tierra. No quieren cambiar y convertirse, expulsando

sus demonios de violencia, pues los necesitan.

Entendido así, este relato cobra una inquietante actualidad. Ciertamente, hoy son muchos los que quieren arreglar los problemas sociales dialogando como Jesús. En esa línea se ha movido una parte de la Iglesia en los últimos decenios. Pero el conjunto de la sociedad (y parte de la Iglesia) prefiere la opresión generalizada (ejército) y la cárcel, como los magistrados de Gerasa que expulsan a Jesús, para seguir como antes.

X. P.

SUFISMO

R

1. Etimología de la palabra

Sufismo en árabe se dice *taṣawwuf* o *ṣūfiyya*. El sufismo es el misticismo islámico, la espiritualidad islámica, la vertiente esotérica del islam. La etimología que parece más verosímil para esta palabra es la que la relaciona con *ṣūf* (lana), en referencia a la vestimenta de lana que utilizaban los ascetas musulmanes imitando a los ascetas cristianos. La vestimenta distintiva de los sufíes era un vestido de lana hecho de remiendos, conocido como *jirqa* (harapos). Pero también se ha relacionado con la palabra griega *sophós* (sabio), porque el sufí es el sabio que se adentra en las profundidades del conocimiento del islam.

2. El maestro y el discípulo

La senda sufí es un largo camino guiado por un maestro espiritual, conocido en árabe como *ṣhāy* y en persa como *pir* (ambas palabras significan «anciano»), que dirige al aspirante (en árabe, *muríd*, que significa literalmente «el que quiere»). Este aprendizaje duraba años, normalmente tres, aunque podían ser muchos más, hasta que el *shāy* aceptaba al aspirante y le hacía vestir la *jirqa* (los harapos).

La relación entre maestro y discípulo es la base del sufismo. El maestro es *shāy* y a la vez *murshid* (guía).

3. Cuando el *shāy* es el *quṭb*

Los «santos» en el islam son los *awliyāʾ Allāh* (los que están bajo el cuidado de Dios; el singular de *awliyāʾ* es *walī*), los que disfrutaban de la *wilāya*

(protección y cercanía) de Dios. Se supone que hay rangos en la santidad. El grado mayor es el de *quṭb* (literalmente, «polo» o «eje»): el *quṭb* es el centro espiritual del mundo. Lo normal es que no se sepa quién es el *quṭb* de cada tiempo. Aunque a veces algún místico haya confesado públicamente ser el *quṭb* de su tiempo, las más de las veces eran los demás los que han reconocido esa condición en un determinado maestro. Esto en el sufismo sunní, porque en la concepción mística chií, el equivalente del *quṭb* son los imámes, o sea, 'Alí y sus sucesores.

4. También hay «maestras» en el sufismo

Han existido muchas mujeres sufíes. Una de las figuras mayores de la primera época del sufismo fue la mística Rabíʿa al-ʿAdawiyya (m. 801). Las sufíes se relacionaban con los sufíes varones como discípulas, y también como maestras (por ejemplo el gran sufí Ibn al-ʿArabí tuvo dos maestras: Shams de Marchena y Fâṭima de Córdoba). En el siglo XIII, la hija del sufí Awḥad ad-Dīn al-Kirmānī fue *shāyja* de diecisiete *ḥāwiyas* sufíes de Damasco.

Las mujeres también participaron del sufismo más excéntrico y anticonvencional. Sufíes como la bereber Imma Tiffelent se convirtieron en una leyenda llevando una vida de santidad que rompía con todo lo establecido (inclusive las leyes de la física, de crear su hagiografía): «Como no se quería casar, Imma Tiffelent se escapó adoptando la forma de una paloma y se hizo prostituta en la montaña... Veintisiete jóvenes desaparecieron después de amarla. Después se hizo asceta en una cabaña en la cima de una montaña... Harapienta y despeinada predicó la religión en el valle. Después volvió a su cabaña, se quitó hasta los trapos harapientos que llevaba y vivió desnuda, profetizando. Alrededor de su tumba está prohibido tocar los árboles, matar a los pájaros y quitar los huevos del nido de la perdiz».

5. Las prácticas del sufismo

El lugar de reunión de los sufíes se llama *ribāṭ* o *ḥāwīya* en árabe, *janqah* o *dergah* en persa, *tekke* en turco. Allí hacen sus prácticas más habituales, principalmente, el *dzikr*, que consiste en la

repetición de los Nombres de Dios o de fórmulas como *lâ ilâha illa-llâh* («no hay otra deidad sino Dios»). Muchos sufíes también practican el *samâ'*, que es escuchar poesía y música como medio espiritual. No faltan sufíes que caen en trance mediante bailes extáticos, como es el caso de los derviches giróvagos.

6. *Los grados o estaciones de la vía espiritual*

La senda sufí es un camino jalonado por diferentes estaciones (*maqâmât*; en singular, *maqâm*) y en el que sobrevienen diversas clases de arrebatos espirituales (*aḥwâl*; en singular, *ḥâl*). El *maqâm* se distingue del *ḥâl* en que el *maqâm* supone un estadio de progreso respecto al *maqâm* anterior, mientras que el *ḥâl* es una experiencia sobrevenida de carácter puntual. Un *maqâm* puede durar meses o años; un *ḥâl*, hasta segundos.

Los milagros de los sufíes se llaman *karâmât* («generosidades»; se supone que de Dios a un ser humano y de éste a los que le rodean). Según unos deben mantenerse en el mayor secreto posible, al contrario que los de los profetas, que sirven de argumento para que se acepte su mensaje. Según otros, deben divulgarse y hacerse lo más públicos posible.

El objetivo inicial del sufí es el *fanâ'* (extinción) en Dios. A partir de ese momento se pasa del viaje hacia Dios al viaje en Dios. Una vez que el sufí, habiendo alcanzado el *fanâ'*, vuelve al mundo de los fenómenos, pero completamente transformado y subsistiendo en Dios, experimenta lo que se conoce en árabe como *baqâ'* (permanencia). De este modo el *fanâ'* y el *baqâ'* es el objetivo completo del camino sufí. El viaje hacia Dios que concluye en el *fanâ'* y a partir de ahí el *baqâ'* o viaje en Dios subsistiendo en Él.

Esta aniquilación en Dios tenía como consecuencia que para el sufí en estado de *baqâ'* su «yo» no tuviera entidad y sólo Dios existiera en él. De ahí que el sufí en tal estado pudiera expresarse de manera que los no iniciados podrían creerlo autoendiosado. Así entendieron los profanos al místico al-Hallây (m. 922) cuando en estado de *baqâ'* afirmaba públicamente: *Anâ-l-Haqq* («yo soy la Realidad»). Como quie-

ra que en el islam *al-Haqq* (la Realidad) es uno de los nombres divinos, las autoridades mundanas entendieron esto como que se atribuía la condición divina, lo que supuso su condena a muerte y a que su cadáver fuera quemado y sus cenizas arrojadas a las letrinas.

7. *Muḥammad - 'Alí*

La mayoría de las líneas de transmisión de las cofradías sufíes, aun siendo sunníes, se remontan a 'Alí, el primo del profeta Muḥammad. Un hadiz, aceptado por chiíes y sunníes, afirma que dijo que él era la ciudad del conocimiento y 'Alí era la puerta. Los sufíes sunníes lo interpretan como que 'Alí es la puerta de las enseñanzas esotéricas islámicas; los chiíes lo entienden como que 'Alí y sus herederos, los santos imâmes, son a la vez la puerta del verdadero islam en sus vertientes externa e interna, la autoridad política (califato) y la espiritual (imâmato).

8. *El islam tiene dos dimensiones: shari'a y haqiqat*

Podría decirse que el islam tiene una dimensión externa, legalista –representada por la *shari'a*, regida por el *fiqh* o derecho islámico–, y otra dimensión interna, espiritual, mística –representada por el *taṣawwuf* sunnita y el *'irfân* chiíta–. Al par de estas dos dimensiones complementarias se le suele denominar *shari'a-haqiqat*, la *shari'a* se ocupa de la organización de la vida personal y social y la *haqiqat* de conocimiento de la ↗ realidad. Pero mientras que en el islam chií la dimensión legalista exotérica está imbricada con la dimensión espiritual esotérica, en el islam sunní hay cierta separación –dentro de la complementariedad– entre una y otra.

9. *¿Conflicto entre el sufismo y la shari'a?*

La mayoría de los sufíes premodernos han sido muy estrictos en el cumplimiento de las prescripciones de la ↗ *shari'a* independientemente de cual fuera el grado espiritual alcanzado, pero también es cierto que otros han considerado que las prescripciones de la *shari'a* eran para el vulgo y que quedaban «superadas» y eran innecesarias cuando se alcanzaba un nivel superior.

Por ejemplo, algunos sufíes consideraban aceptables, a partir de cierto grado de iniciación, la música y el vino (o el hachís y el opio), que en el islam en general se consideran perniciosos. Así lo expresó el poeta sufí turco Yunus Emre (m. 1320):

En vez de observar el ayuno y cumplir con las oraciones, me he embriagado.

En vez de rezar con el *misbah* y de preocuparme de los requisitos externos de la plegaria he escuchado el arpa y el laúd.

Si comprendes lo que Yunus quiere decir con estas palabras, el alminar de la mezquita de Konya te parecerá una aguja grande.

Esta última postura hizo entrar en conflicto a los alfaquíes y los sufíes más laxos con la ley musulmana. Así existía un sufismo «respetable», de fieles cumplidores de la ortodoxia legal, y un sufismo remiso a las prescripciones del *fiqh*. Sin embargo, en el contexto islámico tradicional, aunque podía haber conflictos ocasionales entre el orden establecido y el sufismo «extremista», éste solía estar bastante aceptado e incluso era respetado, por considerarse que estos sufíes estaban en una esfera espiritual aparte, dotados de una santidad especial que sólo Dios podía juzgar.

10. *Relaciones entre taşawwuf (esoterismo sunní) e 'irfân (esoterismo chií)*

Entre los chiíes duodecimanos, sobre todo en Irán, se distingue entre sufismo e *'irfân*. En los círculos religiosos oficiales se estudia, enseña y se discute de *'irfân*, pero no de sufismo (*taşawwuf*), porque este último se asocia con derviches que descuidan los preceptos de la *sharí'a*. En la actualidad, en Irán, por reacción anticlerical, muchas personas se interesan por el sufismo, aunando interés por la mística islámica y rechazo a la jerarquía religiosa oficial.

La relación entre el *'irfân* chií y el sufismo sunní es contradictoria pero a menudo simbiótica. Ciertos ulemas chiíes reprochan a los sufíes sunníes que no reconozcan la autoridad espiritual de los imámes chiíes y que sigan doctrinas sin fundamento. Pero muchos chiíes aficionados al *'irfân* estudian con sumo interés la obra de un

gran sufí sunní como el murciano Ibn 'Arabí (1165-1240). El ayatolláh Jomeini, en la epístola que envió al presidente de la Unión Soviética Mijail Gorbachov, instándole a encontrar en el islam la verdad y la solución para los problemas de su país, le recomendó el estudio de las obras de distintos pensadores islámicos, entre los que se encontraba Ibn 'Arabí.

Por otra parte, muchos sufíes han podido ser sunníes en cuestiones de *sharí'a*, pero en cuestiones de *haqíqa* prácticamente chiíes. Verbigracia, la cofradía bektâshí, tan importante en el imperio otomano y a la que pertenecían los jenizaros y muchísimos altos dignatarios del imperio, esotéricamente era chií duodecimana, aunque en cuanto a la *sharí'a* sus seguidores fueran todos sunníes hanafíes. El imperio otomano era enemigo del chiísmo y los altos dirigentes otomanos (muchos de ellos bektashíes) estaban en conflicto con los gobernantes chiíes duodecimanos de Irán, pero la aversión política y religiosa a los chiíes en cuestiones de *sharí'a* no impedía que los bektashíes fueran básicamente chiíes duodecimanos en el plano esotérico.

11. *El sufismo como modo de expansión del islam*

El sufismo tuvo un importantísimo papel en la difusión del islam en África y Asia, y actualmente en Europa y América. El sufismo tiene la ventaja de facilitar la simbiosis con las tradiciones espirituales preislámicas de los pueblos a donde llega. Los turcos fueron convertidos al islam por sufíes, que estaban en sintonía con la religiosidad turca preislámica, chamánica y extática. La conversión de los cristianos de Anatolia al islam debió mucho a la influencia de los sufíes como Hayi Veli Bektash. La conversión de muchos indios al islam se debió a la influencia de los sufíes. El sufismo también ha tenido un papel decisivo en la difusión del islam en el África subsahariana e Indonesia. En el caso de Indonesia incluso puede decirse que el islam esotérico sufí ha tenido más importancia que el islam exotérico de la *sharí'a*; en el islam indonesio la dimensión islámica de la *haqíqa* ha tenido más importancia que la dimensión islámica de la *sharí'a*.

12. Órdenes sufíes más importantes

Una cofradía u orden sufí se conoce como *ṭarīqâ* (en plural, *ṭarīqât*). Han existido muchísimas órdenes sufíes: qâdirí, rifâ'í, mawlaví, chishtí, shâdzilí, shattârí, tîyâní, jalwatí, darqâwí, 'isawí...

a) La *ṭarīqâ qâdirí*. La *ṭarīqâ* qâdirí debe su nombre a su fundador epónimo 'Abd al-Qâdir al-ÿílânî (m. 1166), un predicador ḥanbalí cuya tumba en Bagdad se convirtió en punto de peregrinación y al que se consideró «el *qutb* de Oriente», porque su *ṭarīqâ* se extendió por la India e Indonesia, aunque también hacia el oeste. Ibn 'Arabî llamó a 'Abd al-Qâdir al-ÿílânî *qutb al-aqtâb* (polo de los polos). Un ulema tan estricto como Ibn Taymiyya consideró perfectamente ortodoxo el sufismo de 'Abd al-Qâdir al-ÿílânî, pero muchos qâdiríes posteriores introdujeron prácticas que al-ÿílânî e Ibn Taymiyya habrían condenado. En la India los qâdiríes han adoptado toda clase de técnicas respiratorias, posturas y visualizaciones de la tradición india; incluso hay qâdiríes indios que practican el *dzikr* cabeza abajo al modo de los yoguis. Los qâdiríes chinos hicieron hincapié en el retiro y el celibato, prácticas monásticas que sin duda habría desaprobado enérgicamente al-ÿílânî. La orden qâdirí es la orden sufí más difundida que existe, pues existen qâdiríes en casi todos los países musulmanes, incluso hay qâdiríes chiíes. Donde su importancia es mayor es en Pakistán, India, Bangladesh, Egipto (donde se encuentra su sede central) y el Magreb.

b) La *ṭarīqâ shâdzilí*. La orden shâdzilí tomó su nombre del pueblo de Shâdzila, en Túnez, donde se estableció un sufí marroquí, Abû-l-Ḥasan (al que en lo sucesivo se conoció como ash-Shâdzilí), siguiendo las órdenes del maestro sufí 'Abd as-Salâm ibn Mashîsh (m. 1228), al que se conoció luego como «el *qutb* de Occidente». Ash-Shâdzilí fundó su *çâwiya* en Túnez y luego emigró a Alejandría, donde murió el año 1258. La *ṭarīqâ* shâdzilí se difundió por el Magreb y Oriente Medio. La cofradía shâdzilí se caracterizó por criticar los «excesos» de otros sufíes y por renunciar a signos externos del sufismo como la *jirqa*, la escudilla y el báculo tradicionales (nótese que estos haberes sufíes también habían sido característicos de los filósofos cínicos

de la antigüedad). Aunque ha habido personas de todas las clases sociales entre los shâdzilíes, siempre han abundado las pertenecientes a la clase media urbana, atraídas sin duda por un estilo sufí más mesocrático y «preburgués» que el de otros sufíes más excéntricos y potencialmente inconformistas. Muchos consideran a los shâdzilíes como herederos del gran sufí al-ÿunayd (m. 910), «maestro de la lucidez» frente al arrobamiento de otros sufíes. Los shâdzilíes suelen tener una opinión despectiva de los sufíes extáticos y de los *majâdzîb* (en singular, *majâdzûb*: los sufíes cuya conciencia ha sido arrebatada por Dios, los «locos de Dios»). El shâdzilismo era poco amante de las *karâmât* (gracias milagrosas) por miedo a que desviarán a la gente. La orden shâdzilí ha estado muy difundida entre los ulemas y no despertaba desconfianza de éstos, al contrario que otros sufíes más excéntricos. Los shâdzilíes han participado en el *ÿihâd* con frecuencia: su fundador ash-Shâdzilí participó en la batalla de al-Manşûra (m. 1240) contra los cruzados de Luis IX de Francia. Los shâdzilíes tuvieron una importante participación en la defensa de Marruecos y Argelia contra portugueses y luego franceses. En Sudán los shâdzilíes participaron en el *ÿihâd* contra el colonialismo británico. A principios de los años ochenta los shâdzilíes del norte de Siria tomaron parte en el levantamiento sunní contra el régimen ba'zista de Ḥâfêz al-Asad.

c) La *ṭarīqâ mawlawí*. La orden mawlawí tiene su origen en el poeta persa Rûmî (1207-1273), conocido como Mawlânâ (nuestro señor). Rûmî nació en Balj pero pasó casi toda su vida en Konya. Es uno de los más grandes poetas persas de todos los tiempos e incluso escribió unos pocos versos en griego. Entre sus discípulos hubo judíos y cristianos. Rûmî recibió una influencia decisiva de los qalandaríes, en especial de un derviche de Tabriz llamado Shams ad-Dîn (en persa Shams-i Dîn), que cambió su vida y toda su orientación espiritual en los dos años que pasó con él. Pero el verdadero organizador de la orden mawlawí fue el hijo de Rûmî, Sultan Veled, que le dio una orientación más «respetable» eliminando los elementos qalandaríes que había introducido su padre. Así, la orden mawlawí, conocida como de los

«derviches giróvagos» por sus rituales de danzas extáticas, se convirtió en una orden urbana aristocrática a la que pertenecieron varios sultanes, mal que le hubiera pesado a su fundador, tan impregnado de qalandarismo. Desde el siglo XVII, el shayj de la orden mawlawí era el encargado de ceñir a cada nuevo sultán otomano la espada de Osmán (equivalente otomano de la coronación). La *tarîqa* mawlawí se extendió por todo el imperio otomano y estuvo dirigida por descendientes de Rûmî hasta que fue prohibida por el gobierno turco en 1925. En 1954 el Estado turco permitió la danza de los mawlawíes, pero reducida a expresión folclórica. Algunos derviches mawlawíes emigrados desde los Balcanes intentaron mantener la tradición mawlawí practicando la danza y comentando la obra de Rûmî, pero la orden como tal ha desaparecido. Queda la influencia del sufismo de Rûmî en la cultura persa.

d) *La tarîqa naqshbandî*. La orden naqshbandî la fundó en Bujara ibn Bahâ' ad-Dîn Naqshband (1318-1389). Una peculiaridad de los naqshbandíes es que su *silsila* (cadena iniciática) se remonta al primer califa, Abû Bakr, no a 'Alí. Según los naqshbandíes, transmitió el *dzikr* vocal a 'Alí, pero a Abû Bakr le enseñó el *dzikr* silencioso, que sería superior al vocal. Esto da idea de su fuerte carácter sunní: efectivamente, los naqshbandíes destacaron por su oposición al chiísmo. Pese a su aferramiento al legalismo sunní, el naqshbandismo centroasiático tuvo relaciones con los qalandaríes y algunas de sus técnicas parecen estar influidas por el yoga hindú y budista. Los naqshbandíes se expandieron por Asia central en los siglos XIV y XV, y luego por el imperio otomano, los Balcanes y la India. En el siglo XVIII la *tarîqa* naqshbandî se introdujo en el Cáucaso, primero en Daguestán y luego en Chechenia, donde coordinó la resistencia contra el colonialismo ruso en el siglo XIX. Los naqshbandíes tuvieron una gran importancia en la lucha contra el colonialismo ruso y luego contra los soviéticos. Los naqshbandíes consiguieron sobrevivir en clandestinidad en la URSS y Turquía. En Sinkiang la represión china contra los naqshbandíes fue menor. Es la orden más activa políticamente y tiene vínculos estre-

chos con muchos gobernantes musulmanes. Su centro principal se encuentra en Pakistán, donde tiene importantes relaciones con los islamistas pakistaníes y afganos.

e) *La tarîqa tîyânî*. La orden tîyânî la fundó el Sidi Muḥammad ibn Mujtâr at-Tîyânî (nacido en 1737 en Tilimsân y muerto en 1815 en Fez), que había pertenecido a las cofradías qâdirî, nâsirî, tayyibî y jalwatî, y había llegado a ser *shayj* de todas ellas, hasta que un día el profeta se le apareció, le liberó de sus afiliaciones anteriores y le ordenó fundar su propia *tarîqa*. At-Tîyânî estaba muy influido por las ideas de Ibn 'Arabî y se atribuyó la condición de *qutb al-aqtâb* (polo de los polos) y de *jatm al-wilâya* («sello de los santidad», lo que sería el equivalente entre ellos de la condición de entre los profetas como *âtîm al-anbiyâ'*, «sello de los profetas»). A diferencia de otras cofradías, la tîyânî es exclusivista: impone a sus adeptos la condición de no pertenecer a ninguna otra, prohíbe a sus adeptos pedir la intercesión de santos que no sean tîyâníes y amenaza con grandes contratiempos a los adeptos que la abandonen. La cofradía tîyânî ha tenido una gran difusión por el Magreb, África subsahariana y también consiguió adeptos en Egipto, Sudán, Siria, Turquía y Arabia. En Marruecos es la *tarîqa* con mayor número de adeptos. Pero donde tiene más adeptos es en el África subsahariana, donde cuenta con millones de seguidores, lo que la convierte en la cofradía con mayor número de seguidores del mundo. En Oriente Medio su difusión fue frenada en parte por la difusión de la propaganda antisufí salâfî y wahhâbî. En el África subsahariana los tîyâníes contribuyeron a la difusión del islam, en parte por medio del *yihâd*. Su actitud con el colonialismo francés fue más transigente que su competidora darqâwi y practicó el colaboracionismo con los franceses. Está muy relacionada con los negociantes conservadores y sus miembros se inclinan a tener un papel militante entre los Hermanos Musulmanes y a estar en sintonía con Arabia Saudí, pese a que este país sea el centro del wahhâbismo antisufí.

f) *La tarîqa darqâwi*. La orden darqâwi la fundó en Fez (Marruecos) a principios del siglo XIX el shayj ad-Darqâwi. Promueve una versión extre-

madamente conservadora del mâlikismo. Promovió el *yihâd* y obtuvo muchas conversiones en tierras subsaharianas. Es muy influyente en Marruecos, Níger y Chad, donde trata de mantener un mâlikismo puro contra las influencias indígenas y occidentales. En Marruecos tiene tanta importancia que el aniversario de su fundador es fiesta nacional.

g) La *tarîqa chishtî*. La orden chishtî debe su nombre al pueblo de Chisht, en el actual Afganistán, de donde era originario Mu'în ad-Dîn Chishtî (m. 1236). La cofradía chishtî se extendió por la India, donde los chishtîes adoptaron las técnicas de respiración y asanas del yoga. Los chishtîes contribuyeron grandemente a la islamización en la India, pero nunca se expandieron más allá del subcontinente indio.

13. Cuando las *tarîqas sufîes* no son reconocibles por muchos musulmanes actuales

En el extrarradio del sufismo, más fuera que dentro del islam según algunos musulmanes, factores de renovación islámica sin embargo según otros, se dieron fenómenos como los malâmâtîes, los 'îsawa, los qalandarîes, los rifâ'îes, los bektâshîes, etcétera.

a) *Los malâmâtîes y su necesidad de ser calumniados*. Los malâmâtîes (nombre que podría traducirse como «los que buscan los reproches») evitaban hacer alarde de obras pías, buscando por el contrario el reproche y la censura social con un comportamiento aparentemente pecaminoso. Su origen se remonta al siglo IX.

b) *El chamanismo africano de los 'îsawa*. En Marruecos existe la cofradía 'îsawî, cuyos miembros se entregan a rituales similares a los del culto dionisiaco de la antigüedad, incluyendo el consumo de un animal descuartizado por los cofrades en estado de éxtasis. En el caso de los 'îsawîes hay una clara influencia de prácticas africanas subsaharianas.

c) *El faquirismo de los rifâ'îes*. La cofradía rifâ'î debe su nombre a Abû 'Abbâs Aḥmad ibn 'Alî ar-Rifâ'î (1118-1182), sufî iraquí cuya vida está envuelta en una hagiografía legendaria. Se dice que, cuando al-Rifâ'î falleció, el número de miembros de su *tarîqa* iniciados por él mismo pasaba de 124.000,

que los iniciados por sus seguidores llegaban a 180.000 y que el número de convertidos por él al islam sunní fueron más de cien mil entre judíos, cristianos, sabeos, *çanâdiqa* (maniqueos, pero también incrédulos en general) y *jârîyîes*. Algunos islamólogos europeos han llamado a los rifâ'îes «derviches aulladores», por los sonidos broncos que emiten durante su ritual. Los rifâ'îes además practican pruebas físicas y mortificaciones como masticar y tragar vidrios rotos, atravesarse las mejillas con pinchos de hierro, etcétera. Con excepción de los jeques rifâ'îes de Egipto, los jeques rifâ'îes suelen tener un nivel intelectual mediocre y sus seguidores casi siempre pertenecen a las clases populares. Los rifâ'îes nunca han tenido el prestigio de otras cofradías más elitistas. La cofradía rifâ'î se ha extendido desde Libia a Indonesia.

d) *La excentricidad contestataria de los qalandarîes*. Los qalandarîes eran vagabundos que se caracterizaban por un desdén absoluto por las normas sociales y su desprecio por todas las instituciones, incluyendo las prescripciones canónicas de la *shar'îa*. Se ha comparado a los qalandarîes (y otros sufîes «extremistas») con los filósofos cínicos de la antigüedad, pues unos y otros adoptaban deliberadamente normas de vida que desafiaban abiertamente los valores establecidos y los convencionalismos sociales. Como los filósofos cínicos, los qalandarîes a menudo tenían un comportamiento insultante y violento que se suponía tenía un sentido didáctico. Esos vagabundos que rechazaban la propiedad privada y vivían en la indigencia de la mendicidad, y eran célibes, también se sometían a duras mortificaciones, a la vez que hacían gala de una negligencia total por los deberes rituales islámicos. A menudo iban desnudos o vestidos de manera estrambótica, adornados con utensilios diversos, entre los que se incluían cadenas de hierro. Frecuentemente hacían uso de alucinógenos y drogas, incluidas las bebidas alcohólicas. La cofradía qalandarî ya existía en Jorasán en el siglo XI, pero no en el actual Jorasán iraní sino en el «Gran Jorasán», que se extendía por gran parte del actual Afganistán, donde el budismo había estado muy difundido antes de la conquista árabe y de la consiguiente islamización. La cofradía qa-

landarí parece haber tenido su origen en ascetas budistas que conservaron sus creencias y modo de vida bajo una cubierta musulmana. Los qalandaríes se rasuraban la barba, el bigote, el cráneo y las cejas, lo que se ajusta a las reglas monacales budistas. No hace falta decir que estas reglas no tienen nada que ver con la *sunna*. Afeitarse barba, cabello y cejas era un castigo humillante impuesto a menudo a los delincuentes para exponerlos a la vergüenza pública, con lo que se podía interpretar en el caso de los qalandaríes a la vez como una muestra de humillación voluntaria y como un rechazo de las normas sociales (y religiosas institucionales), pero que posiblemente tengan su origen —como ya hemos dicho— en los hábitos del monacato budista. Los qalandaríes, como los monjes budistas, eran ascetas vagabundos y célibes, dos cosas poco acordes con la *sharí'a*. Aunque en su origen la *tariqa* qalandarí estuviera muy influida por el budismo, sus excesos ascéticos y su excentricidad casaban tan mal con el budismo como con la *sunna*, y más bien se asemejaban a los ascetas hindúes o jainistas, incluyendo los hábitos nudistas de muchos qalandaríes. No obstante, estos rasgos excéntricos y contestatarios no eran ni mucho menos exclusivos de los qalandaríes y se encuentran en muchos sufíes de todas las partes del mundo islámico.

Pero estas similitudes no significan que los qalandaríes no fueran musulmanes o que fueran cripto-budistas o cripto-hindúes. Al contrario, los qalandaríes contribuyeron a la islamización del Turquestán oriental, que todavía en el siglo XV era mayoritariamente budista, aunque el budismo convivía pacíficamente con el islam. Por obra de los qalandaríes, antiguos lugares sagrados budistas se transformaron en lugares de devoción sufí.

Los qalandaríes a veces insultaban a los maestros sufíes; por ejemplo, un qalandarí indio reprochó a un maestro sufí que se hubiera convertido en un ídolo. Los qalandaríes del imperio otomano se caracterizaban en el siglo XVI por su veneración a 'Alí y se decía que injuriaban a los tres primeros califas. En 1527 los qalandaríes participaron en la insurrección de Qalender Shelebi y fueron los únicos que resistieron hasta el final a las tropas del sultán. En el

siglo XVII la mayoría de los qalandaríes del imperio otomano se integraron en la cofradía bektashí. Los qalandaríes desaparecieron prácticamente en los siglos XIX y XX. La sociedad islámica tradicional podía tolerar con mayor o menor facilidad un comportamiento tan anticonvencional, pero no el Estado moderno a lo occidental, que les aplicó leyes similares a las existentes en España durante la Segunda República y el franquismo contra «vagos y maleantes». El Estado tradicional de la mayoría de los países musulmanes podía ser despótico, pero interfería mínimamente en la vida de sus súbditos; igualmente, la religión podía prescribir estrictamente el modelo de comportamiento personal, pero en la vida cotidiana los ulemas no podían imponer sus normas a todo el mundo, tanto menos a quienes se consideraba que estaban más allá de la misma *sharí'a* por su vinculación especial con la divinidad. El Estado moderno, acaso menos «despótico» que el sultánico premoderno, regula mucho más la vida de sus súbditos, a la vez que la religión institucional oficial pretende imponer un monopolio y un monolitismo que jamás tuvo el islam premoderno.

En la cultura persa y su literatura sufí, los qalandaríes se convirtieron en el símbolo de la renunciación extática. Cuando el Sah de Irán ofreció a la poetisa babí del siglo XIX Qurrat al-'Ayn casarse con él si renunciaba a su fe, la poetisa le contestó con estos versos:

*To va-molk o-ÿâh-e sekandarî, man
o-rasm o-râh-e qalandarî;*

*Agar ân josh-ast, to dar jorî; va-
agar in bad ast, marâ saçâ.*

Para ti el reino y la gloria de Alejandro, para mí el vestido y la senda qalandarí; / si aquéllas están bien, digno eres. Si lo mío está mal, lo mezcoco.

e) *La reencarnación de los bektashíes.* La cofradía bektashí, de origen qalandarí, fue fundada por Haÿi Veli Bektash (m. 1270) y desempeñó un papel decisivo en la islamización de los cristianos de Anatolia y Albania. Esta cofradía aúna elementos de origen turco con otros cristianos, por lo que sus adeptos practican una especie de «eucaristía» con pan, queso, vino y leche. Están divididos en dos facciones (*babagân* y *sofiyân*), de la que la más nu-

merosa –la de los *babagân*– es partidaria del celibato.

En el camino de realización hacia el *insân-i kâmil* (el ser humano perfecto) consideran que hay que atravesar cuatro puertas o niveles de espiritualidad, a las que se corresponden cuatro tipos de devotos. A la *sharî'a* (ley) le corresponde el *'âbid* (siervo), a la *tarîqa* (cofradía sufí) el *çâhid* (asceta), a la *ma'rifa* (gnosis) el *'ârif* (gnóstico) y a la *haqîqa* (realidad) el *muhibb* (amante).

Los bektashíes, aunque en cuestiones de *sharî'a* son sunníes *hanafíes*, en el plano esotérico son prácticamente chiíes duodecimanos. Las dos principales celebraciones de los bektashíes son el duelo (con ayuno y abstinencia) por la pasión de al-Ḥusayn los diez primeros días del mes de *muḥarram* y el *nawrûç* (año nuevo persa), que los bektashíes conmemoran como natalicio del *imâm* 'Alí. Sus creencias aceptan la metempsicosis. Muchos alevíes (seguidores de una confesión chií peculiar con elementos chamanistas) están vinculados al bektashismo y se consideran bektashíes o alevíes bektashíes, pero incluso los que no están vinculados al bektashismo tienen prácticas parecidas a los bektashíes.

El bektashismo se extendió desde Hungría a Iraq. En 1826, al producirse el aniquilamiento de los jenízaros, muchos de ellos bektashíes, la orden fue prohibida por el sultán otomano y sus locales fueron destruidos o entregados a los *naqshbandíes*. Los bektashíes pasaron a la clandestinidad, aunque pronto dejaron de ser perseguidos. Los bektashíes turcos adoptaron una posición ilustrada y a favor de la secularización del Estado, pero paradójicamente fueron víctimas de las medidas del laicismo kemalista contra las cofradías sufíes. Los bektashíes albaneses (la quinta parte de los musulmanes albaneses eran bektashíes) sufrieron mucho con el régimen de Enver Hoxha y su prohibición de todas las religiones desde 1967, pero tras la caída del régimen el bektashismo ha experimentado un resurgimiento en Albania. La sede de la dirección bektashí más importante pasó a El Cairo tras la Segunda Guerra Mundial, pero su centro fue cerrado tras la revolución egipcia de 1952 y se trasladó a Detroit (en Estados Unidos). Además de en Turquía y Albania, hay bektashismo activo en la antigua

Yugoslavia y en Grecia, sin contar a los bektashíes emigrados a Europa occidental, Estados Unidos y Australia.

14. *El sufismo como lugar de encuentro*

El sufismo ha propiciado el encuentro entre musulmanes (chiíes y sunníes), así como entre musulmanes y adeptos de otras religiones. El gran maestro sufí persa Rûmî (1207-1273) tuvo discípulos cristianos y judíos. Un hijo de Maimónides sentía una gran simpatía por el sufismo y llegó a afirmar que muchos sufíes eran más dignos discípulos de los profetas de Israel que los rabinos judíos.

La poesía sufí hizo uso de una simbología que no tenía reparos en utilizar imágenes de otras religiones. En la poesía persa eran corrientes el tema del *pir-i magân* (el jeque de los magos) que simbolizaba al maestro espiritual. «La copa de *Yâmshîd*» (en persa *yâm-i Yâmshîd* o *yâm-i Yam*) con la que el mítico rey persa preislámico *Yâmshîd* veía los acontecimientos, en la poesía sufí significaba «el ojo del corazón» (en árabe, *'ayn al-qalb*; en persa, *chasm-i dil*) con que el místico ve las cosas espirituales. El poeta persa *Jâqânî* (1126-1199) hizo uso en su poesía religiosa de simbología cristiana, pues conocía muy bien esta religión. El monje cristiano también aparece a menudo en este tipo de literatura sufí. A veces se utilizaba un ecumenismo radical para expresar la superación de todas las apariencias; así, en uno de sus más célebres poemas, Ibn 'Arabî afirma que para él eran lo mismo la Caaba, una pradera de gacelas o un templo de ídolos.

15. *Religiones nacidas a partir del sufismo*

El sufismo entró en simbiosis con los seguidores de otras religiones. Hasta el punto de que, en determinados casos, este contacto llegó a provocar la aparición de religiones nuevas, como el *yaçidismo* en el Kurdistán y el *sijismo* en el Panjâb indio.

a) *Los yaçidíes*. La religión de los *yaçidíes*, que existe entre ciertas poblaciones kurdas de Iraq y Siria, es el resultado de la confluencia sincrética de elementos religiosos iraníes preislámicos, un movimiento legitimista radical pro omeya y la *tarîqa* sufí 'adawî. La al-

ta consideración del \succ Shaytân (Iblís) en la religión yaçidí, que ha valido a sus adeptos ser injustamente motejados de «adoradores del Diablo», entronca directamente con la valoración positiva que algunos sufíes han tenido de Iblís, al interpretar su negativa a postrarse ante Adán como la mayor muestra de fidelidad a Dios que pueda imaginarse, pues prefirió la condenación antes que tributar a una criatura un homenaje debido solamente a Dios.

b) *Los sijs*. La religión sij es una consecuencia del sincretismo entre el baktismo hindú y el sufismo islámico en la región india del Panjáb. Sij en la lengua panjábí significa «discípulo» (equivalente al *muríd* del sufismo) y el *guru* (equivalente al *shayj* o *pir* de los sufíes) es esencial. La religión sij se basa en doce gurus sucesivos, desde Nank a Govind Sing. El libro santo de los sijos, el *Adi-Granth*, incluye muchos poemas de musulmanes sufíes.

16. La literatura sufi

El sufismo ha inspirado una rica literatura en las muchas lenguas utilizadas por los musulmanes. Influyó especialmente en la literatura persa y muchos de los más grandes literatos persas fueron grandes sufíes como Faríd ad-Dîn 'Attâr (m. 1230) y Ýalâl ad-Dîn Rûmî (m. 1273). Al *Masnaví* de Rumî se le ha llamado «el Corán en persa».

Pero los sufíes utilizaron por igual la lengua más culta que la popular. Por ejemplo, el místico turco Ýunus Emre (m. 1320) se expresó en un turco coloquial, alejado del turco preciosista saturado de árabe y persa, por lo que su obra ha sido reivindicada en la Turquía actual como modelo de turco puro (*öztürkçe*) y es muy estudiada en las escuelas, no por su carácter religioso sino por consideraciones de nacionalismo lingüístico.

El sufismo, para expresar su experiencia mística, nunca tuvo reparos en utilizar las más audaces imágenes tomadas de la poesía báquica, amatoria y áulica.

La leyenda árabe de Qays, el enamorado de Laylà, que se volvió loco por su amor a esta joven beduina, se interpretó en sentido místico. «El loco de Laylà» era la imagen perfecta del sufi loco de amor por Dios. Qays en su delirio, se olvidó de sí mismo y no exis-

tía nada más que su amada, de modo que cuando oía el nombre de Laylà respondía como si se refiriese a él, del mismo modo que el sufi al-Hallây había proclamado *Anâ-l-haqq* («yo son la Verdad», o sea, «yo soy Dios»), no porque se atribuyera la condición divina sino porque habiendo aniquilado su ego en Dios, y no existía para él nada más que Dios.

Aunque algunos sufíes abogaron por el ascetismo sexual, en general el sufismo va más allá incluso que la *sharí'a* en la valoración positiva de la sexualidad, no sólo haciendo uso de metáforas eróticas en su poesía sino valorando la sexualidad en un sentido «tántrico». El gran sufi Ibn 'Arabî (1165-1240) desarrolló la idea de un significado místico del acto sexual; también opinaba que el *qutb*, el ser más elevado en la jerarquía espiritual, necesariamente tendría que ser de gran apetito sexual y mantener frecuentes relaciones sexuales, igual que el profeta Muḥammad.

Incluso el erotismo homoerótico, muy difundido en las cortes turco-iranias, influyó no sólo en la temática de la poesía persa profana sino también en el simbolismo de la poesía mística. El amor entre el sultán Maḥmûd de Gaçna (971-1030) y su esclavo favorito, el turcomano Abû-n-Naým Ayâç, se convirtió en proverbial dentro de la literatura persa, incluyendo la sufi. En la obra mística alegórica de 'Attâr *Mantiq at-tayr* («El coloquio de los pájaros»), Ayâç aparece a menudo como símbolo del amor divino.

El simbolismo báquico fue utilizado ampliamente por la literatura sufi, en especial por el místico árabe 'Umar ibn al-Fârîd (1181-1235). A menudo la diferencia entre la poesía religiosa y la profana era de intención, pues por lo demás era imposible distinguir si un poema tenía un sentido religioso o era puramente mundano. Incluso se daba el caso de que un poema se leyera según el lector con un sentido u otro. En este contexto se entiende que se discutía si una determinada obra tenía o no una intención mística, o si un determinado poeta era sufi o no. ¿Era el poeta persa Ḥáfîz (1319-1390) un místico o no? Incluso hay quienes dan una interpretación mística a las cuartetitas de Omar Jayyâm. Esta atrevida simbología no ha dejado de causar problemas en tiempos de estrechez mental como

son los actuales. El ayatollah Jomeini, que era especialista en *'irfân*, fue autor de poesía mística de notable calidad. Esta obra poética se publicó póstumamente, y escandalizó sobremedida a algunos jomeinistas, que incluso llegaron a manifestarse en la calle, ofendidos de que tales poemas se atribuyeran a Jomeini, hasta que la hija de Jomeini testificó que eran obra de su padre. El revuelo se debía a que Jomeini en sus poemas había utilizado toda la simbología mundana habitual en la poesía mística persa para expresar la experiencia espiritual, cosa que no cabía en la cabeza a sus devotos menos inteligentes. Si esto pudo ocurrir en un país tan culto y familiarizado con la poesía sufí como Irán, imaginemos la opinión que sobre el sufismo y la literatura sufí puede haber en un lugar como Arabia Saudí.

17. Los enemigos del sufismo

Existe en la actualidad una corriente antisufí muy virulenta patrocinada por el fundamentalismo wahhábí, promocionada ideológica y financieramente por Arabia Saudí. Esta corriente niega el fundamento islámico del sufismo y atribuye sus orígenes a supuestas «contaminaciones» del monaquismo cristiano e influencias exteriores. Se da así la paradoja de que los fanáticos del «verdadero islam» coinciden en sus conclusiones —no en su argumentación— con los occidentales islamófobos que tratan de separar radicalmente el sufismo del islam, porque en su opinión algo tan elevado como el sufismo no pudo tener su origen en algo «tan poco espiritual» como el islam. Los argumentos de la corriente wahhábí antisufí gustan de escudarse en autoridades clásicas como la de Ibn Taymiyya (siglo XIV), que atacó en sus obras a ciertas corrientes sufíes. Pero los wahhábíes olvidan que la crítica a ciertos sufíes no era una censura al sufismo como tal y que el mismo Ibn Taymiyya fue sufí. La corriente wahhábí antisufí se encuentra dentro de la tendencia del fundamentalismo saudí de destruir toda espiritualidad y reducir el islam a un legalismo vacío que sirva de ortodoxia a los sectores políticos más retrógrados y oscurantistas, una especie de «pensamiento único» dentro del islam, aliado del «pensa-

miento único» neoliberal. Bien conocidas son las relaciones entre Arabia Saudí y Estados Unidos, así como la colaboración entre ambos Estados en la potenciación de corrientes oscurantistas y fanáticas para combatir las corrientes progresistas en el mundo musulmán.

También existe una corriente antisufí en el chiísmo moderno, no sólo la de los ulemas del chiísmo institucional que ven con desagrado la «competencia» de «herejes» laxos en cuestiones de *sharí'a* y remisos a respetar su autoridad. Los reformadores modernistas iraníes influidos por ideas occidentales han visto con antipatía el «dervichismo» y lo han acusado de ser culpable de la decadencia del islam. Por ejemplo, Ahmad Kasraví (1890-1945) culpaba al fatalismo, el sufismo y las ideas de Omar Jayyâm (a las que llamaba *jarâbâtigarí*, que podría traducirse como «doctrina ruinosa» o «doctrina corruptora») de inmoralidad (por las alabanzas del vino y la homosexualidad) y fomentar la mendicidad, la adulación, la cobardía, la hipocresía y otros vicios.

Mientras que la corriente antisufí chií es clerical o modernista, la corriente antisufí sunní es un fundamentalismo exclusivista y legalista, que vacía el islam de cualquier profundidad espiritual. El chiísmo, por su propia naturaleza, es a la vez *sharí'a* y *taríqa*, esto es, ley y senda espiritual. En cambio, el sunnismo, sin la dimensión del sufismo, queda reducido a pura *sharí'a*. Y, aparte del empobrecimiento que ello supone, la *sharí'a*, al no estar vivificada por la espiritualidad, se convierte en el fanatismo de un literalismo vacío.

J. F. D. V.

SUFRIMIENTO

Q M

↗ Cruz, enfermedad, Jesús, Job, Justo sufriente, Qohelet, razón, Siervo de Yahvé, sanación, víctima, violencia.

Q JUDAÍSMO

Entre las preguntas y temas fundamentales de la religión está el sentido del sufrimiento del hombre. Ésta ha sido la cuestión principal de la teodicea o «defensa» de Dios. ¿Cómo puede haber un Dios que nos permita padecer de esta manera? Los relatos antiguos de la Biblia afirmaban que Dios había respondido liberando a los hebreos del

horno de opresión de Egipto, haciéndoles pasar a través del mar Rojo, y así lo celebran año tras año los israelitas en sus fiestas de Pascua. Pero en un momento dado las respuestas tradicionales resultaron insuficientes. Por eso, los últimos libros de la Biblia israelita han vuelto a plantear con radicalidad el tema. Esta problemática no afecta sólo a los hebreos, ni a los creyentes de Israel, sino a todos los hombres y mujeres del mundo, condenados de algún modo a la enfermedad y a la muerte. Por eso, la respuesta de Dios tiene que ser universal. Así lo sabe y dice el libro de Job, así quiere responder también el *Eclesiastés* o *Qohelet*.

En el comienzo de la historia israelita de la Biblia (Ex 2-3) escuchamos el lamento y grito de unos hebreos oprimidos, que claman a Dios desde su aflicción. El problema que ellos presentan es universal: claman con la voz de todos los que sufren sobre el mundo; de un modo al menos implícito, ellos conciben a Dios como aquel que responde al dolor de los hombres, apareciendo así como liberador de los oprimidos. En un contexto semejante, pero en perspectiva de mayor universalidad, se sitúa el libro de Job, que eleva ante Dios el tema general del sufrimiento humano, en forma de parábola. Éste es un motivo que se encuentra presente también en los grandes creadores religiosos, desde Buda hasta Jesús. El tema no es sólo religioso, sino también filosófico y antropológico. Se trata de poder entender la *racionalidad del sufrimiento*, si es que el sufrimiento tiene algún tipo de racionalidad.

1. Base ortodoxa. El sufrimiento como castigo

Se sitúa dentro de una línea retribucionista, que toma como modelo el comportamiento según ley. Ésta es una visión que está presente en amplios estratos del Antiguo Testamento, partiendo de una interpretación dominante del pecado original (Gn 2-4). Dios habría creado a los hombres para hacerles vivir felices sobre el mundo, dentro de una totalidad cósmica que es buena. El dolor, incluso la muerte, serían consecuencia de una falta moral, castigo de Dios por los pecados de los hombres individuales o de sus antepasados.

Ésta es la visión de fondo que parece aún latir en la pregunta que se escu-

cha todavía en algunos círculos creyentes de la actualidad, que mantienen el mismo esquema «ortodoxo» del Antiguo Testamento: ¿Qué he hecho yo para merecer esto? ¿Por qué me castiga Dios así? Ciertamente, esta visión puede tener algunos rasgos positivos, tanto a escala consciente como inconsciente. Hay algunos tipos de sufrimiento que parecen consecuencia de un desorden. Quizá se podría añadir que Dios no castiga, pero lo hace la naturaleza, allí donde la forzamos, allí donde vamos en contra de sus tendencias fundamentales. Por otra parte, parece evidente que el pecado de unos influye en otros, sea conforme a un esquema genealógico (los hijos sufren las consecuencias del desorden de los padres), sea en un esquema de interacción social (la injusticia y el egoísmo de algunos llevan a la opresión y al sufrimiento de otros).

2. Respuestas confesionales

Las llamamos así porque pueden situarse en el interior de la experiencia espiritual de Israel. De un modo u otro, ellas asumen la idea de la retribución, conforme a ley, pero la cambian de diversas maneras, que siguen siendo paradigmáticas para nosotros, desde la experiencia o esperanza de Dios. Éstas son algunas de ellas.

1) *El hombre le cuenta a Dios su sufrimiento: algunos Salmos*. Ésta es una actitud clave, que consiste en superar la pura resignación ante el destino y ponerse a dialogar con Dios. Muchos salmistas saben que hay un problema y lo dicen, diciéndoselo a Dios. Es muy posible que no tengan aún solución, que no puedan resolver lo que está en el fondo de su propio dolor, pero lo dicen. Dios se convierte así en un interlocutor y amigo, alguien a quien se le puede contar el sufrimiento.

2) *Esperanza mesiánica, sufrimiento redentor*. Ciertos textos, como los del \nearrow Siervo de Yahvé, suponen que el sufrimiento del justo (del pueblo) tiene un carácter reparador: saber sufrir, sufrir por los demás se convierte en una especie de «sacrificio vicario», una forma de responder ante Dios y resolver las injusticias y luchas de la historia.

3) *Expectación apocalíptica*. Los sufrimientos básicos del pueblo están causados por la opresión de los perver-

sos y por el pecado de los apóstatas. Los sufrientes se consideran básicamente víctimas y quieren responder, de forma en gran parte victimista, pidiendo de algún modo la venganza de Dios. Esta solución suele vincularse a una comunidad de perseguidos que protesta contra el dolor de la opresión. Hay una esperanza vinculada a la solución final, que es la inversión.

3. Respuestas supraconfeccionales

Al situarse ante el sufrimiento, los grandes autores judíos ya no distinguen entre israelitas y no israelitas, sino que proponen una reflexión de tipo universal.

1) *Qohelet* no tiene respuesta, ni siquiera la respuesta del amor, pues se dice «que no sabemos si somos objeto de amor o de odio». Estrictamente hablando, podría decirse que el *Qohelet* no cree en un Dios personal que dirige la vida de los hombres, pues parece que el destino lo mueve todo, de manera que no puede distinguirse desde una perspectiva religiosa la suerte del justo y del impío; más aún, los hombres, incluso los creyentes, no saben si son objeto de amor o de odio. A pesar de ello, el autor apela a la justicia de Dios que debe expresarse en la misma forma de vida de los hombres sobre el mundo.

2) *Job* tampoco tiene respuesta, pero el Dios de su libro se pone de parte del hombre sufriente y expulsado, no de aquellos que quieren responder de una manera teórica a su llanto, acudiendo a un tipo de justicia general de Dios y acusando a Job como culpable. Es quizá el más radical de todos los documentos que se han escrito sobre el sentido del dolor en su relación con Dios.

3) *El justo sufriente* (Sab 2) ofrece una respuesta más personal, vinculada a una esperanza de supervivencia, en línea de inmortalidad más que de resurrección. En sentido estricto, por el lugar que ocupa en el conjunto de la obra (del libro de la Sabiduría), el justo sufriente es israelita. Pero su experiencia se puede universalizar, de manera que al final ese justo no aparece como un israelita estricto, sino como una persona humana. Como indican estos textos, la presencia de Dios en el sufrimiento sigue siendo en Israel un tema abierto, que se sitúa y nos sitúa en el centro del gran enigma de la vida

humana, tal como Jesús ha vuelto a plantearlo en el centro de su mensaje, tal como está recogido en el Nuevo Testamento.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Jesús, una protesta contra el sufrimiento*

El Nuevo Testamento asume básicamente el camino israelita, sin añadir ninguna respuesta teórica, sino la experiencia de Jesús que asume el sufrimiento (el fracaso y la muerte) como camino de Reino, en la línea del *Siervo de Yahvé* y del Justo sufriente, como han puesto de relieve los evangelistas que han contado la historia de su pasión.

Se ha dicho que los evangelios, empezando por Marcos, son ante todo el relato de la pasión y sufrimiento de Jesús, precedido por un prólogo (en el que se explican los motivos que le han llevado a ese rechazo y sufrimiento). Así se pone de relieve en Marcos, a partir de la «confesión» de Pedro, que llama a Jesús Mesías de Dios (suponiendo así que debe actuar como triunfador sobre la tierra). Jesús responde: «El Hijo del humano debe padecer mucho, será rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y escribas; que lo matarían..., y a los tres días resucitará» (Mc 8,31).

Ésta es la novedad del evangelio cristiano: la revelación del poder salvador del sufrimiento. En este contexto, respondiendo a «corrección» de Pedro, que quiere un mesianismo sin sufrimiento, Jesús amplía su propuesta y dice: «Si alguno quiere venir detrás de mí, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y que me siga» (Mc 8,34). Ésta es la revelación suprema de Jesús: ha ofrecido su solidaridad a los pobres y sufrientes de Israel, queriendo así ayudarles a superar el dolor, prometiéndoles la bienaventuranza o plenitud del Reino. Así ha dicho «bienaventurados los que sufren» (cf. Lc 6,20-21), pero no porque sufren (en plano victimista), sino porque en el fondo de su sufrimiento viene a manifestarse el Reino de Dios.

Jesús no ha reflexionado sobre el sufrimiento en un plano teórico, como han hecho *Qohelet* o *Job*, no ha investigado y propuesto nuevas teorías, más

hondas, para explicar en general el posible valor humanizante del sufrimiento. Él ha hecho algo anterior, mucho más hondo: Se ha puesto de parte de los que sufren, ofreciéndoles su solidaridad, curándolos.

En contra de lo que a veces se ha dicho, en Jesús no hallamos ninguna «mística del sufrimiento», como la que puede encontrarse en IGNACIO DE ANTIOQUÍA (cuando dice que quiere morir, ser molido, para unirse con Cristo: *Romanos* 4); no hay tampoco una mística como la de aquellos que han pedido a Dios sufrimientos, diciendo «o padecer o morir». En contra de eso, Jesús ha protestado contra el sufrimiento y lo ha hecho de un modo inmediato e intenso: ayudando y curando a los que sufren, prometiéndoles el Reino de Dios, que es la felicidad completa, ya desde aquí, en este mundo.

De esta forma llegamos al centro del mensaje de Jesús, como ha puesto de relieve G. THEISSEN en su libro sobre *La fe bíblica en perspectiva evolucionista* (Verbo Divino, Estella 2005). Tanto Buda como Jesús quedaron impresionados por el sufrimiento de los hombres. Ante ese descubrimiento, Buda optó por cerrarse en su interior, más allá de los deseos, para superar de esa manera (en lo interior) el sufrimiento. Jesús, en cambio, protestó con toda fuerza contra el sufrimiento de los hombres, expresado en sus enfermedades. En esa línea, sus milagros elevan una protesta incondicional contra la miseria y la opresión humana, tanto la miseria física como la social. Se ha dicho a veces que los milagros de Jesús son gestos primitivos e inmaduros, cercanos a la magia.

Buda fue más elevado: enseñó a los hombres a sufrir, a no evadirse. Jesús, en cambio, les habría ofrecido salidas ilusorias: una ilusión que, al fin, se muestra vana, porque las enfermedades siguen dominando a los hombres; ilusiones, que sufren y mueren, sin respuesta en este mundo. Pues bien, en contra de eso, debemos poner de relieve el carácter fundante de esa protesta de Jesús, que se eleva con todas las fuerzas en contra de aquellos dolores que oprimen a los hombres, anunciando la bienaventuranza, es decir, la dicha para los que sufren.

Sin duda, las historias de los milagros de Jesús pueden parecer «primiti-

vas» y quizá lo son. Pero son «primitivas» en el sentido de originarias. Jesús se sitúa ante el problema básico del sufrimiento y no puede mantenerse tranquilo, reflexionando como el Qohélet o buscando una solución contemplativa, como Buda. Jesús protesta ante el sufrimiento con su vida, con sus obras (milagros), con su movimiento mesiánico. No se refugia dentro de sí, no busca ningún tipo de mística, sino que inicia un movimiento de protesta en contra de las causas que conducen al sufrimiento de los hombres, especialmente de los pobres, un movimiento que sigue siendo la aportación principal del cristianismo de la historia de las religiones.

2. *Jesús, una protesta doliente contra el sufrimiento*

Jesús inició con los pobres (con los hambrientos y sufrientes de su tiempo, los enfermos y oprimidos: cf. Lc 6,20-21) un movimiento de liberación; en las condiciones concretas de aquel mundo, significa estar dispuesto a morir. Con esto volvemos al texto anterior de Mc 8. Pedro está dispuesto a seguir a Jesús, para superar de esa manera el sufrimiento de los pobres, pero quiere hacer sin sufrir (como un vencedor). Jesús, en cambio, sabe que sólo se puede acompañar y ayudar a los que sufren estando dispuesto a morir con ellos (por ellos) en Jerusalén.

a) *Sufrimiento en Getsemaní*. Por acompañar a los que sufren, Jesús está dispuesto a sufrir, no por victimismo, sino por solidaridad. Sabe que el sufrimiento de los hombres no se soluciona con más templo y más imperio (porque el templo y el imperio concretos de su tiempo son causantes de mucho sufrimiento), sino con más solidaridad, allí donde los hombres y mujeres estén dispuestos a «tomar la cruz», poniéndose de parte de los perdedores de la historia (los crucificados).

Jesús no ha buscado el sufrimiento, sino todo lo contrario: ha querido y buscado la dicha de Dios. Pero ha aceptado de un modo personal el sufrimiento, para realizar así el camino mesiánico, muriendo a favor de la llegada del Reino de Dios. En ese contexto, los evangelios se han atrevido a contar el miedo de Jesús ante el dolor, su gran protesta, unida, sin embargo, a la

«obediencia» a su mensaje. Sabiendo ya que había sido condenado, tras la Última Cena,

«Jesús tomó consigo a Pedro, Santiago y Juan... y les dijo: Siento tristeza de muerte. Quedaos aquí y vedad. Y avanzando un poco más, se postró en tierra y suplicaba que, a ser posible, pasara de él aquella hora. Decía: ¡Abba, Padre! Tú lo puedes todo. Aparta de mí este cáliz. Pero que no se cumpla mi voluntad, sino la tuya. Volvió y los encontró dormidos...» (cf. Mc 14,32-42).

Ésta es la plegaria de un hombre que es fuerte porque confiesa su debilidad y apoyándose en ella (no en su fuerza) clama a Dios. Deja que el miedo le brote y lo expresa ante el Padre que le dijo en el principio *¡Hijo querido!* (Mc 1,9-11). Dios le ha enviado, él ha respondido. Ahora suplica, desde su vida hecha cáliz, infusión de muerte. Está triste, los poderes de este mundo han vencido; por eso clama al Padre de la Vida, sobre el orden del sistema. Le llama Abba y reconoce su poder (¡lo puedes todo!), mostrándole su angustia: ¡Aparta de mí este cáliz! Así invoca, desde el dolor que le vence, declarando su tristeza. No defiende nada, nada justifica. No se hace el héroe, ni tiene que fingir. Se acepta angustiado y se deja, dejando que Dios sea divino: ¡Pero no se cumpla mi voluntad, sino la tuya!

Sobre los poderes del orden violento del mundo que mata para seguir manteniendo su apariencia de justicia, está Dios que hace ser gratuitamente a todos. Así lo descubre Jesús confesándole su miedo y confiándose en sus manos de infinito amor, sobre el orden de aquellos que lo matan. De esa forma, su oración se identifica con el mismo regalo (entrega) de su vida. No hay en ella visiones especiales, milagros o acciones celestes, ángeles o ritos religiosos (Lc 22,43-44 es un añadido). Dios no interviene de manera externa, rompiendo la trama de la entrega, sino en ella, en la muerte de Jesús, que es su palabra más honda.

b) *Sufrimiento en la cruz*. Más fuerte es aún el dolor de Jesús en la cruz. Los judíos han podido contar y a veces han contado a Jesús entre los mártires de su historia (y de la humanidad); pero mantienen su reserva ante las razones de su muerte (era un peligro para Israel) y piensan que ella no ha sido re-

velación suma y escatológica de Dios, pues la historia sigue dominada por la muerte. En contra de eso, los cristianos han condensado (y personificado) el dolor de todos los mártires en la muerte de Jesús, a quien veneran como signo de supremo sufrimiento y palabra suma de Dios, que acoge por Jesús a todos los asesinados (cf. Mt 23,35 par). Desde esa base, los evangelios han querido recordar en toda su crudeza las palabras de Jesús en el Calvario, de manera que se escuche el grito de todos los sufrientes de la historia: «Eloí, Eloí...! ¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» (Mc 15,34; Mt 27,46).

Con el justo perseguido del Salmo 22,2, Jesús llama a Dios, gritando su abandono y pidiéndole su ayuda (culminando la pregunta de Getsemaní). Se pone ante el Dios que parece olvidar a los hombres y pregunta con millones de expulsados y sufrientes: *¿Por qué me has abandonado?* Desde una perspectiva puramente histórica, el abandono de Jesús sería un fracaso: al final de su camino, proscrito, expulsado de su pueblo y denigrado, habría confesado su impotencia. Muere y todo sigue igual: perecen con él millones de excluidos o rebeldes, sin nadie que responda. Pero los evangelios confiesan que su muerte pertenece al misterio de Dios, que lo acoge y le responde por la resurrección, no para vengarse de los que lo matan, sino para ofrecerles también a ellos el perdón.

Ha muerto Jesús, preguntando por Dios desde su fracaso, tras haber anunciado y preparado un Reino que no llega. No ha logrado resolver los conflictos sociales, el problema del sufrimiento. Ha fracasado, según ley (poder sagrado de los sacerdotes de Jerusalén, sistema político del Imperio romano). Pero precisamente en su fracaso, al aceptar el sufrimiento que nace de su solidaridad con los que sufren, ha podido revelarse como portador de una gratuidad y vida propia de Dios, en creatividad de amor y resurrección. Los sacerdotes se burlaban, suponiendo que si Dios fuera su Padre debería bajarle de la cruz (Mt 27,40-43).

Los cristianos confiesan lo contrario: precisamente porque es Padre, Dios le alienta y acompaña hasta la muerte. Los que se burlan adoran al Dios del sistema triunfante, la ley de

este mundo. Los cristianos, en cambio, saben que sólo quien sostiene y recibe a los que mueren en su nombre (cf. Sab 2) es Dios verdadero. Así acoge a Jesús, en los brazos de su amor infinito, sin responder con violencia a la violencia del sistema, sin vengarse ni matar a quienes matan. En este contexto ha presentado el Nuevo Testamento el sentido más hondo del sufrimiento:

«Jesús, en los días de su vida, elevó súplicas y peticiones, con gritos y lágrimas, a Aquel que podía librarle de la muerte; pero, siendo Hijo, aprendió a obedecer en el sufrimiento y habiendo sido plenificado fue hecho causa de salvación» (cf. Heb 5,7-10).

X. P.

SUNNA

R

Sunna significa «costumbre». La *sunna* por antonomasia es el comportamiento del profeta y sus compañeros.

1. ↗ Vestidos

2. Barba

1. Antes de que llegara el islam.

En la antigüedad los sumerios y los egipcios se rasuraban la barba, mientras que los semitas se la dejaban crecer. Los griegos tenían barba hasta que en tiempos de Alejandro Magno se extendió la costumbre de rasurársela. Los sucesores inmediatos de Alejandro aparecen sin barba en las monedas y estatuas que se han conservado. Sin embargo la barba se mantuvo como una costumbre griega.

En Roma la barba fue general hasta el siglo IV a.C., cuando se impuso la costumbre de afeitarla. Durante siglos, existió una oposición entre griegos y romanos: griegos barbados, romanos rasurados. La costumbre de afeitarse se identificó hasta tal punto con los romanos que el retórico Díón de Prusa, en su *Discurso Boristénico*, menciona el odio con el que los griegos de Olbia miraban a un conciudadano suyo rasurado, del que decían que lo hacía para imitar a los romanos. No es casual que el primer emperador romano barbudo fuera Adriano, un enamorado de la cultura helénica. Durante algún tiempo los emperadores romanos que suce-

dieron a Adriano usaron barba, pero en el siglo III lo habitual entre los romanos volvió a ser rasurársela.

Esta diferencia entre griegos y romanos pasó a ser una diferencia entre la Iglesia latina occidental y las Iglesias orientales: clérigos católicos latinos tonsurados y rasurados frente a los clérigos barbudos de oriente. Estos últimos no necesariamente ortodoxos, pues pueden ser de otras Iglesias orientales no ortodoxas unidas o no con Roma.

2. Los árabes y los musulmanes.

En los tiempos preislámicos, muchos árabes llevaban el pelo largo y esta costumbre se mantuvo entre los primeros musulmanes. Plinio el Viejo decía que «los árabes van con un turbante o con el pelo largo y la barba se la afeitan excepto en el labio superior, otros se la dejan también sin rasurar» (*Historia Natural*, VI, 162). Esto quiere decir que los hombres árabes llevaban bigote, o barba y bigote, ya en el siglo I. Muchos de ellos acostumbraban a llevar el pelo largo recogido en cuatro trenzas.

Un hadiz prescribe que hay que dejarse la barba y recortarse el bigote. Según la *sunna*, la barba no ha de superar la medida de un puño, aunque no faltaron musulmanes cuya barba excedía esa largura. Los musulmanes también acostumbraban a eliminar el vello del resto del cuerpo. Más tarde, muchos musulmanes se han rasurado la barba y en cambio se han dejado crecer grandes bigotes sin recortárselos lo más mínimo, como hacían a menudo los turcos.

La tradición contaba que Set, el tercer hijo de Adán y Eva, fue el primero en tener barba y que Adán fue imberbe. Esta ausencia de barba podría relacionarse con la androginia originaria del Ádam (ser humano) del *Génesis*, donde se dice: «Creó Dios al ser humano (*ha-adam*), macho y hembra lo creó». Set venía a ser idéntico a Adán pero plenamente masculino, sin la contradicción que existe entre los dos textos del *Génesis*: en uno *ha-Ádam* es el ser humano, macho y hembra, mientras que en el otro es varón y de su costilla se crea a la mujer. Se dice que Set era enteramente parecido a su padre Adán, tanto en lo físico como en lo moral, en todo excepto en la barba de la que Adán carecía.

3. *La barba era algo común entre los musulmanes y los cristianos orientales.*

Una de las cosas que más llamaban la atención de los cristianos de Europa occidental a los musulmanes era que, al contrario que ellos, se rasuraban la barba y se dejaban el resto del vello del cuerpo. A los orientales, cristianos o musulmanes, les extrañaban las caras afeitadas de tantos cruzados. Para los musulmanes era extrañísimo que los francos se quitasen el pelo de la cara y no el del resto del cuerpo, en especial el de la zona pública. El geógrafo del siglo XIII al-Qaṣwīnī lo menciona como algo desagradable:

Se rasuran las barbas y después de rasurarse sólo consiguen tener una aspereza molesta. Cuando preguntaron a uno de ellos por qué se rasuraban las barbas, dijo: «El pelo es desecho, si vosotros os lo quitáis de vuestras partes pudendas, ¿cómo vamos a dejarlos nosotros en la cara?»

Esta anécdota tiene un curioso parecido con otra que cuenta el humorista árabe del siglo IX al-Yāhiz en su *Kitāb mufājarat al-ḡawārī wa-l-ḡilmān* («Libro de la competición en excelencia entre las muchachas y los efebos»):

Dijo Ishāq al-Mawṣilī: Vi a un joven afeminado muy hermoso que se afeaba la cara rasurándose la barba y le pregunté:

—¿Por qué haces eso con tu barba?
 ¿No sabes que la belleza de los hombres está en sus barbas?

Y me respondió:

—Oh, Abū Muḥammad, ¿Te gusta, por Dios, tener la barba en el culo?

Le contesté:

—No, por Dios.

Y me dijo:

—¿Te parece razonable que lo que a ti no te gusta tener en el culo me digas a mí que me lo deje en la cara?

El viajero marroquí del siglo XIV Ibn Battūta, cuando vio a un rey del sur de la India que se rasuraba la barba, inmediatamente comparó la costumbre del rey de Calicut con la de los europeos occidentales.

Esta identificación entre rasuramiento y cristiandad latino-germánica no era exclusiva de los musulmanes, pues la compartían los también barbados cristianos orientales. Los cristianos occidentales veían en su rasuramiento un signo de identidad frente a cristianos orientales, musulmanes y judíos. Ricardo Corazón de León, cuando conquistó Chipre, obligó a los bizantinos

chipriotas a rasurarse la barba como símbolo de su nuevo vasallaje. Muchos de los cristianos de Europa occidental que marcharon a las Cruzadas, ignoraban que los cristianos orientales se dejaban barba igual que los musulmanes, lo que dio lugar a equívocos sangrientos. La causa inmediata de la caída definitiva de san Juan de Acre en manos musulmanas fue que un grupo de cruzados italianos desembarcaron en Acre y asesinaron a campesinos musulmanes, pero también mataron a algunos cristianos sirios a los que creían «sarracenos» porque llevaban barba.

4. La barba como asunto de Estado.

En tanto que para muchos la barba es muestra de fervor religioso de los musulmanes varones, muchos modernos estados islámicos de tendencia secularista, como Túnez o Turquía, han sucumbido a la tentación autoritaria de prohibir la barba. También en Albania, durante el régimen de Enver Hoxha, las barbas estaban prohibidas por ser consideradas «sucias», «decadentes» y «burguesas», a pesar de que por doquier había retratos de los barbudos Marx, Engels, Lenin y Skanderbeg, el héroe nacional albanés. Probablemente, tras ese rechazo estaba el hecho de que la barba formara parte de la apariencia física de los musulmanes piadosos, de los alfaquies y de los popes ortodoxos, lo que debió de pesar bastante en la aversión a la barba por parte de un régimen que se proclamó «el primer Estado ateo del mundo».

J. F. D. V.

SUNNISMO

R

1. Naturaleza del sunnismo

Los sunnites son la rama mayoritaria del islam: de los musulmanes casi el 90% en la actualidad son sunnites, y sólo un 10% son chiíes (en su gran mayoría duodecimanos) y todavía menos son los que pertenecen a otras ramas menores.

«Sunnismo» viene de la palabra *sunna*, que significa «hábito» o «costumbre», en el sentido de costumbre del Profeta. Los sunnites serían los seguidores de la *sunna* del Profeta y sus compañeros. Los sunnites se llaman a sí mismos *ahl as-sunna wa-l-ḡamā'a* (la gente de la *sunna* y la comunidad), porque para el sunnismo, además de la *sunna*

(aceptada también por los chiíes), está el consenso de la comunidad, cuando menos el consenso de los compañeros del Profeta. Los sunníes aceptan la legitimidad de los cuatro primeros califas, y se muestran neutrales en la cuestión de las desavenencias entre los *ṣahâba* (los compañeros del Profeta), por ello respetan a 'Alí, pero también a 'Ā'isha e incluso a Mu'āwiya.

2. *La cuestión de la polémica: ¿quién debe ser el califa?*

El sunnismo se configuró originariamente como la facción conservadora que aceptaba los hechos consumados, oponiéndose al legitimismo de los partidarios de 'Alí y al igualitarismo y la intransigencia de los jāriyíes. Los sunníes reconocían la condición califal tanto de Omeyas como de 'abbásíes; eran hostiles a la rebelión contra la autoridad establecida y tendían a aceptar cualquier gobernante con tal de que fuera nominalmente musulmán y respetase formalmente la *sharí'a*. Para los sunníes el califa no era más que el soberano temporal de la comunidad musulmana, encargado de la salvaguarda de la religión pero sin magisterio religioso y menos aún magisterio infalible, al contrario que los califas-imâmes de los chiíes. Frente a la idea chií de que la dignidad califal correspondía a 'Alí y sus herederos, y contra la idea jāriyí de que podía ser califa cualquier musulmán digno, independientemente de su origen o condición social, los ulemas sunníes estipulaban que el califa no tenía que ser descendiente de 'Alí aunque sí debía pertenecer a la tribu de Muḥammad, es decir, a la tribu de Quraysh. De este modo, para los sunníes eran tan legítimos los cuatro primeros califas Abū Bakr, 'Umar, 'Uzmân y 'Alí, llamados por los sunníes *al-julafâ' ar-râshidûn*, o sea, «los califas bien guiados», como los Omeyas o los 'abbásíes.

3. *Escuelas sunníes en materia de Teología y de Derecho*

Los sunníes se ven a sí mismos como *ahl al-wasaṭ* (la gente del centro), alejados de los extremismos de jāriyíes y chiíes. La opción teológica de la mayoría de los sunníes por el ash'arismo la ven como una vía media razonable entre escuelas teológicas más extremistas de un signo y otro. También el

sufismo quedó perfectamente integrado y aceptado en el mundo sunní, aunque la mayoría de los alfaquíes sunníes rechacen a los sufíes «extremistas» siguiendo la línea del *imâm* al-Gaṣṣâlî. En cuestiones de *'ilm al-kalâm* (teología) en el sunnismo predominan el ash'arismo y el mâtûrîdismo. Los grandes teólogos del sunnismo han sido al-Ash'arî (873-935) y al-Gaṣṣâlî (1058-1111). En lo concerniente al *fiqh* (jurisprudencia islámica) las cuatro escuelas jurídicas sunníes que han sobrevivido hasta la actualidad son la mâlikî, la ḥanafî, la shâfi'î y la ḥanbalî.

4. *Chiísmo y sunnismo: evolución de las respectivas áreas de influencia*

En los primeros siglos, el sunnismo tuvo que enfrentarse a continuos movimientos jāriyíes y chiíes. Hasta los siglos XI, XII y XIII amplias zonas del mundo musulmán estuvieron en manos de poderes no sunníes y existieron grandes movimientos de masas de doctrinas opuestas al sunnismo. Paradójicamente, Irán, hoy bastión del chiísmo y el único país islámico importante donde actualmente los chiíes son claramente mayoritarios, no fue mayoritariamente chií hasta el siglo XVII; hasta entonces el sunnismo había sido claramente mayoritario en casi todo lo que hoy es Irán. La reacción sunní desde el siglo XI se apoyó en los sultanes turcos, que impusieron el sunnismo y aplastaron todas las disidencias religiosas. La instauración de un sistema de madrasas (escuelas-universidades) dependientes del Estado a partir del siglo XI por idea del gran visir de los seljûqíes, Nizâm al-Mulk, enemigo jurado de los chiíes, contribuyó no poco a institucionalizar el sunnismo y a desplazar a sus rivales. Desde esa época el sunnismo ha sido la rama mayoritaria del islam y el chiísmo quedó relegado a ciertas regiones. En la Edad Moderna los dos grandes imperios musulmanes, el otomano y el de los grandes mogoles, eran imperios sunníes, como la inmensa mayoría de los estados musulmanes menores. Pero, en esa misma época, los safavíes, que eran chiíes duodecimanos, institucionalizaron el chiísmo como religión oficial de su imperio y a lo largo de los siglos XVI y XVII Irán se fue convirtiendo al chiísmo y perdiendo para el sunnismo.

J. F. D. V.

T

TALIÓN

↗ Amor, ética, guerra, Jesús, juicio, pena de muerte, perdón, violencia.

Q JUDAÍSMO

La ley de talión (del latín *talio/nis*: semejante) consiste en aplicar al culpable un castigo semejante al daño que ha causado. Es una ley conocida en muchas legislaciones antiguas (tanto en oriente como en occidente) y su ejemplo más famoso, en el entorno bíblico, lo ofrece el Código Babilonio de Hammurabi (1792 a.C.). Es una ley que intenta superar el despliegue violento de la venganza, racionalizando de alguna forma el castigo, que no debe ser mucho mayor que el daño causado por el delincuente. Aparece con cierta frecuencia en el Pentateuco:

«Cuando algunos hombres peleen y hieran a una mujer encinta y ésta aborte sin mayor daño, el culpable será multado de acuerdo con lo que le imponga el marido de la mujer y según lo que establezcan los jueces. Pero si ocurre un daño mayor, entonces pagará vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe» (Ex 21,23-25).

«Asimismo, el hombre que hiera de muerte a cualquier persona morirá irremisiblemente. El que hiera de muerte a un animal deberá restituirlo, animal por animal. Y el que cause lesión a su prójimo, según hizo, así le será hecho: rotura por rotura, ojo por ojo, diente por diente. Según la lesión que haya hecho a otro, así se le hará a él. El que mate a un animal lo restituirá, pero el que mate a un hombre morirá» (Dt 23,17-21). «Vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie» (Dt 19,21).

Como se ve, hay casos en los que el talión no puede aplicarse en un sentido estricto, de manera que se debe lograr otro tipo de consenso legal, como la

multa (en caso de aborto provocado). En general, el talión se aplica sobre todo en casos de violencia corporal (ojo por ojo!). Este principio de retribución ha tenido una gran importancia en la historia y teología de Israel, marcando incluso las relaciones del hombre con Dios, sobre todo en lo que se refiere a la retribución escatológica. Pero, desde una perspectiva religiosa, Israel ha descubierto, también, los límites del talión y lo ha superado, de hecho, aunque no haya sacado las consecuencias de su descubrimiento. Los profetas, en conjunto, al hablar de Dios y al presentar su amor hacia los hombres, han ido más allá de la ley del talión, empezando por Oseas y siguiendo por Jeremías.

«Por tanto, mira, voy a seducirla, la llevaré al desierto, hablaré a su corazón, le entregaré allí mismo sus viñedos y el valle de Acor (Desgracia) será puerta de esperanza. Me responderá como en su juventud, como el día en que subió de Egipto. Aquel día, oráculo de Yahvé, me llamarás Esposo mío y no me llamarás más ídolo mío (mi Baal)... Me casaré contigo para siempre, me casaré contigo en justicia y derecho en misericordia y compasión, me casaré contigo en fidelidad y conocerás a Yahvé!» (cf. Os 2,16-25).

El profeta ha descubierto en Dios un principio de amor que está por encima del talión. Si Dios respondiera a los hombres según el principio del «ojo por ojo», la historia habría terminado. Pero Dios está en un plano más alto de amor.

El talión es implacable, es ley que se impone de un modo necesario. El amor, en cambio, se sitúa y nos sitúa por encima del talión. Pues bien, esa superación del talión la saben no sólo los profetas, sino incluso la misma «ley» del Pentateuco, cuando presenta a Dios como principio de misericordia. Conforme al talión, Dios tendría que haber destruido al pueblo de Israel a consecuencia del «pecado» (el Becerro

de Oro es un intento de «matar» a Dios). El pueblo niega a Dios, pero Dios no niega al pueblo.

«¡Yahvé, Yahvé, Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia y lealtad, misericordioso hasta la milésima generaci3n; que perdona culpa, delito y pecado, pero no lo deja impune y castiga la culpa de los padres en los hijos y nietos, hasta la tercera y cuarta generaci3n!» (Ex 34,6-7).

Tres o cuatro generaciones es el tiempo del castigo (el tiempo del exilio); pero despu3s se abren, por encima de ese tiempo de tali3n (¡un tali3n educativo!), mil generaciones de perd3n y de nueva alianza. El tali3n es s3 mismo resulta irreparable: mata al que ha matado, quita el ojo del que ha quitado el ojo ajeno. En contra de eso, el perd3n de Dios aparece como «reparaci3n», nuevo principio de vida para aquellos que han pecado. En ese sentido podemos hablar de un rostro bifronte de la religi3n y de la ley israelita. Dios sigue teniendo la «cara» del tali3n y as3 aparece en un conjunto de leyes, que siguen teniendo vigencia, bajo su mandato; pero 3l tiene tambi3n la cara del perd3n y de la gracia, por encima del tali3n.

M CRISTIANISMO

1. *La novedad del evangelio*

Tambi3n el cristianismo mantiene ciertos rasgos de tali3n, pero su punto de partida es distinto. Con eso no intenta rechazar la visi3n israelita, sino llevar hasta el final una experiencia israelita de gracia: la revelaci3n de la misericordia de Dios, que hemos evocado. En ese sentido, el evangelio de Mateo quiere aplicar a la conducta de los hombres algo que los israelitas habr3an aplicado ya a la conducta de Dios:

«Hab3is o3do que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: No resist3is al mal, sino que a quien te hiera en la mejilla derecha, ponle la otra; al que quiera llevarte a juicio y quitarte la t3nica, d3jale tambi3n la capa; a quien te haga llevar carga una milla, ll3vasela dos. Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo niegues» (Mt 5,39-42).

La ley (incluso la mejor) regula el orden de la sociedad por la fuerza,

conforme al principio del tali3n (ojo por ojo), que impone su sistema de equivalencia en los diversos campos de la vida. La ley tiene que oponerse a la violencia (ilegal) con otra violencia (legal). Ella no cree en la bondad del hombre ni en la victoria de la gracia sobre la violencia. En contra de eso, al decir «no resist3is al mal» o al Malo (de un modo violento, en l3nea de tali3n, empleando sus mismos medios), Jes3s desborda los supuestos de la ley (israelita o no israelita), porque la primera obligaci3n de todo estatuto legal es mantener el orden y oponerse al mal (al malo, injusto), para que los justos puedan vivir tranquilos, protegidos por la cerca o valla de la justicia. Pues bien, Jes3s ha querido derribar esa valla de tali3n, actuando as3, ya en este mundo, como el Dios bueno, que perdona y acoge a los pecadores y culpables, a fin de cambiarlos con amor. Jes3s quiere que tambi3n sus disc3pulos imiten a Dios superando el Tali3n:

«Hab3is o3do que ha dicho: Amar3s a tu pr3jimo y odiar3s a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os odian y orad por los que os ultrajan y os persiguen, para que se3is hijos de vuestro Padre que est3 en los cielos, que eleva su sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos» (Mt 5,43-44).

La formulaci3n de la ley antigua (amar3s a tu pr3jimo y odiar3s a tu enemigo) resulta sorprendente porque su segunda parte (odiar3s a tu enemigo) no aparece en Lv 19,18 ni en el conjunto del Antiguo Testamento. Ella aparece, sin embargo, casi al pie de la letra, en un texto Qumr3n (1QS I, 5.9-10) y responde a los principios del tali3n, aplicados de un modo estricto a las relaciones humanas. Jes3s ha formulado la ley de esa manera para poner de relieve las consecuencias del tali3n, es decir, los principios de equivalencia jur3dica, que terminan dividiendo a los hombres, conforme a la exigencia del amor-odio, por razones familiares, nacionales, sociales, culturales, religiosas... El tali3n es la expresi3n humana de una dial3ctica «normal» que parece imponerse sobre el cosmos. Pero Jes3s quiere que los hombres superen los principios del tali3n, para as3 mostrarse como imitadores de un Dios que es gracia.

2. *La pervivencia del tali3n*

Jesús ha querido superar y ha superado el tali3n en una perspectiva religiosa, pero los principios del tali3n siguen aplicándose en diversos planos de la vida cristiana, como indicaremos brevemente. (a) Jesús supera el tali3n en línea de evangelio, pero no puede imponer su propuesta como norma, de tal forma que «las leyes del César», es decir, del Estado, podrán regirse por el tali3n, apelando a la espada, como Pablo ha supuesto en Rom 13,1-6. (b) Jesús supera el tali3n, pero recuerda que los hombres que lo aplican corren el riesgo de caer en manos del mismo tali3n que ellos defienden: «No juzguéis, para que no seáis juzgados. Porque con el juicio con que juzgáis seréis juzgados, y con la medida con que medís se os medirá» (Mt 7,1).

Nos hallamos así ante un tipo de «tali3n escatológico»; ciertamente, el Dios cristiano perdona y ama, de un modo incondicional, como han puesto de relieve las parábolas de la misericordia (cf. Lc 15,16-31). Pero allí donde los hombres no aceptan su perd3n (donde ellos juzgan) quedan en manos del mismo tali3n del juicio. En esa línea se dice que «quien a hierro mata a hierro muere» (cf. Mt 26,52).

Ese tali3n escatológico se aplica como un tipo de «ley apocalíptica» de la comunidad, en palabras que han tenido una gran importancia en la teología cristiana: «Por tanto, a todo el que me confiese delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre que está en los cielos. Y a cualquiera que me niegue delante de los hombres, yo también le negaré delante de mi Padre que está en los cielos» (Mt 10,32-33). En alg3n sentido, estas palabras van en contra de los principios evangélicos del perd3n universal de Dios; pero, en otro sentido, ellas resultan necesarias para destacar la seriedad moral de la opción cristiana.

En esa línea vuelve a situarnos la parábola del juicio final: «Venid, benditos de mi Padre, porque tuve hambre y me disteis de comer...; apartaos de mí, malditos, porque tuve hambre y no me disteis de comer...» (Mt 25,31-46). El evangelio destaca, por un lado, la experiencia de gratuidad de Jesús, que se revela en los hambrientos y sedientos..., como fuente de gracia. Pero, al

mismo tiempo, esta experiencia de gracia pone a los hombres ante la urgencia de un perd3n y gracia que se abren hacia los demás. Donde se rechaza la gracia, de un modo expreso, los hombres quedan en manos del tali3n.

X. P.

TALMUD

Q

↗ Biblia, historia, Israel, Ley, Misná, sinagoga, tradición.

1. *Origen*

A finales del siglo II d.C. quedó fijada la ↗ Misná, que vino a convertirse pronto en el cuerpo legal normativo para el conjunto de las comunidades judías que aceptaron la reforma rabínica y se constituyeron como religión sinagoga, en las diversas partes del mundo entonces conocido, especialmente bajo el Imperio romano (en el entorno de la antigua Palestina, sobre todo en Galilea, pues no podían vivir en ↗ Jerusalén) y en Babilonia (es decir, en el imperio persa).

Muchos rabinos descubrieron pronto las lagunas de la Misná y así, desde el siglo III d.C., empezaron a reunir y codificar nuevas tradiciones en una obra llamada Tosefta, que significa «adición» o «suplementos». La Tosefta contiene tradiciones muy importantes para el conocimiento del judaísmo, pero ellas no fueron consideradas como «texto oficial» (casi canónico). Por otra parte, ellas no han sido «organizadas» de un modo sistemático. Por eso, aunque en general es más extensa que la Misná, la Tosefta no ha sido estudiada ni comentada de un modo sistemático. Eso se debe al hecho de que los rabinos judíos prefirieron abandonar ese camino de suplementos y optaron por tomar la Misná como base, para comentarla y añadir comentarios o nuevas discusiones letales en los lugares correspondientes.

Por eso, el Talmud sigue teniendo en el centro de cada página el texto de la Misná, ya fijo, según el orden de los seis tratados: *Zeraim* (semillas, agricultura), *Moed* (estaciones, festividades), *Nashim* (mujeres, matrimonio y divorcio), *Nezikim* (daños, normas civiles y penales), *Kodashim* (cosas santas, objetos sagrados y ritos), *Torohot* (purezas, la limpieza ritual). Sobre esa base trabajaron los talmudistas, es decir, los

especialistas de la enseñanza (de *lamad*, enseñar). Ellos fueron, durante siglos, los hombres del estudio, que fijaron la Guemará, es decir, el «complemento» (eso significa la palabra en arameo) de la Misná. De esa manera, la Misná, más su complemento (Guemará) forma el Talmud o enseñanza judía; no se expresa en forma de doctrina teórica (filosofía, como en Grecia), sino en forma de indicación práctica para la acción.

2. División

Los redactores de la Misná se habían llamado «tannaítas» (es decir, maestros). Los de la Guemará, con la que se completa el Talmud, se llamaron «amoraítas» o intérpretes y ellos definen el judaísmo de los siglos siguientes, del III al VI, en las dos escuelas básicas, la de Palestina y la de Babilonia.

a) *El Talmud de Palestina* (llamado también de Jerusalén) es el más antiguo y fue codificado básicamente en Galilea (en Tiberíades), entre el siglo III y IV d.C., siendo fijado en torno al año 400 d.C. Las leyes básicas se conservan en hebreo, los comentarios en arameo. No se sabe si se extendía a toda la Misná; en la actualidad sólo se conservan los comentarios y ampliaciones a los cuatro primeros órdenes de la Misná (a excepción de Eduyyot y Abót) y del tratado Niddá, del 6º orden.

b) *Talmud de Babilonia*, codificado básicamente entre el siglo V y el VII d.C., en las escuelas judías del imperio persa, especialmente en Sura y Pumbedita, que siguieron siendo hasta el siglo IX los centros básicos para el estudio de las leyes judías. Tampoco el Talmud de Babilonia comenta todos los tratados de las Misná (que son 63, cada uno de ellos dividido en capítulos), sino sólo 36, de los cinco primeros órdenes, pero es mucho más extenso que el de Palestina.

Fijado ya en torno siglo VII d.C., el Talmud de Babilonia, escrito en hebreo y arameo, ha venido a convertirse en la obra básica para el estudio y la vida de todo el judaísmo posterior, hasta el día de hoy. Así podemos y debemos hablar de un judaísmo talmúdico, centrado en el estudio e interpretación de la Ley de Dios, fijada en la Escritura y en la Misná. No hay traducción del Talmud entero al castellano. Entre las ediciones crí-

ticas, cf. L. GOLDSCHMIDT, *Der Babylonische Talmud*, 12 vols., Berlín-Leipzig 1929-1936; I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmud*, 18 vols., Londres 1961. Hay una edición parcial bilingüe, hebreo-castellana y arameo castellana, del *Talmud de Babilonia*, iniciada por A. WEIS (Criterio, Buenos Aires 1970-2004), de la que se han publicado ya 16 volúmenes, pero faltan aún otros diez.

X. P.

TEMOR

Q MR

↗ Abrahán, amor, Apocalipsis, Dios, fe, infierno, juicio, muerte, pecado, religión, sacrificio.

Q JUDAÍSMO

1. Fenomenología del temor. R. Otto

La teología y religión de finales del siglo XIX y de principios del XX había desarrollado un tipo de idealismo bondadosamente vacío, en el que no cabía ningún tipo de temor ni temblor ante el misterio, una religión de progreso optimista, que prometía a los hombres de Occidente un avance sin fin hacia la superación de todos los problemas y los miedos. En contra de esa visión había protestado ya S. KIERKEGAARD, en un libro inquietante titulado *Temor y Temblor* (1843), donde estudiaba la figura del padre Abrahán, situado ante el sacrificio de su hijo Isaac (Gn 22), envuelto en una especie de miedo total, pero en obediencia ante el Dios del misterio. De esa forma mostró y sigue mostrando un aspecto esencial de la religión de Israel: no es que la religión invente el temor (el temor existe antes de la religión), sino todo lo contrario: la fe en Dios nos permite situarnos ante el temor, sin que nos destruya. Pero, al mismo tiempo, la misma religión incluye un elemento de «temor de Dios», que se ha vinculado desde siempre al ↗ amor de Dios.

En esa línea avanza, desde una perspectiva distinta, el primero de los grandes fenomenólogos de la religión del siglo XX, R. OTTO, con una obra clásica, titulada *Lo santo* (1917), en la que se sitúa ante la caída de los grandes ideales del progreso indefinido de la «belle époque», de finales del siglo XIX y de principios del XX. El estallido de la Primera Guerra Mundial (1914-1918) había puesto de relieve el carácter irra-

cional de gran parte de la cultura de Occidente, desatando de nuevo los miedos ancestrales ante la violencia y la muerte. A partir de ahí, R. Otto, exegeta bíblico e investigador de las religiones del cercano oriente, puso de relieve los rasgos básicos del temor religioso, vinculado a la experiencia de lo divino como lo Numinoso.

Numen significa en latín «divinidad», pero no en el sentido de belleza idealista, sino de poder o fuerza. *Numinoso* es aquello que pertenece a los dioses, el poder que trasciende las fuerzas racionales, el *misterio*: es lo distinto, lo que arranca al hombre del nivel de lo usual y conocido, situándolo en un campo de realidad distinto, extraño, donde quedamos desarmados, sin apoyos, certezas ni valores.

Mirada desde la experiencia de Israel, la religión es ante todo el descubrimiento y cultivo de ese misterio: no es el cultivo racional de la sacralidad, ni el esfuerzo por lograr un orden ético en el mundo, para así salvarnos. Por eso incluye siempre un elemento de miedo. Allí donde el conocimiento del hombre y las obras que él realiza resultan incapaces y fracasan siempre emerge el «temor» ante lo distinto.

Pero este temor no es un miedo sin más, un miedo ante cosas, sino un miedo superior ante aquello que nos desborda, ante la majestad de lo divino. Lo numinoso (la divina *Maiestas*) aparece así como *exceso de ser*, como superabundancia o plenitud que desborda todas las cosas que los hombres pueden hacer o imaginar. En ese sentido, el temor va vinculado a la fascinación. Ante el despliegue de la Majestad divina surge el pavor, la sensación de pequeñez suprema del hombre que no puede esconderse o resguardarse. El hombre se descubre de esa forma «polvo y nada» ante «el Otro», como Abraham en el Monte Moria (Gn 22), como Moisés y los israelitas ante el Sinaí (Ex 19-21), como Job ante la revelación suprema de la Energía divina que desborda todos los juicios éticos de los moralistas (cf. Job 38-41).

En esa línea, lo divino aparece como *Energía* o *Potencia* ilimitada. Hay *energías* parciales, controlables, poderes que actúan en un determinado campo de realidad. Siendo ser supremo o Majestad (¡siempre mayor!), el misterio viene a mostrarse a la vez co-

mo *la Energía* o potencia pavorosa incontrolable, que infunde el temor más alto, atrayendo, al mismo tiempo. Ésta es la paradoja central de la religión israelita: Dios es Poder, Energía suprema, de manera que puede realizar lo que quiere, sin limitaciones. Por eso, ante su presencia, nos invade un tipo de Temor más alto. Dios no es el Ser que contemplamos y podemos dominar con un tipo de «logos» o razonamiento humano.

El Dios de Israel es imprevisiblemente activo, incontrolable, infinito, de manera que no puede ser pensado y encerrado en moldes racionales. Por eso, allí donde la Energía de Dios se neutraliza o queda sometida a unas leyes racionales que nosotros imponemos, el misterio religioso quiebra: cesa el temor, acaba la religión. Se ha venido diciendo que el hombre ha creado a los dioses por miedo o temor. Pero esa afirmación debe matizarse: el temor del hombre ante lo divino no es un miedo destructor, sino una experiencia de apertura hacia lo desconocido, una experiencia de trascendimiento y creación. El Dios a quien los hombres temen es Energía suprema, Poder de los poderes... siendo, sin embargo, voluntad de amor, como han puesto de relieve los profetas. Sólo del Dios del Gran Temor puede presentarse como Dios del Gran Amor. Ésta es la experiencia central de la religión israelita.

2. Tremendo y fascinante

El Dios israelita es lo *Tremendo* (*tremendum*, de *tremo*: realidad que me estremece). Por eso se muestra en la tormenta, que produce un pavor sagrado. No suscita miedos concretos y controlables, sino Miedo, el gran Terror, el Estremecimiento radical. La vida humana está tejida de miedos parciales, de pequeños temores, que pueden centrarse en la muerte. Pues bien, superando ese nivel, la religión israelita nos sitúa ante el Último Miedo, que aparece precisamente en el límite entre la vida y la muerte: Ése es el lugar de la gran Admiración que se expresa en forma de Estremecimiento religioso. No es un miedo concreto, una inquietud limitada, ni siquiera un terror de tipo psicológico, sino otra cosa, en la línea de la Angustia de algunos filósofos existencialistas (Heidegger).

Pero no es la angustia ante la pura nada, sino ante el Todo de la realidad o, mejor dicho, ante el Infinito, que está más allá del Todo que podemos imaginar. La *angustia filosófica* puede brotar de la mirada que dirigimos hacia la Nada de la muerte. Por el contrario, el *temor religioso* va más allá de esa nada de muerte, pues nos sitúa ante el Dios de la Pura Potencia, que nos fundamenta y destruye, al mismo tiempo. Ésta es la experiencia que está en el fondo de los más hondos pasajes del profeta Isaías, lo mismo que en las confesiones de Job.

Éste es el lugar del Temor religioso, que destruye las seguridades anteriores, incluso las seguridades del héroe trágico de Grecia (o de los modernos existencialistas). De esa manera, en ese lugar, superando el nivel de una divinidad domesticada, que parece estar ahí sencillamente para protegernos, emerge Dios como lo irreductiblemente distinto, torrente de vida que no podemos nunca detener ni dominar. Por eso, ante su revelación resulta normal el estremecimiento. Pero, al mismo tiempo, siendo estremecedor por su Majestad y Energía, lo numinoso es fascinante por su Gracia. El creyente descubre que es bueno que Dios sea grande y distinto; es bueno que Dios sea pavoroso, pues sólo así le puede proteger de todos los miedos y le puede recrear, superando todas las muertes. De esa forma se anudan los contrastes, en fuerte paradoja: lo divino viene a desvelarse, al mismo tiempo, como estremecimiento y atracción suprema, fascinación inmensa.

No es que el temor y la fascinación sean dos cosas, sino dos facetas de la misma Realidad: lo divino fascina en la medida en que aterriza; aterriza al mismo tiempo que fascina. Éstos no son momentos contrapuestos de una realidad, que unas veces aparece bondadosa y otras estremecedora, sino las dos caras de una misma Presencia original del misterio.

Lo divino fascina precisamente desde su más hondo estremecimiento y estremece desde su fascinación de amor. Quizá pudiéramos añadir que al ser humano sólo le atrae irresistiblemente aquello que por fuerza y majestad le aterriza. Lo que fascina no es un don concreto, un determinado regalo, una forma de felicidad que lo divino nos ofrece, sino el mismo ser de Dios (Ma-

jestad, Energía) en cuanto totalmente distinto, absoluto en su realidad, omnipotente en su actuación, incognoscible en hondura. Éste es el lugar de la felicidad religiosa, vinculada al más hondo temor. Más allá de los razonamientos y seguridades del mundo, lo numinoso ofrece el gozo de su propio ser distinto y transformante. Así lo ha descubierto la tradición israelita.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Más allá del temor, pero con temor

El cristianismo avanza en la línea de la experiencia de Israel, aunque lo hace con algunas matizaciones (como hará el judaísmo rabínico). En un primer momento puede parecer que el temor ha desaparecido y que sólo queda amor bondadoso y felicidad, como han puesto de relieve las bienaventuranzas de Jesús (cf. Lc 6,20-22). Pero inmediatamente después descubrimos que esas bienaventuranzas van ligadas a un tipo de «temor» más alto: «Ay de vosotros los ricos, ay de vosotros los que ahora reís...». Sólo el que ha pasado por el temor, en el centro de su mordedura, puede descubrir y descubrir la bienaventuranza de Dios. Sólo cuando se ha hecho ese camino se puede afirmar:

«En el amor no hay temor, sino que el perfecto amor echa fuera el temor. Porque el temor conlleva castigo, y el que teme no ha sido perfeccionado en el amor» (1 Jn 4,18).

Éste es el amor del que está más allá de los temores y deseos, el amor del que se integra en el misterio de un Dios que le desborda, como Pablo ha formulado a lo largo de la carta a los Romanos, donde la «ira de Dios», sin dejar de ser ira, se transforma por dentro en paz suprema. Quizá el texto más significativo en esta línea es el de la carta a los Hebreos:

«No os habéis acercado al monte que se podía tocar, al fuego encendido, a las tinieblas, a la profunda oscuridad, a la tempestad, al sonido de la trompeta y al estruendo de las palabras, que los que lo oyeron rogaron que no se les hablase más, porque no podían soportar lo que se mandaba: Si un animal toca el monte, será apedreado. Y tan terrible era aquel espec-

táculo que Moisés dijo: ¡Estoy aterrado y temblando! Más bien, os habéis acercado al monte Sión, a la ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celestial, a la reunión de millares de ángeles, a la asamblea de los primogénitos que están inscritos en los cielos, a Dios el juez de todos, a los espíritus de los justos ya hechos perfectos, a Jesús el mediador del nuevo pacto, y a la sangre rociada que habla mejor que la de Abel» (Heb 12,18-24).

En un primer, aquí se oponen dos «actitudes religiosas»: la de los israelitas antiguos, que se acercaron con Moisés al monte Sinaí (monte de fuego, oscuridad, terror: Ex 19; Dt 9,19), y la de los israelitas cristianos, que se acercan al monte Sión, vinculado a los ángeles de la salvación y a los hombres ya salvados, al Cristo que ha muerto por todos, ofreciéndoles así su dicha completa. Pero inmediatamente descubrimos que ese Cristo de la dicha es el «Cristo de la Cruz», el hombre que ha muerto por mantener la fidelidad a Dios. Ese Dios del Cristo Crucificado (¡que no se ha reservado a su propio Hijo, sino que lo ha entregado por los hombres: cf. Rom 8,32) sitúa a sus fieles ante un nuevo tipo de temor, como sigue diciendo la misma carta a los Hebreos:

«Mirad que no rechazéis al que habla. Porque si no escaparon aquellos que en la tierra rechazaron al que advertía, mucho menos escaparemos nosotros si nos apartamos del que advierte desde los cielos...» (cf. Heb 12,25).

Si no escaparon los israelitas antiguos, tampoco escaparemos los israelitas nuevos, si no acogemos la voz del Dios de Cristo. Éste es el Dios que estremece los cielos y la tierra, el Dios que nos sacude con su voz, la voz de Cristo (Heb 12,26-27; cf. Ag 2,6). Ése es el Dios del estremecimiento infinito ante el Hijo crucificado, el Dios en quien amor y temor acaban por identificarse, en aquel lugar supremo donde el temor se vuelve amor (si dejar de ser temor) y el amor mantiene un aspecto fuerte de temor (miedo de ofenderlo).

Éste es el Dios que nos sitúa ante la Cruz de Jesús, lugar donde se vinculan amor y temor infinito, que se supera precisamente aquí, en la unión con Cristo. «Por tanto, puesto que los hijos (los hombres) han participado de carne y

sangre, de igual manera él (Jesús, hijo de Dios) participó también de lo mismo, para destruir por medio de la muerte al que tenía el dominio sobre la muerte (éste es el diablo), y para librar a los que por el temor de la muerte estaban toda la vida condenados a esclavitud» (Heb 2,14-15). Cristo es aquel que, muriendo, nos ha hecho capaces de superar el temor a la muerte.

2. *Apocalipsis, un libro de miedos*

El cristianismo ha incluido en su Biblia un libro de temores, en el que Dios se revela en la historia de los hombres a modo de Cordero degollado: sólo un Cordero que ha muerto como el Cristo, recibiendo en su carne los dolores y miedos de los hombres, puede abrir y dirigir el libro de la historia (Ap 5). En este contexto debemos recordar que el Apocalipsis es el libro de la gran violencia, el documento de todos los miedos, que pueden destruir para siempre a los hombres. Pero su violencia se vuelve fuente de amor, porque hay Dios y Dios resucita a su Cordero, haciéndole principio de esperanza, desde el mismo centro de la historia. Lo han matado los hombres, para así expulsarlo de la tierra y hacerse dueños de todo lo que existe, destruyéndolo con gran miedo (en la Cruz), pero Dios lo ha sostenido, para resucitarlo, transformando los temores (sin negarlos) en amor más alto.

Así podemos decir que el Apocalipsis nos sitúa ante la violencia proyectiva de los hombres que expresan su propio terror en los «poderes» de la naturaleza. Conforme a una lectura poco atenta del libro, Dios mismo es quien mueve y conmociona con sus sellos, trompetas y copas de ira ardiente los terrores de este mundo (cf. Ap 6-11), colocándonos así ante una realidad perversa, enloquecida, donde todo lucha, amenazando sin cesar a los hombres con sus miedos: el mar se vuelve sangre, los ríos son torrentes de veneno, se seca la tierra, pierde el sol su lumbré o quema todo cuanto alumbraba... Pues bien, este lenguaje de inmensos temores, repetido sin cesar en los oráculos de aquel tiempo (¡y del nuestro!), se convierte en el Apocalipsis en signo de una violencia proyectiva, que así asumimos y podemos expulsar de nuestra vida. Por eso, el Apocalipsis nos dice que no tengamos

miedo de «decir» nuestros miedos, para así superarlos, haciendo un camino que nos lleva de todos los terrores de la historia al final donde se cumplen las Bodas del Cordero, con la paz infinita y el amor completo, sin temor alguno (Ap 21–22).

En un determinado nivel, todo es violencia. Quizá no ha existido en la historia de Occidente (ni de la humanidad) un libro de más miedos y terrores que el Apocalipsis cristiano. En ese plano, todo es miedo, pues la ira de Dios (su gran *thymos* Ap 14,10.19; 16,19; 19,15) se extiende y domina por doquier. Dios y su Mesías aparecen de esa forma airados: descargan su violencia total contra aquellos que se oponen y pretenden destruir su reino. Pero, mirando mejor, descubrimos que esa ira de Dios es expresión de la violencia de los hombres, que proyectan sobre el mismo Dios sus miedos y sus perversiones. De esa forma, el evangelio de Jesús (que se expresará plenamente al final del libro: Ap 21–22) capacita a los fieles (creyentes) para contemplar y confesar cara a cara sus miedos, es decir, para superarlos.

Las visiones de terror del Apocalipsis no se aplican solamente a los de fuera (los perversos), sino que surgen también (y sobre todo) en la mente de los fieles de Jesús, a quienes invaden los fantasmas de la destrucción. Ése es el tema de gran parte del Apocalipsis. Es como si Dios se hubiera ya esfumado y todo lo que pasa sobre el mundo fuera expresión de un ángel malo, realidad perversa.

Esas imágenes de miedos y terrores emergen desde el fondo de la historia: son visiones duras, expresiones de nuestro interior hecho de miedos seculares. De esa forma ofrecen el más hondo y doloroso, el más urgente y personal de todos los posibles psicodramas proyectivos. Van pasando las imágenes sangrantes de la historia... Pero el mismo despliegue del Apocalipsis las supera, hasta conducirnos a las bodas del final, donde ya no existen destrucciones y violencias. Son imágenes que en un primer momento parecen simplemente objetivas: están delante, se suceden en series unitarias, implacables; pero luego vemos que ellas forman parte de nuestro interior hecho de miedos que debemos expresar. De esa forma, la religión nos permite superar los miedos.

Estas imágenes de miedo ancestral (apocalíptico, sideral, telúrico, animal y militar...) exigen un tipo de hermenéutica propia. No se trata de entender la trama en clave de discurso racional, de líneas filosóficas. Tampoco puede interpretarse el texto como una homilía de tipo moralista. El Apocalipsis no traza tampoco un relato de carácter histórico, al modo de los sinópticos. Es un *texto de visiones* y por eso ha de entenderse en términos de identificación personal y transformación proyectiva. Sus imágenes sirven para comprender lo que somos en clave de experiencia interna.

Cuando el texto dice: «Y vi...» (cf. 5,1; 7,1; 9,1; etc.), «se apareció», también nosotros tenemos que ver, introduciéndonos en la imagen vista, para que ella se vuelva así catártica. Se trata de que reconozcamos la violencia: que descubramos y sintamos como nuestro aquello que miramos fuera. En esa línea, resultan importantes las imágenes violentas o agresivas que van pasando, como en una gran película de terrores animales, de guerras siderales, de monstruos asesinos... Es inútil ocultarlas y mentimos al decir que no son nuestras. Los que sienten escándalo mirando la violencia de las fuertes imágenes de juicio y destrucción del Apocalipsis no saben o no quieren conocerse: tienen miedo de sus propias reacciones de furor o de venganza, que el texto nos enseña a reconocer, para superarlas.

3. *Reconciliarnos con nuestros temores. Una lectura del Apocalipsis*

El Apocalipsis nos ayuda así a reconciliarnos con la parte más dura de nosotros mismos, haciendo que venzamos un ingenuo moralismo maniqueo que separa sin más a buenos y malos. Tendemos a pensar que nosotros somos buenos, malos los de fuera. En contra de eso el texto muestra que nosotros mismos somos en algún sentido malos: llevamos dentro la raíz de la violencia; nos perturban y se elevan desde el fondo de la propia conciencia las imágenes más fuertes de la ira y la venganza. No se trata de que cambien (se conviertan o se acaben destruyendo) los de fuera. Nosotros mismos debemos ser protagonistas de ese cambio. Por eso nos miramos en el libro: para descubrir allí nuestra violencia y

superarla, uniéndonos con Cristo que nos lleva por su sangre (por su muerte) hasta las Bodas de Amor y reconciliación final. Sólo quien sabe mirar al Cristo crucificado, sólo quien acepta el mar de terrores que tiende a destruirlos, podrá alcanzar la paz suprema.

El propio vidente (o lector) debe descubrirse, o mejor, reconocerse en esas visiones. Verá pronto que los diablos de miedo le llenan: es suya la violencia y agresividad que se refleja en ellos. Ya no puede negar su propio mal o esconderlo de forma represiva, sino que ha de aceptarlo como parte de su propia realidad, sabiendo que él mismo es un campo de batalla donde vienen a expresarse unos poderes «demoníacos». Normalmente solemos descargar nuestra violencia sobre un «chivo emisario» a quien hacemos culpable de los males. En contra de eso, esta lectura del Apocalipsis nos lleva a descubrir las claves de la propia violencia, reconociendo el lugar que ella ocupa en nuestra vida. Por eso, la reconciliación final sólo puede darse aceptando la violencia, con sus grandes temores, para así superarla por dentro.

El Apocalipsis no es un libro de evasión: no oculta la dureza de la vida, no engaña con un fácil espejismo de aventuras infantiles. A través de sus visiones podemos descubrir la ↗ presencia de un Dios que es victoria de amor. El Cristo de Dios ha transformado la violencia de este mundo en Bodas de gracia (Ap 21-22). En el camino que conduce de Satán a Cristo, en el proceso de transformación de la violencia viene a situarnos el Apocalipsis.

Precisamente en el lugar donde se cruzan Dios y el diablo surge el Apocalipsis. Por una parte sabe que este mundo tiende a destruirse en espiral siempre más grande de violencia y miedo. Pero, al mismo tiempo, nos revela la presencia superior de Dios en Cristo. Somos pobres y violentos, pero pobres transformados, recreados por la gracia del Cristo, Cordero sacrificado que vence a la muerte y nos lleva a sus Bodas de la paz total, sin miedo alguno. En ese sentido, el Apocalipsis aparece como *psicodrama histórico y social*, que nos permite superar los grandes miedos de destrucción ecológica y social que, en este tiempo, a principios del siglo XXI, son más fuertes que nunca.

4. Los tres grandes temores

Podemos hablar en nuestro tiempo de tres grandes temores, de tres grandes bombas que amenazan nuestra vida. En este contexto podemos hablar de las tres ecologías, según el Apocalipsis.

a) *Ecología cósmica*. El tema de la ecología cósmica (la exigencia del cuidado de la Tierra) nos sitúa ante al riesgo de la bomba atómica, vinculada a nuestra capacidad de desajustar las fuerzas de cohesión de la realidad. Antes parecía que el mundo estaba ahí, como algo sólido y duro, que nosotros éramos incapaces de cambiar. Ahora sabemos que podemos: hemos encontrado como una llave que nos permite influir en los procesos de cohesión de la materia (de los átomos) de forma que podemos introducir en ellos unos cambios que lleven a la gran «explosión» atómica que puede destruir la vida de nuestro planeta. Las «bombas» (plagas, venenos) del Apocalipsis han quedado pequeñas ante la gran bomba que nosotros mismos podemos hacer estallar. Vivimos, sin duda, en un mundo amenazado. La sabiduría de la naturaleza nos ha mantenido hasta el momento actual. No sabemos si la sabiduría de nuestra cultura podrá mantenernos en el futuro; por eso, muchos tienen miedo, un gran terror ante las fuerzas destructoras de la misma humanidad.

b) *Ecología genético-personal*. Vivimos con miedo a unos monstruos que nosotros mismos podemos fabricar, peores que los alacranes o caballos con cola de serpiente del Apocalipsis. Podemos penetrar con nuestra ciencia en los procesos biológicos, suscitando mutaciones, seleccionando cambios genéticos e influyendo no sólo en el despliegue de la vida vegetal y animal (creando transgénicos y clonando animales), sino creando monstruos humanos (mil veces peores que los «golem» de cierta tradición judía). Parece que en esta línea la ciencia no ha hecho más que comenzar. Dentro de un tiempo relativamente breve, seremos capaces de «hacer» homínidos «a la carta», seres casi humanos sin autonomía verdadera, sin auténtica independencia, seres que no son ya imagen de Dios (capaces de dialogar en libertad), sino efecto de planificación que puede dirigirse a la violencia. También en este campo está surgiendo en

muchos un gran miedo, comparable a los terrores del Apocalipsis. Para superar ese miedo tendremos que cambiar nuestra forma de situarnos ante la vida.

c) *Ecología política*. Los dos miedos anteriores eran fuertes, pero la humanidad se encuentra también bajo el terror del gran riesgo por la bomba social, una bomba que puede estallar si es que se desata la violencia de todos contra todos, culminando de esa forma los momentos y rasgos de los miedos anteriores. El estallido de la bomba atómica ha estado (y seguirá estando) vinculada a los problemas sociales y a las guerras de pueblos y culturas (como se vio en Hiroshima y Nagasaki); también la bomba genética está vinculada a un tipo de comprensión de la política social (como empezó a verse en el terror nazi). Pero la bomba social tiene su propia entidad, como indica de forma sorprendente el relato de la Torre de Babel (Gn 11), que la Biblia ha puesto al comienzo de la historia. Esa violencia ha existido siempre, como han ido mostrando muchas revoluciones e involuciones de la historia, con batallas sin fin y muertes de millones de personas. Pero hasta el momento esta violencia parecía limitada, propia de un área geográfica, de un grupo determinado. Ahora, en cambio, ha surgido la posibilidad de un estallido de dimensiones universales. Ésta es la bomba del gran miedo, que está influyendo de manera muy fuerte en la política mundial. También en este campo puede ayudarnos el Apocalipsis, enseñándonos a superar el miedo (y sus causas), desde dentro, en comunión con las víctimas.

X. P.

R ISLAM

1. *Diferencias entre el miedo a Allâh y el Temor a Dios del cristianismo*

El Corán repite en numerosas ocasiones «Ten miedo (*jawf*) de Allâh». El problema del discurso cristiano del temor de Dios que se dio en épocas históricas fue que tras la orden de temer a Dios podía saberse a qué se debía tener miedo, porque para eso la teología se encargaba de decir qué es Dios. Naturalmente, nunca era Dios. Al final, el Dios al que en las edades pasadas temía el cristiano era el Dios de la Iglesia de ese momento histórico concreto, el

Dios de la jerarquía eclesiástica que lo explicaba. El temor al Dios cristiano acababa siendo miedo al cura, que era el que detentaba el poder a costa del miedo de los fieles. En las sociedades islámicas observamos que el efecto de esta orden coránica «Ten miedo de Allâh» es justamente la contraria a la que se dio en Europa hasta hace no tanto. Al ser imposible identificar a Allâh con ninguna realidad en concreto, en la práctica, el musulmán es alguien que carece de sentido de miedo a nadie ni a nada. Ésa es la razón de que en el Corán se le prometa al creyente: *lâ tajâfû wa-lâ tahçanû* («No tendréis miedo ni estaréis tristes»).

2. *El miedo no es un sentimiento que debemos desarraigar*

El miedo no es algo a extirpar de entre los sentimientos humanos. Es importante desconectarlo de la culpabilidad, eso sí. El peligro del discurso cristiano sobre el temor de Dios es que arraigaba en la culpabilidad del hombre, en su naturaleza esencialmente caída. El musulmán no tiene miedo al miedo, siente miedo por cosas, que en la medida que se sepa que no son Allâh no debe permitirse. Y nada nunca es Allâh.

El miedo es señal de estar vivo. Es fácil constatar que cuando más vivo se está, cuando más cabida tiene en nosotros la fantasía, durante la infancia, es el tiempo en que se tiene más miedo. La construcción del adulto es venciendo al miedo a costa de la fantasía. Pero lo cierto es que –en la lógica del islam– si no eres capaz de temer por tu existencia, no eres capaz de intuir la Inmensidad.

3. *El miedo a Allâh es un estadio espiritual del místico*

Los místicos musulmanes han hablado de la *jashya* como de un «estadio espiritual» (*maqâm*) y de la *jushwa* como de un «arrebato místico» (*hâl*). La *jashya* o el *jushwa* se compone de una parte de miedo por saberse plenamente expuesto y de otra parte de dulzura por constatar que pese a esa incapacidad que se tiene de protegerse a sí mismo, ahí donde uno se encuentra está sano y salvo. El que se expone a la realidad completa de un golpe sufre como consecuencia el temor, que es el efecto de

asumir plenamente que la realidad está por encima de uno. La dulzura que acompaña –como un resabio final– a la *jashya* es la posterior comprensión de que uno es no obstante absolutamente real. Cuando descubrimos hasta sus últimas consecuencias que la realidad nos sobrepasa tenemos un miedo animal de correr peligro de muerte. La evidencia de lo real que percibo gracias a mi experiencia unitaria (↗ *tawhîd*) me supone la pérdida absoluta de mi identidad. La dulzura es la consecuencia de sentir que yo también soy esa realidad; que pertenezco a esa realidad que me sobrepasa. Sin capacidad de miedo, seríamos tiranos; sin dulzura, nos disolveríamos, porque el placer nos teje. Así que el *jushwa* del sufi es una experiencia extractada de la condición humana. El que tiene el *hâl* (arrebato) de la *jushwa* está pertrechado de capacidad de compensar ese temor. No es algo que te supere, que te enloquezca, que te aniquile. Es más bien un derretirte placenteramente ante la grandeza infinita de tu Señor. Es el vacío del hombre que descubre su absoluta desnudez. Los *ÿâshûn* son los que están continuamente muriendo en Allâh, pero muriendo con placer. No es el *ÿâlâl* de Allâh –su Majestad– ante lo que están, sino el *ÿâlâl* y el *ÿamâl* juntos: Terribilidad y Belleza fundidos ante ti. La segunda hace que no te desintegre la primera. Pero ahí estás, inmune, sintiendo esa inmensidad que te hace temblar como una hoja. Es curioso que el que nunca lo ha sentido habla de la *jashya* como de esa sensación que atribuimos a la palabra «terror», mientras que el místico recuerda la *jushwa* como un saboreo de dulzura tremenda. El sufi ha sentido que no tenía razón de ser, que no tenía consistencia, literalmente, que no *era*, y que sólo el pánico a dejar de ser lo aferraba a su pellejo, le impedía disolverse en esa nada en la que iba precipitándose vertiginosamente, como si viéramos nuestro propio cuerpo destejarse músculo a músculo, fibra a fibra. Pero sin embargo lo único que recuerda es la dulzura que se le dio como antídoto para poder soportar sin enloquecer el miedo a no ser. «Todo yo soy un regalo» es la conclusión del místico que le hace romperse en llanto. El que no lo ha experimentado, ve al místico estremecerse, temblar, y llorar sin parar, e identifica todo esto a lo que él siente en las circunstancias que le hacen

estremecerse, temblar y llorar. Pero el místico está sintiendo todo esto envuelto en un manto de *shukr*, de agradecimiento cuya formulación más simple podría ser: «yo no tengo razón de ser pero aquí estoy». La *jashya* es la consecuencia final del *faqr*, de la pobreza: es sentir la precariedad humana como la esencia misma del hombre. Ya no es que necesitemos de esto o de lo otro, sino que no somos nada porque incluso nuestra necesidad nos ha sido dada como un regalo.

A. A.

TEMPLO

Q M

↗ Alabanza, culto, historia, Israel, Jerusalén, Jesús, mezquita, oración, política, sacerdocio, sacrificios.

Q JUDAÍSMO

1. Principios

Han existido varias concepciones y teologías del Templo a lo largo de la historia israelita, no sólo en los antiguos santuarios de la tierra de Israel (Dan, Betel, Gilgal, Silo, Siquem, Hebrón...) sino también en la nueva «Casa» real que Salomón edificó para Yahvé en Jerusalén (siglo X a.C.). A partir de la reforma deuteronomista de Josías (final del VII a.C.), el templo de Jerusalén ha venido a concebirse como único templo israelita, lugar de presencia y recuerdo de Dios, como ha puesto de relieve el texto básico de la oración de Salomón, donde se expresa su sentido:

«¡Yahvé, Dios de Israel! Ni arriba en el cielo ni abajo en la tierra hay un Dios como tú, fiel a la alianza y a la misericordia con sus siervos... Tú no cabes en el cielo, ni en lo más alto del cielo, ¡cuánto menos en este templo que te he construido! Vuelve tu rostro a la oración que te dirige hoy tu siervo. Día y noche estén tus ojos abiertos sobre este templo, sobre el sitio donde quisiste que residiera tu Nombre. Escucha la súplica de tu siervo y de tu pueblo Israel, cuando oren en este sitio; escucha tú desde tu morada del cielo, escucha y perdona.

(1) Cuando uno *peque contra otro*, si se le exige juramento y viene a jurar ante tu altar en este templo, escucha tú desde tu cielo y *haz justicia* a tus siervos: condena al culpable dán-

dole su merecido y absuelve al inocente, conforme a su inocencia.

(2) Cuando los de tu pueblo Israel sean derrotados por el enemigo, por haber pecado contra ti, si se convierten a ti y te confiesan su pecado, y rezan y suplican en este templo, escucha tú desde el cielo y perdona el pecado de tu pueblo Israel, y hazlos volver a la tierra que diste a sus padres.

(3) Cuando por haber pecado contra ti, se cierre el cielo y no haya lluvia, si rezan en este lugar..., escucha tú desde el cielo... Cuando en el país haya hambre, peste, sequía o añublo, langostas y saltamontes..., en cualquier calamidad o enfermedad, si uno cualquiera o todo tu pueblo... extiende sus manos hacia este templo y te dirige oraciones y súplicas, escúchalas tú desde el cielo...

(4) También el extranjero que no pertenece a tu pueblo Israel, cuando venga de un país lejano, atraídos por tu fama... haz lo que te pide, para que todas las naciones del mundo conozcan tu fama y te teman, como tu pueblo Israel...

(5) Ten los ojos abiertos ante la súplica de tu siervo Israel, para atenderlos siempre que te invoquen. Pues entre todas las naciones del mundo tú los apartaste como heredad, como dijiste por tu siervo Moisés, cuando sacaste de Egipto a nuestros padres, Adonai (Señor o rey) Yahvé» (1 Re 8,23ss).

Dios habita en morada celeste, fuera de este mundo, pues «ni cielo ni tierra pueden contenerle». En el templo habita su Nombre (*shem*), es decir, su presencia favorable. Nadie puede adueñarse de Dios, pero los israelitas conocen su Nombre y lo veneran en el santuario, que aparece así como lugar privilegiado de oración.

2. Judaísmo, comunidad del templo, comunidad sin templo

Durante los primeros siglos de la existencia de Israel, el templo de Jerusalén tuvo su importancia, pero el judaísmo se encontraba fundado también en otros templos e instituciones, como la federación de las tribus o la monarquía (con un Estado propio). Tras acabar la monarquía (587 a.C.), después del exilio, los judíos debieron mantener y recrear su identidad sin rey ni instituciones estatales; y así lo hicieron, identificándose a sí mismos como comunidad sacral, en torno a un único

templo (tras la dedicación del 515 a.C.). Parece más fácil mantener la identidad social con un Estado y unas estructuras políticas de tipo fuerte, pero los judíos no las tuvieron y eso acabó siendo para ello un elemento positivo y un estímulo, pues debieron trazar su identidad partiendo del templo. Lógicamente parece que los judíos deberían haber desaparecido, como desaparecieron otros pueblos del entorno (moabitas o edomitas, filisteos, idumeos o nabateos). Ellos, en cambio, pervivieron porque lograron crear una identidad especial, en torno al templo de Jerusalén.

Éstos son los elementos básicos de esa identidad. (a) *Un Dios distinto: Dios con templo, pero sin estatua*. Externamente, el templo de Jerusalén era muy parecido a otros santuarios del entorno. Pero tenía algo muy especial: en su santuario propiamente dicho (el Santo de los Santos) no había nada; sólo una habitación vacía y oscura (para cumplir el mandamiento básico de la Ley: Ex 20,4; Dt 5,8). En esa línea, un templo sin estatua es un templo que puede desaparecer. (b) *Una Ley que es más importante que el templo*. Al principio, la Ley está vinculada al templo: es la Norma de vida de aquellos que se reúnen como comunidad del templo. Pero pronto la Ley se vuelve mucho más importante, de modo que, cuando desaparece el Templo y queda la Ley (año 70 d.C.), son muchos los judíos que actúan de hecho como si no se hubiera perdido nada fundamental.

El judaísmo fue comunidad de culto, centrada en torno a un templo a lo largo de casi seiscientos años (del 515 a.C. al 70 d.C.). Pero después, cuando el templo desapareció, los judíos han podido vivir y han vivido perfectamente sin templo, hasta el día de hoy. Para los auténticos judíos, el templo de Dios es la Ley y el pueblo que la cumple. Por eso, cuando los judíos actuales se reúnen en la explanada que está al lado de las ruinas del muro occidental (*western wall*) del templo de Herodes, en general, ellos no lamentan la destrucción del templo, ni planean la construcción de uno nuevo, sino que recuerdan y actualizan todo el decurso de su historia. Sobre la explanada del viejo templo se elevan ahora las mezquitas musulmanas. Son muchos los judíos que no ven problema en ello.

M CRISTIANISMO

Los rabinos judíos han desarrollado la identidad judía sin necesidad de templo, tras la ruina del 70 d.C. Pues bien, Jesús había adelantado ya esa situación. Lógicamente, para descubrir a Dios en la vida humana, conforme a su mensaje, él tuvo que enfrentarse con el templo de Jerusalén, donde el judaísmo sacerdotal había condensado la sacralidad y la presencia de Dios y del mundo.

1. *El signo de Jesús en el templo*

El templo estaba vinculado al poder religioso de los sacerdotes y resultaba inseparable del dinero (tributo) y de los sacrificios animales, garantizando así las relaciones del hombre con Dios a través de una jerarquía estricta, de tipo teocrático. Jesús había anunciado y preparado la llegada de un Reino donde no era necesario el templo, pues Dios perdonaba los pecados y amaba a los hombres de un modo directo, sin necesidad de intermediarios sacrales. Por eso, en contra de lo que hubieran hecho otros judíos nacionalistas, Jesús no quiso tomar ni defender ningún «poder teocrático». Al contrario, él quiso subir y subió al templo, como Hijo de David, para decir provocativamente que su tiempo y función habían terminado.

«Y comenzó a echar fuera a los que vendían y a los que compraban en el templo. Volcó las mesas de los cambistas y las sillas de los que vendían palomas (Mc 11,15 par). Halló en el templo a los que vendían vacunos, ovejas y palomas, y a los cambistas sentados. Y después de hacer un látigo de cuerdas, los echó a todos del templo, junto con las ovejas y los vacunos. Desparramó el dinero de los cambistas y volcó las mesas» (Jn 2,14-15).

Se trata, sin duda, de un gesto simbólico de condena y destrucción, centrado especialmente en las mesas de los cambistas que, a juicio de Jesús, constituyen, con los sacrificios de animales, el corazón del viejo templo. Derribar las mesas del dinero significa rechazar el comercio del templo y, con el comercio, anunciar el derribo o destrucción del mismo templo. ¿Supone Jesús que Dios va a destruirlo de un modo directo? ¿O quiere iniciar y provocar él mismo su destrucción, con un signo profético (como ha visto Mc 14,58)? Posiblemente, ambas cosas: Para que llegue el Reino

tiene que acabar este templo y Jesús tiene que anunciar y promover su caída.

Este gesto forma parte de la subida «mesiánica» de Jesús a Jerusalén, un gesto que resulta esencial para entender su trayectoria anterior y posterior. Si este templo siguiera siendo el lugar esencial del «encuentro» de los hombres con Dios, el evangelio de Jesús habría sido falso. Así lo han entendido los sacerdotes y por eso han condenado a Jesús por aquello que ha dicho y ha hecho en el templo, en la línea de todo su mensaje. La palabra central, «yo derribaré este templo, hecho con manos humanas, y en tres días edificaré otro, no hecho con manos humanas» (Mc 14,58; cf. Mc 15,29; Hch 6,14; Jn 2,19), ha sido recreada por la tradición, pero recoge básicamente el mensaje y profecía de Jesús, pues en sentido externo ella no se ha cumplido (el templo ha seguido existiendo durante cuarenta años, hasta la guerra del 67-70 d.C.).

La palabra y acción de Jesús contra el templo no ha podido ser un simple vaticinio «ex evento», pues Jesús no ha destruido de hecho el templo, sino que tiene un sentido histórico esencial dentro del mensaje del Reino. Para ratificar lo que ha dicho y ha hecho, Jesús termina afirmando: ¡Este templo ha perdido su sentido, debe destruirse! Dentro del mensaje de Jesús sólo se puede hablar de un templo «universal», que empieza siendo espacio de oración (y de vida) para los pobres, para los excluidos de Galilea y, en sentido último, para todos los pueblos del mundo. Así lo suponen las palabras de Jesús:

a) *Yo destruiré este templo, hecho con manos humanas.* El gesto de Jesús (volcar las mesas...) está anticipando y promoviendo algo, que él mismo promete cumplir: quiere que «se destruya» el templo, porque va en contra del Reino (no es lugar de gratuidad para todos, desde los más pobres; no es casa de acogida universal donde se recibe a itinerantes y enfermos). Todo parece indicar que Jesús quiere destruir «este» templo para que pueda surgir otro, que es el mismo Reino. El «yo mesiánico» de Jesús («yo destruiré este templo...») es el mismo «yo profético» de Dios, en cuyo nombre está anunciando la llegada del Reino. Aquí culmina y se expresa con toda claridad el sentido del mensaje de Jesús, con su denuncia profética.

Quizá pudiéramos decir con Esteban (cf. Hch 7,47-53) que este templo, cerrado en sí mismo, ha sido el «pecado originario» de Israel, pues ha servido para negar la profecía universal y liberadora del mensaje original de Dios, pues esta forma de religión de templo ha venido a convertirse en un sistema sagrado que utiliza el poder para mantenerse. En contra de eso, el «yo» de Jesús expresa un principio superior de gracia, abierto desde los pobres a todos los pueblos del mundo.

b) *Y en tres días edificaré otro, no hecho por manos humanas.* El templo antiguo era un edificio hecho por manos humanas (*kheiropiëton*), como destaca Mc 14, 58 (cf. Hch 7,41.48). Eso significa que, estrictamente hablando, era un ídolo, algo que se interpone entre el hombre y Dios, un objeto que sustituye a Dios, como ha venido indicando la profecía y la reflexión sapiencial de Israel. Frente al «ídolo» de aquellos que quieren encerrar a Dios en sus propias construcciones, al servicio de su seguridad y su poder (en ese sentido son ídolo el templo y el mismo Estado romano) se eleva Dios, que creará precisamente «humanidad», a los «tres días», es decir, en el tiempo de plenitud escatológica del Reino. Es muy posible que Jesús se haya planteado la posibilidad de que en «tres días» cambiará la misma realidad externa del templo, con su funcionamiento, poniéndose al servicio del Reino, pero es difícil precisarlo.

Todo parece indicar que esa palabra sobre el templo pueda y deba vincularse con el *logion* central de la cena de Jesús (↗ eucaristía): «ya no beberé más de este vino...» (cf. Mc 14,25 par). En ambos casos tenemos la misma conciencia escatológica, con la certeza de la venida de Dios: Jesús ha subido a Jerusalén para situarse ante el fin de los tiempos, para anunciar y promover ese fin con su propia vida, con su propio gesto.

Esta palabra profética (en tres días edificaré...) expresa el sentido del gesto (derribar las mesas), anunciando y promoviendo así el derribo (destrucción) del templo en su conjunto. Jesús proclama y anticipa (pone en marcha) un proceso destructor y lo hace con una palabra que ha resultado conflictiva para muchos judeocristianos posteriores, que han seguido acudiendo al templo tras la pascua (cf. Hch 2,46; 3,1ss). Es

muy posible que hayan entendido la palabra de Jesús como «promesa de futuro», para el fin de los tiempos. Así podrán decir que ese templo, finalmente, caerá, pero, mientras tanto, ellos pueden seguir acudiendo a sus atrios para orar, anticipando lo que será ese santuario cuando se convierte en «casa de oración, no de sacrificios, para todas las naciones» (cf. Mc 11,17). Podemos suponer que esos cristianos que seguían acudiendo al templo lo entenderían de un modo abierto, no como algo exclusivo de Israel, lugar de dinero y sacrificios, sino como espacio y tiempo de oración universal. Más que la destrucción del templo, ellos habrían destacado su «transformación» mesiánica.

2. Jesús y la crisis del templo

Con su esplendor arquitectónico y sus rituales sagrados (vestiduras sacerdotales, sacrificios y cantos de levitas), el templo era para los judíos la expresión más alta del arte, la primera maravilla para todos los creyentes: el tesoro estético y económico, político y sacral de los devotos de Israel. Generaciones y generaciones de judíos habían expresado su más honda experiencia artística y sagrada en los rituales del templo, desde los colores de los ornamentos hasta los cantos de las grandes ceremonias, desde el incienso hasta el ritual de sacrificios. Pues bien, Jesús interpretó la belleza física del templo como una mentira y la piedad sacrificial como un engaño, como una higuera de hojas falsas, seductoras, que atraían desde lejos a los fieles, pero nunca daban frutos, engañando de esa forma a los devotos (cf. Mc 11,12-26 par). Desde ahí se entiende su famosa «profecía»:

«Cuando él salía del templo, uno de sus discípulos dijo: Maestro, ¡mira qué piedras y qué edificios! Y Jesús le dijo: ¿Veis estos grandes edificios? Aquí no quedará piedra sobre piedra que no sea derribada» (Mc 13,1-2).

a) *Jesús vio el templo de Jerusalén como signo supremo de patología sagrada,* falsedad de un culto grandioso y multiforme, pero al servicio de la opresión, mentira y muerte. Poemas y cantos, sacrificios animales y contratos de dinero se elevaban sobre el templo, para gloria del sistema y de sus poderes de imposición, haciéndolo «cueva de bandidos» (Mc 11,27), ritual sacralizado para opri-

mir a los devotos, religión de muerte. Asumiendo la inspiración profética de los grandes creyentes (Amós, Isaías, Jeremías), proclamó Jesús su palabra de juicio y condena en contra de esta suma perversión del culto, en gesto clave que inspira toda la liturgia cristiana posterior, que debe mantenerse atenta frente a todo riesgo de manipulación religiosa (cf. Mc 11,12-26).

b) *Jesús ha rechazado el servicio del templo*, entendido como arte de bandidos-sacerdotes, que se valen de Dios y de su culto para oprimir a los pequeños. No lo ha condenado en nombre de un tipo de pura barbarie regresiva o de un resentimiento contra la autoridad establecida, sino todo lo contrario: como testigo de una belleza más alta, que él mismo ha ofrecido a todos, a través de las parábolas. Lógicamente, por mantener el culto de su templo y fundar mejor la estructura de su imperio, los sacerdotes de Jerusalén y los soldados de Roma han condenado a Jesús a muerte. Por defender su experiencia de libertad y abrir para los hombres un «cara a cara» de diálogo con Dios ha muerto Jesús.

Aquí se definen los frentes, en este lugar viene a mostrarse el sentido más hondo de la belleza y de la religión. Por un lado queda el culto del templo y la religión sacerdotal al servicio del sistema, representado por el templo y el imperio, que dictan su ley sobre todos los humanos; éste es el arte de la dictadura. Por otro, está el gesto de la vida abierta a Dios en libertad de amor, en palabra compartida, tal como culmina en Jesús crucificado. Aquí se sitúa para los cristianos el juicio central de la historia, el principio de la gracia y la belleza universal de Dios. Los sacerdotes de Jerusalén decidieron mantener el ritual del templo, con su estética de sacralidad impositiva, al servicio del sistema; por eso mataron a Jesús. En contra de eso, los cristianos, de manera paradójica y hermosa, han descubierto y contemplado la belleza más alta de Dios en la cruz, confesando que Dios ha resucitado a Jesús, a quien admiran y cantan, como *Icono de Dios*, culto supremo en forma humana (cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15). Significativamente, la respuesta cristiana ante el templo puede compaginarse bien con la de los judíos rabínicos tras la caída del mismo templo, el año 70 d.C.

X. P.

TENTACIONES

M

↗ Autoridad, comida, economía, ética, Evangelios, Hijo de Dios, Jesús, Mesías, milagro, paraíso original, razón, reino, Satán.

1. *Un mesías tentado*

Al surgimiento y despliegue de la identidad de Jesús pertenecen las tentaciones, como indican los ↗ evangelios sinópticos al introducirlas tras la experiencia del ↗ bautismo (Mc 1,12-13; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13). Ellas presentan las tres pruebas fundantes que el Mesías debe superar: económica (trabajo/alimento), política (poder) e ideológica (conocimiento, milagro). La tentación mesiánica de Jesús sigue siendo la tentación central de la Iglesia, la prueba humana por excelencia. Conforme a este relato esencial de los evangelios, nos hallamos inmersos en una triple lucha: económica (posesión de bienes de consumo), política (control de los medios del poder) e ideológica (producción y posesión de las ideas), que puede conducirnos a la destrucción diabólica de la vida (el hombre puede quedar sometido para siempre a poderes de opresión definitiva) o a la conversión y transformación mesiánica (en línea de gratuidad y comunión). Éste es el pasaje:

«En aquel tiempo, Jesús, lleno del Espíritu Santo, volvió del Jordán y, durante cuarenta días, el Espíritu lo fue llevando por el desierto, mientras era tentado por el diablo. Todo aquel tiempo estuvo sin comer, y al final sintió hambre. Entonces el diablo le dijo: Si eres Hijo de Dios, dile a esta piedra que se convierta en pan. Jesús le contestó: Está escrito: No sólo de pan vive el hombre. Después, llevándole a lo alto, el diablo le mostró en un instante todos los reinos del mundo y le dijo: Te daré el poder y la gloria de todo eso, porque a mí me lo han dado, y yo lo doy a quien quiero. Si tú te arrodillas delante de mí, todo será tuyo. Jesús le contestó: Está escrito: Al Señor, tu Dios, adorarás y a él sólo darás culto. Entonces lo llevó a Jerusalén y lo puso en el alero del templo y le dijo: Si eres Hijo de Dios, tírate de aquí abajo, porque está escrito: Encargará a los ángeles que cuiden de ti, y también: Te sostendrán en sus manos, para que tu pie no tropiece con las piedras. Jesús le con-

testó: Está mandado: No tentarás al Señor, tu Dios. Completadas las tentaciones, el demonio se marchó hasta otra ocasión» (Lc 4,1-13; cf. Mt 4,1-11).

2. Sentido general

La vida de Jesús forma parte de la trama de una historia llena de pruebas y tentaciones. En ese contexto han de entenderse las tres tentaciones que Jesús ha superado, según los evangelios. Ellas no resuelven el tema en plano de teoría, pero ofrecen la visión más luminosa y actual de las exigencias y riesgos sociales del mesianismo: el evangelio no es una evasión idealista, sino programa de lucha contra los poderes diabólicos. Para exponer el sentido de esa lucha escribieron los separados de Qumrán su Manual de Guerra (4QM); para darle nuevo contenido han escrito Mt 4 y Lc 4 este espléndido relato, partiendo de una breve nota de Mc 1,12-13 y, sobre todo, de un texto elaborado por la tradición de Documento Q (↗ evangelios), que recoge e interpreta, con la ayuda de unos textos básicos del Antiguo Testamento (Deuteronomio), el sentido de la obra de Jesús.

Como los héroes del mito, Jesús debe superar las pruebas que le presenta el tentador: (a) utilizar su autoridad para convertir las piedras en pan, pues el hambre aprieta entre los pobres y es bueno darles de comer; (b) tomar el poder, porque es grande la opresión de los gobiernos pervertidos, es bueno que se imponga el buen gobierno del Mesías; (c) realizar milagros portentosos, para que los hombres y mujeres superen su angustia y puedan lograr seguridad sobre la tierra.

Tales son las tentaciones del hombre y, conforme al evangelio, Jesús las supera acudiendo a la Escritura: frente a la absolutización del pan afirma que vivimos también de las palabras que brotan de la boca de Dios (Mt 4,4); frente a la toma del poder, que le haría «señor» por encima de los demás, Jesús afirma que sólo a Dios debemos obediencia (Mt 4,10); frente a un milagro que es tentar a Dios destaca el valor de la fe (Mt 4,7). Para superar la tentación, Jesús apela a unos textos centrales de la confesión israelita, contenidos en el Deuteronomio (cf. Dt 8,3; 6,13-14; 6,16), viniendo a presentarse de esa forma como el verdadero intérprete y cumplidor de la Ley israelita. Así lo ha visto el documento Q,

de esa forma ha interpretado su acción mesiánica.

Esas tentaciones no deben entenderse como un hecho histórico, que podría situarse en un lugar determinado y datarse en el comienzo de la actividad de Jesús, aunque es muy probable que, en el comienzo y despliegue de su actividad, él haya debido superar alguna prueba, sino como expresión del conflicto permanente de su vida y de su obra. El evangelio supone que muchos judíos y gentiles de su tiempo habrían optado (y optaron) por el Diablo y es evidente que muchos cristianos posteriores han seguido al Tentador. Pero los verdaderos judíos y los auténticos cristianos han querido responder como Jesús. En esa línea, Mateo y Lucas describen las tentaciones como paradigma permanente de prueba y victoria mesiánica. Toda la vida y opción de Jesús se encuentra resumida en ellas, como ha visto certeramente Dostoievsky, a quien tomaremos de algún modo como guía de la exposición que sigue:

«Si hubo alguna vez en la tierra un milagro verdaderamente grande fue aquel día, el día de esas tres tentaciones. Precisamente, en el planteamiento de esas tres cuestiones se cifra el milagro. Si fuese posible idear, sólo para ensayo y ejemplo, que esas tres preguntas del Espíritu terrible se suprimiesen sin dejar rastro en los libros y fuese menester plantearlas de nuevo, idearlas y escribirlas otra vez, para anotarlas en los libros, y a este fin se congregase a todos los sabios de la tierra... ¿piensas tú que toda la sabiduría de la tierra reunida podría discurrir algo semejante en fuerza y hondura a esas tres preguntas que, efectivamente, formuló entonces el poderoso e inteligente Espíritu en el desierto?... Porque en esas tres preguntas aparece compendiada en un todo y pronosticada toda la ulterior historia humana y manifestadas las tres imágenes en que se funden todas las insolubles antítesis históricas de la humana naturaleza en toda la tierra» (*Los hermanos Karamásovi*, en *Obras completas*, III, Aguilar, Madrid 1964, 208).

3. Tentación del pan. Economía

«Si eres hijo de Dios di a esas piedras que se vuelvan alimento» (cf. Lc 4,3). Así argumenta el Diablo, con lógica perfecta: si Dios nos ha creado y sa-

cado de Egipto (esclavitud) es evidente que debe alimentarnos. Son millones los hambrientos: si hay Dios debe resolver su problema. Jesús ha respondido que «no sólo de pan viven los humanos» (Lc 4,4), sino, y sobre todo, de la Palabra de Dios, como ha precisado Mt 4,4. Así presenta Dostoievsky la «razón» del Satán, con palabras de un inquisidor sevillano:

«Tú quieres irle al mundo, y le vas con las manos desnudas, con una ofrenda de libertad que ellos, en su simpleza y su innata cortedad de luces, ni imaginar pueden... porque nunca en absoluto hubo para el hombre y para la sociedad humana nada más intolerable que la libertad. ¿Y ves tú esas piedras en este árido y abrasado desierto?... Pues conviértelas en pan, y detrás de Ti correrá la Humanidad como un rebaño, agradecida y dócil. Pero tú no quisiste privar al humano de su libertad y rechazaste la proposición, porque ¿qué libertad es esa –pensaste– que se compra con pan? Tú objetaste que el humano vive no sólo de pan. Pero ¿no sabes que en nombre de ese mismo pan terrenal se sublevará contra ti el Espíritu de la tierra y luchará contigo y te vencerá y todos irán tras él exclamando “¿Quién es semejante a esa bestia que no ha dado el fuego del Cielo?”» (*Ibid.* 208-209).

A un nivel se oponen pan y libertad. El diablo piensa que «sólo construye del todo el que da de comer» y dice a Jesús: «de haber optado por el pan habrías respondido al general y sempiterno pensar humano: ¿ante quién adorar?». Para el Diablo, el hombre es primordialmente estómago: quiere riqueza, transformar el mundo en alimento (puro objeto de consumo), disfrutando sin más de los bienes materiales; la libertad es secundaria. Pero Jesús ha ofrecido libertad: piensa que el humano puede y debe expresarse en actitud de amor, sin imposiciones; por eso no quiere realizar su redención a manera de compra económica.

4. Tentación del reino. Política

«Mostrándole los reinos de la tierra, dijo el Diablo: todo te lo ofreceré...» (Lc 4,5-6). Largos siglos lleva esperando Israel: frente a los imperios despiadados de la tierra, frente a reyes y señores de injusticia que han

regido perversamente el orbe, surgirá un gran día el nuevo príncipe, el Mesías. Su imperio será universal; su duración, eterna. Sobre ese fondo son lógicas las palabras del diablo, según Dostoievsky: «Siempre la Humanidad, en su conjunto, afanóse por estructurarse de un modo universal. Muchos fueron los pueblos grandes con una gran historia; pero cuanto más grandes, tanto más intensamente que los otros han sentido el anhelo de la fusión universal de los humanos... Si hubieras aceptado el mundo y la púrpura del César, habrías fundado el imperio universal y dado la paz al mundo» (*Ibid.* 212-213).

No existiría más carrera de armamentos ni guerra; los pueblos vivirían en paz y autonomía, reinaría en todos la justicia... Y, sin embargo, Jesús ha rechazado la propuesta porque el poder que se consigue y ejerce dominando a los demás (postrándose ante el Diablo) es alienante. La supresión de disturbios y guerras, la unidad entre los pueblos no se pueden lograr por la violencia. El Dios mesiánico no quiere autómatas ni esclavos, sino amigos e hijos. Por eso, el despotismo o dictadura perfecta que ofrecen a Jesús viene del Diablo: surgiría un espléndido rebaño, habría muerto el ser humano. Es buena la autoridad creadora que anima y potencia la tarea del padre, el amor creador de un amigo... Pero es malo el poder que se ejerce imponiéndose a la fuerza, aunque con ello se consiga un orden en el mundo. Esta tentación muestra que el dominio de unos sobre otros es siempre realidad del diablo. En contra de eso, el mesianismo de Jesús sólo es servicio:

«Los reyes de las naciones las dominan, y los que ejercen el poder se hacen llamar bienhechores. Pero vosotros nada de eso; al contrario, el más grande entre vosotros iguálese al más pequeño y el que dirige al que sirve (Lc 22,25-26)... porque tampoco el Hijo del Humano (Jesús) ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por todos» (Mc 10,40-45).

5. Tentación del milagro. Ideología, religión

«Si eres hijo de Dios, lánzate abajo» (cf. Lc 4,9). Jesús está sobre el pináculo del templo. Los fieles se agitan al

fondo, buscando en los rituales un consuelo espiritual, una receta de seguridad en el comercio angustiante de la vida. Todos podrán ver la forma en que se lanza al vacío, observando a los ángeles de Dios que le sostienen, mostrando así que Dios ama a su Hijo, aceptando su evangelio. Jesús debe emplear todos los medios para mostrar a los humanos la verdad de su mensaje. El Diablo promueve un milagro de mesianismo antidivino. Por eso, Jesús le responde: «¡No tentarás al Señor tu Dios!» (Lc 4,12).

Tentación son los medios engañosos e impositivos que se emplean para imponer a los demás el Evangelio, como aquellos signos que pedían algunos judíos (Mt 12,38-39; 16,1) e incluso cristianos (cf. 1 Cor 1,22; Mc 13,22). Ellos quieren agarrarse a la verdad, tener seguridades, disponer de Dios y de la vida sin correr ningún riesgo. En contra de eso, Jesús sólo ha presentado el signo de su vida entregada en amor, gratuitamente, en camino que lleva a la cruz. Una verdad que se impone de ja de serlo, un mesianismo que obliga ya no es mesianismo, como sabe Dos-toievsky:

«Pero tú sabías que en cuanto el hombre rechaza el milagro, inmediatamente rechaza también a Dios, porque el hombre busca no tanto a Dios como el milagro. Y no siendo capaz el hombre de quedarse sin milagro, fue y se fraguó él mismo nuevos milagros y se inclinó ante los prodigios de un mago o los ensalmos de una bruja, no obstante ser cien veces rebelde, herético y ateo. Tú no bajas-te de la cruz cuando te gritaron: “¡Baja de la cruz y crearemos que eres Tú!”. Tú no descendiste, tampoco, porque también entonces rehusaste subyugar al humano por el milagro y estabas ansioso de fe libre... Te lo juro: el hombre es una criatura más débil y baja de lo que tú imaginaste. Al estimarlo en tanto tú te condujiste como si dejases de compadecerlo, pues le exigías demasiado. De haberlo estimado en menos, menos le hubieses exigido, y esto habría estado más cerca del amor, porque más leve habría sido su peso» (*Ibid.* 211).

Hubiera sido más fácil entablar relaciones con Dios a nivel de prodigio y seguridad. Pero Dios nos ha llamado en amor liberador, en respeto radical, en confianza creadora. Por eso no ha

querido obligarnos a aceptar el mesianismo de Jesús. En este campo sigue siendo urgente la crítica cristiana: no tenemos demostraciones, ni contamos con milagros exteriores. La prueba del mesianismo de Jesús es su mensaje en libertad, la experiencia de su pascua. Entendidas así, las tentaciones constituyen un elemento esencial del principio de la biografía mesiánica de Jesús. No entenderemos jamás el evangelio si no las sabemos contar, de manera que nos impresionen y transformen, en actitud de compromiso por el reino.

Son muchos los que siguen apelando, aun dentro de la Iglesia, a revelaciones especiales, a seguridades milagrosas (apariciones, poderes sacrales). Pues bien, a partir de la respuesta de Jesús y en virtud de su entrega pensamos que no existe otro milagro que la hondura y gracia contagiosa de su vida: él ha rechazado el mesianismo de los milagros porque quiere ofrecernos el milagro de su entrega pascual. Frente a la Ley que sanciona lo que existe (judaísmo normativo) y frente a los prodigios que pueden aparecer como dominio sobre los demás (en la línea de los *theioi andres*, varones divinos de cierto helenismo), los evangelios han presentado el gesto creador de un Jesús que ofrece su vida gratuitamente por los otros.

X. P.

TEOLOGÍA

Q MR

➤ Dios, ética, filosofía, hermenéutica, gnosis, historia, juicio, palabra, razón, religión, sabiduría, secularización, visión de Dios.

Q JUDAÍSMO

1. Principio. Teología de la historia

La teología del judaísmo se funda en la experiencia de Yahvé, su Dios, como Señor que guía la historia de los hombres. En ese sentido, en contra de lo que sucedía en las culturas del entorno, los judíos han puesto de relieve la identidad histórica de Dios, que no se puede ver, no puede ser representado ni nombrado, pero que actúa de manera eficaz en el camino de la vida (de la libertad) de sus fieles israelitas y de todos los hombres del mundo. Éste es el Dios que guía la historia y que así viene a mostrarse precisamente allí

donde parece que los acontecimientos desmienten su presencia: en la caída del reino y la destrucción del templo, con el exilio de gran parte de los judíos significativas (el año 587 d.C.).

Precisamente allí donde, conforme a la lógica normal, tendría que haberse dicho que «no hay Dios», que Dios no actúa, los representantes más lúcidos del judaísmo, tanto en Israel como en el destierro (Babilonia), han dicho lo contrario: Ha sido Dios, el Dios judío (Yahvé) el que ha guiado los acontecimientos que acaban de suceder y que seguirán sucediendo la historia de los hombres. Dios les ha castigado por sus pecados (así interpretan los deuteronomistas el tiempo pasado) y de esa forma les ha ofrecido una oportunidad para encontrar de nuevo su identidad y para crear su futuro. Dios está guiando el camino de la historia judía y universal, con su voluntad más alta, con su amor más profundo. Éste es el mensaje del mayor de los grandes poetas y teólogos antiguos, en tiempos del exilio, el llamado Segundo Isaías (cf. Is 40-55).

En esa línea decimos que la teología judía ha sido y sigue siendo una *interpretación teísta de la historia*, o, mejor dicho, una interpretación y compromiso teísta de la vida humana. Ellos, precisamente ellos, los judíos, con su sufrimiento y su camino abierto hacia un futuro, que tienen que buscar e ir creando, son el signo de que hay Dios. Ellos no hacen teología (no hablan del logos de un Dios que está fuera), sino que son teología encarnada, como saben y cantan los poemas del \nearrow Siervo de Yahvé. Sólo en un segundo momento, una vez que han fijado bien el carácter teológico de su historia, interpretando y viviendo desde Dios (como revelación de Dios) los diversos momentos y tareas de su vida nacional, los judíos han podido aplicar esa experiencia al conjunto del cosmos, elaborando también una *teología cósmica*, como la que aparece en el fondo de Gn 1 (\nearrow cosmovisión, creación).

Los judíos han sabido así que hay una ley del cosmos, que es objeto de estudio de la filosofía, y saben que ellos pueden en parte aceptar, asumiendo en algún sentido la herencia racional de Grecia, como han hecho a lo largo de los siglos, sea al modo antiguo de \nearrow Filón de Alejandría, sea al modo místico de la \nearrow cábala, sea al modo de los clásicos del medioevo (Maimónides), sea al modo

contemporáneo (judíos del siglo XX, enfrentados con la \nearrow Shoah). El sentido más profundo de esa ley del cosmos sólo puede revelarse y se ha revelado allí donde se ha descubierto primero la ley de la historia, vinculada a la ley nacional, la Ley judía, revelada por Moisés (en la Escritura y en la Tradición) y acogida, estudiada y cultivada por el pueblo, en siglos de fidelidad admirable. Dios no ha hecho a los hombres esclavos de la naturaleza, sino que ha hecho todo el cosmos (la naturaleza) al servicio de los hombres.

2. Algunos contenidos.

La diferencia judía

El judaísmo afirma, por un lado, que Dios es trascendente y que nadie puede conocerle; todo intento de fijar sus propiedades aparece así como idolatría; por eso hay que mirarlo y descubrirlo en el despliegue y tarea de la propia vida, en el camino de la historia. Pero, al mismo tiempo, añade que ese Dios de la historia ha empezado a mostrarse por la naturaleza, es decir, en los grandes signos de este cosmos (cf. Sab 13,1-9). Por eso, en contra del \nearrow gnosticismo posterior, que hablará de dos dioses (un dios cósmico malo y un Dios de la revelación personal que es bueno), el judaísmo mantendrá siempre la «unidad del Dios de la naturaleza y de la historia».

El mismo Dios que ha hecho el mundo (naturaleza) es el que dirige la vida de los hombres (ley israelita, historia). Ciertamente, se puede estudiar la ley del cosmos (lo que sería el Dios de la razón), pero la verdad de Dios está más vinculada al compromiso de vida de los hombres, a los que él ha llamado, y a la práctica de la Ley (a la vida judía). En esa línea, se puede afirmar que la teología judía ha de entenderse como *praxeología* o estudio de la forma de vida (praxis) de los judíos en el sentido original del término. En otras palabras, la verdadera teología no es un pensamiento sobre Dios (un logos racional), sino un actuar desde Dios (una praxis de vida).

A partir de ahí se puede hablar de la *diferencia israelita*. Evidentemente, muchos judíos preferirían hablar de la «diferencia cristiana», pues son ellos los judíos los que marcan la línea recta, la continuidad antigua, mientras

que los cristianos han trazado una «desviación» significativa, pero secundaria, en su historia teológica. A pesar de ello, por comodidad, quiero empezar mostrando la novedad o diferencia judía, aquellos rasgos básicos por los que se distingue de la teología cristiana. (a) *La afirmación consecuente de la trascendencia de Dios*: eso significa que no hay encarnación; a pesar de manifestarse, Dios sigue siendo siempre un silencio superior, un Nombre que no puede nombrarse, ni siquiera a través de Jesús de Nazaret. (b) *La afirmación consecuente de la Unidad de Dios*: eso significa que no hay Trinidad o, al menos, que no podemos hablar de ella. No podemos introducirnos en el misterio de la Unidad divina, para trazar allí posibles caminos de vida, como han hecho los cristianos, cuando dicen que Dios «es» tres personas. (c) *La necesidad de una mediación particular*, de un pueblo concreto que, por decisión de Dios, son ellos mismos, los judíos, que siguen teniendo la vocación (el destino) de dar testimonio de los valores de un Dios que les ha llamado, la esperanza de una humanidad que viene.

En ese sentido, los judíos no tienen que hacer teología, porque ellos mismos son teología en acción. Así se sienten, como una apuesta de Dios en la historia: una apuesta que Dios ha hecho, a través de ellos, a favor de la humanidad. Actualmente, a muchos de ellos, tras la Shoah, les cuesta responder, dando razones. Pero están ahí, siguen viviendo, siguen pensando en lo que viven, como muestran los nombres de algunos de los teólogos más significativos del siglo XX: H. Cohen, W. Benjamin, H. Arendt, S. Weil, F. Rosenzweig, M. Buber, E. Lévinas y A. Heschel, etc.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Principios

A diferencia de los judíos (pero avanzando en su línea), los cristianos afirman que el Dios de la historia se ha revelado plenamente en Jesús, a quien confiesan no sólo Mesías, sino también Señor (Presencia divina), Hijo de Dios y Logos universal. (a) Por eso, los cristianos matizan la *trascendencia*, diciendo que el Dios infinito, puro más allá, se ha hecho presencia finita (inmanen-

cia humana) en Jesús. (b) Por eso, ellos añaden que *la unidad de Dios es trinitaria*, es unidad de revelación, de amor mutuo, de encuentro de personas, y no pura identidad separada. (c) Finalmente dicen que en la *mediación de Jesús* ha culminado y se ha cumplido la mediación israelita. Añaden, sin duda, que el pueblo de Israel sigue siendo un pueblo muy especial, testigo de Dios, con una historia teológica abierta. Pero advierten que ese Dios de Israel se está expresando ya en todos los pueblos, a los que Jesús ha enviado a sus ministros y amigos, a través de la Iglesia.

En esa línea, siendo israelita por historia, el cristianismo representa un cambio teológico de fondo. No es una simple variante sino una mutación, que se expresa en sus dogmas básicos (evangelio, muerte salvadora de Jesús, encarnación, Trinidad). En ese sentido, los judíos (y los musulmanes) parecen más humildes: piensan que Dios está arriba, que no ha entrado en el mundo de verdad, que nunca podemos conocerle del todo. Por el contrario, los cristianos se atreven a definir a Dios como Padre, arriesgándose a penetrar en su misterio, y añaden que ese Dios se ha encarnado en medio de la historia, en Jesús de Nazaret, a quien confiesan Hijo de Dios, de tal manera que, con toda reverencia, pueden hablar de un tipo de «trinidad», es decir, de amor divino de Padre y del Hijo, en el Espíritu Santo.

2. Sentido y fuentes de la teología

A través de la Pascua de Jesús, los cristianos se han atrevido a penetrar en el interior de Dios, llamándole Padre y añadiendo que se ha revelado del todo en Jesús, que es su Hijo. Eso significa que Dios no habla en una Ley o en un Libro, sino en un Hombre mesiánico, en un hombre que ama y entrega la vida a favor de los demás, viniendo a presentarse de esa forma como Hijo de Dios. Eso les lleva a elaborar una teología trinitaria, tanto en clave immanente (Dios es Trinidad en sí mismo) como en clave económica (Dios se manifiesta como Trinidad: es Padre que nos habla por medio de Jesús, en el Espíritu, en la historia de la salvación).

Eso les ha permitido elaborar una teología de la vida immanente de Dios, diciendo que es fuente de amor (Padre),

que es amor recibido, engendrado (Hijo), y que es, en fin, amor compartido y pleno (Espíritu Santo), desde la perspectiva del mensaje y camino de reino de Jesús. Al mismo tiempo, ellos han descubierto que ese Dios trinitario se expresa en la obra de la creación y salvación: así dicen que el Padre ha creado y centrado todas las cosas en el Hijo (que es Cristo), para culminarlas en el Espíritu Santo (es decir, en un camino de amor). Eso significa que el mundo, centrado en la historia y en el mismo pensamiento de los hombres, ha de entenderse como revelación y presencia de Dios. Por eso, los cristianos han elaborado de un modo consecuente una teología en la que se vinculan y completan dos «fuentes»: una es la ↗ Palabra de Dios, otra la ↗ razón de los hombres, como muestran los tres momentos básicos del argumento teológico de tipo clásico.

a) *Premisa Mayor o Palabra de Dios.* Sólo se puede hablar de teología cristiana allí donde se acepta la revelación de Dios, el dogma definido. Éste es el punto de partida de la teología clásica. También la filosofía se apoyaba en unos «primeros principios evidentes» para la razón, que no pueden demostrarse (de identidad, contradicción, etc.); pero ellos solían ser de tipo «formal» (de método, más que de contenido). La teología ampliaba ese punto de partida, asumiendo unos presupuestos dogmáticos, que no eran sólo de método, sino de contenido.

b) *Premisa Menor o de Razón.* La teología sólo es posible allí donde la Palabra de Dios se vincula al pensamiento humano, es decir, al dinamismo racional. Desde el momento en que el creyente quería dialogar con el entorno cultural tenía que aceptar el orden racional, con su modo de pensar, condensando de forma ejemplar en la filosofía. De manera muy significativa, esta premisa se llamaba menor, sea por su variabilidad (podía cambiar con más facilidad), sea por su menor dignidad (la razón debe someterse a la revelación).

c) *Conclusión.* La unión de las dos premisas daba lugar a la teología, pensamiento híbrido por excelencia. Ella, la teología, era hija de dos madres: llevaba por un lado las marcas de la Verdad de Dios, se envolvía por otro en el pobre manto de la verdad humana, siempre variable.

3. Una breve historia

La teología cristiana ha pasado por varias etapas que, de un modo bastante convencional, pueden resumirse como sigue.

a) *Tendencia gnóstica: condena de la racionalidad filosófica.* Ésta es, quizá, la respuesta más fácil, la primera que ensayaron muchos pensadores cristianos de los tres primeros siglos, que buscaban un tipo de conocimiento sacral, autónomo en sí mismo y absoluto. Va en la línea del saber esotérico, que quiere defender la autoridad de la fe, pero que rechaza tanto la independencia de la fe (no hay una verdad revelada) como la independencia de la filosofía (premisa menor), para identificar ambos campos en un «saber unitario» de carácter sacral englobante, de tipo esotérico. Significativamente, tanto la gran filosofía (desde Plotino a Kant) como la dogmática cristiana (desde Ireneo de Lyon hasta el Vaticano I) se han opuesto a esa fusión. No se puede hacer teología sin distinguir y unir la fe y la razón.

b) *Independencia y conexión jerarquizada: la filosofía como «ancilla» (sierva) de la teología.* Ésta ha sido la solución más extendida de la «escolástica católica»: ella admite el valor parcial del «argumento filosófico», entendido como «teología natural». La mente humana descubre por sí misma la existencia de un ser divino y los principios básicos del comportamiento humano, es decir, el derecho natural, con sus consecuencias morales. Eso significa que filosofía y teología son como dos círculos que se cortan, formando un *territorio común*, en el que influyen y dominan desde perspectivas distintas. Por eso, la filosofía tiene una independencia relativa y debe trazar sus propios argumentos; pero, al llegar a su culmen, ella se convierte en realidad subordinada, en sierva de la teología. Quizá pudiéramos decir que la filosofía es como un *protectorado*: la teología necesita que la filosofía sea libre, para aprovecharse mejor de ella.

c) *Independencia de la teología. Expulsión de la filosofía.* La teología protestante pensó que la «ancilla» se había convertido en «domina» o dueña, de tal forma que pudo hablar de una «cautividad babilónica» de la teología cristiana, oprimida bajo la filosofía aristotélica. En contra de eso, ella puso de relieve el

«sola fides», rechazando la premisa filosófica. Eso significa que la revelación vale por sí misma: ella tiene en sí un principio de racionalidad superior, que resulta autosuficiente; por eso, la teología no debe nada a la filosofía. Parece claro que esta actitud no ha podido mantenerse de forma total, pues una y otra vez los teólogos protestantes han pactado con un tipo de filosofía o pensamiento discursivo, dotado de cierta autonomía. De todas maneras, en general, ellos han mantenido su «protesta» frente a la filosofía, queriendo hacer una teología que sea simplemente teología, despliegue de la Palabra de Dios, sin necesidad de premisas racionales. Como ejemplo máximo de esa protesta podemos citar, en el siglo XX, a K. Barth, con su visión especial de la «dialéctica»: la revelación de Dios en Cristo, que «toca» a la humanidad, pero no para dialogar con ella sino para salvarla desde fuera.

d) *Independencia de la filosofía. La rebelión de sierva.* Lógicamente, la «ancilla», expulsada por la teología, ha venido a convertirse en señora y dueña de sí misma, iniciando a partir del «racionalismo» (siglo XVII) una marcha impresionante de exploración del pensamiento humano. Esa marcha ha sido promovida también por católicos como Descartes y por librepensadores, de tipo deísta, desligados de la Iglesia oficial (en Francia y Gran Bretaña), pero ella puede interpretarse ante todo como expresión del potencial racional liberado por el protestantismo en el mundo cultural germano. Una vez que el pensamiento racional ha sido rechazado por la teología y no se encuentra controlado por la fe, puede iniciar y recorrer un camino consecuente de búsqueda que ha llevado, en general, a la negación y rechazo de la misma religión y de la teología.

4. Conclusión

En general, los teólogos cristianos aceptamos la independencia de la filosofía, valorando su aportación. Podemos criticar algunas de sus posturas pero, también en general, nos alegramos de que ella, la filosofía, haya realizado en los últimos siglos un impresionante camino de búsqueda y radicalidad. Aceptamos la independencia de la filosofía, pero pensamos que ella no puede (debe) dominar y dirigir nuestros plan-

teamientos. Ella no es nuestra «ancilla», no tenemos derecho a utilizarla a nuestro servicio, pero, en general, tampoco queremos expulsarla, para quedar de esa manera aislados, inmunizados a sus críticas, como han hecho algunos protestantes. Pensamos en la vinculación de los diversos planos o momentos de la razón humana y en ese aspecto admitimos nuestras «fronteras» con la filosofía o, en general, con otras ciencias y/o métodos racionales.

X. P.

R ISLAM

1. ¿Cómo traducir «teología» al árabe?

La traducción de «teología» al árabe etimológicamente sería *lâhût* (término de origen arameo) o *'ilm al-ilâhiyyât* (literalmente «ciencia de las cosas divinas»), pero en el islam la teología propiamente dicha no ha adquirido la misma importancia que en el cristianismo.

El *fiqh* abarca tanto lo concerniente a las relaciones del ser humano con Dios como con las criaturas; los alfaquíes no son teólogos sino especialistas en Derecho islámico. El islam es una religión mucho más ortopráctica que el cristianismo y no ha entrado en tantas disquisiciones teológicas. Los conflictos que han provocado la separación de las escuelas dentro del islam en sus orígenes fueron más políticos que teológicos, aunque luego tuvieran una proyección teológica, mientras que la división entre las sectas cristianas solía comenzar por discrepancias teológicas.

2. *'Ilm al-kalâm sería más «Apologética» que «Teología»*

Lo que se suele traducir como «Teología» es el *'ilm al-kalâm*, literalmente «ciencia de la palabra», que puede entenderse como ciencia de la Palabra de Dios o acerca de la Palabra de Dios, aunque más bien sería una \nearrow «Apologética» (ciencia de la defensa de la excelencia del islam), pues, al contrario que la teología cristiana, que pretende ser «inteligencia de la fe», intenta menos entrar en los misterios de la fe que defenderla de los que la niegan o dudan de ella. Los versados en *'ilm al-kalâm*, el equivalente islámico de los «teólogos», serían los *mutakallimûn*

(literalmente, «hablantes»; en singular, *mutakallim*).

El filósofo al-Fârâbî (m. 950) describió la diferencia entre los objetivos de alfaquíes y teólogos: «El alfaquí acepta los dogmas y las operaciones prescritas por el fundador de la religión sin examen y los toma como principios para poder deducir de ellos las cosas obligatorias en la religión. El *mutakallim* (teólogo) defiende las cosas que el alfaquí toma como principios, sin que deduzca de ellas otras cosas nuevas».

El *‘ilm al-kalâm* surgió a partir de mediados del siglo VIII, por influencia griega y cristiana, y en el contexto de controversia con otras religiones, cuando los musulmanes hubieron de razonar intelectualmente su religión. Además, la existencia de Dios tuvo que ser defendida frente a dualistas (maniqueos y otros), dahriés, seguidores de religiones indias como el budismo y contra los incrédulos en general, que proliferaban en los inicios de la época ‘abbâsí, en un medio en el que las influencias griegas, iránias e indias eran muy importantes. Entonces fue cuando surgió el *‘ilm al-kalâm*, que utilizaba una terminología filosófica aristotélica y hablaba de sustancia (*yawhar*) y accidente (*‘araq*), de ser necesario y ser contingente y todas las sutilezas de la teología y la metafísica.

Estas discusiones y refutaciones propias de la Ciencia del *kalâm* no siempre han gozado de estima y hay musulmanes que las consideran una pérdida de tiempo pernicioso. Los hanbalíes, que pertenecen como se sabe a una de las cuatro escuelas jurídicas del islam sunní, rechazan el *‘ilm al-kalâm*, incluso el de cariz ash‘arí, por considerarlo innecesario y sospechoso.

3. La Escuela «teológica» de los mu‘taçilíes

La tendencia teológica más racionalista fue la de los *mu‘taçila* o mu‘taçilíes (los que se aíslan), llamados así por su aislamiento de la disputa entre chiíes y sunníes por la legitimidad califal. El \nearrow mu‘taçilismo rechazaba todo antropomorfismo en la divinidad, afirmaban la existencia del libre albedrío, la justicia de Dios y la idea de que el Corán no era increado. El califa al-Ma‘mûn (813-833), gran promotor de la traducción de las obras de Aristóte-

les y otros filósofos griegos, convirtió el mu‘taçilismo en la escuela teológica oficial y llegó a perseguir a sus enemigos, entre ellos el fundador de la escuela jurídica hanbalí, Aḥmad ibn Ḥanbal. Durante algún tiempo, los califas que sucedieron a al-Ma‘mûn perseveraron en el apoyo al mu‘taçilismo y la persecución a los que negaban que el Corán fuera creado, pero más tarde cambiaron de postura en favor de los antimu‘taçilíes.

4. La Escuela «teológica» de los ash‘aríes

A partir del siglo X fue imponiéndose la escuela teológica ash‘arí, fundada por al-Ash‘arí (873-935), quien había sido mu‘taçilí hasta los cuarenta años, cuando una crisis religiosa le hizo abandonar el mu‘taçilismo y abogar por un *‘ilm al-kalâm* distinto del mu‘taçilí, que rechazaba éste y se veía a sí mismo como una «vía media» entre los literalistas hanbalíes, que rechazaban todo *‘ilm al-kalâm* considerando que era inútil o pernicioso, y la tendencia mu‘taçilí que rechazaba toda interpretación del Corán que hiciera discordar al Dios del islam del Dios de los filósofos, y que además miraba con desdén los hadices. Al-Ash‘arí aceptaba el *‘ilm al-Kalâm*, pero rechazando adaptar la revelación (y en ese aspecto se interesaba tanto por el Corán como por los hadices) a las exigencias de la razón teológica mu‘taçilí, aunque sin caer en la tendencia plenamente antropomorfista. Para evitar ésta sin interpretar los elementos antropomórficos presentes en la revelación como alegóricos, recurrió al *bi-lâ kayf* (sin cómo), es decir, todo lo antropomórfico que había en el Dios de la revelación debía ser aceptado literalmente pero sin preguntarse cómo. El \nearrow ash‘arismo aceptaba una cosmovisión atomista, llevando la omnipotencia divina y la inanidad de lo creado ante el creador hasta el punto de pensar que la creación divina se produce a cada instante, de modo que en realidad no hay leyes de causalidad, porque la única causa cada instante es la voluntad divina y lo que tomamos por «leyes de la naturaleza» son sólo lo que Dios quiere que suceda habitualmente, de modo que parezca que hay una relación de causa-efecto continua, aunque la única causa

es la voluntad de Dios, de ahí que lo que llamamos «sobrenatural» o «milagroso» es simplemente que la voluntad divina actúa como siempre como única causa, pero de manera distinta de la habitual. La voluntad divina en el pensamiento ash'arí lo es todo; para el ash'arismo la idea de justicia o de libre albedrío humano de los mu'tačilés carece de sentido, porque todo acontece por voluntad divina, no es que Dios quiera el mal, es que el mal es lo que Dios prohíbe y el bien lo que Dios ordena.

La teología ash'arí fue la que se impuso en el mundo sunní y configuró la cosmovisión musulmana mayoritaria hasta la actualidad. El mu'tačilismo desapareció por completo al final de la Edad Media. Con el establecimiento en el mundo sunní del sistema de madrasas (escuelas de enseñanza superior, una especie de universidades islámicas) por parte del gobierno a partir del siglo XI, el ash'arismo monopolizó el pensamiento teológico, porque la teología que se enseñaba oficialmente en las madrasas era la ash'arí.

5. *La Escuela «teológica» de los mâ'tûrîdíes*

La única escuela teológica que pudo rivalizar con el ash'arismo en el mundo sunní fue la mâ'tûrîdí, aunque las diferencias entre ambas sean escasas. La mayor divergencia radica que la escuela de Abû Mansûr al-Mâ'tûrîdí (m. 944) reconoce cierta existencia al libre albedrío en las acciones por las que el ser humano será castigado o premiado, mientras que la escuela de al-Ash'arí hace un hincapié absoluto en la voluntad divina. El ash'arí no puede siquiera decir «soy creyente» sino «soy creyente si Dios quiere». Desde el siglo XII, los shâfi'ies y mâlikíes, sobre todo estos últimos, son teológicamente ash'aríes, mientras que los hanafíes son en general mâ'tûrîdíes.

6. *Situación actual de las escuelas «teológicas»*

El ash'arismo y el mâ'tûrîdismo se convirtieron en la teología (o escuelas de *'ilm al-kalâm*) casi oficiales del islam sunní.

El mu'tačilismo, tras un periodo de gran difusión de sus ideas, se extinguió al final de la Edad Media. De haber

adoptado el mundo islámico la vía mu'tačilí, quizás habría entrado en una senda de ↗ secularización y de elaboración de una ética independiente de la religión, dada la insistencia mu'tačilí en la libertad del ser humano y la idea de la justicia frente a la omnipotencia divina. Pero no fue así. Su única pervivencia fue a través de su influencia en el ↗ chiísmo. Chifés y el mu'tačilés se influyeron mutuamente, muchas ideas mu'tačilíes son comunes con el chiísmo. No es casual que la actitud del chiísmo hacia la ↗ filosofía haya sido mucho menos hostil que la del mundo sunní (sobre todo en su parte no persa), marcadamente ash'arí.

J. F. D. V.

TESTIMONIO

Q MR

↗ Fe, filosofía, hombre, juicio, misión, palabra, Paráclito, razón, religión, teología.

Q JUDAÍSMO

La verdad de la religión es, ante todo, una verdad de testimonio, no de razonamiento abstracto, como puede ser la filosofía. Los hombres y mujeres religiosos no quieren demostrar nada, ni pueden imponerlo (como podría hacerse en otros campos de la vida), sino que se limitan a ofrecer el testimonio personal de aquello que han vivido. En sentido estricto, los judíos han sido y son *mártires*, en el sentido original de la palabra: personas que ponen su misma vida como prueba de la verdad que han vivido. Así lo han hecho en los momentos más duros de su historia, en el exilio de Babilonia (siglo VI a.C.), en el tiempo del alzamiento macabeo (siglo II a.C.), en los años de las grandes rebeliones antirromanas (siglo I-II d.C.), en la expulsión de España (siglo XVI) y en la ↗ shoah (siglo XX). Como ejemplo, quiero citar sólo un texto básico del primer momento:

«Vosotros sois mis testigos, dice Yahvé; mi siervo que yo escogí, para que me conozcáis y me creáis, a fin de que entendáis que Yo Soy. Antes de mí no fue formado ningún dios, ni lo será después de mí. Yo, yo Yahvé; fuera de mí no hay quien salve. Yo anuncié y salvé; yo proclamé, y no algún dios extraño entre vosotros. Vosotros sois mis testigos, y yo soy Dios, dice Yahvé. Aun antes que hu-

biera día, Yo Soy, y no hay quien pueda librar de mi mano. Lo que hago, ¿quién lo desharrá?» (Is 43,10-13). «Así ha dicho Yahvé, Rey de Israel, y su Redentor, Yahvé de los Ejércitos: Yo soy el primero y yo soy el último, y fuera de mí no hay Dios. ¿Quién es como yo? ¡Que lo proclame! Que declare y relate delante de mí las cosas que han sucedido desde que establecí al pueblo antiguo, y declaren las cosas por venir. Sí, ¡declárenlas! No temáis, ni tengáis miedo. ¿No te lo hice oír y te lo dije desde antaño? Y vosotros sois mis testigos. ¿Hay Dios aparte de mí? No, no hay otra Roca; no conozco ninguna» (Is 44,6-7).

Los judíos son, por tanto, los testigos del «Yo soy», del Dios que se hace presente y actúa a través de ellos. Lógicamente, ellos no han tenido que apelar a razones filosóficas, ni han podido imponer su religión a través del poder político o del influjo social. Han querido ser, han sido y son testigos del Dios que actúa a través de su pueblo. Otros pueblos han ofrecido otras aportaciones culturales, sociales, económicas o militares. Los judíos, en cambio, han querido y han sido, básicamente, testigos de una presencia de Dios, de quien se sienten enviados. Si no hubieran mantenido ese testimonio, ellos habrían desaparecido, como han desaparecido la mayoría de los pueblos y culturas de su tiempo de los siglos VII al III a.C. Por transmitir un testimonio de Dios siguen existiendo y se renuevan, no como un fósil del pasado (conservando, comentando y cumpliendo unos libros escritos hace más de dos mil años), sino como pueblo que quiere ser promesa y avanzada de futuro.

X. P.

M CRISTIANISMO

El cristianismo mantiene y quiere seguir conservando el testimonio judío, como afirma uno de los textos básicos del Nuevo Testamento, que asume el camino de la fe de los grandes creyentes de Israel, que ha culminado en Jesucristo, *el testigo fiel*, testigo de Dios para los hombres:

«La fe es la constancia de las cosas que se esperan y la comprobación de los hechos que no se ven. Por ella recibieron buen testimonio los antiguos... Por la fe Abrahán, cuando fue llamado, obedeció para salir al lugar

que había de recibir por herencia; y salió sin saber a dónde iba. Por la fe habitó como extranjero en la tierra prometida como en tierra ajena, viviendo en tiendas con Isaac y Jacob, los coherederos de la misma promesa; porque esperaba la ciudad que tiene cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios. Conforme a su fe murieron todos éstos sin haber recibido el cumplimiento de las promesas. Más bien, las miraron de lejos y las saludaron, y confesaron que eran extranjeros y peregrinos en la tierra... (Por la fe...) otros recibieron pruebas de burlas y de azotes, además de cadenas y cárcel. Fueron apedreados, aserrados, puestos a prueba, muertos a espada. Anduvieron de un lado para otro, cubiertos de pieles de ovejas y de cabras; pobres, angustiados, maltratados. El mundo no era digno de ellos. Andaban errantes por los desiertos, por las montañas, por las cuevas y por las cavernas de la tierra. Y todos éstos, aunque recibieron buen testimonio por la fe, no recibieron el cumplimiento de la promesa, para que no fuesen ellos perfeccionados aparte de nosotros; porque Dios había provisto algo mejor para nosotros» (Heb 11,1-2.8-10.13.36-38).

«Por tanto, nosotros también, teniendo en derredor nuestro tan grande nube de testigos, despojémonos de todo peso y del pecado que tan fácilmente nos enreda, y corramos con perseverancia la carrera que tenemos por delante, puestos los ojos en Jesús, el autor y consumidor de la fe; quien por el gozo que tenía por delante sufrió la cruz, menospreciando el oprobio, y se ha sentado a la diestra del trono de Dios» (Heb 12,1-2).

La fe consiste, según eso, en aceptar y mantener el testimonio de los creyentes anteriores. Ese testimonio de los judíos peregrinos (patriarcas) y, sobre todo, de los judíos mártires (apedreados, aserrados, muertos a espada...) constituye un elemento esencial del recuerdo cristiano, es decir, de la confesión de fe de los discípulos de Jesús, que ven a su maestro como el último de los grandes testigos israelitas de Dios. Pero es evidente que, en otro sentido, el «testimonio judío» no termina en Jesús, sino que se mantiene vivo a lo largo de los siglos para los cristianos. En ese sentido, los mártires judíos de los siglos posteriores a Jesús siguen siendo un testimonio de fe para

los cristianos, lo mismo que los mártires cristianos y todos los asesinados de la historia humana (cf. Mt 23,34-35 y Ap 18,24).

En esa perspectiva, el Apocalipsis ha llamado a Jesús el «testigo fiel, el primogénito de entre los muertos» (Ap 1,5; cf. 3,14). Es testigo de Dios por su muerte y de un modo especial lo sigue siendo por su resurrección. Jesús mantuvo el buen testimonio de Dios ante Poncio Pilato (cf. 1 Tim 6,13) y en ese testimonio quieren mantenerse sus seguidores. Lógicamente, los misioneros cristianos tienen que ser y son ante todo testigos de Jesús «en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta lo último de la tierra» (cf. Hch 1,8; cf. 2,32; 3,15). Más tarde, con el influjo del pensamiento griego y de la administración de tipo más romano, los cristianos pueden haber dejado en segundo plano esta verdad del testimonio, para destacar la argumentación racional o la eficacia administrativa. Pero, conforme a la visión del conjunto de la Biblia y, en especial del Nuevo Testamento, la verdad básica del cristianismo sigue siendo la del testimonio, que se expresa de un modo privilegiado en el «martirio», pues mártir es aquel que ofrece con su vida el testimonio de aquello en lo que cree (incluso muriendo por ello).

X. P.

R ISLAM

1. *La shahâda es el primer pilar del islam*

En árabe «testimonio» se dice *shahâda*, la misma palabra que designa el reconocimiento que alguien hace de ser musulmán: la *shahâda* («Yo testimonio que no hay dios sino Dios y testimonio que Muḥammad es enviado de Dios»). En los libros de *ʿaqîda* el estudio de dicha fórmula se hace dividiéndola en dos partes:

Primera parte de la *shahâda*: *Lâ ilâha illâ-llâh*

Segunda parte de la *shahâda*: *Muḥammad rasûlu-llâh*

Lâ ilâha illâ-llâh es la primera parte de la *shahâda*. Reza la Tradición que si pusiéramos en un plato de «la balanza» (*mîçân*) todo lo que el universo contiene, y en el otro plato «*lâ ilâha illâ-llâh*», éste pesaría más. Este primer fragmento de la *shahâda* contiene a su

vez dos partes. La primera es una negación rotunda y un rechazo a la tendencia humana de «endiosar» o idolatrar, de apoyarse en lo inconsistente y percedero. No se quiere «creer» por el mero hecho de que algo o alguien se nos presente como adorable y se enseñoree de nuestro mundo. No hay nada que añadir a nuestra existencia. Ninguna criatura es tan poderosa que merezca nuestra adoración, todos los ídolos deben ser destruidos, destituidos, mueren, se desvanecen, desaparecen o se olvidan y no tienen ningún poder sobre nosotros. No nos afectan ni dependemos de ellos. No existen para el mundo de lo real, que es en el que va a intentar moverse el musulmán a partir de la *shahâda*. Esta primera negación de lo que se nos presenta como divino nos conduce a una única afirmación que no admite dudas: «Allâh», Dios no como cúmulo de imaginaciones del ser humano entronizadas en el cielo sino como lo real tal y como se nos presenta. Allâh, no como el objeto fabricado de una teología, sino como aquel cuya voluntad se traduce en suceso y no nos declara lícita otra cosa que su aceptación. Y *Muḥammad rasûlu-llâh* es el modo concreto que adopta el camino que nos hemos propuesto, mirando al profeta Muḥammad como modelo.

Al conjunto de estas dos frases en árabe se les llama *kalimat al-ijlâs* o *kalimat at-tawḥîd*, la palabra de la sinceridad o la palabra de la unidad. La *shahâda* es inmersión absoluta en la existencia: *lâ ilâha illâ-llâh* significa la unidad y unicidad absoluta de Allâh, y *Muḥammad rasûlu-llâh*, el camino concreto hacia Allâh, un camino que es acción, cambio, evolución espiritual, es ir dejando atrás los ídolos a los que nos aferramos. Esas dos frases significan que Allâh es la meta del ser humano, allí a donde nos conduce la muerte, nuestro origen y lo que soporta nuestra existencia en cada momento; eso es lo que expresamos en cada momento como criaturas que somos, aquello de lo que somos mensaje cada uno de nosotros. Los sufíes dicen que la *shahâda* la llevan todos los seres escritos en la frente. Realmente la *shahâda* no nos enseña otra cosa que lo que somos. Y simplemente se trata de ir retirando todos los velos que nos han ido desviando de esa naturaleza original (*fiṭra*) que hay que tratar de recuperar. Quien realmente saborea lo que eso significa, aquel

que ha dejado de estar apartado de sí mismo (de su esencia, de Allâh, de su Creador, de su Verdad) es musulmán.

Cuando un ser humano pronuncia por primera vez la *shahâda* no está aceptando un credo, sino que declara públicamente su intención de seguir un camino espiritual con seriedad y sin concesiones. Con la *shahâda* uno no dice en qué cree sino cómo experimenta el mundo. Lo que nos lleva a la *shahâda* es verificar que la existencia tiene un orden interno, una lógica, un sentido. La *shahâda* es el momento en el cual hacemos esa declaración con la cual nos introducimos dentro de un universo de contemplación, de reflexión, de acción.

2. El testimonio de la sangre

La *shahâda* también es el martirio. En árabe, «testigo» (*shâhid*) y «mártir» (*shahîd*) son palabras de la misma raíz. El *shahîd* (en plural, *shuhadâ'*) es el que da testimonio con su vida, y por eso va directamente al Paraíso y sus faltas le son perdonadas. Ni siquiera hay que lavar su cadáver antes de enterrarlo, al contrario que a los demás difuntos, pues se lavan los cadáveres de los muertos y el Corán afirma que los mártires están vivos. El martirio musulmán no es exactamente igual a lo que conocemos por «martirio» en el cristianismo, puesto que la condición de musulmán, tanto chiíes como sunníes, en ciertos contextos admiten que se pueda ocultar para evitar la muerte o males mayores en determinadas circunstancias de persecución, esto es lo que se llama *taqiyya* o *kitmân*, sin que sea vergonzoso hacerlo. La forma más conocida de martirio entre los musulmanes es la del combatiente que muere luchando en el *yihâd*, pero hay otras muchas. Es también *shahîd* aquel que muere en la defensa de sus propiedades, aquel que muere en su propia defensa, aquel que muere en defensa de su familia, la mujer que muere de parto, el que muere por cumplir con su trabajo profesional, el que muere de viaje o aquel al que mata un animal. Un hadiz dice: «Cinco son los mártires: aquel que muere a causa de una plaga, aquel que muere de cólera, aquel que muere ahogado, aquel al que mata un muro al derrumbarse y aquel que se convierte en mártir luchando por la causa de Dios». Por ello, en la actualidad se

llama *shuhadâ'* a los palestinos que pe-recen en la lucha contra la usurpación sionista y las víctimas del colonialismo en general, incluyendo los que mueren en lo que se califica de «daños colaterales». Las acciones kamikazes de la resistencia palestina o libanesa se denominan en árabe *'amalîyyât istishhâdiyya* (operaciones de martirio). En árabe moderno el término está parcialmente secularizado y se emplea también para los no musulmanes.

A. A. - J. F. D. V.

TIEMPO

Q MR

↗ Apocalíptica, historia, Jesús, paraíso, profecía, purgatorio, Reino, tradición, zimzum.

Q JUDAÍSMO

La concepción más extendida del *tiempo* (tanto en el helenismo como en las grandes religiones de Oriente: hinduismo, budismo, taoísmo) parece vincularse a la experiencia de un *eterno retorno*, es decir, a la visión de una naturaleza donde todo se repite, en ciclos siempre semejantes. De esa forma, todo cambia (en el mundo exterior, en el movimiento de los astros, en las fases de la naturaleza, en la vida y muerte de los animales), manteniéndose siempre idéntico. En contra de eso, como muchos investigadores del siglo XX (de K. Löwith a M. Eliade) han puesto de relieve, el judaísmo ha venido a presentarse como «inventor» o descubridor del tiempo lineal, con un comienzo, un proceso y una meta. Estrictamente hablando, para las religiones de Oriente no hay tiempo ni historia. Sólo el judaísmo ha puesto de relieve el tiempo como realidad específicamente humana en la que Dios se manifiesta:

«Para... el judaísmo bíblico..., la expresión simbólica del tiempo es *la línea ascendente*, mientras que para el helenismo es el círculo. Puesto que, según el pensamiento griego, el tiempo no es concebido como una línea ascendente, con un principio y un final, sino como un círculo, la sumisión del hombre al tiempo será necesariamente sentida como una servidumbre y una maldición. El tiempo se extiende según un ciclo eterno en el que todas las cosas se reproducen. De aquí proviene el hecho de que el pensamiento filosófico griego sea incapaz

de resolver el problema del tiempo. De aquí igualmente todos los esfuerzos que hace para liberarse, para escapar de este ciclo eterno, es decir, para liberarse del tiempo mismo. Los griegos no pueden concebir que la liberación pueda derivar de un acto divino llevado a cabo en la historia temporal. La liberación reside para ellos en el hecho de que pasamos de nuestra existencia aquí abajo, ligada al ciclo del tiempo, al más allá, sustraído al tiempo y siempre accesible para el ser humano en su hondura. La representación griega de la felicidad es pues espacial, está definida por la oposición entre el aquí abajo y el más allá; no es temporal, definida por la oposición entre el presente y el futuro. (La salvación...) no podría estar determinada por el tiempo, puesto que éste es concebido como un círculo» (O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1967, 39-40).

Según eso, para los judíos, la Biblia es un libro de historia (el libro de la historia de las obras de Dios) y la religión una experiencia del valor, del riesgo y la promesa de la historia. Éstos son sus momentos básicos. La historia comienza en un momento determinado, que la tradición judía, estudiando y coordinando los cómputos del Génesis (a pesar de las diferencias de los textos), ha fijado con toda precisión el año de la creación del mundo, que fue el 3761 a.C.; por eso, sumando esos años a los años del calendario común, resulta que para los judíos el año 2008 es el 5769 (comenzando a principios de otoño). Según eso, el tiempo judío es un tiempo que avanza, desde la creación, pasando por la elección de Israel (Abrahán) y por otros acontecimientos significativos de la historia del pueblo, hasta la consumación futura, con la que acabará este tiempo actual y comenzará la nueva era (*olam ha-ba*) de la resurrección.

X. P.

M CRISTIANISMO

El cristianismo ha mantenido la visión judía del tiempo, aunque ha cambiado la perspectiva de conjunto, que ya no está en el futuro (cuando llegue la resurrección), sino en el centro de la historia, que se identifica con el nacimiento de Jesús (que marca el año cero). Hay, por tanto, un tiempo descendente (desde la «creación» o primer

surgimiento cósmico hasta el nacimiento de Jesús) y un tiempo ascendente (desde Jesús hasta el fin del mundo). En ese tiempo de ascenso nos hallamos nosotros, en el año 2008 (cf. K. LÖWITZ, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid 1973, 205). Esta visión del despliegue cristiano del tiempo (tomada de Israel) ha sido en parte recreada a partir del esquema neoplatónico del *exitus* y *reditus*: de la salida y retorno del Dios, que se expresa saliendo de sí (como en sístole y diástole). Pero ahora no se puede hablar de un círculo sin fin de salidas y retornos, sino de un solo despliegue de Dios en Cristo, para que todo vuelva y se plénifiquen definitivamente en Cristo. En ese sentido podemos hablar de un tiempo trinitario. A partir de ahí se pueden trazar los momentos básicos del tiempo cristiano.

1. Entorno. Dios antes y después de la creación

En el principio no se encuentra la eternidad como algo supra- o extra-temporal, sino Dios como aquel que puede crear y revelarse a sí mismo (por medio de Cristo). Mirado así, Dios no es suprat tiempo (ser extraño o ajeno al proceso temporal) sino principio del tiempo. Más que esto no podemos decir, pero esto es necesario que lo digamos.

2. Principio. Primer Testamento

Este momento responde simbólicamente a lo que los neoplatónicos y la tradición cristiana medieval llamaba el *exitus* o expansión (salida) divina. Dios mismo se despliega suscitando un tiempo que no se identifica consigo mismo, pero que explicita y revela el sentido más hondo de su ser. Dentro de este despliegue, que llamamos «primer testamento», se puede hablar de un principio de representación: el tiempo y la humanidad se condensan en un pueblo histórico (Israel). Algunos añadirían que ese pueblo se condensa en un «resto», formado por los más fieles de Israel (algunos elegidos: figuras mesiánicas, profetas, etc.).

3. Centro: Cristo

Los judíos piensan que el proceso anterior del tiempo se abre y culmina, de un modo directo, en la escatología,

de forma que podemos pasar ya de Israel al fin de todas las edades. Por el contrario, los cristianos confiesan que el tiempo se ha condensado y centrado en Jesucristo (en su mensaje, vida y pascua). Por eso, Jesús es la expresión total y/o revelación completa de Dios, principio del proceso, siendo a la vez condensación de la historia de Israel y de la humanidad entera. Eso significa que el tiempo (el mismo ser de Dios y de la historia cómica y/o humana) se ha revelado y realizado ya en Jesús. En un sentido, Jesús es como un «resto», una condensación de Israel. Pero, en otro sentido, él no quiere ser un resto, representante de los puros y limpios, sino todo lo contrario: Jesús asume en su camino a los expulsados de la buena sociedad israelita, a los rechazados y negados de la historia.

4. *Repliegue expansivo: Segundo Testamento*

Corresponde a lo que platónicos y medievales llamaron el *redditus* o retorno de todo a lo divino. Pero ese retorno no implica vuelta a la eternidad (que no existe en sí) sino cumplimiento del tiempo. Para los judíos, ese cumplimiento mesiánico debería haberse identificado con el acontecimiento mesiánico, anulando así el tiempo «intermedio» entre la venida mesiánica y la escatología. Pues bien, la novedad del cristianismo consiste en haber descubierto y desplegado entre el centro (Jesús) y el final del tiempo (escatología) una historia misionera y sacral de salvación, que está personificada en la iglesia, entendida como Segundo Testamento. Este *repliegue expansivo* invierte el orden del *despliegue representativo* anterior (del judaísmo, del Primer Testamento): ya no se pasa de un modo vicario de los «muchos» al Único (Jesús), sino al contrario: ahora se pasa, en gesto sacramental y misionero, del Único que Jesús es a los «muchos» de la humanidad completa (pues Jesús representa a todos).

5. *Fin del tiempo: el Dios escatológico*

Como hemos dicho ya, Dios no se encuentra fuera de (sobre) el tiempo, sino en su principio, en su despliegue y en su meta. El mismo Dios del principio, que se ha revelado en un camino cuyo centro y plenitud es Cristo, vendrá a mostrarse, culminada su obra, en

la plenitud de Dios en la que se incluyen desde Cristo y con Cristo todos los salvados (cf. 1 Cor 15,28). No se puede hablar de una salvación intemporal de las almas, sino de una salvación o plenitud histórica de los hombres y mujeres en el Cristo que ha de venir (↗ *parusia*). De esta forma, el mismo Dios del principio es Dios del final. Pero no lo es del mismo modo: Dios no vuelve a ser lo que era, como en los círculos del eterno retorno, sino que llega a hacerse y ser lo que no era, incluyendo dentro de sí el proceso temporal de la realidad, tal como ha venido a expresarse y culminar en Cristo, en una línea que puede compararse a la del ↗ *zimzum* judío.

X. P.

R ISLAM

1. *El Tiempo contra Allâh*

En la Arabia preislámica, el tiempo era *dahr*, *çaman* o *çamân*, y *al-ayyâm* (literalmente «los días»). Con fuerte sentido de Destino e incluso de Némesis, sobre todo en la palabra *dahr*, cuya raíz verbal significa: «acontecer, llegar, producirse, tener lugar». Cuando surgió el islam, los árabes que lo rechazaban decían: «Morimos y vivimos y sólo el *dahr* nos hace perecer» (Corán, 46:24-23). En ese sentido el *dahr* se contraponía a Dios. Las ideas dahríes se reforzaron más tarde por la influencia de la filosofía griega, que sostenía que el universo era eterno. El teólogo al-Gaççâlî distinguía a los filósofos dahríes o *tabî'yyûn* (naturalistas, derivado de *tabî'a*, «Naturaleza») de los filósofos *ilâhiyyûn* («deístas», de *ilâh*, que en árabe significa «dios»). Entre los *ilâhiyyûn* contaba a Sócrates, Platón y Aristóteles. Para el filósofo ar-Râçî, que rechazaba el islam y todas las demás religiones reveladas, el tiempo era uno de los cuatro elementos eternos: Dios, alma, materia, espacio y tiempo. Al-Gaççâlî, para refutar las tesis de los filósofos, argumenta que no hay tiempo antes de la creación del mundo: el tiempo fue creado a la vez que el mundo. En adelante, los dahríes serían los que afirmarían la eternidad del mundo sin necesidad de Creador, los negadores de la Providencia divina, de la vida futura y de la retribución en forma de Paraíso o Infierno. También

se les conocería como açalíes (de *açal*, «eternidad»), por afirmar la eternidad del cosmos sin necesidad de Creador.

2. El Tiempo, signo de Dios

Según el Corán, la alternancia del día y la noche es uno de los signos (*âyât*) más grandes de Dios, es decir, uno de los milagros y también uno de esos versículos escritos en la Naturaleza que deben ser leídos por «los dotados de conocimiento (*fikr*)». El tiempo no es accidental en la vida del hombre, el tiempo forma parte de lo Real, de Dios; esto fue lo que se nos quería decir con el símbolo del transcurso de los días. En el Corán «Los Días (*al-ayyâm*) de Allâh» constituyen la tercera fuente de conocimiento y en él se exhorta a Moisés: «¡Saca a tu pueblo de las tinieblas a la luz y recuérdales los días de Allâh!». La dimensión física del tiempo pertenece al propio hecho de la materialidad de la Creación, y ha sido concebido sólo para ser desvelado. Pero para que desvelemos algo debe transparentársenos algo de lo que hay tras el velo. Ése es el sentido de nuestra intuición del tiempo. Asistimos a la salida diaria del sol y a su puesta, a las fases de la luna, no para que hiciéramos artilugios con que medir las horas y los días, absolutizándolo como una realidad en sí misma, sino para que comprendiésemos que el tiempo pertenece a la esfera de lo real, al ser de Dios.

3. El Tiempo como Nombre de Allâh

Hay varias versiones de un hadiz *qudsî*, trascendental para la tradición islámica, que se refiere al tiempo:

Me perjudica el hijo de Âdam al injuriar al Tiempo, pues Yo (soy) el Tiempo, intercambio (*uqallibu*) su noche por su día (*Sahîh* Muslim, n° 5824; Mustadrak al-Hâkim, n° 3690; Musnad Ahmad, n° 7626).

No injuriéis al Tiempo, pues el Tiempo es Allâh (*Sahîh* Muslim, n° 5827; Musnad Ahmad, n° 7626).

En ambos casos se usa el término árabe *dahr*, es decir, «tiempo lleno, tiempo denso, tiempo como realidad compacta, consistente», frente al término *çaman*, que sería más un tiempo no significativo, un tiempo inconsistente, divisible, deleznable.

Parte de la crítica se inclina a ver en este hadiz una prueba más del carácter

diplomático del profeta Muḥammad, que quiso integrar en Dios aquellas intuiciones de lo divino que pertenecían a la época preislámica. Otros han querido ver en este hadiz *qudsî* tan sólo un resabio de sabiduría mazdea, tal vez enseñada por uno de los compañeros del Profeta, Salman «el persa». Sin menospreciar los argumentos anteriores, a pesar de que pueden restar inocencia a la transmisión de Muḥammad, lo importante ahora es que el hadiz es *sahîh*, que fue efectivamente transmitido por Muḥammad, y las consecuencias que de él se han derivado en la mística islámica.

A saber: si no fuera que *Dios es en el tiempo y que todo Él está teniendo lugar en el tiempo*, ¿por qué la dinamicidad de la Creación? Si Dios hizo el mundo para verse como en un espejo, qué necesidad había del transcurso de los acontecimientos, qué necesidad había del cambio, de la extinción de las especies y la emergencia de la civilización humana... ¿Por qué la Historia? ¿Por qué el paso de la materia a la Vida? Si sólo hubiera querido Dios reconocerse en la Creación podría haber creado ésta como un espejo inmutable y estar así contemplándose por toda la eternidad. ¿Por qué la necesidad de que el hombre cometa errores, la necesidad de que haga actos buenos, la necesidad de que actúe, la necesidad de que desvele los velos...? La única respuesta que nos convence es: porque el tiempo es real. El tiempo pertenece a la esfera de Dios. No es ningún sueño, ninguna irrealidad, ninguna convención. Cualquier pretensión de aislar el tiempo de la divinidad es hacer del tiempo la cárcel de la vida humana. La doctrina de que Dios sea al margen del tiempo supone obligar a la materia –que es nuestra única posibilidad de Dios– a destruirnos. Nosotros experimentamos que el tiempo desde nuestra mera materialidad es el que deteriora las cosas, mientras que el tiempo desde la divinidad es el que va posibilitando cosas. Tratar el tiempo como una realidad aparte de Dios es hacer de Dios un ser pétreo, inmóvil, una cosa en algún lugar remoto del universo. Tratar el tiempo como algo que te circunda y dentro de la cual tú existes es esclavizarte a él, someterte a la tristeza de que lo real sea la muerte constante de todo a tu alrededor.

El tiempo real no es lo que va del ser a la nada, no es la certificación de la caducidad, sino lo que va de la nada al ser, cumplimiento de una identidad. El tiempo real es suceso, vivencia, experiencia; el tiempo físico, el tiempo fáctico, el simple cómputo de las horas y los días, es sólo un signo dispuesto ante ti para ser desvelado. El tiempo real es sentir el paso del tiempo, sin duda, pero no sentirlo desde el hombre, como deterioro, finitud, transitoriedad, muerte, sino sentirlo desde Dios como realización, possibilitamiento, emergencia al ser, cumplimiento. La caducidad es real desde la conciencia de fractura interna al Todo; no es real desde la experiencia de la relationalidad.

El Profeta dijo: «El tiempo se ha curvado sobre sí mismo volviendo a ser lo que fue cuando Allâh creó los cielos y la tierra» (cf. *Dawhât al-asrâr*, la fronda de los secretos, del Shayj Al-'Alawî). Así es el tiempo real: permanente novedad, insuperable punto cero de la existencia. En el que lo que sucede en cada uno no es compartible por nadie más, porque nadie siente igual que nadie; éste es el milagro de la existencia, y lo que nos da un papel trascendental en la Creación. Nos hace califas de nuestro mundo.

Dios transcurre en forma de tiempo. Y este tiempo que es manifestación de Dios tiene dos elementos fundamentales para su fabricación: el desgajamiento interno al Uno en realidades aparentemente distintas y la relationalidad que puede establecerse entre estas realidades que fracturan internamente el Todo. Porque el tiempo no es algo dado. El tiempo –ya sólo hablamos del tiempo real– está siendo creado cuando se hace la relación entre lo diverso, cuando se hace *tawhîd* (Unificación de lo Real). No es una realidad impuesta, es algo que se realiza con la acción. No es que el tiempo sea un espacio en blanco en el que se desenvuelve la acción humana, en el que tiene lugar la relationalidad, sino que sólo hay tiempo cuando efectivamente tiene lugar una experiencia de relationalidad, de amor. Las cosas no suceden dentro del tiempo, sino que el tiempo es la dimensión del suceder de las cosas. El tiempo no es una simple acumulación de horas, sino lo que sucede de Dios. El tiempo es el ser de Dios; un ser inacabado, no como el ser

del que hablaba Parménides: el tiempo es lo que va siendo de Dios. Lo que sí es un velo que impide la visión es el sentir humano del tiempo, el tiempo como medida. El creyente (*mu'min*), con su modo de estar en el universo, se da cuenta de que, en definitiva, el tiempo no es el transcurso de las horas sino el sentimiento de los instantes.

4. *La detención del tiempo en la experiencia mística*

En un planteamiento inicial del asunto, encontramos que el hombre de la calle vive el tiempo como una realidad incuestionable, definitiva, e incluso tiránica respecto a su vida, mientras que el místico habla de la experiencia extática como de un detenimiento del tiempo, como de un cuestionamiento radical de la dimensión temporal ordinaria, como si en la experiencia de lo Absoluto no hubiera tiempo, como si el tiempo perteneciera sólo al aspecto aparente de las cosas.

Cuando se hace discurso a partir de la experiencia de los místicos, que hablan de que en esos momentos en los que fueron arrebatados el tiempo no transcurría, algunos dogmatizan: «La experiencia de estos hombres y mujeres certifica que el tiempo no es algo verdadero, sino una convención humana». Pero nada más lejos de la realidad, como ya hemos visto. Ciertamente, el místico supera el sentir del tiempo ordinario, el tiempo como cárcel del hombre en la cual sólo nos concierne envejecer y morir. El místico se libera de la experiencia del mundo como caducidad, pero no porque consiga abolir el tiempo, sino porque pasa a vivir el tiempo intensamente, una forma de experiencia en la que cada instante se vuelve esencial, y esto es, en definitiva, el tiempo de Dios, el «Yo soy el tiempo» del hadiz. La experiencia mística sí es una detención en la conciencia del tiempo ordinario, pero en absoluto es una cesación del tiempo: el místico en esos momentos se coloca en «tiempo de Dios», lo cual significa transcurso, desenvolvimiento, suceso, aunque no tal y como nosotros asistimos a lo que sucede, sino en toda su intensidad: no es la del místico una experiencia extática fuera del tiempo, sino la vivencia propia del tiempo real.

A. A. - J. F. D. V.

TIERRA

Q MR

↗ Abrahán, comida, creación, economía, Éxodo, guerra, Israel, mundo, patriarcas, promesa, reino, tribus.

Q JUDAÍSMO

Muchos pueblos han interpretado su entorno natural (montañas y mares, ríos y valles, etc.) como bendición de Dios y experiencia salvadora, de manera que han mantenido y cultivado un tipo de adoración de la tierra (Pacha Mama, Amalur, etc.). Los israelitas han mantenido una relación especial con la tierra. (a) Por una parte, han desacralizado toda tierra (ninguna es sagrada); Dios está por encima de los cielos y la tierra, de manera que él no se puede identificar con los Baales, que en el fondo, son una sacralización de los procesos de vida de este mundo. (b) Por otra parte, ellos han concebido su tierra (*Eretz Israel*) como don ofrecido por las ↗ promesas de Dios a los patriarcas.

La tierra aparece así como el primero de los dones de Dios. No es Madre-Diosa de la que nacemos, como en los mitos cosmogónicos de oriente y occidente, sino regalo que Dios ha ofrecido a los israelitas y que ellos deben asumir a través del éxodo liberador y del camino a través del desierto. Finalmente, la tierra aparece como meta a la que tiende la vida del pueblo: Moisés muere sin haberla alcanzado (Dt 34) y los profetas y apocalípticos la siguen prometiendo (cf. Is 65,17; 66,22), como repite el Apocalipsis cristiano (Ap 21,1). Por defender su tierra, centrada en Jerusalén, lucharon muchos judíos, tanto en tiempos anteriores a Jesús (↗ macabeos), como en tiempos posteriores (guerras del 67-70 y del 132-134 d.C.). Éstos son algunos de sus rasgos principales.

1. Tierra que mana leche y miel

Dejo al fondo el tema de las ↗ promesas patriarcales, para situar el tema desde el libro del Éxodo, donde se dice que Dios se apareció a Moisés para cumplir precisamente aquellas promesas:

«He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto y he escuchado el grito que le hacen clamar sus opresores, pues conozco sus padecimientos. Y he bajado para sacarlo del poder de Egipto y para subirlo de esta tierra a una

tierra buena y ancha, a una tierra que mana leche y miel, país del cananeo, del heteo...» (Ex 3,8-10).

De esa forma se vinculan revelación (bajada) de Dios, acción liberadora (saca al pueblo de la esclavitud egipcia) y gesto salvador (lo introduce en la nueva y buena tierra), uniendo muerte (dejar lo antiguo) y nacimiento (experiencia de leche y miel o paraíso). Los israelitas abandonan la matriz mala de Egipto (lugar de esclavitud, horno de duro cautiverio), para ascender al país de libertad, la tierra prometida, donde Dios es madre buena, que sigue vinculada a los «padres» antiguos (cf. Ex 2,25; 3,6.13.15; etc.), pero se define ya a través de un nuevo pacto, ofreciendo nueva tierra al pueblo. (a) *Tierra buena y ancha (tobah wrhabah)*. Egipto era lugar de maldad, madre perversa que oprime (estrecha) a sus hijos. La nueva, en cambio, es abundancia y amplitud. (b) *Que mana leche y miel*. Esta expresión (*zabat halab wdbas*), emparentada con viejos textos mitológicos, parece evocar la maternidad de Dios, que ofrece a los humanos su *leche* (cuidado materno) y su *miel* (dulzura).

Los israelitas, condenados a muerte en una tierra estrecha de padecimiento, que les sustenta sólo con ajos, pepinos y cebollas (cf. Nm 11,5), renacerán por el amor de Dios en una tierra extensa de nuevo nacimiento (cf. Is 7,15) y amor (Cant 4,11). Esa tierra prometida es signo de felicidad: leche y miel (cf. Ex 13,5; 33,3; Lv 20,24; Nm 13,27; 14,8; etc.). Esta visión incluye la añoranza del paraíso (Gn 2-3), reinterpretado en forma histórica, como experiencia de vida feliz. También pueden influir antiguos mitos, propios de la religión cananea. Más que espacio geográfico, esta tierra es seno y cuna de madre, como evoca un viejo mito cananeo, que vincula la revelación de Baal (Señor divino) al fruto del campo y la comida: «Está vivo *Baal*, el Victorioso, vuelve a su ser el Príncipe, Señor de la tierra. Es un sueño del Benigno, de *Ilu* el Bondadoso, una visión del Creador de las Creaturas: ¡Que los cielos llevan aceite, que los torrentes fluyan con miel!» (KTU I, 6, III, 1-6).

Ciertamente, en el fondo del motivo de la tierra que «mana leche y miel» puede haber un mito cósmico. Pero, de hecho, la Biblia sabe, al mismo tiempo, que esa tierra es un espacio histó-

rico, concreta y disputada sobre el mundo, el *meqom* o lugar donde habitan desde antiguo los seis (o siete) pueblos cananeos, heteos (hititas), amorreos, etc. Por un lado, todo es don de Dios: la tierra que mana leche y miel nos sigue manteniendo sobre el mundo. Pero, al mismo tiempo, ella es parcela disputada entre los pueblos y naciones: en el camino que lleva hacia la tierra prometida de la felicidad emergen los conflictos de la historia.

2. Una tierra abundante, ofrenda de primicias

El credo oficial sabe que la tierra es don de Dios y así añade, en términos simbólicos de hondo sentido mítico, *que mana leche y miel*, como regalo que Dios ha prometido y concedido por Moisés a los hebreos oprimidos en Egipto. Así tienen que reconocerlo los hijos de aquellos que han entrado en la tierra, como ha destacado este «credo»:

«Cuando llegues a la tierra que Yahvé tu Dios te da en herencia..., tomarás las primicias de todos los productos del suelo que coseches en la tierra..., las pondrás en una cesta, y las llevarás al lugar elegido por Yahvé tu Dios para morada de su Nombre. Te presentarás al sacerdote y le dirás: Yo declaro hoy a Yahvé mi Dios que he llegado a la tierra que Yahvé juró a nuestros padres que nos daría. El sacerdote tomará de tu mano la cesta y la depositará ante el altar de Yahvé tu Dios. Tú pronunciarás estas palabras ante Yahvé tu Dios: Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, que escuchó nuestra voz, vio nuestra miseria... y nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel» (Dt 26,1-11).

Todo nos permite suponer que la ofrenda se realiza a través de un gesto de balanceo: el oferente (o sacerdote) presenta ante Dios los frutos del campo (cf. Lv 7,30 para la carne sacrificada), mientras confiesa agradecido: éramos esclavos y Dios *nos ha liberado*. Su fe y

confesión se concretan en unos alimentos de la tierra. Lógicamente, tras la confesión, oferente y familiares comen de aquello que han ofrecido: han venido al templo de Dios, en gesto agradecido, y su ofrenda se vuelve eucaristía: comida de acción de gracias. Al decir te regocijarás por todos los bienes que Yahvé te ha dado... el texto quiere que los israelitas celebren fiesta, que coman y beban, consumiendo los dones de Dios.

3. Los siete alimentos de la tierra

Sin abandonar ese nivel simbólico (tierra de *leche y miel*) podemos evocar una visión más realista, aunque también emocionada, de la tierra y sus frutos. En este contexto, recordamos que la Biblia hebrea es en gran parte un libro de comidas:

«Yahvé, tu Dios, te introduce en una tierra buena, tierra en que corren las aguas, manantiales y fuentes que brotan en el valle y la montaña; tierra del trigo y la cebada, de la viña, la higuera y el granado, tierra de olivares y miel (de dátiles), tierra donde no comerás en la pobreza, no carecerás de pan en ella, tierra donde las piedras son hierro y las montañas bronce...» (Dt 8,7-10).

Ésta es la tierra «donde no tendrás que regar como en Egipto», porque el mismo Dios «la mira y riega», poniendo sus ojos en ella (haciendo que llueva), desde que empieza al año hasta que el año acaba, de manera que produzca el trigo, vino y aceite de la vida humana, junto a la hierba necesaria para que los ganados (cf. Dt 11,10-16). A partir de este pasaje ha elaborado el judaísmo su doctrina de las *siete especies o frutos* de la tierra prometida, precisando que *la miel es de dátiles* (más que de abejas), de forma que la división queda más lógica (los siete productos son ya vegetales, sin la miel de procedencia animal) y la referencia a la pureza alimenticia resulta más clara. Entre los dones de la tierra destacan tres centrales, que son símbolo de la agricultura mediterránea (trigo, vino, aceite).

X. P.

M CRISTIANISMO

Muchos pueblos han conquistado sus tierras a través de una invasión violenta y han tenido la certeza de que el

mismo Dios (¡su Dios!) ha combatido y les ha concedido por derecho sagrado la propiedad de la tierra. Un ejemplo muy significativo de conquista interpretada de forma religiosa ha sido la toma israelita de Palestina, tal como la cuentan los primeros libros de la Biblia (Éxodo, Josué y Jueces).

En este contexto se sitúa la visión de una conquista violenta de la tierra de Canaán, a través de una guerra santa. Esa visión toma como base los datos teologizados de Jos 1-12, donde se supone que el pueblo, endurecido de antemano bajo la opresión de Egipto, madurado a la lucha en intensas travesías de desierto y acercándose a los vados del Jordán, como un conjunto estatal de doce tribus, conquistó Palestina en tres campañas militares bien organizadas, aniquilando a los cananeos anteriores y repartiendo la tierra entre los vencedores (Jos 13-22).

Esta perspectiva, desarrollada por la escuela del Deuteronomio y asumida por algunos historiadores y arqueólogos, supone una visión dualista y destructiva de la guerra: unos eran buenos, y otros, malos; por eso resultaba necesaria una política de tierra y población quemada. Sobre la muerte de los enemigos y la victoria militar de los elegidos pudo asentarse Israel en Palestina, en rápida campaña de conquista.

Aquel hecho es normal. Muchos pueblos conservan mitos y relatos en los que se habla de una conquista violenta de sus tierras, con la ayuda de sus respectivos dioses. La novedad del caso israelita está en el hecho de que los judíos han «sobrevivido» como pueblo a una larga expulsión de su tierra, de manera que muchos de ellos (la mayoría) han permanecido más de dos mil años fuera del *Eretz Israel*. En ese tiempo han ocupado la tierra otros grupos humanos (o los hijos de aquellos judíos convertidos al cristianismo y al islam). Pues bien, en ese contexto surge un nuevo problema cuando ahora, pasados casi tres mil años, algunos judíos (sionistas) piensan que, como efecto de aquella primera donación de Dios y de aquella conquista antigua, ellos siguen teniendo un derecho sagrado sobre la tierra. Éste es un tema que dejamos abierto, pues se sitúa y nos sitúa en el centro de un conflicto social y religioso entre las diversas comunidades que habitan actualmente en Palestina.

Estrictamente hablando, el cristianismo no hace una teología de la tierra, sino del hombre, es decir, de la humanidad a la que Jesús ha venido a ofrecer el Reino de Dios, desde los pobres. Eso significa que para los cristianos no hay ya una tierra santa, ni la de Israel, ni la de ningún otro lugar del mundo. No hay en Jesús judío ni griego (Gal 3,28). Eso significa que no existe ya en Jesús la tierra santa de Israel, ni la tierra sabia de los griegos.

Ciertamente, Jerusalén ha tenido un sentido religioso, como tierra y ciudad de la revelación de Dios; pero lo ha perdido, con la llegada del Cristo universal. Por eso dice el evangelio: «Créeme, mujer, que la hora viene cuando ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre. Vosotros adoráis lo que no sabéis; nosotros adoramos lo que sabemos, porque la salvación procede de los judíos. Pero la hora viene, y ahora es cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque también el Padre busca a tales que le adoren. Dios es espíritu; y es necesario que los que le adoran le adoren en espíritu y en verdad» (Jn 4,21-23). En esa línea han de entenderse los dos pasajes principales del Nuevo Testamento sobre la tierra:

1. *Bienaventurados los mansos porque ellos heredarán la tierra (Mt 5,5)*

Ésta es una bienaventuranza nueva, que Mateo o su iglesia han creado, siguiendo el testimonio de Jesús, que ha sido pobre y pequeño (sin poder económico o social), pero que ha sabido elevar y enriquecer a los pequeños, convirtiendo su pobreza en fuente de gracia y vida para muchos. Mansos son los que actúan sin imponerse, los que ayudan a los demás desde su pobreza. Así ha dicho Jesús: «Acercaos a mí todos los que estáis rendidos y abrumados, que yo os daré respiro. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde...» (Mt 11,28-29). Siendo pobre (manso, no violento), Jesús puede acoger y ayudar a los pobres, ofreciéndoles de un modo distinto la posesión de la tierra, que ahora está en manos de terratenientes, de comerciantes y de políticos que oprimen a los pobres. Pues bien, esa bienaventuranza (tomada del Salmo 37,11) expresa una experiencia radical,

de tipo político: «los manos heredarán la tierra», no al modo actual (por violencia, como dominio de unos sobre otros), sino al modo de Dios: por herencia de gracia.

Esta palabra (los mansos heredarán la tierra) abre una utopía de pacificación, que va en contra de todos los principios y tácticas de guerra. Sólo los mansos, los que renuncian a la imposición militar para «conquistar la tierra», podrán poseerla de verdad, pues la tierra no se conquista, sino que se recibe de aquellos que nos han precedido, para regalarla y compartirla con aquellos que nos sigan o estén a nuestro lado.

La tierra que se conquista y somete por fuerza se vuelve un infierno de guerra y destrucción: cuanto más la dominemos más la estropeamos. Pero los mansos podrán heredar y compartir la tierra, una tierra que es de todos, que no se conquista por las armas, sino que se recibe y se comparte. Los otros, los violentos, la destruyen y se destruyen a sí mismos. Esta tierra que recibirán en herencia los mansos no es una tierra espiritual, puramente interior, sino la tierra real, concreta: la tierra de las viñas y trigales, de las fuentes y montañas, la tierra que se goza y se trabaja.

El evangelio de Jesús abre la puerta para un tipo de revolución social y ecológica, política y laboral que convierte a los pobres (a los creyentes) en dueños no violentos de la tierra. Eso significa que los cristianos, en cuanto tales, no tienen una tierra propia, pues entre ellos no hay hombre ni mujer, ni propietario ni esclavo, ni judío ni griego, pues todos son uno en Cristo, todos son dueños no violentos de la tierra (Gal 3,28). Eso significa que no existen ya tierras sagradas, separadas de alguna religión o propietario en exclusiva (cf. Jn 4,24), pues todas son (han de ser comunes) para los mansos, que las heredan de un modo pacífico.

2. Tierra nueva y cielo nuevo

«Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, pues el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar ya no existía. Y la Ciudad Santa, la Nueva Jerusalén, bajando del cielo, de junto a Dios, ataviada como una novia que se adorna para su esposo» (Ap 21,1-2). Estas palabras están tomadas

de Is 65,17; 66,22 (cf. 2 Pe 3,13) y ellas reasumen y superan el comienzo de la Biblia (Gn 1,1) donde se dice que «en el principio creo Dios los cielos y la tierra». Pues bien, ahora, al llegar la plenitud final de Apocalipsis, después de la ruina y destrucción del mundo viejo (que han cumplido su función), el texto de la Biblia sabe que ha llegado el tiempo nuevo, la nueva tierra, el nuevo cielo. El pasado no ha sido fracaso. A los ojos del autor del Apocalipsis, la tierra antigua no acaba por pecado o vejez, cansancio o muerte, sino por culminación: ha cumplido su misión, han culminado los mil años del reino de los justos (cf. 20,4).

Ante el rostro radiante de Dios desaparecen las formas viejas de mundo e historia (cf. 20,11), no para perderse sino para ser sustituidas por la más honda verdad: la nueva tierra, el nuevo cielo. Así empieza el nuevo relato de la creación. La primera (Gn 1) duraba siete días, organizados de forma cósmica, progresiva, en armonía temporal mundana. Ahora no existen ya *días*, ni habrá *mar* como abismo vinculado al miedo (21,1), ni serán necesarios los *astros* arriba, pues no existe arriba o abajo, día o noche (cf. 21,23). La nueva tierra se identifica con la nueva ciudad Jerusalén, que desciende del cielo, y con la nueva humanidad: que es la novia, Dios mismo como esposo/esposa de los hombres para siempre. Ésta nueva tierra es tierra-ciudad de concordia (paraíso), es tierra-persona en plenitud (matrimonio culminado de Dios y de los hombres).

X. P.

R ISLAM

1. *Ninguna tierra es más santa que otra; todos los lugares son «tierra prometida»*

«Tierra» en árabe se dice *ard*, equivalente a *areş* en hebreo. En la concepción islámica, la tierra es de Dios y Dios da la tierra a quien le place. Se reconocía como algo normal el apego a la tierra donde se había nacido y vivido, pero sin excesos. La concepción de «tierra santa» es ajena al islam, aunque Meca y Medina tengan una consideración especial por la vinculación al profeta Muḥammad. Sólo Meca sería distinta, en tanto que lugar santo de peregrinación. En

cualquier caso, en el islam no hay «tierra prometida». Cuando los primeros musulmanes fueron perseguidos en su patria mequí, no dudaron en emigrar a Etiopía o a Medina. El Corán exhorta a los oprimidos en un país a buscar mejor suerte en otro. La mayoría de los grandes profetas de la tradición abrahámica mencionada por el Corán fueron emigrantes: Abrahán abandonó su patria mesopotámica tiranizada por el impío Nimrúd (Nemrod), Moisés emigró con su pueblo desde Egipto a Palestina, Muḥammad emigró de Meca a Medina. Precisamente la emigración a Medina inicia el cómputo de la era musulmana, conocida como la era de la \blacktriangleright Hégira (en árabe, *hiyra*: «migración»). Y no sólo es lícito emigrar por necesidad. También lo es por ir a vivir a un lugar donde uno se encuentre espiritual o materialmente más relajado. Los partidarios de la idea del Pakistán (literalmente «país de los puros») que emigraron al nuevo Estado, se llamaron a sí mismos *mohâjir* (emigrantes), como los musulmanes mequíes que huyeron a Medina. Sin embargo, muchas voces se alzaron contra la idea de crear una «patria para los musulmanes de la India», porque les parecía un absurdo limitar los musulmanes a una tierra, o reducir a los musulmanes de la India a un Estado-nación-gueto.

2. Aferrarse a la tierra en Arabia era volverse más vulnerable

Téngase en cuenta que Arabia era un país muy pobre, con pocos recursos en la mayor parte de su territorio y sometida a un creciente proceso de desertización, por lo que el apego excesivo a la tierra podía ser fatal. La parte rica de Arabia era el Yemen, conocido por los antiguos como «la Arabia Feliz», la antigua Saba, tierra bien cultivada gracias a espectaculares obras de ingeniería, como el dique de Ma'rib. Yemen también se conocía en la antigüedad como «la Arabia fragante» por su incienso y su mirra, que se exportaban al extranjero. (Todos los templos antiguos quemaban incienso yemení en honor a sus divinidades.) Pero cuando surgió el islam hacía tiempo que el Yemen era mucho menos «feliz» de lo que había sido y la rotura de la presa de Ma'rib había supuesto la ruina definitiva de la civilización surarábica.

Mientras que en Europa se fue pasando de la barbarie a la civilización, en Arabia, donde había habido antaño grandes civilizaciones prósperas, había avanzado la desertización. Entre los árabes de los tiempos del Profeta existía el recuerdo de antiguas civilizaciones florecientes, que se habían convertido en ruinas. El Corán alude a las naciones extinguidas de Zamúd y 'Ad que Dios habría hecho desaparecer como castigo a su impiedad.

3. ¿Luchar por la tierra, soportar la tiranía o emigrar?

En los casos de territorios musulmanes perdidos ante infieles se planteaba la disyuntiva de si los musulmanes podían permanecer bajo dominio infiel o emigrar. Había opiniones variadas, pero algunos alfaquíes creían que en ese caso lo mejor que podía hacer un musulmán, e incluso lo obligatorio, era emigrar a territorio islámico, pues opinaban que el poder infiel trataría de desislamizar a sus súbditos musulmanes. En cualquier caso, eran muchos los musulmanes que vivían en territorio bajo gobernantes no musulmanes, no tanto por conquista sino por emigración de musulmanes o conversión de nativos.

Una de las razones a las que se ha atribuido la desaparición de al-Ándalus es que los musulmanes andalusíes se sentían partícipes del mundo islámico en general y no se sentían tan apegados al solar patrio como sus enemigos cristianos peninsulares, cuya ideología oficial era la de la reconquista de lo que había sido la Hispania visigoda. Los musulmanes andalusíes, aunque sintieran un apego natural a su país, tenían un sentido más universal que los hispano-cristianos.

La idea del aferramiento a la tierra patria a pesar del sufrimiento que conlleve es nueva entre los musulmanes. El caso palestino es donde más se ha dado. Pero no debe perderse de vista que, durante mucho tiempo, los patriotas palestinos más intransigentes fueron a menudo cristianos, mientras que muchos musulmanes eran más proclives a un arreglo territorial con el Estado sionista. Compárese la postura de líderes palestinos cristianos como George Habash o Aḥmad Yibril, opuestos a cualquier reconocimiento de un

Estado sionista en Palestina, con la posición de líderes palestinos musulmanes como Yásir 'Arafât o Abû Iyâd, mucho más dispuestos a reconocer al Estado de Israel a cambio de un pequeño Estado palestino. A día de hoy, la posición de Hamás ante el tema es mucho más flexible de lo que pretende la propaganda sionista y prisionista.

J. F. D. V.

TOLERANCIA

Q MR

➤ Antisemitismo, Éxodo, fe, fundamentalismo, guerra, inquisición, libertad, misión, secularización, violencia.

Q JUDAÍSMO

En principio, el judaísmo ha sido, y tiene que ser, una religión tolerante, pues está vinculada a un pueblo de perseguido, que busca la libertad. De todas maneras, su misma condición de perseguidos ha podido suscitar una reacción especial de intolerancia.

1. Tolerancia y origen. Éxodo

La identidad del judaísmo se encuentra vinculada a su relato de liberación. Los israelitas se sentían descendientes y portadores de unos hebreos oprimidos en Egipto que, con la ayuda de Dios, habían alcanzado la libertad. Egipto era para ellos el signo de la *intolerancia*, la expresión de un poder político que se imponía por la fuerza, esclavizando a los marginales o distintos. Pero ellos, hebreos condenados a trabajos forzados y a control genético, invocaron a Dios y lograron liberarse. De esa forma, Dios se les vino a presentar como Presencia superior de vida, Principio de *tolerancia* o, mejor dicho, de existencia. Ésta es la prehistoria verdadera, la señal de identidad de los israelitas para siempre, de manera que ellos han venido a definirse como los «liberados de Egipto». Lógicamente, en principio, ellos tienen que ser tolerantes con todos los oprimidos.

2. Tolerancia y supervivencia: exilio y vuelta a Jerusalén

Dentro de la gran marea de pueblos de oriente, los israelitas descubrieron por experiencia que ellos eran históricamente inviables como nación soberana, a no ser que pusieran en marcha una estrategia distinta de no agresión y

de tolerancia, quedando políticamente en manos de los grandes imperios de turno (a partir del 587 a.C.). Eso significa que tuvieron que confiar de hecho en la «tolerancia» de los imperios dominantes (persas, helenistas, romanos...), aceptando su dominio y colaborando de algún modo con ellos. De esa forma pudieron «aguantar» el exilio y se mantuvieron unidos en la diáspora, hasta el decreto de Ciro el Persa, que les permitía volver a Palestina (538 a.C.), aceptando el poder de los imperios siguientes, para elaborar dentro de ellos su propia identidad particular.

3. ¿Intolerancia apocalíptica?

Las dos crisis anteriores, de nacimiento (Éxodo) y supervivencia (Exilio), desembocaron en una tercera y más intensa, que podemos llamar apocalíptica. En ella se ha inspirado Nietzsche (*Genealogía de la moral*) para hablar del resentimiento judío como proyección escatológica: los judíos, vencidos y derrotados por otros pueblos más fuertes, siendo incapaces de triunfar, como hombres de espíritu innoble, habrían proyectado su *mezquina intolerancia inferior* (de juicio y destrucción final) sobre la sana intolerancia histórica de los triunfadores. Esa interpretación de Nietzsche resulta parcial y muy sesgada. Ciertamente, algunos judíos antiguos (del siglo III a.C. al II d.C.) fueron de espíritu intolerante y pidieron que Dios mismo viniera como poder de juicio y venganza para destruir a los perversos. Pero, superando ese nivel de resentimiento y deseo de venganza que aparece en ciertos pasajes de sus libros, los judíos más significativos fueron tolerantes: aceptaron su situación, sacando el mayor provecho de ella y dejando en manos de Dios la solución de sus problemas.

4. Tolerancia y martirio

Los mejores judíos, a partir del siglo I d.C., fueron tolerantes porque encontraron un sentido más hondo a su vida (el cultivo sinagoga y familiar de su Ley) y porque estaban dispuestos a soportar el martirio. Ellos son quizá el pueblo que ha tolerado más persecuciones en la historia de Occidente, siendo capaces de sobrevivir y recrear su identidad en medio de ellas. De esa forma, destruido su templo, exilados de su

tierra, se han mantenido como pueblo y han elevado su más honda pretensión teológica (como elegidos de Dios) a lo largo de la historia occidental (dominada por romanos, cristianos o musulmanes), formando un pueblo «paria», sin territorio ni Estado particular hasta la actualidad (hasta el nacimiento del Estado de Israel, el año 1948). De esa forma se han atrevido a vivir como nación distinta y han mantenido su identidad dentro de los sucesivos estados e imperios del mundo, cultivando un tipo de identidad social y pluralidad que puede ser ejemplar para el futuro de la humanidad.

Sin duda, no ha sido fácil ser judío, mantener la identidad social y religiosa en un contexto adverso, entre naciones y pueblos que tienden a controlar a sus ciudadanos, siglo tras siglo, como chivo expiatorio sobre el que se pueden descargar las frustraciones y violencias. Pues bien, precisamente ellos (judíos expulsados del sistema o no integrados en su estructura de poder) han podido mostrarse como testigos del Dios más grande, ofreciendo su Presencia y Camino de vida para todos los humanos. Con su misma resistencia, los judíos han revelado la tolerancia superior de Dios, que no avala la violencia de los triunfadores, ni se identifica con la imposición del sistema, sino que se revela a través de los derrotados y expulsados de la historia, como lo hizo en el principio, con los hebreos oprimidos en Egipto.

5. *Los judíos actuales*

Una parte considerable del pueblo judío ha sufrido hasta lo intolerable en la \nearrow shoah, pero de tal manera que los supervivientes han mantenido básicamente su identidad social y religiosa. Pues bien, la muerte de tantos judíos ha suscitado en algunos una reacción contraria muy fuerte. De esa manera, el Estado de Israel (nacido en 1948 y creado a expensas de los palestinos que vivían en la zona) ha corrido el riesgo de volverse intolerante. Si avanza y se mantiene en la línea actual, de fuerza y de imposición de su poderío militar, el Estado de Israel corre el riesgo de caer en manos de un duro Talión, convirtiéndose de hecho en un factor negativo dentro de la historia secular del judaísmo.

X. P.

M CRISTIANISMO

El cristianismo está esencialmente vinculado al mensaje de Jesús, que ha ofrecido el Reino de Dios a los marginados y excluidos de su tiempo, siendo condenado a muerte por los «intolerantes oficiales» (gobernador romano, algunos sacerdotes judíos) que no podían aceptar su movimiento de apertura social y cultural (religiosa) que les parecía «intolerable». Jesús no era simplemente tolerante, sino algo mucho más profundo: era un hombre comprometido a favor de aquellos a quienes la ortodoxia política y social de su tiempo expulsaba y condenaba. Lógicamente, el cristianismo tendría que haber sido siempre tolerante con los marginados y excluidos, pues entre ellos y con ellos fundó Jesús su movimiento mesiánico. Así parece haberlo sido durante siglos. Pero más tarde, cuando el cristianismo se ha vinculado con el poder establecido, ha querido defender con fuerza su situación, por el «bien objetivo» de la fe, es decir, del sistema cristiano. En ese sentido se ha vuelto más de una vez intolerante (\nearrow antisemitismo, Inquisición). De todas formas, debemos recordar que el ideal de la tolerancia social y religiosa ha nacido precisamente en Europa, en un contexto de origen básicamente cristiano.

Ciertamente, a lo largo de siglos (desde el siglo XIII hasta el XIX) ha existido en varias naciones de Europa una \nearrow inquisición, encargada de vigilar la fe de los súbditos, una fe entendida no sólo como valor religioso, sino (y sobre todo) como valor social, en unas circunstancias en que la pluralidad de culturas y de religiones se sentía como un peligro para la coexistencia pacífica de los ciudadanos. Por otra parte, muchos cristianos tenían el convencimiento de que se debía «proteger» por la fuerza la fe verdadera, es decir, los derechos de Dios, frente a los ataques de la mentira y herejía. En esa línea (acabada la Inquisición, terminados los procesos por cuestiones de fe) se siguió manteniendo en diversos lugares de la Iglesia católica una actitud de «sana intolerancia» contra herejes y defensores de otras religiones. Se pensaba que los valores de la verdad eran más importantes que los valores de la libertad personal. El problema de la autonomía y/o de la libertad religiosa desembocó en el Concilio Vati-

cano II y se expresó en una serie de controversias que culminaron en el año 1964, cuando se presentó y se estudió la Declaración *Dignitatis Humanae*, Sobre la Libertad Religiosa (aprobada más tarde, el 7 de diciembre de 1965).

1. *Los defensores de la doctrina tradicional*, apoyada por Magisterio pontificio del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, afirmaban que sólo la verdad tiene derecho a la libertad, mientras que el error puede a veces tolerarse, pero sólo para evitar mayores males. Conforme a esta visión, el modelo ideal sería el de un Estado católico, llamado a regir y gobernar la sociedad inspirándose en las normas enseñadas por la Iglesia y a impedir la difusión de falsas doctrinas que, a juicio de la Iglesia, pudieran poner en peligro la salvación eterna de sus ciudadanos. Ésta era la «tesis» que se aplicaba puntualmente, de manera más o menos íntegra, cuando las condiciones históricas ofrecían la posibilidad de hacerlo, y la sociedad civil se presentaba, al menos oficialmente, como una sociedad católica compacta. Sólo como «mal menor» (como hipótesis) se admitía la libertad religiosa allí donde la mayoría gobernante no era católica. Así se defendía los derechos intangibles de Dios y la misión inmutable de la Iglesia.

2. *Los defensores de la tolerancia y la libertad* tomaban como punto de partida las declaraciones de la libertad religiosa, promovidas desde la Revolución francesa, y la Constitución de los Estados Unidos de América (finales del siglo XVIII). Apelaban al evangelio, pero iban en contra de las declaraciones modernas del Magisterio Pontificio, que había puesto de relieve los derechos de Dios y de la Iglesia, frente al riesgo de los derechos humanos. Los defensores de la tolerancia tenían que mostrar que el nuevo espíritu de la modernidad no sólo no iba en contra del cristianismo, sino que se inspiraba en los principios cristianos de la libertad y del valor infinito de la persona. Fue un debate muy duro, quizá el más intenso de la Iglesia Católica en todo el siglo XX (¡desde el siglo XVI!), un debate que aún sigue latente en diversos lugares. En ese contexto se sitúan las aportaciones de los obispos españoles, que, conforme a lo que habían aprendido, se sintieron llamados a defender

los derechos de la Iglesia católica, como Iglesia oficial del Estado español.

Objetivamente, los obispos españoles del año 1964 tenían razón: la nueva enseñanza del Concilio sobre la libertad religiosa y la tolerancia religiosa y política iba en contra del Magisterio tradicional de la Iglesia y de documentos de los papas, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Los obispos españoles querían un Estado que fueran «defensor de la Iglesia católica». Pues bien, superando un prejuicio de siglos y en contra de los obispos de España, el Vaticano II defendió el valor originario de la tolerancia y de la libertad religiosa, vinculada a la misma naturaleza de la religión y de la fe.

«La persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Libertad, que consiste en que todos los hombres han de ser libres de toda coacción por parte de individuos, grupos sociales o cualquier poder humano, de tal modo que en materia religiosa nadie sea obligado a obrar, contra su conciencia, mas que tampoco sea impedido, dentro de los debidos límites, para obrar en conformidad con ella, ya solo ya asociado con otros, tanto privada como públicamente» (cf. VATICANO II, *Optatam Totius*, 1965, n° 3).
X. P.

R ISLAM

1. *La Lógica de la tolerancia islámica*

El islam se considera la última y más completa de las revelaciones divinas. La más completa porque Muḥammad confirma todas las revelaciones y los profetas anteriores. En consecuencia, el islam no puede sino prescribir tolerancia para los seguidores de las revelaciones anteriores. Se dice en el Corán que aquellos que no aceptan a Dios hacen distinciones entre los profetas: «Aceptamos a éste y no aceptamos a este otro», y que por el contrario los musulmanes no hacen distinciones entre los profetas porque todos han venido a decir lo mismo: *lâ ilâha illâ-llâh* («No hay más deidad que Dios»).

2. *Base coránica de la tolerancia religiosa*

El pluralismo religioso en el islam, que no deja de ser un desafío para la praxis cotidiana de la *umma* en un

mundo como el de hoy, se basa en varios versículos del Corán:

1) Y di: «La verdad (ha venido ahora) de vuestro Sustentador: así pues, quien quiera, que crea, y quien quiera, que la rechace» (18:29).

2) Hemos asignado a cada comunidad formas de adoración (distintas), que deberían observar. Así pues (Oh creyente) no permitas que esos (que siguen formas distintas a la tuya) te arrastren a disputar sobre esta cuestión, sino llama a tu Sustentador... (22:67).

3) Para vosotros vuestra adoración y para mí la mía (109:6).

4) A cada uno de vosotros le hemos asignado una ley y un modo de vida (distintos). Y si Alláh hubiera querido, ciertamente, os habría hecho una sola comunidad: pero (lo dispuso así) para probaros en lo que os ha dado. Competid, pues, unos con otros en hacer buenas obras. Habréis de volver todos a Alláh: y, entonces, Él os hará entender aquello sobre lo que discrepabais (5:48).

3. ¿Se puede forzar a alguien a creer?

El Corán dice (2:256) que no se puede forzar en materia de religión (*lâ ikrâha fi-d-dîn*) y que si Dios hubiera querido, todos los seres humanos habrían creído y formado una sola comunidad: «Si tu Señor lo hubiera querido, habrían creído todos los que están en la tierra. ¿Puedes tú forzar a los hombres para que sean creyentes?» (10:99). Eso hace antiislámico todo acto de compulsión sobre otro ser humano para obligarle a convertirse a quien Dios no ha querido que sea musulmán. En todo el Corán no se encuentra un solo versículo en el que se hable de hacer el *yihâd* para convertir a los infieles. No sólo no es islámico usar la fuerza para convertir a nadie, sino que incluso durante mucho tiempo no lo fue para la misma autodefensa. Cada vez que los primeros musulmanes sentían la necesidad de resistir a la opresión y vengarse de los que les perseguían, el Profeta los retenía, diciéndoles: «No se me ha ordenado combatir». Así fue hasta que los musulmanes recibieron el permiso de Dios del uso de la fuerza. El texto coránico que lo justifica, sin embargo, no tiene desperdicio para los que creen que el islam es una religión fanática que no permite la libertad de culto: «Se ha

concedido el permiso a quienes combaten porque han sufrido injustamente; Alláh es capaz de ayudar a quienes han sido expulsados de sus casas sin justificación, sólo por decir "Alláh es nuestro Señor". Si Alláh no os enfrentase a los unos contra los otros, se habrían destruido muchas ermitas, sinagogas, oratorios y mezquitas en los que se menciona el nombre de Alláh» (22:39-40).

4. La intolerancia ante la apostasía

El islam en su origen se organizó como una tribu de creyentes. En el contexto de la primitiva comunidad musulmana, amenazada y cada vez más políticamente configurada, la apostasía venía a equivaler a alta traición. Téngase en cuenta que también los no musulmanes veían como tráfugas a aquellos de los suyos que se hacían musulmanes. Al constituirse definitivamente el Estado islámico, o si se prefiere, el Estado legitimado en nombre de la religión islámica, lo político y lo religioso quedaban unidos: el pecado de la apostasía equivalía al delito de la apostasía. De ahí que la *sharî'a*, elaborada más tarde por los doctores en jurisprudencia islámica, condenara la apostasía con la muerte. Esta situación ha de verse en el contexto del Estado confesional y en esa situación el gobierno musulmán no era más duro que el cristiano, el judío o el mazdeísta, que también condenaban con la muerte a sus apóstatas. Recuérdense las persecuciones cristianas a los paganos, maniqueos, judíos, musulmanes o cátaros.

En muchos aspectos la *sharî'a* era considerablemente más suave con el delito de apostasía, ya que su intención era más devolver al islam a los apóstatas que castigarlos con la última pena. Por otra parte, el islam admitía el derecho a apostatar del islam de aquellos no musulmanes que habían sido convertidos a la fuerza o bajo intimidación, por una contravención de la misma *sharî'a*, que prohibía las conversiones forzadas de judíos o cristianos. En el contexto precontemporáneo, ésta era una generosidad excepcional que no tenía parangón con los usos de la cristiandad, pues en los países cristianos el bautismo, incluso el suministrado a la fuerza, obligaba al bautizado forzado a seguir siendo cristiano, so pena de ser condenado a muerte por apóstata.

No cabe duda que en el contexto contemporáneo, de acuerdo con la moderna ideología de los derechos humanos y la plena libertad religiosa, el castigo a la apostasía constituye algo contrario a los valores humanistas actuales. Sin embargo, los musulmanes no tienen en principio más problemas de adaptación a estas ideas recientes que los seguidores de otras religiones tradicionalmente mucho más intolerantes. Al contrario, la tradición musulmana de tolerancia (todo lo relativa que se quiera, pero sin duda mayor que la tradicional en otras religiones), debería hacer más fácil a los musulmanes la aceptación de la libertad religiosa en el sentido moderno. Si en la práctica esto no es así, más que al islam como tal, hay que culpar al atraso social e ideológico de muchas sociedades musulmanas. En la práctica el mundo islámico es mucho más variopinto de lo que se dice y se dan todo tipo de situaciones y actitudes: desde estados musulmanes que castigan con la muerte o la cárcel a «los apóstatas», a países musulmanes donde el Estado es laico o incluso ha sido oficialmente ateo (como era el caso de la Albania de Enver Hoxha). A nivel social sucede otro tanto: en unos países musulmanes la apostasía es casi inconcebible, mientras que en otros la incredulidad religiosa es algo normal o incluso no ha sido insólito (por ejemplo en Tanzania) que unos progenitores musulmanes asistieran al bautizo de su hijo convertido al cristianismo.

5. *El balance histórico prueba que los musulmanes han sido generalmente tolerantes*

La mayor prueba de la tolerancia general del islam hacia otras religiones es que en el ámbito bajo dominio islámico ha habido hasta la era contemporánea incontables adeptos de otras religiones. En algunos extensísimos ámbitos geográficos, después de siglos y siglos de pertenecer a sultanatos musulmanes, los no musulmanes seguían siendo mayoría. Verbigracia, después de más de medio milenio de la conquista turca musulmana, la mayor parte de los indios seguían siendo hindúes y tras varios siglos de pertenencia al imperio otomano la inmensa mayoría de los habitantes de los Balcanes seguían siendo cristianos. Incluso en lo que hoy es Turquía la cuarta parte de la población

era cristiana hasta comienzos del siglo XX. En Egipto, Siria, Palestina, Líbano, Jordania e Iraq, conquistados por los árabes musulmanes en el siglo VII, todavía hoy existen importantes comunidades cristianas. En Irán vive la mayor comunidad judía de Oriente Medio fuera del Estado de Israel; los judíos tienen por ley representación en el parlamento iraní y el régimen distingue perfectamente entre sionistas y judíos; es hostil al sionismo (que hasta los años noventa era considerado por la ONU como una forma de racismo) pero respeta a los judíos como comunidad religiosa. El único país musulmán en el que está severamente prohibido y castigado cualquier culto no islámico es Arabia Saudí, país considerado «pro occidental», «moderado» y buen amigo de Estados Unidos.

Lo cierto es que la actitud del islam hacia otras religiones no ha podido ser tan cerrada como algunos pretenden hacernos creer cuando hay muchas religiones o sectas musulmanas sincréticas de Oriente Medio que han sido consecuencia de la simbiosis única entre elementos islámicos, cristianos, judíos, mazdeístas y paganos. Entre estas confesiones se puede mencionar a los drusos, 'alawíes (también conocidos como nuşayrís, traducible por «cristianitos»), yaçidíes (conocidos impropriadamente como «adoradores del diablo»), alevíes, mandeos (impropriadamente llamados «cristianos de san Juan Bautista» o «adoradores de la estrella Polar»). Eso sin contar las cofradías sufíes, con elementos tan abiertamente sincréticos como puedan ser las de los qalandaríes o los bektashíes.

6. *La actitud islámica con judíos y cristianos*

El Corán está lleno de referencias a personajes e historias que presuponen en sus receptores un conocimiento de la historia sagrada judía y cristiana. Relatos de origen judío y cristiano, conocidos como *al-Isrâ'îliyyât* (relatos israelitas) circularon profusamente entre los musulmanes, por consejo expreso del Profeta: «Contad las historias de los hijos de Israel, no hay nada perjudicial en ello». Además, Muḥammad aconsejó a sus compañeros que estudiaran hebreo. Un hadiz en tal sentido puede verse en al-Bujârî 93/40. No podía, por tanto, si-

no ser que la tolerancia musulmana abarcara a los seguidores de las religiones abrahámicas anteriores, judíos y cristianos, cuyos seguidores tenían reconocido en territorio islámico un estatus de tolerancia bajo la protección de la comunidad musulmana. Este estatuto se conocía como *dzimma* y los no musulmanes que estaban dentro de esta categoría se conocían como *ahl adz-dzimma* (gente de la *dzimma*) o *dzimmíes*. En una ocasión, Muḥammad dijo: «El que mate a un *dzimmí*, no olerá nunca el perfume del Paraíso». También dijo: «A quien haya hecho una injusticia a un *dzimmí*, seré yo quien le acuse el Día del Juicio». La tolerancia del profeta Muḥammad superaba todas las previsiones. Se cuenta que una vez Muḥammad se puso de pie al paso de un cortejo fúnebre, y cuando alguien le dijo que era de un judío, le replicó: «¿Acaso no tiene alma por eso?». Para valorar en toda su dimensión este hadiz, hay que tener en cuenta que los judíos de Arabia fueron hostiles al islam y enemigos declarados del Profeta.

Es cierto que pueden encontrarse palabras muy duras en el Corán para con judíos y cristianos. El Corán usa símbolos, y el símbolo en el Corán de la religiosidad ritualista (neurótica) es «el judío», mientras que el símbolo de la religiosidad espiritualista (que aborrece el cuerpo) es «el cristiano». Se comprueba que son símbolos porque las alusiones supuestamente antijudías y anticristianas del Corán —en contra de lo que algunos piensan— no ha fomentado relaciones hostiles con judíos o cristianos. A los judíos se los admitió siempre en el Magreb y otros lugares de *dâr al-Islam* (tierra islámica) cuando fueron expulsados de Europa; respecto a los cristianos, el islam ha sido más víctima que agresor. La revelación muḥammadiana se considera necesaria porque los legados anteriores se han desvirtuado, apegándose a la letra o manipulando los textos. Pero el musulmán no tiene por enemigo al judío o al cristiano. La Revelación es mensaje, y ese mensaje precisa de unas imágenes que la gente que las escuchaba sabía bien entender y valorar.

De hecho, los judíos en países islámicos no sólo han convivido pacíficamente con los musulmanes, sino que incluso a menudo han ostentado cargos políticos. Hubo épocas en que los *dzim-*

míes llegaron a copar en buena media la administración de países musulmanes. Un poeta egipcio, al-Hasan ibn Jâqân, llegó a escribir: «Los judíos de nuestro tiempo han alcanzado lo máximo a lo que se puede aspirar: ya son reyes. Tienen la gloria y las riquezas, y entre ellos encuentran al ministro y al rey. ¡Gentes de Egipto! si queréis oír mi consejo, haceos judíos! El universo se ha convertido al judaísmo» (recogido en *Husn al-muḥâdara* de as-Suyûtî). Este extremo, por supuesto exagerado por el poeta, fue posible porque nada limitaba a los *dzimmiés* el acceso a puestos clave de la administración.

Los cristianos no han necesitado de la hospitalidad de la *umma*, puesto que no fueron expulsados de sus casas del modo en que lo fueron judíos y musulmanes de los países conquistados por la Cristiandad, pero en muchos casos buscaron convivir con musulmanes en tierra islámica. Y también llegaron a ostentar cargos de dignidad. Los ‘abbásíes tuvieron ministros cristianos en repetidas ocasiones, y ya antes que ellos, el primer omeya tuvo un secretario cristiano. ‘Umar, el segundo califa, empleó a un griego cristiano como ministro de economía.

Es curioso que en el modo corriente de hablar de los musulmanes no siempre haya comprensión hacia los creyentes de las religiones del Libro —especialmente con los judíos desde la constitución del Estado de Israel— cuando los musulmanes a diario rezan un mínimo de cinco veces por judíos y cristianos, ya que antes de concluir su azalá piden a Dios «por Ibrâhîm y su gente» (*âl Ibrâhîm*). La fórmula exacta es: *allâhumma ṣalli ‘alâ Muḥammadin wa ‘alâ âli Muḥammadin kamâ ṣallayta ‘alâ Ibrâhîma wa ‘alâ âli Ibrâhîm, wa-bârik ‘alâ Muḥammadin wa ‘alâ âli Muḥammadin kamâ bârakta ‘alâ Ibrâhîma wa ‘alâ âli Ibrâhîm, fi l-‘âlamîn inna-ka ḥamîdun majîd* («¡Allâh! Ilumina a Muḥammad y a la gente de Muḥammad como iluminaste a Abrahán y a la gente de Abrahán, y bendice a Muḥammad y a la gente de Muḥammad como bendijiste a Abrahán y a la gente de Abrahán; en los mundos, Tú eres el Elogiado, el Glorificado»). Si se hubiera querido excluir a judíos y cristianos de esa petición a Dios, hubiera bastado con hablar de la gente de Ismael (Ismâ‘il), en lugar de la gente de Abrahán.

7. La actitud islámica con sabeos y mazdeos

Este estatuto de tolerancia no se limitaba a los judíos y los cristianos; el Corán menciona a los sabeos y en una ocasión a los mazdeístas. Pero no solamente a éstos, pues la tradición musulmana supone que hubo muchos más profetas además de los mencionados en el Corán, de modo que otras religiones con sus respectivos libros sagrados podían incluirse en la categoría de religiones reveladas por profetas anteriores a Muḥammad, aunque el Corán no los nombre.

Si bien el Corán no menciona a Zoroastro como profeta, se refiere en una ocasión (22:17) a los mazdeístas al lado de los judíos, los sabeos y los cristianos, lo que podía interpretarse como que se les podía poner bajo el mismo estatuto de *ahl al-dzîmma*. Así se hizo ya en vida del Profeta con los zoroastrianos que vivían en Bahrein y Yemen. Muḥammad dijo de los mazdeístas: «Tratadlos como a la gente del libro» (*sunnû bi-him sunnata ahli-l-kitâb*). Es sabido que 'Â'isha, una de las mujeres del Profeta aceptaba regalos de sus vecinos zoroastrianos con motivo de las celebraciones religiosas de éstos. Los mazdeístas (*ma'yûs* en árabe, por los «magos» o sacerdotes mazdeos) eran conocidos despectivamente como «adoradores del fuego» (*abadat an-nîrân* en árabe, *âdash-parastân* en persa). Para los musulmanes, la noción de «mal» (*sharr*) se decía con la misma palabra que sirve para nombrar la «chispa» (*sharr*) que salta del fuego. Y en el mensaje coránico, el fuego era sinónimo de castigo infernal. Por todo ello resultaba sumamente extraña la devoción por este elemento de los mazdeístas. Pero no todos los musulmanes calificaban a los mazdeos de pirólatras; los musulmanes más abiertos mentalmente eran conscientes de que el fuego no era para los zoroastrianos un dios sino una ↗ qibla, igual que los musulmanes no adoraban a la Caaba por el hecho de que se orientasen hacia ella para rezar.

El Irán preislámico influyó enormemente en el mundo musulmán. Los musulmanes (no sólo persas) apreciaron el tesoro de la mitología y las leyendas del Irán preislámico, que en cierto modo ha sido el equivalente en

el mundo musulmán de lo que la mitología y las leyendas de los griegos han sido en la cristiandad bizantina y occidental. Persia fue la Grecia del mundo musulmán y el poeta persa al-Firdawsî, autor de la magna epopeya titulada *Shâh-Nâme*, puede considerarse con toda justicia como el Homero y el Virgilio del mundo islámico.

El geógrafo y cosmógrafo al-Qaçwîni (1203-1283) relata una anécdota en la que pone de manifiesto la diferencia entre la cerrazón de un musulmán de estrechas miras y la concepción universalista de un Dios Altísimo rebotante de misericordia:

Se cuenta que el *shayj* Quṭb al-Dîn, maestro de al-Gaççâlî, pasó con sus compañeros por donde se encontraba la tumba de al-Firdawsî y uno de ellos dijo: «Visitemos a al-Firdawsî». Pero el *shayj* replicó: «Déjalo, que malgastó su vida elogiando a los mazdeos». Más tarde, el que dijo que visitaran la tumba del poeta, en un sueño vio a al-Firdawsî que le dijo: «Di a ese *shayj* que si poseyera los tesoros de la misericordia de mi Señor, él no daría nada por miedo a dilapidarlo». Y efectivamente el hombre en cuestión era un tacaño.

8. La actitud islámica con maniqueos y budistas

En cambio la actitud musulmana tendió a ser mucho más hostil contra el maniqueísmo y el budismo, por razones metafísicas fundamentales, pero también por malentendidos y cuestiones de enfrentamiento proselitista.

a) *Maniqueos*. Los musulmanes no identificaban el dualismo con el mazdeísmo sino con el maniqueísmo, hasta el punto de que «maniqueo» y «dualista» eran términos casi sinónimos para los musulmanes. El dualismo era la antítesis del unitarismo divino musulmán, por lo que el maniqueísmo sufrió duras persecuciones. Además lo veían como una religión sumamente peligrosa, debido a su activo proselitismo, precisamente en el centro del califato 'abbâsî, en Mesopotamia, de donde fue originario Manî, y donde había muchos maniqueos. Éstos pretendían ser rigurosos y «científicos» y dar explicaciones convincentes a las cuestiones religiosas. A la cuestión de por qué un Dios infinitamente bueno y poderoso permite la existencia del mal, los maniqueos expli-

caban que Dios es bueno pero no omnipotente; de modo que el dualismo maniqueo resultaba más satisfactorio para explicar esta cuestión que las explicaciones de cristianos y judíos. También de las que daban los musulmanes antes de que se impusiera la tendencia ash'arí, que planteaba la cuestión en otros términos, haciendo hincapié en que Dios es creador de todo lo que existe, sea bueno o malo. Pero incluso en términos ash'aríes, o quizás precisamente en términos ash'aríes, el islam resultaba más radicalmente opuesto al maniqueísmo: los musulmanes ash'aríes salvaban con facilidad la contradicción exaltando la omnipotencia divina y relativizando la idea de bondad o maldad, mientras que el maniqueísmo salvaba la cuestión con la misma facilidad pero a la inversa que los ash'aríes. Los musulmanes mu'tafilés, por ejemplo, se encontraban con las mismas contradicciones que los cristianos ante esta cuestión. Por todo ello, el conflicto entre islam y maniqueísmo se produjo a partir del siglo VIII y los maniqueos fueron duramente perseguidos, igual que sucedía en los países cristianos. Y, aun así, pese a la hostilidad musulmana contra el maniqueísmo, hasta que han tenido lugar los descubrimientos modernos de manuscritos maniqueos en Turfán y Egipto, el conocimiento más exacto sobre la vida de Mani se debía a fuentes musulmanas.

b) *Budismo*. El geógrafo Ibn Jurdázbih (siglo IX) decía que las religiones de los indios eran cuarenta y dos, de las que unas afirmaban la existencia del Creador y los profetas y otras negaban ambas cosas. Entre estas últimas estaban las distintas escuelas del budismo. Los musulmanes distinguían netamente los brahmanes unitarios de los budistas que negaban al Creador, lo que explica que su tolerancia hacia el hinduismo fuese mucho mayor que con el budismo. Las más de las veces el budismo fue víctima de la incomprensión más grosera. En un juicio rápido y falto de profundidad, el budismo se equiparaba a la simple idolatría, hasta el punto de que el nombre mismo de Buda ha pasado al árabe y sobre todo al persa como sinónimo de «ídolo» (en árabe, *budd*; en plural, *bidada*; en persa, *bot*). Esta deformación se debió a una interpretación superficial de las imágenes búdicas y a que una religión tan distinta era más fá-

cil taxonomizarla despectivamente que tratar de comprenderla en toda su complejidad. Pero cuando algunos musulmanes conocieron mejor el budismo, su actitud hostil no mejoró, pues de ver a los budistas como meros idólatras pasaron a considerarles además ateos peligrosos, ya que el budismo rechaza la idea de Dios creador como lo conciben los judíos, los cristianos o los musulmanes. Lo más parecido a la noción judeo-cristiano-islámica de Dios que se encuentra en los textos budistas más antiguos es «el Gran Brahma de nuestro sistema de mundos», que según algunos brahmanes era el Creador, pero que no sale muy bien parado en los textos budistas. Los budistas argumentaban que si hubiera Creador sería responsable del sufrimiento que existe por doquier.

Aunque se atribuye al islam la desaparición del budismo en la India a partir del siglo XIII, a raíz de la conquista turca y la consiguiente destrucción de monasterios y universidades budistas hasta entonces florecientes, el efecto de estas destrucciones en la desaparición del budismo indio posiblemente fuera más indirecto. El budismo ya se encontraba en cierto declive y la sustitución de Estados simpatizantes al budismo por un poder musulmán fue un golpe fatal para una religión cuyo estamento monacal era fundamental y dependía en gran medida de la munificencia de los príncipes. Esto explicaría por qué el budismo desapareció en la India mientras que el hinduismo no sólo no desapareció sino que siguió siendo mayoritario. Tampoco deja de ser significativo que las únicas regiones indias (dejando aparte el caso especial de Cachemira, donde el budismo también era importante) en las que los musulmanes llegaron a ser una clara mayoría, Sind y el este de Bengala, fueran precisamente regiones donde a la llegada del islam el budismo primaba sobre el hinduismo, lo que sugiere una facilidad mayor para pasar del budismo al islam que del hinduismo al islam.

Es importante también resaltar que no todos los musulmanes fueron hostiles al budismo. El gran historiador persa del siglo XIV Rashíd ad-Dîn (1247-1318), en su monumental obra historiográfica *Yâmi' at-tawârîj*, considera a Buda como un profeta de Dios, con un libro llamado *Abi Dharma*. Este dato fue muy conocido por los his-

toriadores persas posteriores, que lo incorporaron a sus obras sobre historia universal. Algunos comentaristas indios del Corán consideraron que el profeta Dzûl-Kifl, mencionado en el Corán, era Buda, que Kifl era Kapilavastu y que la higuera de la azora 95 era el árbol bajo el que Siddharta Gautama alcanzó la iluminación.

9. La actitud islámica con «hindúes» y jainistas

Las relaciones con otras religiones de la India, como ya hemos anticipado, fueron mucho menos conflictivas. Aunque a veces acusaban a sus seguidores de «idólatras», los hindúes fueron tolerados y desde el principio se les dio el mismo estatuto de *ahl adz-dzimma* (minoría protegida) que a los judíos, cristianos o mazdeístas.

a) «Hinduismo». Aunque el enfrentamiento entre musulmanes e hindúes, seguidores de dos religiones que supuestamente serían diametralmente opuestas y antagónicas, es uno de los tópicos más caros a los partidarios del «choque de civilizaciones», la realidad histórica es que en ningún otro país el islam llegó a una simbiosis más acabada con las tradiciones espirituales preislámicas como en la India. Mucho mayor y de más largo alcance que la que se dio en Oriente Medio o en al-Ándalus entre musulmanes, cristianos y judíos.

Desde el principio, los musulmanes tuvieron la lucidez de darse cuenta de que las religiones de la India eran muy variadas. Hemos mencionado ya que en el siglo IX el geógrafo Ibn Jurdázbih hablaba de que en la India se profesaban cuarenta y dos religiones; compárese el dato con la forma en la que los europeos mil años después redujeron lo que quedaba de esa pluralidad a un «ismo» inventado por ellos: el hinduismo, cajón de sastre en el que incluyeron por descarte a todos los indios que no eran musulmanes, cristianos, zoroastrianos, judíos, jainistas, sijs y budistas. Todavía muchos se preguntan por qué incluir como «hindúes» a los seguidores de religiones tribales indias y no a los jainistas, budistas e incluso sijs, cuyas creencias están más cerca de las de los «hindúes» que las de los pueblos tribales de la India. El tratadista sobre las religiones ash-Shah-

ristânî dividía las religiones indias en tres grupos, uno de los cuales, los *ashâb al-bidada* (los de los budas), eran los budistas.

Los musulmanes tampoco se dejaron engañar por las apariencias «idolátricas» y «politéistas», y fueron capaces de ver más allá. Según ciertos tratadistas musulmanes clásicos, la religión de los brahmanes compartía el *tawhîd* (unicidad divina) con los musulmanes, aunque sus seguidores discreparan de los musulmanes en una cuestión tan fundamental como la de la profecía. Por ejemplo, en el siglo XI, el cordobés Ibn Haçm, en su tratado sobre las religiones y las sectas, consideraba a los brahmanes como profesantes de la unicidad divina igual que los musulmanes:

«Los brahmanes son una tribu de la India a la cual pertenecen los más nobles de los habitantes de este país, que se dicen descendientes de Brahma, uno de sus antiguos reyes, y se distinguen de los demás habitantes por cierta insignia que ellos solos llevan, la cual consiste en unos cordones coloreados de rojo y amarillo, que se ciñen tal y como se ciñen las espadas. Profesan el monoteísmo, igual que nosotros lo profesamos; pero niegan la revelación profética».

Un musulmán sunní tan estricto como el *shayj* naqshbandî Mirçâ Mazhar Jân Jânân consideró a los Vedas como libros de inspiración divina. Para muchos musulmanes, la religión brahmánica tenía su origen en la primera revelación divina al primer profeta de la humanidad, Adán.

En la época de los grandes mogoles (siglos XVI-XVIII) las *Upanishad*, el *Ramayana* y el *Mahabharata* hindúes fueron traducidos al persa, debido al interés que tenían por ellos muchos musulmanes. Y no sólo los musulmanes indios. El filósofo iraní Mîr Fandaraskî (m. 1640) se interesó mucho por el pensamiento indio, y entre las pocas obras que escribió se cuenta un comentario al *Mahabharata*. La influencia india le llevó a negarse a ir a la peregrinación a Meca porque para ello es menester sacrificar a un animal. El poeta musulmán de Maharashtra, Husayn Ambarkhan, escribió un comentario al *Bhagavad-Gita* y fue un ardiente devoto de Ganpati (Ganesha), el deva más popular de Maharashtra. Por su parte, los hindúes maharashtrianos veneraban a los *pir*

musulmanes y los santuarios musulmanes incluían a peregrinos hindúes.

Los sufíes musulmanes indios utilizaron el mito hindú del amor entre Krishna y Radha para expresar el amor espiritual. Los místicos musulmanes e hindúes compartían esta temática sin considerar que los hindúes fueran «idólatras» o «politeístas». A veces se discute si un determinado místico indio fue hindú o musulmán. La leyenda cuenta que cuando murió Nanak, primer guru de los sijs, sus discípulos musulmanes querían darle un entierro musulmán y sus discípulos hindúes querían quemar su cadáver al modo hindú, pero —según cuenta la tradición— dejaron de discutir cuando descubrieron que el cadáver se había transformado en un montón de flores. La misma leyenda se cuenta de Kabir, otro místico indio que vivió en un ambiente similar de simbiosis entre hindúes y musulmanes.

En Indonesia, donde una intensa indianización precedió a la islamización, los musulmanes javaneses no han dejado hasta el día de hoy de apreciar las grandes epopeyas hindúes del *Ramayana* y el *Mahabharata*, de un modo similar a como los cristianos cultos europeos han apreciado las grandes epopeyas paganas grecorromanas como la *Iliada*, la *Odisea* o la *Eneida*.

La idea india del *anekântavâda*, según la cual la percepción de la verdad es relativa, está también presente en el pensamiento sufí, sobre todo persa e indio. El poeta persa Saadí (1184-1291) expresó esa certeza en su parábola sobre unos ciegos que quisieron saber lo que era un elefante: como no podían verlo, tuvieron que deducir cómo era palpándolo; cada uno tocó una parte del cuerpo del animal de modo que, sin mentir, cada uno llegó a una conclusión diferente, pues todos tenían una percepción correcta y verdadera pero incompleta.

b) *Jainismo*. Los jainistas, religión sin Dios parecida a la budista, vivieron durante siglos bajo dominio musulmán sin ser peor tratados por los musulmanes de lo que lo habían sido por los gobernantes indios no musulmanes. En realidad, fueron mejor tratados por los musulmanes que por los soberanos sivaístas fanáticos. Prueba de ello es que en las zonas de la India en las que el jainismo se extinguió a causa de las persecuciones, esas perse-

cuciones fueron obra de hindúes, no de musulimes. La única dificultad fue con el nudismo de los ascetas jainistas de la secta digambara, mal visto por el islam y que fue prohibido por algunos gobernantes musulmanes.

10. *La actitud islámica con las religiones chinas*

Los musulmanes medievales, al referirse a las religiones de China, decían que los chinos eran budistas y maniqueos, equiparando quizás las ideas chinas del yin y el yang con el dualismo maniqueo. El conocimiento que tenían de las creencias genuinamente chinas era escaso, pues los musulmanes chinos vivían relativamente aislados del mundo islámico y los comerciantes musulmanes vivían relativamente aislados del mundo chino.

11. *La actitud islámica con los idólatras*

El islam incluso aconseja ser tolerante con los idólatras; no con la idolatría. Eso no quiere decir que las pruebas de tolerancia con los idólatras hayan pasado de ser muchas veces más que una bella teoría. Pero es bueno que al menos exista en una tradición esa teoría. La tradición islámica cuenta, por ejemplo, cómo en una ocasión, estando Moisés en el desierto, encontró algo para comer y pensó para sus adentros: «Ojalá encontrara a alguien a quien ofrecer mi hospitalidad». Entonces llegó un anciano y Moisés lo invitó, pero mientras comían se enteró de que el anciano era un idólatra y lo expulsó de su tienda. Por la noche, mientras descansaba, sintió una voz que le dijo: «¿Por qué lo echas de tu casa cuando yo no he tenido reparos en ofrecerle mi hospitalidad durante noventa años?». Es sólo una de esas historias del pueblo judío (*isrâ'iliyyât*) que usó el islam desde sus orígenes, pero con su importancia y con su peso en la toma de decisiones por parte de los musulmanes. La paciencia y el tacto del profeta Muḥammad hacia sus conciudadanos idólatras, muchos de los cuales no llegaron nunca a convertirse al islam, no deja dudas de cuál es la *sunna* de Muḥammad en este asunto. Incluso ha habido voces dentro de la mística islámica que han tratado de que se comprendiera el hecho de la idolatría. Ibn

'Arabí decía: «Los idólatras no se equivocan en su adoración. Se equivocan en que para ella no necesitan del ídolo». Y Maḥmūd Shabistarī dijo de la idolatría: «Si el musulmán entendiera lo que es el ídolo, sabría que hay religión hasta en la idolatría».

J. F. D. V. - A. A.

TOMÁS APÓSTOL M

→ Apóstoles, evangelios, gnosis, herejías, Juan (evangelio de), judeocristianismo, Pedro, resurrección, Santiago.

1. *Un apóstol distinto*

La tradición del evangelio de Juan ha presentado a Tomás como ejemplo de discípulo que debe convertirse. Los amigos que formaban el pueblo de Jesús estaban reunidos, después de su muerte, tras unas grandes puertas que ellos mismos habían cerrado por miedo. No se atrevían a salir. Era como si todo hubiera terminado, en un mundo sin perdón, sin sentimiento. Pero Jesús atraviesa las puertas cerradas, los muros de nuestros monumentos funerarios, y viene a ofrecerles su paz y a confiarles su tarea, que es la del perdón, superando el miedo (Jn 20,19-23). Esta experiencia de gracia pascual y perdón constituye la esencia de la iglesia, que es el pueblo de aquellos que aceptan la paz de Jesús y se perdona entre sí, para abrir las puertas cerradas y ofrecer perdón a todos.

Pero, conforme al testimonio del evangelio de Juan, faltaba Tomás, compañero de Jesús, uno de los Doce. Le dicen que han visto al Señor (20,25), pero él pide un signo (si no veo la huella de los clavos...): «Y ocho días después... llegó Jesús, estando las puertas cerradas, se puso en medio y dijo: ¡Paz a vosotros! Luego dijo a Tomás: Trae tu dedo aquí y mira mis manos, trae tu mano y métele en mi costado...» (cf. Jn 20,26-29).

En medio de la comunidad, reunida otra vez, pero igualmente encerrada por miedo, destaca ahora la figura de Tomás, que preside con Jesús esta fuerte escena pascual. Tomás es uno de aquellos a quienes les cuesta creer o creen sólo de forma «espiritualista», con una fe gnóstica (de pura experiencia interior...). Es de aquellos que han ido a solas con su Cristo interior, que han hecho un camino especial, sin compartir la vida del grupo (aunque sea de un grupo cerrado en sí mismo), sin

creer en un Cristo con llagas, sin tocar su carne herida. El problema está en «tocar al Logos de Dios»: «Lo que existía desde el principio, lo que oímos, lo que vieron nuestros ojos, lo que contemplamos y palpamos nuestras manos sobre la Palabra de la Vida... Eso que vimos y oímos os lo anunciamos ahora» (1 Jn 1,1-3). Tomás sentía a Dios, pero lo hacía de un modo espiritualista, en visión interior, sin contacto «real» con una comunidad y con los «pobres». Posiblemente, tiene una fe «gnóstica», tipo *new age*, de puras melodías interiores. Así aparece pronto, en la tradición cristiana, como portavoz de un mensaje de salvación (separación) interior (sin cruz, sin llaga externa), expresado en el mismo evangelio «apócrifo» de su nombre (*Evangelio de Tomás*).

2. *La conversión de Tomás*

Pues bien, en contra de eso, la fe pascual de la Iglesia no es pura melodía interna, un caminar a solas, en visiones intimistas, sino que implica un compromiso con la historia (en la Iglesia) y con todos los que sufren y mueren (en el mundo). Ciertamente, podemos y debemos afirmar que tocamos a Jesús resucitado con los dedos de la fe, en un espacio de corporalidad mística. Pero debemos tocarle también en la realidad de la carne, en las llagas de los crucificados y expulsados de la sociedad. Así se aparece a Tomás, no como un fantasma, sino como un hombre real, de carne y hueso, como sabe Lc 24,40, cuando dice que Jesús le mostró también su cuerpo y comió con sus discípulos. El Jesús pascual sigue estando allí donde sus discípulos comparten el pan y descubren su presencia en las heridas de otros hombres. Tomás, en cambio, parecía un «discípulo gnóstico» y sólo creía en visiones interiores, sin preocuparse de la comunidad y de las llagas de los enfermos y oprimidos..., hasta que «toca» las llagas de Jesús. Por eso, esta escena puede entenderse como «relato de conversión» y así se sitúa y nos sitúa cerca de la experiencia de Pablo, cuando encuentra a Jesús en aquellos a quienes persigue: ¡Saulo, Saulo! ¿por qué me persigues? (cf. Hechos 9,4).

Las llagas de Jesús son llagas de perseguido: el Señor pascual es el mismo galileo crucificado. Cuando Tomás toca «sus llagas» (aceptando su muerte real)

descubrimos con él la verdad del evangelio. Allí donde más alto es el mensaje (hondura interior, sublimidad mística), más fuerte tiene que ser la experiencia de la corporalidad. Sin llagas de Jesús no hay Pascua. Sin herida pascual no hay cristianismo. Muchos sienten escándalo ante este evangelio: ¿Por qué tiene que haber llagas? ¿Cómo tocar a Dios en las heridas sangrantes de un torturado, en las manos hirvientes y/o apagadas de un moribundo? ¿Ciertamente, Jesús resucitado no tiene las llagas de antes, pero sigue siendo el mismo y está en los torturados y llagados de nuestra sociedad. Por eso es necesario «tocarle» donde él sufre en los que sufren. La fe pascual implica así una experiencia mística (pero realísima) del sufrimiento y muerte del Mesías en los pobres y enfermos de la historia. Los mismos signos de muerte (clavos que han atado a Jesús de pies y manos, lanza del costado) son ya señal de vida y esperanza pascual.

Jesús ha respondido a Tomás mostrando la herida: mete tu dedo aquí, mete tu mano... (Jn 20,27). Sólo así, en contacto de corporalidad a corporalidad, puede realizarse la experiencia de la pascua. El mismo viejo cuerpo del amor concreto y de la entrega, el cuerpo al que han matado (con heridas de clavos y lanza), se convierte así en un signo de resurrección. Frente a los riesgos de un falso espiritualismo gnóstico que quiere olvidarse de la carne, frente a los intentos de un puro cambio de conciencia (algo que sucede sólo en el nivel interno de transformación mental), el evangelio de Juan ha querido destacar la corporalidad del Cristo. De esa forma ha combatido (como Mt 25,31-46) la herejía de aquellos que afirman: Cristo no ha venido en carne, es sólo un mero espíritu (cf. 1 Jn 4,2-3). En esa línea, la conversión de Tomás sigue siendo un elemento básico y permanentemente de la experiencia cristiana.

X. P.

TORAH

Q

↗ Biblia, derecho, ética, Ley, libro, Misná, Moisés, Sabiduría, Shekiná, Talmud, tradición.

1. Doble y única Torah: escrita y oral

Torah es una palabra hebrea que proviene de una raíz, que significa «enseñar». Ha recibido en la Biblia hebrea muchos significados, vinculados, por

un lado, con la instrucción (lo que se enseña) y por otro lado con la norma o precepto (es decir, con lo que debe cumplirse). En ese sentido, Torah es lo que Dios «manda» (su instrucción, su mandato) y, por otra parte, es lo que el hombre ha de cumplir/vivir, para responder de esa manera a la voluntad de Dios y realizarse plenamente como humano. Según eso, ella contiene el aspecto instituyente y el instituido de la Ley. Por eso, no se puede traducir, sin más, como Nomos (en griego), ni mucho menos como Lex (en latín), sino que sería bueno que se conservara en hebreo, para destacar así su singularidad.

En ese sentido, la Torah nunca está hecha, sino que se va haciendo y descubriendo, desde Dios, en el transcurso de la historia. La tradición rabínica supone (MISNÁ, Abot 1, 1) que Dios reveló su Torah a Moisés en el Sinaí y que, desde allí, se ha venido transmitiendo de una forma doble y complementaria. (a) *Como libro escrito (Torah She-bi-ktav)*, ella se identifica con toda la Escritura, pero, de un modo especial, con el Pentateuco, llamado ordinariamente Torah, sin más. (b) *Como tradición oral, boca a boca (Torah she-be-al pé)*. No es otra ley, sino la misma, que se expresa y despliega también a través de la enseñanza de los rabinos.

En ese sentido, se puede hablar de una Torah eterna, que, básicamente, se identifica con el mismo Dios, pues de él provienen todas las leyes y normas de vida de Israel. Pero, en otro sentido, se puede y debe hablar de una Torah que camina con los hombres en la historia, desde que descendió sobre Moisés en el Sinaí y se va expresando de forma escrita (ya inmutable) y de forma oral (siempre progresiva). La forma escrita de la Torah tiene un aspecto fijo (lo escrito), pero otro también mudable, que son las interpretaciones, pues el Escrito no está cerrado en sí, sino que se va expresando a medida que los fieles lo leen, lo acogen e interpretan. Por otro lado, al lado de la Ley escrita se encuentra la oral, que también ha sido fijada de algún modo en la ↗ Misná, pero que luego se ha venido interpretando (en el ↗ Talmud) y que se sigue interpretando y actualizando a lo largo de los siglos. En ese aspecto se puede hablar de la movilidad de la Torah, que se ajusta al ritmo de los hombres y camina con ellos.

2. *Un canto a la Torah. El Eclesiástico*

Uno de los primeros testimonios sobre el sentido de la Torah, entendida como ↗ Sabiduría, más que como Nomos o Lex, se encuentra en el libro de Ben Siraj, escrito en hebreo, en torno al año 180 a.C., antes de la crisis de los ↗ Macabeos y Daniel, en el momento en que la Torah está recibiendo en Israel su sentido más profundo. Fue adaptado y traducido al griego en torno al año 130 a.C., por un nieto del autor, que identifica la Torah con la Sabiduría de Dios. Esta es su principal formulación:

(a) «La Sabiduría (*Sophia*) se alaba a sí misma, se gloria en medio de su pueblo (*laou*), abre su boca en la asamblea del Altísimo (*ekklesia hypsistou*) y se gloria delante de su Potestad (*dynameos autou*). Yo salí de la boca del Altísimo y como niebla (*homikhle*) cubrí la tierra; yo habité en el cielo poniendo mi trono sobre columna de nubes; (yo) sola rodeé el arco del cielo y pasé por la hondura del abismo...» (Eclo 24,1-4). (b) «Entonces el Creador (*Ktistês*) del universo me ordenó, mi Creador (*ho ktisas me*) hizo reposar mi tienda (*skênên*) y dijo: habita en Jacob, sea Israel tu heredad. En el principio, antes de los siglos, me creó, y por los siglos, nunca casaré. En la Santa Morada, en su presencia, ofrecí culto, y así fue establecida en Sión, en la ciudad amada (escogida) me hizo descansar, y en Jerusalén reside mi poder» (Eclo 24,7-11). (c) «Venid a mí los que me amáis y sacios de mis frutos; mi recuerdo es más dulce que la miel y mi herencia mejor que los panales. El que me come tendrá más hambre, y el que me bebe tendrá más sed; el que me escucha no se avergonzará y el que me pone en práctica no pecará. Todo esto es el Libro de la Alianza del Dios Altísimo, la Ley (Nomos) que no mandó Moisés como heredad para las comunidades (*synagôgais*) de Jacob» (Eclo 19-21).

La Torah se identifica, según eso, con la sabiduría de Dios, que se hace Palabra entre los hombres. No es un conocimiento abstracto, sino expresión de la presencia creadora de Dios que capacita a los hombres para comportarse de un modo humano (a). Por eso, ella aparece, sobre todo, como norma de vida para el pueblo de Dios, donde habita (b). La Sabiduría/Torah de Dios

hallar descanso en Jacob/Israel, apareciendo así como verdadera ↗ Shekina. Por ahora, en un momento en que el templo de Jerusalén se encuentra en su esplendor, la Sabiduría/Torah se identifica en el fondo con el valor sagrado de Jerusalén, con el culto de su templo. Nos hallamos ante una fuerte revelación sacral: el mismo Dios «descansa», encuentra su reposo entre los hombres.

Desde esa base se entiende el «canto a la Torah concreta», es decir, al Libro de la Alianza de Dios. De esa manera, Ben Siraj identifica la Sabiduría de Dios (casi encarnada en el pueblo israelita) con su propio libro (*Biblos diathêkês*) y con la Ley (*Nomos*) que Dios mismo ha dado al pueblo por medio de Moisés. Por una parte, la Sabiduría de Dios va unida a las instituciones del pueblo (ciudad, templo...). Por otra parte, ella se expresa y concreta en forma de Escrito, como un Libro en el que se ha encarnado el Nomos, es decir, la fuerza de vida de Israel. Un pueblo necesita principios de identificación e Israel los ha encontrado: tiene un Libro sagrado que marca la Ley de su vida. Libro y Ley son señal y presencia de Dios sobre la tierra. Esto es la Sabiduría: palabra de gozo, plenitud de la existencia.

X. P.

TRADICIÓN

Q M

↗ Biblia, catolicismo, filosofía, hermenéutica, Historia, Iglesia, Ilustración, judaísmo, libro, Misná, razón, religión, secularización, teología, Talmud, testimonio.

Q JUDAÍSMO

1. *Formas de tradición*

Se ha dicho que el judaísmo es la tradición específica de un pueblo que ha recogido y expresado en forma religiosa su experiencia de la vida. En esa línea, y para precisar esa afirmación, quiero distinguir tres concepciones de la tradición israelita.

a) *Clásica*. Se llama clásica aquella forma de tradición que se considera ya fijada en un momento dado, de manera que aparece como normativa para las generaciones siguientes. En ese sentido, la cultura occidental suele hablar de unos «clásicos» griegos y romanos que habrían descubierto y desa-

rollado las normas básicas de la belleza, en el plano literario y artístico. En ese plano, se puede hablar también de una tradición religiosa que se ha expresado en formas «normativas» para las generaciones posteriores.

De un modo especial, los israelitas han querido mantener la tradición de sus antepasados, fijada de un modo clásico en los libros de la Ley (Torah) y de los Nebiim (Profetas). Más aún, el judaísmo ha destacado, al lado de la Escritura, el valor de la tradición fundamental (clásica), fijada en otros libros, que no son Escritura, pero son tradición constitutiva para el pueblo (↗ Misná, Talmud). Esta visión supone que existe ya y se expresa para siempre un tipo de religión básicamente perfecta. Esta visión puede tener sus fallos, pero incluye un gran valor: al menos en principio, los hombres sólo alcanzan y reconocen a Dios porque así se lo han mostrado, en su emergencia humana, las generaciones anteriores. Sólo en contexto de tradición existe una experiencia religiosa.

b) *Ilustrada*. Los ilustrados europeos de los siglos XVII y XVIII han querido superar las tradiciones anteriores (judía, cristiana) buscando un saber universal, identificando así la tradición con el conocimiento eterno que precisamente ellos habrían descubierto y formulado. El legado de un tiempo anterior, tomado en sí mismo, sería un prejuicio o *a priori* falso. Por eso habría que destruir todo lo anterior, para fijarse sólo en la razón. El presupuesto fundamental de la ilustración consiste en afirmar que el uso metódico y disciplinado de la razón es suficiente para proteger a los humanos de cualquier error. Frente a los errores de la tradición se eleva la «verdad» de la razón.

Conforme a ese principio, la fuente principal de errores estaría en la autoridad de una tradición que obliga a recibir sus presupuestos de manera ciega. Manteniéndose en esa línea, muchos ilustrados judíos y cristianos han absolutizado la visión de una mente universal que resulta capaz de elaborar en un sistema los principios supratemporales de la verdad humana. Más aún, en esa línea, muchos judíos (y cristianos) han afirmado que la verdadera tradición bíblica (el verdadero judaísmo) se identifica con la verdad eterna. Frente a las religiones positivas, de carácter imposi-

tivo (¡algunas formas de paganismo, ciertos grupos judíos o cristianos muy tradicionales!), la Ilustración habría descubierto en clave racional aquello que la Biblia había presentado de forma simbólica: la verdad eterna de la razón. Éste ha sido el presupuesto básico de los ilustrados judíos y cristianos de finales del siglo XIX (de línea neokantiana o neoidealista).

c) *Revolucionaria*. Frente a la tradición clásica, que absolutiza un fragmento de pasado, y frente a la Ilustración, que busca una norma racional eterna, se ha extendido desde el siglo XIX una razón revolucionaria. Según ella, la plenitud del hombre no está en aquello que ya ha sido (tradición), ni tampoco en lo que puede ser por siempre (Ilustración), sino en aquello que ha de venir. La verdad no se transmite ni se encuentra, se va haciendo en el camino que lleva hacia una plenitud mesiánica, donde la humanidad quede transformada. Desde esa perspectiva, muchos judíos y cristianos han estado en la base de las grandes revoluciones del siglo XIX y XX, poniendo de relieve las tradiciones revolucionarias de la Biblia (el Éxodo, algunas visiones de los profetas, etc.).

En ese contexto, hay que añadir que, antes que un dato religioso, la tradición es un elemento antropológico, pues el ser humano nace y aprende a realizarse desde aquello que le transmiten sus antepasados. El ilustrado soñaba con descubrir un orden racional eterno; el revolucionario está comprometido en construirlo; pero el hombre respetuoso con la tradición sabe que su ser y hacer están determinados por la historia. Las posibilidades de pensamiento y actuación de un grupo se fundan en aquello que ese grupo ha recibido. Lógicamente, la experiencia religiosa empieza siendo un fenómeno de tradición comunitaria: forma parte del contexto experiencial de una comunidad; se encuentra entre las posibilidades de vida que esa comunidad recibe del pasado y ofrece al futuro.

2. *Algunos momentos de la tradición del judaísmo en su etapa formativa*

He dicho que el judaísmo es religión de tradición. En esa línea y teniendo en cuenta las tres formas de tradición citadas en el apartado anterior, quiero

recordar algunos momentos importantes del despliegue de la tradición en el judaísmo.

a) *Tradiciones antes de la Escritura.* La exégesis actual reconoce que gran parte del Pentateuco ha sido redactado a partir de tradiciones anteriores. En ese contexto se ha solido hablar de tres o cuatro documentos (J, E, D, P) donde se habrían conservado las tradiciones más antiguas del judaísmo. Pero esa hipótesis ha perdido en parte su atractivo y son muchos los exegetas que piensan que en el fondo de la redacción actual del Pentateuco (y del conjunto del Antiguo Testamento) no han influido unos documentos ya escritos, sino más bien dos o tres tradiciones básicas, una más vinculada al Deuteronomio (de tipo más profético) y otra más vinculada al Levítico (de tipo más sacerdotal). Habría también tradiciones históricas, quizá más cercanas a lo que antes se solía llamar el Yahvista (J) y el Elohista (E), pero resultan difíciles de precisar. También en los libros de los profetas se recogen tradiciones de círculos vinculadas a grandes personajes precedentes (Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel). En ese sentido debemos afirmar que la tradición es anterior a la Escritura.

b) *Tradiciones después de la Escritura.* Una vez canonizado el texto base de la Escritura judía, en su forma hebrea (BH) y en su forma griega (LXX), ese texto no ha podido modificarse. Por eso, las tradiciones narrativas y legales del judaísmo de su tiempo (del siglo I al VI d.C.) se han recogido en textos que han llegado a ser normativos (→ Misná, Talmud), adquiriendo así cierto tipo de valor canónico. En principio, esas tradiciones tienen una autoridad semejante a la Escritura, aunque hay algunos grupos de judíos que las han matizado, desde otras perspectivas (como los autores de la → Cabala), o las han negado (como los → caraítas). Sea como fuere, la tradición judía ha seguido creciendo y se ha ido matizando, en las tres líneas arriba señaladas (clásica, ilustrada y revolucionaria).

c) *Tradiciones y futuro del judaísmo.* El judaísmo existe (y existirá) en la medida en que sea capaz de asumir creadoramente sus tradiciones, recreándolas desde las nuevas perspectivas sociales y culturales del momento actual. Entre los puros tradicionalistas (que mantienen por inercia algunas tradiciones, absolu-

tizándolas, quizá en contra de la intención de base de esas mismas tradiciones), los ilustrados (que serían capaces de negar todas las tradiciones) y los revolucionarios puros (¡que han sido algunos de los mejores judíos del siglo XX!) hay un ancho campo de vida y de futuro para el Israel eterno.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Jesús, una voz crítica*

Una tradición que no se renueva, se anquilosa y pierde, como ha sabido siempre el auténtico judaísmo, cuando ha dicho que repetir sin más las escrituras y normas del pasado es traicionarlas. En ese contexto, entre los renovadores de la tradición judía hallamos a Jesús, tal como ha puesto de relieve el evangelio de Marcos:

«Los fariseos y algunos escribas procedentes de Jerusalén se acercaron a él y observaron que algunos de sus discípulos comían los panes con manos impuras, es decir, sin lavárselas. (Como se sabe, los fariseos y los judíos en general no comen sin antes haberse lavado las manos meticulosamente, aferrándose a la tradición de sus presbíteros; y al volver de la plaza, si no se bautizan no comen; y observan por tradición otras muchas costumbres, como los bautismos de vasos, jarros, bandejas y lechos.) Así que los fariseos y los escribas le preguntaron: ¿Por qué tus discípulos no proceden conforme a la tradición de los presbíteros, sino que comen el pan con manos impuras?» (Mc 7,1-5).

Entre el Jesús de Marcos y los escribas-fariseos, en los que se inicia lo que será el judaísmo rabínico posterior, hay una diferencia en la manera de entender algunas tradiciones. Los cristianos suponen que las tradiciones de pureza y de comidas del judaísmo no son originarias, no responden a la intención primitiva de Dios y de la Escritura (¡Al principio no fue así!: cf. Mc 10,6). Por su parte, los judíos rabínicos dirán que los cristianos han creado, en torno a Jesús, unas tradiciones nuevas, que van en contra de la Escritura originaria. Todos defienden la misma *Ley escrita* (Pentateuco, Biblia hebrea), pero discrepan en la forma de entender la *tradicción* de los presbíteros o ancianos (*paradosis tón presbyterôn*: Mc 7,3) o

del mismo Jesús, como han puesto muy de relieve los textos más tardíos del Nuevo Testamento (cf. Hch 20,27-31; 2 Tim 1,13-14).

El cristianismo nace, según eso, de una ruptura y recreación de la tradición judía, desde la experiencia de Jesús de Nazaret y de la primera Iglesia, codificada y fijada a finales del siglo II d.C. en el canon del \rhd Nuevo Testamento. En ese sentido, a diferencia del judaísmo, la Iglesia cristiana ha tenido el «atrevimiento» de fijar sus nuevas tradiciones en forma de Escritura, como lo habían hecho en los siglos V-IV a.C. los redactores del Pentateuco. Las semejanzas en ambos procesos son grandes, aunque hay algunas diferencias. Los redactores del Pentateuco canonizaron un texto legal único, aunque integrado por diversas tradiciones. Por el contrario, los autores del canon del Nuevo Testamento han canonizado cuatro evangelios, es decir, cuatro formas de recopilar e interpretar las tradiciones cristianas sobre Jesús. Sea como fuere, en ambos casos, la tradición fue anterior a la Escritura, aunque la Escritura pudo convertirse en punto de partida de nuevas tradiciones.

2. Católicos y protestantes.

Dos formas de entender la tradición

A lo largo de los siglos, las tradiciones cristianas fueron aumentando, sobre todo en lo relacionado con la liturgia, los sacramentos de la Iglesia y la organización ministerial. Como reacción surgió en el siglo XVI la Reforma protestante, que rechazó en lo posible las tradiciones, frente a la Iglesia católica, que tendió a defender una doble fuente de \rhd revelación: la Escritura y la Tradición. De todas formas, entre ambas perspectivas pueden darse y se dan muchas conexiones y variantes. Por un lado, los protestantes tienen que admitir que hay «tradiciones» importantes de la Iglesia que no pueden derivarse de la Escritura (así, el mismo canon del Nuevo Testamento y la organización ministerial: obispos). Por otra parte, los católicos pueden y deben afirmar que Escritura y tradiciones se sitúan en planos distintos. Así lo ha reconocido el Concilio Vaticano II, que ofrece una postura muy matizada sobre el tema:

«Así pues, la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntima-

mente unidas y compenetradas. Porque surgiendo ambas de la misma divina fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin. Ya que la Sagrada Escritura es la Palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la Sagrada Tradición transmite íntegramente a los sucesores de los Apóstoles la Palabra de Dios, a ellos confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo para que, con la luz del Espíritu de la verdad la guarden fielmente, la expongan y la difundan con su predicación; de donde se sigue que la Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas. Por eso se han de recibir y venerar ambas con un mismo espíritu de piedad. La Sagrada Tradición, pues, y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios, confiado a la Iglesia; fiel a este depósito, todo el pueblo santo, unido con sus pastores en la doctrina de los Apóstoles y en la comunión, persevera constantemente en la fracción del pan y en la oración (cf. Act., 8,42), de suerte que prelados y fieles colaboran estrechamente en la conservación, en el ejercicio y en la profesión de la fe recibida» (VATICANO II, *Dei Verbum. Sobre la divina Revelación*, n° 9-10).

Las diferencias son a veces de matices, pero resultan muy significativas. Los católicos (y los ortodoxos) han podido correr el riesgo de añadir a la Escritura (y al cristianismo primitivo) muchas tradiciones que a veces oscurecen la novedad del Evangelio; pero, en general, una y otra vez, ellos han querido volver al evangelio radical. Por su parte, los protestantes, que se dicen más vinculados al evangelio, han tenido que añadir también sus propias tradiciones, pues la Escritura sólo se comprende y está viva allí donde se actualiza.

3. Una tradición viva

Tanto católicos como protestantes deben rechazar la *idolatría de una tradición* que quiere convertirse en norma indiscutible, fijada para siempre (como quieren algunos tradicionalistas, de una u otra parte). Pero debemos añadir que el hombre sólo puede comprenderse a sí mismo partiendo de una *tradición positiva* y abierta, en la que se pone de relieve la experiencia que han

hecho otros. Al situarme en una tradición, acepto como punto de partida lo que ellos me transmiten, me fío de su palabra, asumo su experiencia y busco a partir de ella la verdad. Evidentemente, cada hombre acaba siendo responsable de su vida; por eso, en el centro del proceso existencial hay un momento de incomunicación y autonomía estrictamente personales. Pero esa misma autonomía personal sólo surge en el contexto de una tradición de conocimiento y de experiencia afectiva más amplia.

En ese contexto debemos añadir que la experiencia religiosa está mediada por la transmisión y testimonio de una comunidad, en su doble forma, diacrónica (tradicional) y sincrónica (eclesial), pues el hombre sólo tiene acceso a los valores sagrados allí donde, de alguna forma, se arraiga en una tradición (¡sólo por tradición piensa!) y a través de un lenguaje compartido, es decir, de una comunidad humana. Nadie ha llegado hasta Dios partiendo sólo de sí mismo, en búsqueda aislada; pero nadie es tampoco auténtico creyente si es que se limita a repetir la tradición. A Dios se le descubre desde el testimonio de una comunidad orante (Iglesia, familia), que transmite su fe, y desde la tradición de una Iglesia creyente que la vive y celebra. Eso se debe a la misma constitución comunitaria e histórica de la vida humana. Por eso, la posibilidad de la experiencia religiosa es algo que se aprende, ofrece y comparte. Sólo en el contexto de una vida abierta y creadora puede expresarse el misterio religioso.

Según esto, resulta desafortunada la opinión de aquellos que prefieren dejar que el hombre crezca sin tradición y testimonio religioso, en la esperanza de que, siendo adulto, podrá decidirse libremente por o en contra de una religión. Quien oponga tradición a libertad, quien piense que la educación (o testimonio) religioso es alienante ignora el modo de la experiencia humana, argumentando sólo en términos de una razón suprahistórica, ilustrada, intemporal, o juzga positivamente que el fenómeno religioso es falso. Pues bien, en contra de eso, el hombre sólo accede a los niveles superiores de experiencia (cultural, afectiva, religiosa) a través del testimonio histórico y comunitario. Se trata de una tradición

que podemos llamar más «materna», más vinculada a la aceptación del pasado: la religión aparece así como valor del grupo, signo de fidelidad a la historia de un pueblo. Pero esa misma tradición materna ofrece un elemento que podría llamarse más «paterno», es decir, más vinculado a la creatividad individual.

Las grandes religiones han vinculado ambas formas de tradición. En ellas resulta importante el símbolo materno, la Iglesia o comunidad como espacio de nacimiento, experiencia primera de fe y encuentro con el misterio. Pero también es primario el símbolo paterno: la misma tradición nos obliga de algún modo a rehacer el camino, a revivir de forma personal el proceso religioso. A partir de aquí podemos señalar ya las tres notas de la auténtica tradición religiosa.

a) *La tradición ha de ser libre*. No impone normas, ofrece posibilidades. No dicta soluciones, nos capacita para buscarlas y compartirlas. Por eso, cuando una tradición impone coactivamente unas concepciones de la realidad, ella pierde su carácter posibilitante y se convierte en esclavizadora: la experiencia muere y se hace norma. Habrá triunfado la tradición; pero con ella ha muerto también el ser humano.

b) *La verdadera tradición se mantiene siempre abierta*, conforme a una famosa distinción que estableció H. BERGSON: hay una tradición cerrada, que impide el despliegue del hombre; pero hay una tradición dinámica, que capacita al hombre para asumir su pasado superándolo: abriendo un camino nuevo de futuro (cf. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Buenos Aires 1962, 194ss). Ciertamente, un tipo de tradición religiosa, absolutizada en forma normativa, ha podido convertirse en elemento destructor y patológico. Pero la verdadera tradición ha sido y será por siempre abierta: no transmite una experiencia para prohibir y clausurar sino para liberar y potenciar. En esa línea, el verdadero «dogma» de la tradición no es aquello que se debe repetir de forma ciega, sino un don o palabra que, aceptado con gozo por su fuerza interna (por su brillo), nos da fuerza para caminar con libertad, de una forma nueva.

c) *La tradición ofrece la posibilidad de una experiencia trascendente*. Cuando una tradición se mueve en el nivel

de pequeñas experiencias (finitas) puede establecerse entre oferente y receptor una comunicación cerrada, inmediata. La tradición religiosa supera ese nivel, pues ofrece a quienes la reciben unos valores que trascienden la comunicación directa interhumana. Más que vivencias inmediatas ofrece un campo de posibilidad y encuentro trascendente. (Así lo pusieron de relieve K. RAHNER y J. RATZINGER, *Revelación y Tradición*, Herder, Barcelona 1970.)

X. P.

TRANSFIGURACIÓN M

↗ Elías, Hijo de Dios, Iglesia, Jesús, Marcos, Moisés, Pade, resurrección, revelación.

1. *Experiencia mesiánica*

La escena de la Transfiguración de Jesús, recogida por la tradición de los evangelios (Mc 9,2-8 par) y por el texto más reciente de 2 Pedro 1,16-18, ofrece una de las visiones más significativas de Jesús. Ella reproduce en un contexto de epifanía (manifestación sagrada) algunos de los elementos básicos de su historia humana y religiosa. Su argumento es simple. Acompañado de tres discípulos, Jesús asciende a «la montaña» (se supone que está en Galilea) y allí se transfigura (*metemorphôthê*), apareciendo ante sus discípulos de un modo «celestes», como personaje divino, vestido de blanco, con Elías y Moisés, personajes principales de la historia de Israel que, según la tradición, han subido al cielo y desde allí acompañan a los israelitas en su marcha hacia la plenitud mesiánica. Pedro interpreta la experiencia de forma apocalíptica y pretende perpetuarla, construyendo allí tres tiendas, para quedarse sobre la montaña para siempre, rodeados de la gloria de Dios, como se decía y sentía en la fiesta de las tiendas o Tabernáculos de los judíos. Pero les cubre una nube, que es presencia de Dios, y se oye la Voz: «éste es mi Hijo Elegido; escuchadle» (Mc 9,7). Desde ahí se pueden entender los tres niveles de la escena.

a) *Fondo histórico*. Esta escena mantiene el recuerdo de algún acontecimiento especial de la vida de Jesús, vinculado a una montaña de Galilea donde él solía subir para orar, acompañado de sus discípulos preferidos (Pe-

dro, Santiago y Juan), que experimentan allí su gloria, a quien descubren como inmerso en un halo o resplandor divino. Esta escena suele datarse sobre el monte Tabor, en la zona sur de Galilea, sobre la gran llanura de Esdrelón, frente a las colinas de Nazaret.

b) *Perspectiva apocalíptica*. Algunos investigadores piensan que la escena original no trataría de una transfiguración histórica de Jesús, sino de una experiencia y esperanza escatológica: los cristianos le han visto tras la muerte, sobre la Montaña del cielo, con Moisés y Elías. Evidentemente, el Tabor aparece así como signo del paraíso, montaña de Dios. Esta visión sería un anticipo de la plenitud final, como Pedro interpreta rectamente cuando quiere hacer allí tres tiendas, las tiendas o mansiones eternas de los cielos.

c) *Aparición pascual*. Pero la mayor parte de los investigadores piensan que en el fondo de la escena estaría el recuerdo de una aparición pascual. Tras la muerte de su amigo y maestro, algunos discípulos de Jesús habrían huido de Jerusalén y se habrían reunido en una montaña de Galilea, donde Jesús se les habría aparecido, con Moisés y Elías, que serían garantes y testigos de su resurrección. Éstos niveles no se oponen, sino que nos ayudan a entender a Jesús, en los tres planos de su vida histórica, de su presencia pascual y de la esperanza de su plenitud escatológica, que vendrá cuando se cumpla y culmine lo que él ha realizado. Ellos se vinculan en un contexto orante, pues sólo en oración podemos unirnos a Jesús, asumiendo su mismo camino.

2. *El icono de la transfiguración*

La transfiguración aparece así como un relato visual que sólo se puede entender cuando nos introducimos con Jesús en la «montaña de la oración», de manera que descubrimos, con él y por él, una nueva dimensión de realidad y de vida, como indican los iconos de la Iglesia ↗ ortodoxa, entre los que ocupa un lugar muy especial el de la Transfiguración. Ciertamente, los orantes seguimos sobre el mundo, amenazados por la muerte, pero, al mismo tiempo, se descorre el velo y podemos ver la realidad que está en el fondo, con la ayuda de Jesús. Sin dejar de ser un hombre que ha vivido en es-

te mundo, sin perder su identidad como judío (al lado de Moisés y Elías), Jesús viene a mostrarse ante nosotros como el Hijo querido (elegido) de Dios, de manera que nosotros podemos ser con él, y como él, hijos de Dios. El Jesús que se muestra en la montaña es aquel que ha entregado su vida por el Reino, aquel que ha de venir al fin como salvador universal.

Este relato de transfiguración constituye así un compendio de la vida y misterio de Jesús: así decimos que es una visión pascual proyectada hacia la vida de Jesús y abierta hacia la culminación escatológica. Así podemos decir que pascua y parusía constituyen la verdad (culminación) de la historia mesiánica. Jesús no está simplemente arriba o después, sino aquí en nuestra misma historia humana.

La transfiguración puede entenderse así como icono histórico y pascual en el que quedan integrados los elementos fundamentales de la biografía mesiánica de Jesús, como ha visto la tradición ortodoxa (de la Iglesia cristiana de Oriente), que ha condensado en esta escena todo el misterio de Jesús, entendido desde Moisés y Elías, en línea de transfiguración estético-religiosa de la realidad. Ésta es la mística de la transfiguración de la vida y de la historia, sobre la montaña sagrada de la experiencia del Dios en quien culmina y se completa y condensa todo lo que existe.

En ese mismo sentido han podido entender esta escena algunos judíos (o judío-cristianos) que siguen viendo a Dios desde la experiencia y esperanza de la ley (Moisés) y los profetas (Elías), en un camino que sigue abierto hacia el Cristo. En esta línea, Jesús no puede separarse de Moisés y Elías, sino que debe mostrarse como culminación del camino que Elías y Moisés habían iniciado. Por eso, cada vez que miran hacia Jesús transfigurado (resucitado), en la montaña de la gran meta-morfosis (eso significa transfiguración), los cristianos integran su experiencia de Jesús dentro de toda la historia israelita.

Desde ahí reciben su sentido los motivos centrales del relato. Jesús sube a la montaña para orar con sus discípulos. Sólo acompañándolo allí, en oración intensa, ellos pueden descubrir su gloria, pues el Tabor no es sólo un don de Dios, sino también el resultado y

meta de un ascenso orante: sólo aquellos que van a la montaña, acompañando a Jesús en la subida y superando las ocupaciones y cuidados, pueden encontrarle en verdad resucitado. La oración nos permite descubrir a Jesús en su verdad más honda, rodeado por Moisés y Elías, que avalan su camino de pasión y gloria. La misma oración aparece así como espacio y momento de *epifanía pascual*.

Sobre el campo de dureza de este mundo, superando el plano de violencia y lucha de la historia antigua, se desvela ahora el misterio de Jesús, que es plenitud de todo lo creado. Descubrir a Jesús es ascender al cielo, llegar hasta el futuro en el que Dios se manifiesta plenamente y nosotros podemos manifestarnos también en plenitud. Pero al conducirnos al misterio pascual de Jesucristo, esa experiencia del Tabor nos sigue manteniendo, sin embargo, sobre el plano de este mundo. No podemos olvidar que somos criaturas; no podemos descuidar nuestro camino. Por eso Pedro se equivoca diciendo: qué bien estamos aquí; hagamos tres tiendas..., como deseando eternizar la escena de la gloria (igual que Magdalena en Jn 20,17). Del Tabor hay que bajar, iluminados por Jesús, para realizar así las tareas de este mundo, como sigue indicando el evangelio de Marcos.

X. P.

TRIBUS

Q

↗ Abrahán, alianza, comunidad, historia, Israel, patriarcas, política, promesas, tierra.

1. *Federación de tribus*

Como muchos otros pueblos, los israelitas nacieron y se fueron configurando en forma de «alianza de tribus». Pudo haber al principio unas tribus del norte (en torno a Siquem) y unas tribus del sur (en torno a Hebrón), pero no conservamos memoria más precisa de ellas. Desde el momento en que se constituye como unidad estable, la comunidad de los israelitas aparece constituida por doce tribus, que corresponden, simbólicamente, a los doce hijos de Jacob: Rubén, Simeón, Leví, Juda, Dan, Neftalí, Gad, Aser, Isacar, Zabulón, José y Benjamín. De algunas queda sólo una memoria borrosa. Otras han pervivido por más tiempo y han te-

nido más influjo en la historia israelita (las de Efraín, Benjamín y Judá). En el siglo XI a.C., cuando los pueblos del entorno (Moab, Amón, Edom) habían creado monarquías, con estructura y administración unificada, los israelitas siguieron siendo una *federación de tribus*, asociadas a nivel social y religioso, pero independientes entre sí. La fe en el mismo Dios les vinculaba, más que un rey o proyecto nacional de tipo político o administrativo. De esa forma conservaron (o crearon) una fuerte conciencia de autonomía familiar y libertad: cada «casa», clan y tribu se sentía independiente, sin centro superior, ni plan social unificado.

Esta federación se había formado a partir de diversos grupos raciales y sociales, vinculados desde su marginación: pastores trashumantes de la estepa oriental, hebreos fugados de Egipto, campesinos y soldados pobres de los reinos cananeos. La fe en Yahvé y un tipo de conciencia de igualdad y solidaridad les vinculó en forma igualitaria de familias libres, sin un poder superior como el de las fuertes ciudades cananeas (dominadas por un rey y templo), sin una milicia permanente (todos los varones en edad militar acudían en caso de peligro) y sin economía centralizada o administración superior, pues les juntaba la misma fe en el Dios de libertad y la conciencia de asumir un mismo ideal de solidaridad social.

Esta alianza de grupos autónomos constituye un ejemplo significativo de comunidad humana. Los federados de las doce tribus no eran pobres primitivos subdesarrollados frente a las grandes instituciones estatales (como la de Egipto), sino todo lo contrario: habían descubierto y desplegado un elemento de concordia activa que es modelo para tiempos posteriores, semilla de globalización no impositiva. Lo que aquéllos buscaron a su modo, en formas patriarcales, lo buscamos nosotros todavía, inspirados en Jesús: una comunión directa de personas, varones y mujeres, sin intermediarios, ni sistemas imperiales o burocráticos. Ese esquema ofrece una alternativa frente a oligarquías económicas, sociales y sacrales más extensas (Canaán o Egipto), que imponen su poder autoritario. Los hebreos pudieron oponerse por un tiempo al sistema opresor del entorno, creando espacios de igualdad, como ha contado y canta-

do la parábola del Éxodo (salida de Egipto): son testimonio de alianza, autoridad suprema para los humanos.

2. *Agricultores y pastores*

Uno de los rasgos más significativos de la alianza de las tribus de Israel es la simbiosis entre agricultores más estables y pastores, con más movilidad. En esa línea fue muy significativa la vinculación de las fiestas de unos y otros: la fiesta de los panes ázimos (propia de los agricultores) y la fiesta de los primeros pastores o pascua (propia de los pastores). La fiesta de los *Ázimos* (que en principio era de tipo agrícola) queda asociada con la *Pascua* (que es recuerdo de la liberación histórica de Egipto). De esa forma, el pan del año nuevo se entiende como expresión de libertad.

El libro de Josué relaciona los *Ázimos-Pascua* con la circuncisión, vinculada a alianza: sólo pueden celebrar la Pascua y comer los *Ázimos* de la bendición de Dios, año tras año, los que pertenecen al pueblo de Dios, participando así de su pureza. De esa forma se instituye el pueblo en *Gilgal* (que significa «círculo», emparentado con «circuncisión»), junto a Jericó, que fue quizá el primer santuario de la tierra de Palestina, vinculado a la pascua y los ázimos santos. Gálgala o Gilgal, con su círculo de doce piedras milenarias, junto a Jericó, al lado del Jordán (cf. Jos 4,19-24), ha vinculado el recuerdo de la entrada en la tierra prometida con la fiesta del pan nuevo y los nuevos corderos.

Allí se ha ido tejiendo la identidad israelita, con el encuentro de pastores y agricultores, esencial para la historia del pueblo de Dios. Se han contado leyendas de unos grupos y otros, se han sellado pactos, se han fijado encuentros de familias y clanes, en torno a los dones del campo (pan) y los rebaños (corderos), como se ve en la fiesta de Pascua. Éste ha sido quizá el más antiguo santuario israelita en Palestina. Allá en Gilgal, junto a la antigua ciudad de Jericó (quizá destruía en aquel tiempo), en la hoya del Jordán, tuvo lugar uno de los acontecimientos fundamentales de la historia humana: la unión religiosa y social de unas tribus de las que nacería el pueblo de Israel.

X. P.

TRINIDAD

M

↗ Concilios, credo, Cristo, Dios, dogma, Espíritu Santo, filosofía, herejías, Hijo de Dios, ortodoxia, Padre, razón, teología, universalidad.

1. *Formulación dogmática: Nicea*

La Trinidad constituye, con la encarnación, el misterio cristiano por excelencia. No es un dogma entre otros, una verdad que se suma a las restantes verdades de la fe. Es más bien, el *dogma*, es decir, el presupuesto glorioso en que se fundan todos los restantes elementos de la confesión cristiana. Es la *verdad* donde se apoyan y reciben su sentido las verdades del símbolo eclesial. Es dogma y verdad que pertenece al campo de la fe y, sin embargo, puede presentarse también como compendio de todo *saber racional*, de todo pensamiento y práctica cristiana.

Siendo el primer dogma y verdad de los cristianos, la Trinidad puede y debe formularse también como última experiencia y conocimiento de su vida, tanto en plano de fe como de praxis. Es el fundamento (dogma) siendo al mismo tiempo la meta de toda reflexión, como un compendio donde viene a expresarse el misterio cristiano. Es dogma, siendo, al mismo tiempo, el principio racional que más da que pensar, fuente y reto de toda filosofía cristiana. Así lo mostraremos en las reflexiones que siguen, presentando de forma esquemática algunos de sus elementos primordiales, desde la perspectiva de la doctrina de la Iglesia, suponiendo conocidos los datos bíblicos.

En el principio de la formulación cristiana de la Trinidad se encuentra la revelación de Jesús y del Espíritu Santo. Ciertamente, han podido influir otras experiencias religiosas, con especulaciones filosóficas, pero en su base hay una doble afirmación: *Dios se ha revelado* totalmente por la vida, muerte y pascua de Jesús; *Dios está presente* por su Espíritu en la Iglesia. Los cristianos saben que Dios Padre, Cristo su Hijo y el Espíritu Santo no pueden separarse, de manera que los tres (¡sin ser tres, pues en Dios no existen números!) forman un mismo misterio de gracia y adoración.

Eso significa que, en un primer momento, la Trinidad es un (el) misterio que abarca la vida total de los cristia-

nos. Es *experiencia de Trascendencia* (Dios es Padre, nadie puede conocerle plenamente). Es *experiencia de Encarnación* (Dios es Jesús, en su vida concreta, en su muerte y en su pascua). Es *experiencia de Inmanencia* (Dios Espíritu define la vida de los creyentes).

Decimos que se trata de una *experiencia total*, no de un cambio que se va realizando poco a poco, no de una pequeña variación en el esquema anterior del judaísmo. En un momento dado, iluminados por el recuerdo del Jesús histórico y por la presencia de su Espíritu, los cristianos se han descubierto inmersos dentro de un nuevo universo simbólico. Sin quererlo expresamente, sin fundarse en esquemas preconcebidos, ellos se han visto obligados a expresar de forma distinta su más honda experiencia. Esto les ha obligado a mantener una fuerte tensión conceptual. No eran filósofos profesionales, pero su misma experiencia les ha obligado a elaborar la más honda teología, sobre todo en relación con las dos grandes herejías, la del arrianismo y la de aquellos que niegan la divinidad del Espíritu Santo. Aquí nos fijaremos principalmente en la primera.

a) *El arrianismo* ha tenido la grandeza racional de unir dos presupuestos que parecen obvios y profundos, elaborando así una visión judeohelenista muy coherente del cristianismo. De esa forma ha elaborado una herejía que resulta, al mismo tiempo, racional y piadosa.

1) Conforme al *presupuesto racional*, tomado del platonismo, el arrianismo piensa que la realidad ha de entenderse de forma escalonada, como un despliegue ontológico que va pasando de lo más perfecto (el Dios trascendente) a lo menos perfecto (el mundo inferior); como intermediario entre aquel Dios inaccesible y nuestro mundo perdido se halla el Logos. Nos encontramos lejos de Dios, necesitamos alguien que lo acerque, lo revele. Ése es el Logos o Cristo, que, estando por encima de nosotros, se encuentra sin embargo bajo Dios.

2) Conforme al *presupuesto de piedad* dicen los arrianos que Jesús ha sido un individuo sumiso y obediente a Dios. Ésta es su grandeza, éste el ejemplo que ha podido ofrecernos. Resulta osadía querer serse hacer divino, era soberbia sentarse junto a Dios. Jesús no ha sido soberbio ni osado, sino humil-

de servidor del misterio. Por eso lo vemos bajo Dios, como servidor, un intermediario que sufre por nosotros y revela en obediencia el gran misterio.

b) *El dogma cristiano*. La razón y la piedad se hallaban de parte del arrianismo. Por eso, lógicamente, pudo pensarse que un día el Imperio romano (helenista) se haría arriano, tanto por política (el emperador necesita fomentar la sumisión), como por piedad (nosotros, con Jesús, somos obedientes a Dios). Pero la Iglesia tuvo que rechazar esas posturas para mantenerse fiel a su experiencia original, tanto en plano religioso como filosófico. Así lo hizo en el concilio de Nicea (año 325), que sigue siendo la fecha clave del dogma oficial, dentro de la Iglesia cristiana.

1) En perspectiva *religiosa*, Nicea afirma que la piedad no consiste en el sometimiento o la obediencia de una persona a la otra sino en la comunión de iguales; por eso, la confesión nicena de la *consustancialidad entre el Padre y el Hijo* constituye el principio y salvaguardia de todo pensamiento y diálogo cristiano. Frente a la falsa virtud pagana (arriana) del sometimiento, Nicea ha destacado la verdad suprema de la comunión personal. No somos súbditos sino hermanos y amigos, comparando la misma esencia de la vida.

2) En perspectiva *filosófica*, la verdad no consiste en la aceptación de una especie de *continuo divino* descendente que vincula en un todo sagrado lo más alto (el Dios separado) y lo más bajo (la humanidad mundana). La verdad está en la distinción que se abre a la unidad entendida como encuentro de personas. *Dios es divino*, sin necesidad de mundo; por eso no crea el mundo externo ni se encarna en Cristo para resolver alguna especie de carencia, sino para expresar en forma finita su misterio infinito. Por su parte, *el mundo es mundano*, no necesita hacerse en Dios (perderse en lo divino) para alcanzar de esa manera su grandeza.

3) La formulación trinitaria de Nicea tiene dos grandes consecuencias. Ella *independiza a Dios*, dándole un contenido interior de diálogo consustancial y definiéndolo como encuentro de personas iguales, en diálogo de amor. Ella *independiza al ser humano*, haciéndolo autónomo, personal, responsable de sí mismo: no es Dios, aunque vive inmerso en un ámbito divino.

2. *Comunión trinitaria.*

El Espíritu Santo

La propuesta de Nicea (año 325) no resolvió externamente los problemas, sino todo lo contrario. La historia cristiana del siglo IV fue un inmenso movimiento de ideas, experiencias religiosas e intereses políticos centrados en gran parte en los problemas de la identidad divina de Cristo y del Espíritu Santo. Externamente, la disputa se centró sobre la divinidad del Espíritu Santo, y la respuesta de la Iglesia, ratificando y ampliando la palabra de Nicea, vino a quedar fijada en el concilio de Constantinopla (año 381).

a) *Estaba en juego la identidad del diálogo divino*, expresado por la consustancialidad del Padre y del Hijo, culminado por la divinidad del Espíritu Santo. Al hablar de un Espíritu que sigue siendo una especie de *semidios* (Dios inferior), los neoarrianos (o *pneumatómacos*: contrarios al Espíritu Santo) siguen manteniendo la lógica de sumisión piadosa y gradación filosófica. En contra de ellos, la Gran Iglesia ha ratificado la identidad divina del Espíritu Santo: es momento y culmen del misterio de la comunión divina. Esto significa que Dios se identifica como Dios, no para cerrarse o separarse de forma orgullosa de los hombres sino precisamente para poder abrirse de un modo gratuito hacia ellos.

b) *Estaba en juego la identidad del diálogo humano*, entendido en su forma completa, ternaria como separación (dualidad) y vinculación de personas (trinidad). Al tomar en serio a Dios, la Iglesia toma en serio al ser humano, descubriéndole como signo de Dios y ser independiente en su misma relación comunitaria. El hombre (varón y mujer) se define como proceso y encuentro personal, como donación de sí y como experiencia de complementariedad. Eso sólo es posible en perspectiva trinitaria. De ella derivan dos consecuencias básicas, una más experiencia, otra más teológica.

c) *Desde una clave de experiencia*, debemos recordar que la Trinidad no ha formado para los capadocios o cristianos del siglo IV un objeto de teoría. Ella ha sido más bien un presupuesto y condición de su experiencia creyente. Quizá pudiéramos decir que ella aparece como *hermenéutica primera* o más profunda del misterio cristiano:

1) *La Trinidad es ante todo una exégesis del misterio de Jesús*, tanto en su vinculación con Dios (en su relación con el Padre y el Espíritu) como en su apertura hacia los hombres (en su mensaje y don pascual). El Dios cristiano es comunión de amor que se expresa como don fundante (Jesús brota de Dios) y como entrega personal (Jesús pone su vida en manos de Dios), culminada en la comunión (el encuentro de amor donde todo llega a su verdad perfecta). Sólo como expresión total del evangelio tiene sentido la Trinidad cristiana. Frente a las tríadas de tipo naturalista (padre, madre, hijo), religioso (Brahma, Vishnú, Shiva) o filosófico (Uno, Mente, Alma), los cristianos han ofrecido y siguen ofreciendo el testimonio supremo de su experiencia mesiánica: fuente y sentido personal del evangelio, eso es la Trinidad para ellos.

2) *La Trinidad es la hondura divina del Espíritu en la Iglesia*, es la experiencia de una comunión divina culminada y perfecta, que suscita y fundamenta toda comunión humana. Dios es comunicación, decimos. Por eso, la Iglesia es experiencia de vida compartida: encuentro de hermanos que regalan, reciben y comparten la vida en amor fuerte. Ésta es la palabra: el Dios encarnado en Jesús se revela y despliega en la iglesia (sin dejar de ser divino) como proceso culminado y comunión perfecta. Eso es lo que la Iglesia llama el Espíritu Santo; es lo que han defendido con toda fuerza los padres del concilio de Constantinopla. Ellos aparecen de esa forma como los mayores defensores de la teología personalista.

3. *Perijóresis. Despliegue trinitario*

Desde una clave más teológica podemos decir que el ser de Dios existe en la medida en que se despliega (brota del Padre, se expande por el Hijo y culmina en el Espíritu Santo). En esa perspectiva podemos hablar de sus tres momentos constitutivos, como *ousia* o esencia fundante (Padre), como *dynamis* o poder expansivo (Hijo) y como *entelekheia* o perfección activa (Espíritu Santo). Dios aparece así como un *despliegue ontológico*: existe en la medida en que se entrega a sí mismo, en generosidad interior, abierta hacia el encuentro, es decir, a la comunicación personal. Desde ahí y pasando ya al ni-

vel más práctico del tema, podemos decir que cada persona existe en sí misma existiendo en la otra, en un gesto de inhabitación (*perikhóresis* o *perijóresis*) que la tradición latina posterior ha podido precisar a través de dos palabras vinculadas y muy significativas:

1) *Circumincessio*. Cada persona existe en la medida en que «camina» (*incedere*) hacia la otra en proceso circular (*circum*). De esa forma, lo que solemos representar como triángulo (tres personas vinculadas desde sus ángulos respectivos) puede y debe representarse como círculo: *el proceso divino* culmina en sí mismo, en un gesto de donación perfecta.

2) *Circuminsessio*. Cada persona se asienta o tiene su sede en la otra. No sólo camina hacia ella sino que habita en ella; existe en sí (tiene sentido, se realiza) en la medida en que está fuera de sí, dando el ser a la otra, recibiendo el ser de ella.

Esta terminología de *inhabitación dialogal* (*perijóresis*) permite comprender el misterio de Dios e interpretar mejor el sentido de la comunión humana. Hay en Dios un *proceso* (*circumincessio*), que lleva del Padre al Hijo por el Espíritu y viceversa; hay un camino de realización que no se pierde en el vacío ni se tiene que repetir en una especie de eterno retorno, siempre igual, nunca completo. El proceso de Dios es un proceso culminado. Por eso, los cristianos (a diferencia de musulmanes y judíos) pueden decir que han conocido a Dios en Cristo.

Por eso añaden que Dios es un *encuentro de amor* (*circuminsessio*), una especie de fiesta de gloria en la que cada una de las personas encuentra su sentido y plenitud en la otra. Lógicamente, la Trinidad viene a presentarse como misterio de adoración, experiencia de gloria. No es algo que pueda demostrarse. No es un enigma que deba resolverse con métodos de lógica o de ciencia. No es un problema que consigan resolver los sabios de la tierra. Más que enigma o problema, la Trinidad es misterio que hace pensar y cantar, en explosión de gozo.

Desde ahí volvemos de nuevo a la base de la experiencia evangélica, descubriendo el sentido de la Trinidad en la misma experiencia de Jesús. No hay dos experiencias, una para Dios, otra para los hombres. No existen dos leyes,

una de poder superior (propia de Dios) y otra de sometimiento servil (reservada para los hombres). Hay una misma ley, una experiencia cristiana que debe entenderse desde la doble perspectiva:

a) *Todo lo que Jesús ha dicho y realizado es verdad para los hombres.* Descubrimos en Jesús lo que supone la vida como donación y entrega, abierta hacia la comunicación plena y perfecta (que es el Espíritu). A ese nivel, la Trinidad es la hondura de conocimiento y experiencia que brota de la Cruz, de la vida interpretada como donación de sí, como regalo que se vuelve fuente de comunión para los hombres.

b) *Al mismo tiempo, Jesús es la verdad de Dios, el Logos o Hijo.* Así lo vemos como Hijo eterno del eterno Padre, Hijo que recibe la vida y que la entrega nuevamente, compartiéndola en el Espíritu. Es Hijo Jesús porque proviene del Padre en el Espíritu, naciendo de los hombres (misterio de la Navidad); es Hijo porque devuelve su propio ser al Padre en el Espíritu, dándolo a los hombres (misterio de Pascua). No hay por tanto dos verdades, una para Dios y otra para los humanos. No hay dos trinitades, sino una sola verdad del evangelio (revelación de Dios) y una sola verdad trinitaria (Dios es divino en Cristo, haciéndose principio y espacio de realización para los hombres).

4. Teología posterior.

Elaboración trinitaria

La Trinidad cristiana ha sido y sigue siendo objeto de una honda especulación teológica y filosófica. Éstos son algunos de sus momentos fundamentales.

a) *Trinidad intrapersonal. San Agustín.* En una obra de impresionante lucidez, que ha inspirado gran parte de la reflexión filosófica de Occidente, san Agustín interpreta la Trinidad a partir del despliegue de la mente humana que se conoce y se ama a sí misma, en proceso de autorrealización consciente. Soy humano (Padre de mí mismo) al conocerme (haciéndome idea, Hijo) y al amarme (asumiéndome a mí mismo, Espíritu Santo). La Trinidad avala y da sentido al proceso de personalización individual (en conocimiento y amor) del ser humano. Es bueno este modelo, está en el fondo de gran parte de la teolo-

gía occidental (san Anselmo, santo Tomás de Aquino). Pero posiblemente olvida o deja al margen el aspecto comunitario de la Trinidad, el carácter dialogal de la persona. No basta para que exista persona el diálogo interior del ser que se conoce y ama a sí mismo; quizá debamos añadir que una persona (divina, humana) sólo se conoce y ama en la medida en que se abre a los demás.

b) *Trinidad interpersonal. Ricardo de san Víctor.* Desarrollando una línea esbozada por el propio san Agustín, Ricardo de san Víctor ha expuesto en el siglo XII el más acabado de los esquemas dialogales de la Trinidad: sólo es persona (Padre) quien sale de sí mismo, haciendo así surgir al otro (Hijo), para compartir con él un mismo amor (Espíritu Santo). La personalización no es resultado de un despliegue individual (como en la línea anterior) sino un proceso de donación y encuentro entre varios sujetos. La comunidad perfecta, realizada en lo divino, como fuente de toda comunión humana, eso es la Trinidad. Este esquema nos sigue pareciendo valioso y en algún sentido lo tomamos como base de estas reflexiones. Fundamentalmente aceptamos su análisis del amor: el descubrimiento de la Trinidad como misterio de gloria y de gozo, de amor que disfruta, de realización afectiva. Pero juzgamos que debe ser profundizado desde una visión más profunda de la encarnación (el Hijo de Dios se hace persona en lo humano) y de la pascua (pertenece a la persona la muerte, la entrega en favor de los demás).

c) *Trinidad como historia del Espíritu. Hegel.* La realidad fundante y plena se define para Hegel como movimiento y vida: por eso se disocia de sí misma (se dualiza, en antítesis de Padre e Hijo), para superar después la disociación (Espíritu), en un proceso que podemos entender como historia de Dios. Hegel ha querido vincular en su esquema trinitario todo lo que existe: la revelación cristiana aparece a sus ojos como expresión de la verdad (despliegue lógico) del Espíritu y como verdad de la misma historia, entendida ya como *teodicea*, es decir, como despliegue y suma del mismo ser divino. Su esfuerzo trinitario nos parece positivo, pero quizá corre el riesgo de nivelar la historia concreta de Jesús y de negar la libertad del ser humano. Más que una Trinidad de perso-

nas podemos hablar aquí de una dialéctica de ideas, enfrentadas de algún modo en clave de lucha constante.

Nos parece positivo el hecho de que Hegel haya acentuado la antítesis, pues sin enfrentamiento (lo que los latinos llamaban *oppositio*) no existe relación entre personas. Pero, a nuestro juicio, él corre el riesgo de entender esa oposición en forma de violencia infinita, ratificando así la lucha entre las personas. En contra de eso, la relación de las personas divinas en la Trinidad es una especie de «baile de amor», un «círculo» de movimiento y comunicación generosa, por el que cada persona vive en y para las otras personas. La Trinidad cristiana es la paz perpetua en el amor, no la lucha infinita por el desarrollo de la vida. Por otra parte, en el modelo hegeliano parece que los individuos pierden su valor, quedan englobados en una especie de sistema necesario en el que no existe verdadera libertad, ni amor auténtico.

d) *Trinidad como autorrevelación*. En formas diferentes, con esquemas convergentes, K. Barth (1881-1968) y K. Rahner (1904-1984) han vuelto a utilizar el esquema agustiniano del despliegue intrapersonal para exponer la Trinidad. Pero no lo han hecho partiendo del análisis del hombre que se conoce y ama sino del misterio fundante de la revelación de Dios. Se ha dicho a veces que Dios manifiesta a los hombres «las verdades de la salvación». Pues bien, ambos contestan que Dios no revela verdades, sino que *se revela a sí mismo*, en gesto de donación completa de su propio ser divino. Dios se define de esa forma como *el que se da*, saliendo de sí mismo en gesto de absoluta transparencia (Padre); pero al mismo tiempo debemos añadir que *Dios es el don, lo revelado*, pues se da a sí mismo en su totalidad (Hijo); Dios es finalmente *el proceso y culmen de la donación*, de tal forma que él se presenta como el que recibe y acoge la revelación (es Espíritu Santo). Este esquema suscita algunas dificultades: alguien podría objetar que Dios es un inmenso egoísmo (un proceso de auto-donación), a no ser que afirmemos la necesidad del hombre como destinatario de esa donación (introduciendo por tanto a los humanos en la misma Trinidad). Barth y Rahner parecen correr el riesgo de negar el valor de las personas, cayendo en una especie de modalismo.

5. Conclusión. Identidad trinitaria del cristianismo

La misma presentación de estos esquemas, con su distinción y convergencias, nos invita a ser cautos a la hora de proponer un modelo trinitario que resuelva todos los problemas conceptuales y religiosos. De todas maneras, podemos ofrecer unas conclusiones.

a) *La Trinidad no es una teoría, sino base y sentido de la vida cristiana*. Conseguir una buena formulación trinitaria independiente de la vida personal y comunitaria de los fieles sería un engaño, porque la Trinidad pertenece al campo de la teología práctica tanto o más que al de la teología especulativa. La Trinidad es tema *para discutir*, siendo sobre todo un misterio *para vivir* (hacer del mundo expresión del encuentro de amor de las personas divinas) y *para celebrar* (convertir nuestra existencia en alabanza de gloria). Por eso, frente a los que quisieran resolver la Trinidad para «aparcarla» pasando a otros problemas, tenemos que decir que el misterio trinitario nunca se podrá resolver, no lograremos dejarlo nunca atrás, porque nosotros mismos estamos inmersos en ese misterio. Conocer y vivir la Trinidad es viviros a nosotros mismos, de forma evangélica.

b) *Por eso, debemos encontrar categorías trinitarias de tipo evangélico*, es decir, que broten del mensaje, muerte y pascua de Jesús. En esa línea podemos hablar de *gratuidad* (Dios padre es fuente gratuita de todo lo que existe), *pobreza* (el Hijo lo recibe todo del Padre y todo lo entrega otra vez al Padre, en favor de los hombres) y *universalidad* (la comunión del Espíritu en Dios es fuente y sentido de toda comunión interhumana). Estas categorías necesitan elaborarse de forma personal, pues los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo siguen siendo fundamentales en la simbólica trinitaria. Pero ellas nos permiten superar unos esquemas de intimismo egoísta, abriéndonos al despliegue total de la *economía divina*, pues la Trinidad inmanente (Dios en sí) es la misma Trinidad económica (de la historia de la salvación) y viceversa.

c) *Quizá el mayor de los problemas trinitarios en clave formal sea el de la identificación de la persona del Espíritu Santo*. En la línea de nuestra exposición, el Espíritu se puede interpretar de

dos maneras. *Puede entenderse como tercera persona*, es decir, como aquel que brota de la unión del Padre y el Hijo, en la línea de un nuevo «sujeto» o centro relacional de amor. En esta perspectiva se le ha venido concibiendo de ordinario, cuando se presenta simbólicamente la Trinidad como encuentro de tres sujetos. *Pero el Espíritu puede interpretarse también como la misma unión dual*, como el amor común que vincula al Padre y al Hijo. No sería un tercero sino la misma dualidad (amor ambital) entendido como persona. En este caso se podría decir que la Trinidad está formada por «dos personas» con carácter de sujeto y por una tercera persona con carácter de amor común. Estas dos visiones plantean grandes problemas y consecuencias de tipo antropológico.

X. P.

TUMBA (JESÚS)

M

→ Apariciones, Cristo, Cruz, fe, Jerusalén, Jesús, María Magdalena, Moisés, muerte, Pedro, resurrección, Santiago.

1. Tumba vacía, un muerto sin sepultura

La tumba de los santos y fundadores de religiones suele ser un lugar sagrado. Así en Palestina se veneran las tumbas de patriarcas y reyes (como Abraham y David), lo mismo que se veneran en Roma y en otros lugares las tumbas de apóstoles y mártires cristiana (como la de san Pedro en el Vaticano). Pero, de un modo significativo, no se conserva ni venera la tumba de Moisés ni la de Jesús.

De Moisés se dice misteriosamente que «Dios mismo le sepultó en el valle, en la tierra de Moab, frente a Bet-peor. Nadie sabe dónde está su tumba, hasta el día de hoy» (cf. Dt 34,6). Es posible que ya nadie conociera, en el tiempo del Deuteronomio, el lugar donde Moisés pudo haber sido sepultado. También es posible que el autor israelita quisiera borrar el recuerdo de una posible tumba de Moisés, para que los israelitas no la veneraran. Sea como fuere, la religión de Israel no es religión de tumbas, sino de fidelidad a Dios y de cumplimiento de sus leyes. De la tumba de Jesús, en cambio, se dicen muchas cosas en el Nuevo Testamento, pero no para que los cristianos la veneren, sino todo lo contrario: para que ellos sepan que

está vacía y así busquen y encuentren a Jesús resucitado en su mensaje, como seguiré indicando.

Como he dicho, muchas religiones han sido (y son) formas de sacralizar a los muertos (para pedir que ellos asciendan a lo divino o para impedir que retornen a este mundo). Solemos echar sobre ellos una capa de tierra o una losa, los encerramos bien o los quemamos, para que no salgan, de manera que podamos seguir viviendo nosotros, como si nada hubiera pasado, hasta que al final nos entierren también o nos queman en un horno, para que todo siga (y así continúe la historia de violencia sobre el mundo). Pero Jesús y los que han muerto con él no han terminado de esa forma: no pudieron arrojarles a una tumba bien cerrada, sin salida, sino que han salido y viven (hacen vivir), como indicaré evocando algunos rasgos sorprendentes y gozosos de la primera tradición cristiana.

a) *Un Mesías sin tumba*. Para sus primeros seguidores, Jesús fue un muerto sin tumba; su memoria no estuvo vinculada a un monumento donde se guardaron y se siguieron venerando por siglos sus huesos, como sucede con muchos sepulcros que llenan el duro valle de Josafat, junto a Jerusalén. Los cristianos comienzan su andadura histórica con un «menos» (no tienen ni siquiera el consuelo de la tumba). Pero ese menos se ha transformado en un «más»: no poseen una tumba porque «tienen a Jesús todo entero», animándoles a retomar el camino del Reino.

Desde ahí han de entenderse algunos textos centrales de los evangelios en los que Jesús había condenado la religión de los sepultureros aprovechados: «Deja que los muertos entierren a los muertos...» (Lc 9,59-60; cf. Mt 8,21-22). «Ay de vosotros que edificáis los sepulcros de los profetas...» (Lc 11,47-48; cf. Mt 23,29-32). Jesús, que protestaba contra los constructores violentos de tumbas, no había comprado en Jerusalén una parcela donde pudieran enterrarle, ni quiso que le edificaran una tumba. No murió para dejar un monumento glorioso, sino para seguir viviendo en los pobres que mueren y esperan el Reino de Dios.

b) *Sepulcros de adorno mentiroso*. Jesús criticó una religión de «sepulcros blanqueados» (Mt 23,27), propia de aquellos que elevan tumbas hermo-

sas para los mismos muertos a quienes ellos o sus padres han asesinado (religión de muerte) para así seguir asesinando (religión que mata). Los que edifican sepulcros suponen que están honrando la memoria de los muertos, pero hacen algo diferente: quieren enterrar mejor a los asesinados, aprovechando su memoria para continuar imponiendo su violencia (es decir, para matar a los profetas del presente). El evangelio de Mateo ha insistido en el tema, aplicándolo a los escribas y fariseos (judíos de diversas tendencias, incluso judeocristianos):

«Con esto dais testimonio contra vosotros mismos de que sois hijos de aquellos que mataron a los profetas. ¡Vosotros, pues, colmad la medida de vuestros padres!» (Mt 23,31-32).

Al construir los monumentos de los profetas asesinados, diciendo así que quieren distanciarse de sus padres asesinos, los hijos siguen aprobando la violencia de esos padres y viviendo de ella. Necesitamos destruir para afirmarnos, matar para justificarnos, de manera que nuestra misma estructura social tiende a mostrarse como culto a la destrucción. Primero matamos y después (al mismo tiempo) divinizamos o sacralizamos a los muertos, para justificarnos mejor. Jesús descubrió y denunció ese mecanismo de muerte (vinculado al sistema religioso/social de Jerusalén) y por eso, entre otras cosas, lo mataron.

c) *No hubo «santo» entierro, ni Jesús tuvo sepultura honrada.* La tradición más antigua es muy sobria y sólo dice que «fue enterrado» (1 Cor 15,4), afirmando así que murió del todo y no pudo revivir en este mundo viejo (en contra de los que dicen que despertó en la tumba y salió para marchar hasta Cachemira). Algunos cristianos posteriores quisieron saber dónde se hallaba su tumba, suponiendo que debía ser «honorable», como aquellas que se hacían construir algunos ricos de Jerusalén. Pero, en contra de esa posibilidad (¿una tumba distinguida de Jesús!) se viene elevando desde antiguo un argumento muy sólido: los romanos solían dejar que los ajusticiados públicos quedaran sobre el patíbulo, para escarmiento general, o los arrojaban a una fosa común donde se consumían, sin cultos funerarios, también para escarmiento de otros posibles malhechores.

2. *Cómo fue el entierro de Jesús*

Muchos afirman que Jesús no fue enterrado con honor, sino arrojado por los mismos verdugos romanos a una fosa o pudridero para condenados, donde ningún hombre puro podía acercarse, pues su contacto manchaba. Pero otros piensan que, conforme a la tradición de los evangelios, resulta más probable que le enterraran «los judíos», es decir, los delegados del Sanedrín o las autoridades israelitas de Jerusalén, que pidieron a Pilatos los cuerpos de los ajusticiados, pues, quedándose al raso a lo largo de la noche, habrían manchado la tierra y corrompido la ciudad, sobre todo en una fiesta como Pascua (Jn 19,31-37; cf. Dt 21,22-23). Parece que Hch 13,29 nos sitúa en esa misma línea, cuando afirma que «los judíos bajaron a Jesús de la cruz y lo enterraron».

Sea como fuere, no hubo un «santo entierro» en el sentido piadoso del término: lo bajaron de la cruz y lo pusieron bajo tierra los representantes de los asesinos, para que todo pudiera seguir su curso, como si nada hubiera sucedido. Críticamente, leyendo en el fondo de los textos, se pueden trazar tres posibilidades, y las tres encuentran defensores entre los historiadores actuales, cristianos o no cristianos.

a) *Lo enterraron soldados romanos.* Los judíos podrían haber pedido a Pilatos que bajara de la cruz a los tres ajusticiados, pero fueron los mismos soldados romanos quienes los enterraron, en una fosa común o sumidero para condenados, allá cerca, en algún hueco de la cantera abandonada de la crucifixión (bien analizada por los arqueólogos), llamada Gólgota o Calvario, Lugar de Calavera (cf. Mc 15,22; Lc 23,33). Había allí huecos abundantes para muertos.

b) *Delegados del sanedrín.* Otros investigadores piensan que los delegados del Sanedrín judío pidieron los cadáveres y ellos mismos los enterraron con prisa, antes de que llegara el sábado pascual, sin unción ni ceremonia funerarias, en una fosa común de ajusticiados e impuros, no en el Gólgota, sino al otro lado de la colina, quizá en el valle de la Gehenna (lugar asociado a la muerte). En este caso, lo mismo que en el anterior, los discípulos (mujeres) podrían haber mirado de lejos el «entierro apre-

surado de Jesús», pero sin participar en él, ni poder separar después el cadáver de Jesús de los otros cadáveres, de manera que se quedaron sin su cuerpo.

c) *Amigos de Jesús*. Esta posibilidad es una ampliación de la anterior. No se puede negar la posibilidad de que Jesús hubiera tenido un amigo judío «influyente», llamado José de Arimatea, un «aristócrata bueno», que consiguió que le dieran el cuerpo y lo enterró de prisa, pero con cuidado, mientras las mujeres amigas miraban de lejos, sin poder acercarse a su tumba «noble y pura», excavada en la roca. Los cristianos debieron reconocer que ellos no habían enterrado a Jesús: ¡No tenían autoridad para eso! Pero pudieron añadir que le enterró un buen judío, amigo de Jesús, y que las mujeres miraban de lejos. (Pues bien, en ese caso, si José era amigo, ¿por qué no llamó a las mujeres o se acercaron ellas para acompañarlo y ayudarlo?) Sea como fuere, los cristianos podían decir que el sepulcro de Jesús fue limpio, propiedad de un rico (pues sólo los ricos podían tener un sepulcro así en Jerusalén).

La tradición cristiana, partiendo de Marcos (cf. Mc 15,42-47), ha desarrollado (al menos simbólicamente) esta tercera posibilidad (que, como he dicho, es una variante de la segunda). Según ella, los romanos o el sanedrín dejaron el cadáver de Jesús en manos de un simpatizante mesiánico que había estado escondido en el momento de la condena de Jesús, un hombre rico, que actuó después de forma decidida (aunque como delegado del Sanedrín), enterrando al «buen» crucificado, Jesús (no a los otros dos), en su propio sepulcro, excavado en la roca, sin contar con los «familiares» del crucificado, ni con sus discípulos, ni con las mujeres amigas. Esa afirmación aporta un dato muy importante: ese hombre «rico» garantizó la pureza del entierro y de la sepultura de Jesús y sirvió para afirmar que el cuerpo de Jesús no estaba después en el sepulcro, sino que había resucitado.

3. *No hay tumba de Jesús* (*ni con cuerpo, ni sin cuerpo*)

Desde el punto de vista histórico y teológico, resulta más coherente pensar que Jesús murió y fue enterrado con los pobres, en la línea de Is 53,9 («fue con los impíos su sepultura»), de

manera que su muerte respondió a lo que fue toda su vida: un gesto de solidaridad con los rechazados y expulsados del buen sistema social. En esa línea, reinterpretando el texto de los evangelios actuales (Mc 16,1-8 par), sabemos que las mujeres no pudieron encontrar el cadáver de Jesús, sea porque lo habían arrojado a una fosa común que ellas no podían abrir (estaba custodiada), sea porque el sepulcro donde, al parecer, le había colocado José de Arimatea se encontró vacío, por la causa que fuera.

Sea como fuere, las mujeres y los demás amigos (discípulos) no pudieron encontrar el cadáver de Jesús, ni embalsamarlo y enterrarlo con honores y volver cada semana (o cada año) al monumento para celebrar la memoria de su muerte. Jesús no tuvo tumba propia, pero, en compensación, tuvo buenos amigos, quizá escondidos al principio, pero muy visibles luego, los primeros cristianos, que empezaron siendo un grupo de fugitivos (dejaron morir a Jesús), para convertirse después en testigos de su vida y esperanza. Así surgieron los cristianos, como amigos de un muerto cuyo cadáver no pudieron encontrar ni honrar, porque estaba vivo.

a) *¿Una fosa común? Un muerto que no necesita tumba*. Ésta es la respuesta más verosímil y coherente: la vida histórica de Jesús acabó donde tenía que acabar, en la fosa común de los asesinados de la historia, al lado de los miles de expulsados, de aquellos que mueren de un modo violento y son arrojados, aplastados, sin honor, en cualquier cuneta o pudridero de la humanidad triunfante. Allí quisieron echarle, allí le echaron con dos crucificados más (quizá con la intervención de un hombre llamado José de Arimatea), para que los otros (¡los judíos y romanos triunfadores!) pudieran seguir celebrando de forma orgullosa una fiesta dedicada al Dios de la victoria de los «buenos».

En ese contexto, la Iglesia ha dicho que Jesús bajó al infierno de la historia humana, a través de la fosa común, para dar vida a los muertos, según confiesa estremecida la tradición (credo romano). De esa forma, lo que podía ser suprema maldición (¡morir sin buen entierro, pudrirse sin sepultura honrada!) vino a presentarse como bendición suprema, revelación del Dios de Jesucris-

to, en la línea de todo el evangelio Por eso, no pudieron labrarle un sepulcro (como a Mahoma en Medina, a Pedro y Pablo en Roma, a Lenin en Moscú), pues él mismo se había convertido en Vida para todos y en todos ellos (en los que sigue viviendo). Venerar a Jesús en una tumba significaría clausurar el evangelio. Por eso, el ángel de pascua dijo a las mujeres: «No está aquí, id a Galilea... y allí le encontraréis con aquellos que siguen su camino» (cf. Mt 16,7-8).

b) *No hay necesidad de tumba, porque Dios le ha resucitado.* En esa línea puede leerse el relato simbólico de Mt 28,1-4 que evoca la acción escatológica de Dios, que ha empezado a romper las tumbas de los muertos antiguos, para ofrecer una esperanza a los crucificados y a todos los muertos (cf. Mt 27,51-53). Es muy difícil asegurar lo que pasó externamente con el cadáver. Lo que importa es lo que pasó de verdad, en sentido teológico: Jesús «bajó a los infiernos», entró del todo en el reino de la podredumbre y de la muerte, para iniciar desde allí un camino de pascua (cf. 1 Pe 3,18-22).

El signo de la historia de Jesús, la prueba de su pascua, no es la desaparición físico-biológica de su cadáver, sino la experiencia de sus seguidores. Por eso, cuando los textos evangélicos (a partir de Mc 15,42-16,8) evocan una tumba honorable, no están hablando de algo físico, sino de un misterio de fe: Dios mismo ha recogido a Jesús desde el abismo de la muerte, para asumir toda su vida y resucitarlo, con los crucificados y expulsados de la historia, haciéndolo fuente de vida.

c) *El recuerdo de Jesús no es una tumba.* Jesús no está allí donde quisieron arrojarlo y encerrarlo, rápidamente, para que su cuerpo no contaminara el aire de Pascua, sino que está en el Dios de la vida de los hombres y mujeres que lo siguen. Por eso, los cristianos no son guardianes de un sepulcro cerrado, sino mensajeros de una tumba abierta, vacía de muerte, pero lleno de Vida pascual. Esta tumba abierta no se encuentra ya en Jerusalén, sino en cualquier lugar del mundo donde los seguidores de Jesús se muestran y actúan como testigos de la Vida de Dios que resucita a los crucificados de la historia.

El posible dato físico de la tumba rica que Jesús habría tenido, para ser allí

recordado, resulta secundario e incluso molesto para el evangelio de la Cruz cristiana. El recuerdo de Jesús no está vinculado a una tumba venerable, como la del rey David, sepultado con majestad y gloria en Jerusalén (cf. Hch 2,29), ni a un espíritu-fantasma, que actúa a través de otros personajes, que reciben su poder y pueden realizar así prodigios (como piensa Herodes, refiriéndose al Bautista; cf. Mc 6,14-16). El recuerdo de Jesús se identifica con la vida de sus discípulos que expanden su evangelio, y con la vida de los pobres de la tierra, que siguen siendo arrojados y expulsados a sepulcros sin honor ni gloria, asesinados por el mismo sistema de poder que enterró a Jesús en una tierra (que ellos creían) infame.

4. *Conclusión. Sentido histórico y teológico de la tumba*

Desde las reflexiones anteriores se entienden los bellísimos relatos de los evangelios (Mc 16,1-8; Mt 28,1-15; Lc 23; Jn 20) sobre la tumba vacía, que la Iglesia ha transmitido. Esos relatos no son una prueba histórica de la resurrección, sino un signo de la fe pascual de los cristianos, que «han visto a Jesús resucitado», de manera que ya no necesitan volver a la posible tumba o a la fosa común donde Jesús había sido enterrado. Lógicamente, esos textos poseen un gran valor simbólico y catequético. Por eso, en un plano de historia física (saber lo que pasó) y de biología (saber cómo se descompuso o desmaterializó el cadáver de Jesús), debemos tener mucha sobriedad, pues resulta difícil alcanzar conclusiones «científicas».

Así decimos, en conclusión, que, con los medios de la exégesis, parece difícil afirmar que Jesús tuvo un entierro honorable y que su tumba (propiedad de un rico y famoso judío) se encontró después vacía, sin que humanamente se pudiera saber lo que pasó. Sin duda, pudo haber una tumba rica (¡para recuerdo mundano del muerto!), que después se halló vacía. Pero, a mi juicio, es más probable que Jesús fuera enterrado como un ajusticiado peligroso y que ninguno de los suyos pudiera llegar hasta su fosa (maldita y quizá protegida por una prohibición), distinguiendo su cadáver, para honrarlo, mientras que los demás cadáveres de los crucifi-

cados o ajusticiados seguían abandonados, sin honor alguno. Jesús nunca abandonaría a los demás ajusticiados, pues quiso compartir con ellos su suerte para siempre. Jesús nunca hubiera querido tener una tumba de honor, mientras los demás no la tenían. Jesús no quiso tener una tumba, sino que llegara el Reino.

Sea como fuere, en uno u otro caso, tuviera o no una tumba propia, Jesús ha sido y sigue siendo para la Iglesia *un muerto sin monumento funerario*. Por eso, los cristianos no pueden ser ni han sido veneradores de tumbas. Jesús no es un cuerpo para monumento, una momia incorrupta o unos huesos san-

tos, sobre los que pueden edificarse grandes pirámides o basílicas, para enterrar así la llama de su vida. Jesús es un muerto sin sepulcro, un muerto Vivo, pues ha empezado a resucitar no sólo en Dios que resucita a los muertos (cf. Rom 4,23; en pura trascendencia), sino en la fe de sus discípulos, en la vida de los hombres y mujeres que le aceptan, con todos los que han muerto y han sido sepultados como él en la fosa común de la historia. Por eso, los cristianos no van a Jerusalén a ver la tumba de Jesús, sino a descubrir que Jesús no tiene tumba, pudiendo confesar así mejor su resurrección.

X. P.

U

UMMA

↗ Comunidad.

UNIVERSALIDAD

↗ Catolicismo, Iglesia, Israel, misión/proselitismo, nacionalismo, paraíso, religión, revelación.

Q JUDAÍSMO

1. *Politeísmo y monoteísmo*

La religión de Israel es una religión particular, de un determinado pueblo. Pero, al mismo tiempo, ha querido ser y sigue siendo una religión universal: ofrece un mensaje de Presencia de Dios y de esperanza al conjunto de la humanidad. En ese sentido, los judíos son un pueblo separado, pero con vocación universal: Dios los ha hecho testigos y portadores de una revelación que se abre al conjunto de la humanidad; así quieren mantenerse separados, para ofrecer un fermento de esperanza a todos los hombres. Esta vocación de universalidad judía está vinculada a su visión del monoteísmo, es decir, a la unidad de Dios, que, siendo de ellos, Dios de Israel, es Señor de todos los pueblos.

Los dioses enfrentados del politeísmo parece que justifican una disputa por la posesión del espacio vital, en plano familiar y cósmico, político y social. Ciertamente, ha dicho que el politeísmo expresa un signo de mayor tolerancia, pues deja a cada uno que escoja su propia forma de pensar y de vivir, pues hay lugar para todos. Pero en el fondo del politeísmo puede expresarse la lucha de poderes, con la victoria del más fuerte, que impone su forma de ser y su supremacía sobre los otros. El politeísmo puede ser un signo de la pluralidad violenta, dentro de un mundo sagrado que se concibe de acuerdo con las leyes del mercado: cada Dios tendría que encontrar su espacio vital en lucha contra los otros dio-

R

ses. El politeísmo tiene semejanzas con un *mundo posmoderno* en el que combaten las diversas ideologías, por vencer en la gran batalla de la vida. Éstos son los *dioses del mercado*, en el que cada uno ofrece su propia mercancía, su forma de presencia, su medio de hacerse creíble y de conseguir devotos sobre el mundo. En el fondo, los dioses del politeísmo no son trascendentes; ellos expresan los diversos poderes cósmicos y vitales que se mantienen en lucha entre sí, porque unos se limitan con otros, pues ninguno es realmente infinito.

En contra de eso, el Dios monoteísta es universal: signo de la unidad y comunión de todos los hombres. Sin duda alguna, en un nivel externo, el monoteísmo bíblico se ha podido elaborar por adición, es decir, por identificación de dioses antes separados (Yahvé y El, El Elyon y El Shadai, Baal Berit y Sebaoth) que han podido vincularse y se han vinculado para formar un único Dios, que toma el nombre básico de Yahvé. Pero eso no ha sido suficiente para suscitar el monoteísmo israelita, que nace de una experiencia distinta: nace de la experiencia de la radical transcendencia de Dios, que no puede confundirse con nada del mundo.

El monoteísmo y universalismo israelita nace de la experiencia del poder radical y universal del Dios Yahvé. Los dioses particulares ofrecen espacios de seguridad particular donde sus fieles pueden resguardarse, conforme a las diversas prácticas religiosas o experiencias legales. Por el contrario, el Dios de Israel no ofrece a los suyos ningún espacio concreto en el que sentirse seguros, sino que los abre a la visión universal de la historia, de la unión de todos los hombres del mundo.

El Dios monoteísta tiene que ser, por principio, universal, esto es, abierto a todos los humanos, a quienes ofrece un lugar en su vida infinita, acogiendo de un modo especial y paradójico (es decir, por contraste), en un espacio de

amor más elevado, a los que en este mundo se encuentran expulsados del sistema (es decir, a los pobres y, más en concreto, a los pobres israelitas).

En este contexto se plantea nuestro tema (universalidad). *Los griegos*, y sus sucesores escolásticos medievales, lo han planteado desde una perspectiva de conceptos, en una línea que acaba estando vinculada al conocimiento. Por el contrario, *la tradición israelita* lo ha vinculado con el dolor y el amor del ser humano (Job, Cantar de los Cantares); ella nos sitúa, desde Dios, ante la exigencia de crear una forma de comunicación que vincule a todos los hombres.

2. *Israel: universalismo teológico, monoteísmo social*

El descubrimiento de la unidad y universalidad de Dios viene a traducirse en la experiencia de unidad de todos los hombres. En principio, el Dios único y universal abre un espacio de vida para todos los humanos: es infinito, no está limitado por nada ni por nadie. Por eso puede ofrecer a todos un espacio de vida o existencia autónoma. Aquí se implica un riesgo y una tarea.

a) *Riesgo monoteísta*. Se da allí donde una visión de Dios se expresa de un molo impositivo, negando así su potencial de trascendencia, como si fuera un esquema fijo que puede imponerse a todos a la fuerza. Al hacer eso, se confunde el monoteísmo de Dios con un tipo de monolatría particular.

b) *Tarea monoteísta*. Consiste en expresar de forma concreta, en un modelo social abierto a todos, la riqueza del Dios infinito. Eso es lo que ha realizado Jesús, siguiendo las indicaciones de la tradición israelita. La universalidad del monoteísmo israelita no es de tipo teórico (en plano racional), ni se sitúa en el nivel del puro conocimiento. Tampoco empieza siendo universalidad política, expresada en forma de imperio mundial, como sistema de poder que se impone sobre todos los pueblos, sino que tiene un carácter testimonial y profético.

La universalidad de Dios no es algo que se consigue desde el triunfo de la propia idea o de la propia política sobre los demás, sino a través de la acogida y salvación de los exilados y derrotados, de los expulsados y oprimidos. El Dios israelita quiere ser universal desde los

pobres. Sólo de esa forma, la religión israelita, siendo particular (de un pueblo especial), quiere ser religión universal: ofrece el testimonio de la esperanza y salvación de Dios para todos los hombres. Por eso, el *Dios de Israel* es, al mismo tiempo, *Dios de todos los pueblos*, como lo muestra el *símbolo de Sión*, ciudad donde cabe, al fin de los tiempos, la totalidad de los pueblos. Israel ha desarrollado la esperanza de que todos los hombres se unirán en su plenitud, de forma mesiánica, en Jerusalén, donde se aguarda la llegada de las naciones. Ésa es una esperanza profética, vinculada a la \nearrow peregrinación escatológica (todos a Sión) y a la reconciliación pacífica de los pueblos (cf. Is 2,2-4).

Esta universalidad sólo puede conseguirse a través de una experiencia de transformación en amor. Israel vendrá a mostrarse al fin como pueblo maestro, que no enseña a crear armas mejores a otros pueblos, para así ganar la guerra, sino a romperlas y fundirlas todas en Sión, superando de esa forma toda guerra. Israel ofrecerá de esa manera su enseñanza, sin ser más que otros pueblos, triunfará sin imponerse. No enseñará normas de separación nacional a los que son distintos, sino que ofrecerá para todos unos espacios y normas de encuentro universal. En este contexto se sitúa el símbolo de Sión como signo y principio de universalidad, con sus elementos cósmicos, legales y apocalípticos:

a) *Elemento cósmico*. La más honda profecía de Israel expresa el mito de la reconciliación universal (Is 11: lobo y cordero se unirán), vinculada a la «ley mesiánica», que permitirá superar en Jerusalén toda violencia. De esa forma se encarna en Jerusalén el mito de la reconciliación de los vivos, asumiendo rasgos que aparecen en el fondo de Gn 1-2.

b) *Transformación humana*. El cambio cósmico se expresa en la transformación de los corazones de los hombres (Is 2,2-4: de Sión saldrá la Ley, de las espadas forjarán arados).

c) *Transformación escatológica*. La historia humana, envuelta por los siglos en enfrentamientos y discordias, viene a convertirse en hogar de reconciliación, como muestran los diversos mitos de la reconciliación final de los \nearrow apocalípticos.

M CRISTIANISMO

El cristianismo es una religión universal que asume y desarrolla de un modo mesiánico los principios del judaísmo. Jesús anuncia que ha llegado el fin de los tiempos, es decir, el tiempo de la salvación y comunión (fraternidad) entre todos los hombres y mujeres, entre todos los pueblos del mundo. Los principios de la universalidad cristiana siguen siendo la gracia de Dios (Dios que ama a todos) y la elección de los pobres, como mediadores de universalidad.

1. *Universalidad y gratuidad*

Jesús se ha situado en el lugar donde ↗ Juan Bautista proclamaba el fin del mundo viejo (cf. Mt 3,7-12). Ciertamente, como todos los judíos piadosos, Juan y otros profetas hablaban de la gracia peculiar de Dios que había suscitado al pueblo en el origen de la historia. Pero ahora, por urgencia de la alianza («pongo ante ti lo bueno y malo, vida y muerte») y respondiendo a las categorías del ↗ talión, Dios no tenía más remedio que venir con su justicia y sancionar al fin los males de la historia. La mentalidad de un pacto legal (talión) está determinada por las obras: divide y distingue a los hombres de acuerdo a su conducta. En esa línea, desde la visión apocalíptica de Juan Bautista, se llega a un final insostenible: todo está perdido, no hay salida para el hombre.

Pues bien, sobre un fracaso ya ratificado, ha proclamado Jesús la nueva acción creadora de Dios que perdona y vincula en amor a todos los hombres. Sobre el fracaso de un tipo de Israel que divide a los hombres por ley en buenos y perversos, Jesús pone en marcha un evangelio de nueva creación, de amor universal, por el que se cumple la esperanza de los profetas, de manera que puede recrearse el espíritu de la creación primera (de Gn 1) donde todos los hombres y mujeres de la tierra estaban vinculados desde el poder de la Palabra de Dios.

El evangelio no es teoría sobre Dios, un modo más piadoso de entender sus atributos inmortales, sino fuerza creadora (cf. Rom 1,16), que se anuncia y se realiza en la misma vida humana. Jesús pone a los hombres ante aquel nuevo comienzo en el que Dios ha decidido revelarse ya del todo y los hu-

manos pueden encontrar su vida y realizarse en fraternidad universal. Un esquema de progreso idealista nos haría interpretar la historia en forma de despliegue lineal: como un avance que va de lo imperfecto a lo perfecto. Desde el Antiguo Testamento habría un desarrollo ascendente, en camino de espiritualidad siempre más honda. La misma diacronía progresiva de la historia bíblica vendría a mostrarse salvadora. Pues bien, en contra de eso el evangelio sigue aquí un esquema de contraste y salto.

La estructura de las obras (buenos y malos; talión y justicia) conduce a la muerte. Pues bien, sobre el fracaso de ese esquema, que partía de una forma de vida moralista, viene a desvelarse el rostro verdadero de Dios Padre, como fuente de amor universal, que vincula gratuitamente a todos los hombres. Dios no es Padre por debilidad, sino por energía creadora. No perdona por impotencia (porque todo da lo mismo) sino por superabundancia de amor: asume nuestro propio camino de flaqueza y quiere recrearnos, de un modo gratuito, precisamente allí donde nosotros corríamos el riesgo de «enfretarnos para siempre», es decir, de destruimos, Dios nos vincula en amor. Por eso, la verdadera universalidad es gracia. En contra de eso, una forma de universalidad satánica (como la de las bestias de Dn 7 o Ap 13) terminaría destruyendo a los hombres.

2. *Universalismo y mediación de los pobres*

Un tipo de judaísmo ha destacado la importancia de la mediación nacional: los judíos han sido elegidos para transmitir la salvación entre los hombres, como de manera ejemplar ha recordado Rom 2,19-20, al decir que ellos se toman como «guías de los ciegos (gentiles), luz de los que están en las tinieblas, pedagogos de los insensatos, maestros de los simples...». Lógicamente, en esa línea, Cristo debería haber fortalecido la vida y enseñanza de los fieles de Israel, para hacerlos portadores de la salvación de Dios (como árbol bueno) para el resto de los pueblos. Pues bien, en contra de eso. *Jesús no ha pretendido dar gloria a su pueblo*: no le importa el triunfo y la pureza religiosa de unos fieles (los judíos); no es nacionalista en ese plano. No ha querido crear una comu-

nidad o pueblo (una iglesia) de gentes más valiosas que los demás. Conforme a su visión, los hombres no se escinden ya en judíos y gentiles. Por eso no hace falta convertir a los judíos a fin de que ellos sean luego guías, pedagogos o maestros de los otros. Le interesan todos aquellos que se encuentran marginados, en pobreza, enfermedad o llanto. De esa forma, al centrarse en los pobres, Jesús rompe los esquemas del nacionalismo judío de su tiempo; de esa forma se hace universalista, de un modo gratuito, por encima de todas las filantropías egoístas.

Jesús no dice nunca que los pecadores, pobres o tullidos sean más perfectos o tengan méritos más grandes para hacerse así merecedores de la gracia. ¡Nada de eso! Ellos tampoco podían exigir la salvación o presentarse como justos. El evangelio no es sentencia judicial que ratifica la bondad de algunos hombres (bueno o malos) sobre otros, sino gracia que precede a todas las acciones: afirmación fundante del amor que Dios ofrece precisamente allí donde los hombres se encuentran más perdidos (en enfermedad, pecado o muerte). No se trata, por tanto, de una inversión de lugar o grupo humano. No es tampoco precedencia judicial de pecadores sobre justos o de pobres sobre ricos, porque entonces seguiríamos regidos por las leyes del mismo talión donde ha cambiado sólo el orden de factores del conjunto. Lo que cesa y termina es el principio mismo del talión como justicia pactual, conmutativa. Dios no quiere a los hombres para premiarles o pedirles después alguna cosa, sino simplemente porque es bueno: es padre y goza dando vida en abundancia. De esa forma surge la universalidad que proviene de la gracia, desde los más pobres.

Dios se expresa según eso como *agapé*: amor activo que crea vida donde no hay vida y que suscita el bien de los necesitados. Sólo allí donde se rompe el talión de la justicia puramente legalista, allí donde el amor supera la barrera de los méritos y normas judiciales, puede hablarse de los pobres como signo y lugar de la presencia universal de Dios a través de los pobres. No es que los pobres sean más, no es que ellos valgan por encima de los otros. La grandeza de su mediación consiste precisamente en que ellos trascienden toda forma de ley contractual. Ellos no pueden impo-

nerse por contrato (por armas), pero Dios les ama simplemente porque están necesitados, en gesto de elección y entrega que desborda los esquemas de talión de la historia anterior.

De esa forma se vinculan la *gracia* creadora más intensa de Dios (que ama porque quiere) y la *pobreza* de los hombres que, no siendo ni pudiendo exigir nada, se descubren amados, liberados, transformados de un modo gratuito. Precisamente, en la pequeñez de esos hombres rechazados por todos los sistemas sociales, religiosos y morales de la tierra, podemos descubrir la trascendencia de Dios como principio de amor gratuito, fundando así la verdadera universalidad mesiánica. Sólo así, los pobres pueden presentarse como *mediadores de la salvación mesiánica*: por ellos se expresa la palabra de llamada universal del Cristo, en gesto abierto a todos los hombres de la tierra.

3. *Universalidad mesiánica*

Normalmente, ciertos judíos dividían el mundo en dos grupos: por un lado ellos, por otro los gentiles. Por eso, el Mesías debía dirigirse primero a los judíos, para transformarlos como pueblo; sólo después, cuando ellos alcanzaran su grandeza mesiánica, podrían extenderla (de su misma plenitud y centro) a los restantes pueblos de la tierra. Pues bien, desde la raíz del mismo judaísmo, Jesús ha roto ese modelo. No ha rechazado teóricamente los valores de Israel; no ha condenado externamente su estructura (dejando a un lado el gesto sobre el templo). Lo que hace es más significativo: ha extendido el reino a pecadores y expulsados, iniciando así el camino mesiánico precisamente con aquellos que se hallaban más alejados del centro israelita que formaban sacerdotes, fariseos, esenios, etc.

Aquí se funda la nueva categoría mesiánica de la *universalidad*. Suele decirse que la democracia «nivela» a los ciudadanos desde abajo, igualándoles en algo que es poco valioso: un hombre un voto, todas las ideas son iguales, etc. De ordinario, los sistemas unifican en clave de ideología: nos hacen ciudadanos, dicen que tenemos un alma semejante, dejando que subsistan luego en la vida o realidad concreta todas las posibles diferencias. En contra de eso, Jesús pone como principio de universalidad el amor de Dios, vivido desde los pobres.

a) *Principio de universalidad es el amor* que Dios ofrece como Padre a todos. Teóricamente lo había señalado el libro de la Sabiduría: «Amas a todos los seres y no aborreces nada» (Sab 11,24). Pero luego, ese mismo libro, aferrándose al talión, no lograba explicitar las consecuencias de ese «principio de imparcialidad divina» (no hay en Dios acepción de personas; cf. Rom 2,11) y acababa separando a judíos y gentiles (egipcios) en el Éxodo (cf. Sab 16-19).

Por otra parte, el amor universal de Dios se vuelve contradictorio si no logra iluminar el sufrimiento y pobreza de los hombres. Job ya había superado los esquemas moralistas: no se puede sostener que el justo goza y el perverso sufre en esta vida. Buscar una respuesta apelando al más allá (justicia tras la muerte) puede ayudarnos a entender mejor el tema (como sabía Kant, cuando postulaba un tipo de inmortalidad), pero termina abandonando el mundo en manos de la pura lucha interhumana, a merced de la injusticia.

b) *La universalidad es una tarea*. En ese contexto nos sitúa el relato del buen samaritano: lo que importa no es mirar al prójimo por fuera sino *hacerme prójimo* de aquel que está necesitado (cf. Lc 10,25-37). La universalidad sólo es posible si los hombres ponen lo que son y pueden al servicio de los pobres (cf. Mt 25,31-46). En esta perspectiva no se demoniza a nadie (a nadie se le excluye). Tampoco se destaca la ventaja de unos sobre otros. Los *pequeños* (pobres, expulsados...) valen porque Dios les ama y porque asumen su evangelio de esperanza y búsqueda del Reino. Aquellos que se toman como *grandes* (libres, sanos, propietarios) valen igualmente porque Dios les ama y porque pueden servir con lo que tienen a los otros.

Ésta es la *inversión mesiánica*. Jesús anuncia el Reino y lo comienza a realizar en actitud de gracia desde la pobreza de los hombres. Para los pequeños, el Reino es ante todo un don: ellos han sido llamados por gracia. Para los grandes (los que tienen casa y bienes, salud-tiempo, libertad y afecto) el Reino se revela como *urgencia de ayuda a los que están necesitados*. Por eso, tampoco los ricos quedan excluidos; no han sido rechazados de la gracia, pero deben realizar un nuevo y más profundo acto de fe: ver a Dios en los pequeños, descubriendo su presencia

creadora al interior de la misma existencia amenazada. Sólo así se expresa y se recorre un camino universal. Desde los pobres, en gracia creadora y superando el riesgo de imposición de un sistema dominante, puede buscarse con Jesús la unión final de todos los hombres. El proyecto de Jesús lleva, por tanto, a la comunicación universal. Los pobres son cimientos y base de «edificio», piedra angular para el conjunto. Tampoco quedan excluidos los ricos: han de entrar en comunión mesiánica apoyándose en los pobres.

4. Conclusión

La salvación o plenitud mesiánica no está en aquello que logramos por la ciencia, por moral o medios militares, sino que es un don mesiánico del Padre: es perdón para los pecadores, salud para los enfermos, etc. Las obras de la ley introducían la escisión, haciendo a unos fuertes, a otros débiles, a unos perfectos y a otros impotentes. La fe, en cambio, nos vincula porque todos, débiles y fuertes, judíos y gentiles, sanos y enfermos, podemos acoger el mismo don de gracia de Dios Padre. En esta línea desaparece un tipo de Israel como nación exclusivista. Ha cumplido ya su profecía y debe retirarse: «Si el grano de trigo no muere...»; «sólo el que pierde su vida la gana para la vida eterna» (Jn 12,24; Mt 16,25 par). Desaparece un tipo de Israel cuando ha cumplido su misión, de manera que los judíos deben asociarse a todos los perdidos de la tierra, iniciando así el camino del nuevo mesianismo. Sólo así puede surgir el verdadero Israel, como cumplimiento de las profecías y esperanzas, a través de Jesucristo, que es Mesías universal del amor de Dios.

a) *Podemos amar a los demás porque hemos sido amados*. Antes de «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (cf. Mc 12,25-34 par), escuchamos la palabra «Dios te ama»; ella nos hace capaces de amar a los demás, incluidos los enemigos (cf. Mt 5,38-48 par). La gracia mesiánica transforma nuestra vida: somos imagen de Dios (cf. Gn 1,26) y por eso se nos dice: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48). Dios es Padre, también nosotros nos hacemos «padres»; dejamos de portarnos como jueces o competidores de los otros (cf. Mt 7,1). Las restantes leyes cesan; cesan los principios nacionales, las discriminaciones reli-

giosas. Los creyentes (amados de Dios Padre) son mediadores mesiánicos, transmisores de un amor que han recibido. Sólo así, por amor, pueden abrir un camino universal de comunicación humana.

b) *Los que se tienen por fuertes deben acoger en hermandad a los débiles.* Jesús, profeta del amor universal, polemizó de un modo intenso con los representantes religiosos del pueblo israelita (escribas, sacerdotes). Les acusó porque, basándose en alianza y templo, se negaban a acoger en hermandad a los pequeños, pecadores, etc. La misma gracia abierta hacia los pobres se vuelve así exigencia de cambio y conversión para los ricos (sanos, sabios), viniendo a presentarse de esa forma como conflictiva. Por parte de Jesús, ese conflicto no fue sangriento, pero acabó siendo duro y doloroso, de tal forma que los criticados por Jesús respondieron con dureza y acudieron a la sangre, condenándole a muerte.

El amor es gratuito, pero no indiferente. Es promesa de vida para los pobres, pero al mismo tiempo es urgencia de cambio para aquellos que oprimen a los otros. Jesús critica a los que quiere porque les ama y quiere convertirlos: llora sobre Jerusalén, como profeta históricamente fracasado que siente la ruina de aquellos que no quieren aceptarle (Lc 19,41-43; cf. Mt 23). Para cumplir su mensaje y tarea de amor universal, Jesús tuvo que enfrentarse con los portadores y partidarios de un particularismo judío (o romano). Le mataron los particularistas, pero su mensaje y camino de amor universal perdura.

X. P.

R ISLAM

1. *Todas las razas*

Según la tradición musulmana, Adán –que es el primer profeta que reconoce el islam– fue creado con barro de muchos lugares del mundo: con arcilla blanca, negra y roja, de donde se supone que vinieron los colores de sus descendientes: negros los habitantes del África subsahariana y el sur de la India, blancos los árabes, rojos los persas y otros pueblos de tez clara sonrosada.

Aunque la revelación de Muhammad fue en árabe, porque su pueblo hablaba árabe, nunca el islam fue identificado con una «religión nacional». De entre los primeros musulma-

nes, destacaron enseguida los que no eran árabes: Salmân era persa, Bilâl etíope, y Suhayb bizantino.

2. *Todas las formas de organización social*

Gran parte de la civilización musulmana es producto de las aportaciones combinadas de sedentarios y nómadas, mientras que las otras civilizaciones se han basado en aportaciones exclusivamente sedentarias. Dios dice en el Corán (49:13):

«¡Oh, gentes! Nos os hemos creado a partir de un macho y una hembra; os hemos constituido formando *shu'ûb* (pueblos sedentarios) y *qabâ'il* (tribus) para que os conozcáis».

Los exégetas persas que comentaban este pasaje del Corán insistían en que *shu'ûb* (en singular, *sha'b*) designa a unas poblaciones cuya identidad se determina por el territorio, en tanto que las *qabâ'il* (en singular, *qabila*: «tribu») son las gentes cuya identidad se determina por la genealogía. Tras las conquistas árabe-islámicas, *shu'ûb* se referió a los no árabes en oposición a los conquistadores árabes encuadrados en tribus, pues los conquistados en su inmensa mayoría eran sedentarios y no conocían el sistema tribal, mientras que los conquistadores (incluso los árabes sedentarios de las ciudades) estaban estructurados socialmente en tribus. Los *shu'ûb* eran los pueblos no árabes en oposición a los árabes. Las poblaciones conquistadas de tipo tribal eran algo excepcional, por lo que los árabes, cuando conquistaron Berbería, se asombraron al encontrar en los bereberes a poblaciones muy similares a ellos. Más tarde los turcos, también organizados en tribus, entrarían a formar parte de la *umma* musulmana. Aunque los versículos coránicos citados insisten en la igualdad entre *qabâ'il* y *shu'ûb*, los árabes, incluidos los compañeros del Profeta, veían con bastante desprecio a los *shu'ûb*, que no valoraban la genealogía y daban tanta importancia al territorio. El segundo califa, 'Umar, decía a los árabes: «No hagáis como los coptos, cuyos linajes están muy mezclados. Sólo se distinguen entre ellos por la designación del lugar de origen, a la que añaden el nombre de su país natal». Por su parte los *shu'ûb* (reivindicadores de la su-

perioridad de los pueblos no árabes), como reacción a los conquistadores árabes, se burlaban de la pasión por las genealogías de los árabes y, sobre todo, criticaban que los árabes se sientesen tan orgullosos de genealogías que finalmente acababan remitiéndoles a camelleros del desierto. Los persas *shu'úbíes* gustaban de contrastar la gloria de los reyes de Persia con la miseria de los «comedores de lagartos» (como llamaban a los árabes) que necesitaron de una Revelación del cielo para dejar de enterrar vivas a sus hijas recién nacidas.

No obstante la mutua hostilidad entre pastores y agricultores, sedentarios y nómadas (hostilidad que se remonta al enfrentamiento entre el agricultor Caín y el pastor Abel en el Génesis), el islam propició una civilización en la que entraron en contacto *qabâ'il* y *shu'úb* en un maridaje de relaciones simbióticas sin igual en otras civilizaciones. Esta interrelación, en los siglos sucesivos, en lugar de ir a menos, se incrementaría con la entrada en el mundo islámico de turcos y turco-mongoles.

3. Todas las culturas

La primera historia universal, que abarcaba todo el mundo conocido, desde Europa occidental hasta China, fue obra de un musulmán, Rashíd ad-Dín (1247-1318), y fue patrocinada por sultanes mongoles de Persia recientemente convertidos al islam. Rashíd ad-Dín también era converso al islam y judío de nacimiento. Con la ayuda de colaboradores, entre los que se encontraban dos sabios chinos, un monje budista de Cachemira, eruditos persas, un mongol especializado en las tradiciones tribales de su pueblo y un monje franco, compuso su obra *Yâmi' at-tawârîj* («Suma de historias»).

4. Todas las religiones

El islam se tiene por la más ecuménica de las religiones, porque reconoce que Dios ha enviado profetas a todos los pueblos para guiarles por la senda correcta y estos profetas han transmitido el mensaje divino a su pueblo en su lengua vernácula. Aunque Muḥammad, el último de los profetas y «sello de la revelación» (*jâtim al-anbiyâ'*), fue árabe y recibió su revelación en lengua árabe, el islam fue enviado para los

árabes y los no árabes, sin discriminación. El islam admite la misión de todos los profetas anteriores, no sólo a los mencionados por el Corán, pues los musulmanes suponen que hubo miles de profetas anteriores a Muḥammad, ya que no ha habido pueblo alguno que no haya recibido de Dios un profeta para guiarlo y conducirlo por el camino recto. ↗ *shari'a*, ley.

Por la ubicación geográfica de Arabia y lo tardío del comienzo de su civilización, Muḥammad tuvo contacto con muchas más religiones que los fundadores de otras civilizaciones. Más tarde, y ya dentro del ámbito islámico, había un sinfín de religiones y sectas con las que los musulmanes tenían contacto, debido a las relaciones comerciales. Esta misma actividad les propició conocer personas de otras religiones fuera del mundo musulmán.

En ese contexto, es comprensible que los tratados sobre religiones y sectas llegaran a tener gran difusión en el mundo musulmán. Esto no significa que los musulmanes siempre fueran tolerantes con las otras religiones, pero sí que su actitud fue mucho más abierta y tuvieron más curiosidad intelectual por las creencias de los demás que los creyentes de otras tradiciones religiosas. Tampoco significa que su visión de las otras religiones fuera siempre atinada, pues muchas veces proyectaban sobre ellas taxonomías erróneas y prejuicios que impedían el correcto entendimiento de esas religiones. Aun así, los musulmanes descollaron en el estudio comparado de las religiones muchos siglos antes que el mundo cristiano y occidental se ocupara seriamente de estas cuestiones. La cristiandad occidental medieval apenas conocía el islam, del que a menudo sólo tenía groseras tergiversaciones, y ni siquiera conocía el judaísmo a pesar de compartir con él la tradición bíblica, ya que los judíos vivían reclusos en sus guetos. El Talmud, por ejemplo, fue un gran desconocido para los cristianos europeos hasta casi el final de la Edad Media, y cuando se enteraron de su existencia trataron de prohibirlo y destruirlo. Y no digamos el resto de las religiones, demasiado alejadas de Europa, de las que los cristianos tenían apenas unas pocas noticias. En cambio, los musulmanes tuvieron un contacto estrecho desde el principio con cristianos y judíos.

J. F. D. V.

V

VATICANO

M

↗ Autoridad, concilios, Iglesia, jerarquía, ortodoxia, Papa, Pedro, política, protestantismo, Roma.

1. *Una colina sagrada*

El Vaticano es una pequeña colina, a la margen derecha del Tíber, fuera de los muros de la antigua Roma, donde, según la tradición, fue crucificado Pedro y se conservan sus restos, en una especie de catacumba antigua, cuya autenticidad aún se discute. Sea como fuere, la memoria de Pedro se conservó allí y, tras la paz de Constantino, se edificó una basílica (año 325), que se conservó con modificaciones hasta el siglo XV. En torno a la Basílica (reconstruida, en el siglo XVI, de forma lujosa y monumental por Bramante y Miguel Ángel) se construyeron una serie de mansiones y palacios, rodeados de muros, que fueron desde entonces residencia de los papas (aunque su sede siguió siendo la basílica de Letrán, con sus palacios anexos donde se celebraron los concilios medievales). Culminó así la sacralización de la colina. Los acontecimientos e instituciones más importantes, vinculados con el Vaticano, son éstos:

2. *Concilio Vaticano I*

Los papas habían conservado y dirigido unos *Estados Pontificios* desde el siglo VIII d.C. hasta el año 1870, en que los partidarios de la unidad italiana, dirigidos por los piemonteses, asaltaron la ciudad de Roma y suprimieron su Estado Pontificio. Paradójicamente, mientras los piemonteses preparaban el asalto, demostrando la carencia de poder político del Papa y la falta de sentido de un Estado patrimonial de la Iglesia, los obispos de todo el mundo estaban reunidos celebrando el *Concilio Vaticano I* (1869-1870), en el que definieron el poder absoluto del Papa (su infalibilidad y potestad suprema).

La Iglesia perdía su poder político, en el sentido específico del término: un Estado con su ejército y moneda, su administración y su territorio. Pues bien, en este contexto, mientras el Papa perdía su poder externo, los obispos católicos del mundo le concedieron el supremo poder religioso: le dieron la potestad suprema y absoluta sobre las iglesias y lo declararon infalible.

3. *El nuevo Estado de la Ciudad del Vaticano*

Desde el año 1870, los papas se declararon y sintieron prisioneros de Italia, injustamente despojados de sus posesiones. Pero, al mismo tiempo, fueron viendo la necesidad de renunciar a su Estado propio (con dominio sobre Roma y el centro de Italia), hallando un acuerdo con Italia, cosa que logró Pío XI, cuando su Secretario de Estado, el cardenal Gasparri, firmó con Mussolini los Pactos Lateranenses (año 1929), por los que Italia y el Papado resolvían su litigio: *el papado* renunciaba a los Estados Pontificios; *el Estado italiano* creaba o reconocía para el Papa el minúsculo Estado de la Colina de la Ciudad del Vaticano (que consta de la basílica y palacios de san Pedro, con sus jardines traseros y su plaza porticada delantera, además de otras basílicas romanas y de algún otro edificio significativo). Políticamente fue un buen acuerdo para el Estado italiano, aunque es menos claro que lo sea para la Iglesia católica.

Algunos afirman que el papado necesita una base territorial y una independencia política, con su Estado propio, para ejercer con libertad su función religiosa; esa situación resulta cómoda para la República Italiana, pues la presencia del Estado Vaticano en Roma supone prestigio y fuente de ingresos. Pero son muchos los católicos que empiezan a pensar que ese Estado resulta contraproducente y contrario al evangelio.

4. Concilio Vaticano II

El mayor acontecimiento del papa-do y de la Iglesia católica del siglo XX ha sido el Concilio Vaticano II (1962-1965), que supuso un intento de actualización y de adaptación a las nuevas condiciones históricas y sociales de la modernidad. El Concilio aprobó varios documentos importantes, entre ellos los que tratan de la Iglesia en sí y de la Iglesia en el mundo actual. Otros documentos pusieron de relieve la necesidad de un diálogo entre los cristianos (Sobre el Ecumenismo) y de una apertura y diálogo entre las diversas religiones (Sobre las Religiones no cristianas). También fue importante el documento sobre la Libertad Religiosa, en el que se puso de relieve el valor de la conciencia, por encima de las imposiciones institucionales de las Iglesias y religiones establecidas.

5. Los poderes del Vaticano

Pero más que una colina sagrada y una basílica dedicada a san Pedro, más el recuerdo de unos concilios y la existencia de un Estado político (de fondo religioso), la palabra «Vaticano» evoca las instituciones de Gobierno Central de la Iglesia católica, bajo la presidencia del Papa. En ese sentido, hay que hablar de la Curia Vaticana, que forma el Gobierno del Obispo de Roma, con su red de cardenales y arzobispos, obispos, monseñores y funcionarios, divididos en Secretarías, Consejos, Congregaciones, Tribunales y otras Instituciones, bien organizadas.

La teología de la Curia Vaticana, concretizada a través del *Código de Derecho Canónico* de 1983 (nº 360-361) y del *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992 (nº 880-887), supone que Cristo ha concedido al Papa toda su autoridad sobre la tierra (conforme a la palabra de Mateo 16,17-19), de manera que él tiene un poder total (como soberano absoluto, supremo dirigente) y hereditario, pues nombra a los cardenales (que elegirán al nuevo Papa); Papa y cardenales de Curia nombrarán después (siguiendo una escala de responsabilidades y honores) a los restantes «funcionarios». Por eso, la composición y gobierno de la Curia resulta monárquica y absoluta, como un circuito sagrado que se autoalimenta y perpetúa, para dirigir así la Iglesia católica.

X. P.

VELO

Q MR

↗ Cuerpo, desnudo, Dios, Espíritu Santo, Moisés, mujer, Pablo, templo, vestido, visión.

Q JUDAÍSMO

El tema del velo, vinculado a la mujer, nos sitúa en el centro de una honda problemática de opresión y encerramiento, pero también de misterio y comunicación luminosa. Es velo que oculta y oprime, pero es también promesa de revelación más honda y signo de una gracia que no puede desvelarse ante el primer curioso, ante el *voyeur* dominador y/o violador de turno. Sólo el amor es capaz de mirar tras el velo sin destruir lo mirado, sólo el amor es capaz de enriquecer y vestir con un velo de gloria y respeto a las personas que, de otra manera, sin amor, corren el riesgo de quedar a merced de la voracidad pornográfica que mira y se ríe, destruyendo de esa forma todo lo mirado, como sabe la Biblia en el caso de Noé, borracho y desnudo ante la mirada irreverente de uno de sus hijos (Gn 9,22-23).

Actualmente, nos hallamos en el ojo del huracán de una cultura que intenta rasgar todos los velos y mirar tras todas las ventanas y paredes, poniendo cada cosa al desnudo irreverente de un tipo de televisión de turno. Hay unos velos de intimidad que son necesarios para la existencia humana. Teniendo eso en cuenta resulta necesario velar lo que ha de ser velado (por intimidad y por misterio) y desvelar lo que debe ser desvelado, por libertad y por verdad humana. Lógicamente, en el fondo de la problemática del velo está el motivo más hondo de la identidad y diferencia del hombre y de la mujer.

1. Velo de mujer

El velo que cubre, en algunos momentos, el rostro de la mujer forma parte de las costumbres antiguas de los pueblos del Oriente Próximo, entre los que se encuentran los judíos. Así Rebeca se pone el velo ante aquel que será su marido (cf. Gn 24,66); también las prostitutas se cubren con un velo a la vera del camino (cf. Gn 38,14-15). El Cantar de los Cantares habla igualmente del velo de la novia, que sirve para cubrir pero también para incitar al amante,

prometiéndole un encuentro posterior, ya sin velo (cf. Cant 4,1.3; 6,7). Como indican esos textos, algunas mujeres judías (o del entorno judío) ponían un velo ante su rostro en determinados momentos; y así lo hacían, de un modo especial, las novias (como siguen haciendo todavía algunas, el día de la boda, cuando van veladas hasta el templo). De todas formas, todo nos permite suponer que ese velo no ha tenido en la Biblia israelita un sentido religioso o social más profundo, como parece haber sucedido en otras tradiciones religiosas o sociales, más inclinadas a ocultar la intimidad de la mujer. Sea como fuere, el velo de la mujer, como todo el vestido de hombres y mujeres, forma parte de la misma trama de la comunicación personal, hecha de ocultamiento y manifestación, de intimidad y entrega.

El velo en sí resulta secundario. Lo que importa es la comunicación: aquello que los hombres y mujeres pueden y quieren decirse con sus cuerpos transparentes (ojos y manos, boca y palabra...!), en contextos de intimidad (madre-hijos, amigos, esposos...) o de relación pública. En ese sentido, el velo sirve para ocultar, pero también para prometer y reservar contactos especiales con amigos o familiares... Pero dejemos el tema teórico y vayamos al velo concreto que algunas mujeres han colocado y colocan sobre sus cabezas o ante sus ojos.

2. *Velo de Dios*

Como en muchas otras culturas, las mujeres judías casadas han llevado un velo cubriendo su pelo (más que su rostro), como signo de la vinculación especial que tienen con sus maridos. Pero el velo más importante de la tradición judía no ha sido el que sirve para ocultar en algún momento el rostro de las mujeres, sino aquel que se utiliza para ocultar y distinguir a Dios: éste es el velo que separa el interior del santuario, como espacio reservado al Dios escondido. Allá, detrás de un gran velo (o, mejor dicho, de dos velos o cortinas: uno para el Santo y otro para el Santo de los Santos), mora el ser divino, en la oscuridad de su cámara secreta.

En esa línea, no ha sido la mujer la primera que debe velar su misterio, sino que lo han hecho de un modo especial algunas diosas. En este contexto se suele citar el ejemplo de Isis, que dice:

«Yo soy todo lo que ha sido, es y será; y ningún mortal ha logrado arrancar jamás mi velo» (PLUTARCO, *De Isis y Osiris* 354 C). Ésta es la mujer divina de los siete velos, a la que todos han querido ver desnuda, sin lograrlo nunca, porque hay algo de Dios (¿del Dios-mujer?) que sigue estando siempre oculto.

En una perspectiva semejante, pero quizá más radical, se sitúa el Dios judío (Yahvé), que se vela y separa, para habitar de esa manera a solas, en la oscuridad del santuario. Por eso, la Biblia dice, una y otra vez, que quien descubre y mira el rostro-cuerpo de Dios tiene que morir: ¡Ay de mí, que he visto a Dios, voy a morir, dicen los profetas como Isafías! (Is 6,5; cf. Ex 19,21-22). En ese contexto se sitúa el velo del templo (que aparece de un modo constante en las ordenanzas del santuario de Yahvé; Esd 26-40) y, de un modo más particular, en la celebración de la liturgia del Yom Kippur (Lv 16). Ese velo de Dios (al que no se puede ver) constituye uno de los elementos más significativos de la religión israelita.

Éste es un velo que sirve no sólo para ocultar a Dios (manteniendo su misterio), sino también para impedir que el fuego de su luz «salga» de la cámara oscura y deslumbré y ciegue a los hombres, impidiéndoles vivir sobre la tierra. En el fondo de esta experiencia está la idea de que Dios tiene que «retirarse», dejando así un lugar para los hombres, pues si él se expresara (¡irradiara como Sol inmenso!), con toda su luz (con toda su realidad), en medio de los hombres y mujeres, les impediría ser y vivir como humanos. Así lo ha puesto de relieve la cábala judía posterior, cuando habla del \aleph zimzum, es decir, del ocultamiento de Dios, que se retira, a fin de que los hombres puedan salir a la luz, en medio de la «semi-oscuridad» que es propia de un mundo donde también ellos deben velarse allí donde se ponen en contacto con las fuentes de la vida. En ese contexto se sitúa la famosa historia de Moisés, el hombre-velo:

«Aconteció que al descender Moisés del monte Sinaí con las dos tablas del testimonio en su mano, mientras bajaba del monte, Moisés no sabía que la piel de su cara resplandecía por haber estado hablando con Dios. Aarón y todos los hijos de Israel miraron a Moisés, y he aquí que la piel

de su cara era resplandeciente, y temieron acercarse a él. Moisés los llamó. Entonces Aarón y todos los jefes de la congregación volvieron a él, y Moisés les habló. Después de esto, se acercaron todos los hijos de Israel, y Moisés les mandó cumplir todas las cosas que Yahvé le había dicho en el monte Sinaí. Y cuando Moisés terminó de hablar con ellos, puso un velo sobre su cara. Cuando entraba a la presencia de Yahvé para hablar con él, se quitaba el velo hasta que salía. Entonces cuando salía, hablaba con los hijos de Israel lo que él le mandaba. Al ver los hijos de Israel que la piel de su cara resplandecía, Moisés volvía a poner el velo sobre su cara...» (cf. Ex 34,29-35).

Moisés participa de la gloria de Dios y recibe una luz que le desborda, como si fuera una potente Luna del Dios Sol. Por eso tiene que ponerse un velo, porque los hombres normales no soportan el brillo que brota del Dios desnudo. El brillo del sol del mediodía quema los ojos de quien quiere mirarlo de un modo directo. De esa manera, la religión re-vela o desvela (quita el velo), pero lo hace velando de un modo más hondo el misterio originario. Si las grandes realidades no se resguardan con un velo corren el riesgo de perder su hondura, su fascinación, su secreto. Pero se trata de un velo para mirar mejor y para liberar, no para oprimir y segregar.

X. P.

M CRISTIANISMO

El tema del velo sigue teniendo cierta importancia en el cristianismo, como muestran algunos textos significativos que comentaremos brevemente. Del velo especial de las mujeres (sobre el pelo, ante los ojos), en la vida ordinaria, la Biblia cristiana no dice nada. Todo nos permite suponer que ellas siguen básicamente las costumbres sociales del entorno, de manera que van con el rostro descubierto, aunque algunas casadas pueden llevar un velo que cubre sus cabellos, que son sólo para la caricia y la contemplación de sus maridos. Sea como fuere, el tema no es importante y no ha quedado reglamentado en ningún pasaje central de los evangelios. Todo nos permite suponer que, en el entorno de Jesús, las mujeres van y vienen con el rostro descubierto. Pero, partiendo de esa constata-

ción, se pueden destacar algunos textos significativos, sobre Dios y las mujeres, que han tenido mucha importancia en la tradición posterior de la Iglesia.

1. *El velo del Templo de Yahvé se ha rasgado* (simbólicamente) en la muerte de Jesús, como dice de forma unánime la tradición sinóptica (Mc 15,37-38 par), indicando así que el tiempo de la religión sacral, que separaba a los hombres de Dios, ha terminado. Éste es el texto más importante de la Biblia cristiana, sobre el tema del ocultamiento y la revelación del Dios, escondido y presente en la muerte de Jesús: «Pero Jesús, dando un fuerte grito, expiró. Y el velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo». Jesús grita llamando a Dios, pero parece que Dios no viene y algunos presentes comentan con ironía: «Ha llamado a Elías, vamos a esperar si le ayuda». Jesús muere y da la impresión de que no pasa nada, sólo oscuridad.

No pasa nada y, sin embargo, los cristianos saben que ha pasado todo: el velo del templo de Dios, que ocultaba a Yahvé en un santuario de oscuridad y silencio absoluto, entre cuatro paredes, se ha rasgado, de dos en dos, dejando abierta la puerta del misterio, el Santo de los Santos, rasgando así la oscuridad más honda de la existencia humana. Los cristianos descubren que Dios está fuera, allí donde un hombre como Jesús muere desnudo, a la vera del camino que lleva a la ciudad. Sólo entonces puede confesar el Centurión: ¡Este hombre era Hijo de Dios! (Mc 15,39).

Dios no se oculta ya en el templo cerrado, tras el velo tenso, sino que se ha manifestado para siempre en el Cristo desnudo, es decir, en el amor de su evangelio, en la vida plena de un hombre que ha dado la vida por los otros. Ya no hay velos que tapen, no hay que ocultar nada ante Dios, no hay que ocultar nada de la religión. Ese hombre desnudo que muere por amor, sin velo alguno que tape su cuerpo, es presencia de Dios.

El templo ha perdido su función; ya no hay necesidad de esconder a Dios tras un lienzo o cortina, ya no hay necesidad de resguardarse de su presencia, pues Dios se ha hecho Presente de manera total en Jesús crucificado. Sigue existiendo la sacralidad, pero no se expresa ya en forma de velo de Dios en el santuario. No hace falta ocultar nada: el ser humano, varón o mujer, en

su amor hasta la muerte, sin velo o cortina ni muros de templo, es presencia desnuda de Dios. Desde aquí se ha de entender todo lo que diga el Nuevo Testamento y la tradición cristiana sobre el velo de Dios o de los hombres.

2. *La carta a los Hebreos* conoce y recuerda perfectamente la tradición del velo del templo, que sólo podía separar y atravesar el sacerdote una vez al año, penetrando así en el Santo de los Santos, donde pronunciaba el nombre inenominable de Yahvé (Heb 9,3; cf. Lv 16,2ss). Pues bien, Jesús no ha tenido necesidad de pasar a través de ese velo material del templo, como hacían los sumos sacerdotes, para pisar por unos momentos la Cámara Oscura y decir allí el Nombre (¡YHWH, YHWH!), sino que ha penetrado por amor hasta el santuario del amor de Dios (¡con su propia sangre, no con la de otros hombres o animales!), en el secreto abierto de la vida (cf. Heb 10,20), es decir, en su plenitud celestial, en el Reino de la Claridad total, de manera que todos los hombres y mujeres pueden ya mirarse y al mirarse ver a Dios.

«Así que, hermanos, teniendo plena confianza para entrar al lugar santísimo por la sangre de Jesús, por el camino nuevo y vivo que él nos abrió a través del velo (es decir, su cuerpo), y teniendo un gran sacerdote sobre la casa de Dios, acerquémonos con corazón sincero, en plena certidumbre de fe, purificados los corazones de mala conciencia, y lavados los cuerpos con agua pura» (Heb 10,20-22).

De esa manera entramos en la Casa de Dios, que es la Casa de la Vida en amor, limpios, para mirar sin velos, es decir, para mirarnos unos a los otros, corazón a corazón. Había antes un velo que era la falta de amor, un velo que nos impedía penetrar en el santuario oscuro. Entraba una vez al año el Sumo Sacerdote, pero en vano, pues no lograba descubrir el misterio. Jesús, en cambio, ha rasgado el velo o, quizá mejor: él mismo se ha hecho velo, pero velo transparente, desnudo, de manera que, al verle a él, vemos a Dios, penetramos con él en el misterio de Dios, cara a cara, humanidad a humanidad. Ése es el velo-cuerpo de Jesús, como ancla de esperanza, que nos amarra a la tierra firme del cielo, superando las olas de este mundo, para pasar a través de la gran cortina y contemplar al Dios

de la Vida en el Jesús desnudo y muerto de la Cruz... Eso significa contemplarnos unos a los otros, mirarnos sin miedo, descubrir la verdad (la verdad de lo humano, que es la verdad de Dios).

3. *Contemplación, mirar sin velos* (2 Cor 3). El desarrollo más extenso del tema del velo en el Nuevo Testamento aparece en una especie de «midrash» o comentario donde Pablo aplica y recrea el signo del velo de Moisés del que hemos hablado (cf. Ex 34,29-35). Meditando sobre ese tema, Pablo se atreve a presentar a los judíos no mesiánicos (aquellos que no creen en Jesús) como representantes de una religión de Ley, simbolizada por el Velo de Moisés (que es el mismo velo de su templo). Ellos no pueden, ni quieren contemplar a Dios, ni mirarse a la cara unos a otros, pues cada vez que leen a Moisés (es decir, cuando le miran y se miran, mirando a Dios) llevan puesto un velo sobre sus corazones, de manera que no pueden entender lo que hay al fondo (no pueden conocer a Dios).

En ese contexto de judaísmo legal (¡tan frecuente todavía!), que Pablo critica desde el judaísmo mesiánico de Jesús, la religión aparece como una estrategia de dominio, una forma de poner un velo a los demás, para que no vean, para que no entiendan: «Pero cuando se vuelvan al Señor caerá su velo, pues el Señor es el Espíritu y donde está el Espíritu del Señor allí está la libertad» (2 Cor 3,15-17).

Ese antiguo Moisés llevaba un velo en su rostro y nos impedía mirar directamente a Dios (o nos recordaba que éramos incapaces de mirarle así, cara a cara). Jesús, en cambio (¡el Señor!), no lleva velo, sino que está desnudo y transparente (en la cruz y en la resurrección), de manera que podemos mirarlo directamente, viendo en él a Dios. El evangelio es para Pablo una experiencia de amor transparente y se expresa en la posibilidad de mirarse unos a otros, de un modo directo.

Por eso, los cristianos no necesitan ya ponerse un velo, no tienen que ocultarse (por miedo a la muerte, es decir, al Dios que mata cuando se le mira: cf. Jc 6,22-23), sino que pueden contemplarse así, directamente, unos a otros, sin intermediarios que ocultan su verdad, en gesto de transparencia creciente. «En cambio, todos nosotros, contemplando, sin velo en el rostro, la Gloria del Señor,

nos transformamos conforme a su imagen, de gloria en gloria, según el Espíritu del Señor» (2 Cor 3,18).

Según eso, para Pablo, los cristianos aparecen como aquellos que pueden mirar sin velo al Señor y mirarse entre sí, de manera transparente, unos a otros, en comunicación de vida. El *conocimiento velado* permanece en un nivel de muerte o, mejor dicho, tiene miedo de la muerte, es decir, de la destrucción radical de la persona, «pero nosotros hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos» (1 Jn 3,14). Ahí, en el amor a los hermanos, se rompe un tipo de velo, para que todo sea amor.

4. *Como en un espejo. El riesgo del entusiasmo.* El amor es transparencia: mirar sin velos. Pero ha de vivirse y desplegarse con respeto, como sabe y dice, de manera impresionante, el mismo Pablo. Ciertamente: «Todo me es lícito, pero no todo conviene. Todo me es lícito, pero no todo edifica. Nadie busque su propio bien, sino el bien del otro» (1 Cor 10,23-24). La libertad y la verdad cristiana no consiste en «quitar a los demás el velo por la fuerza», sino en respetarles por amor, para que así todos podamos vivir en comunicación de libertad. El amor no está en forzar a los demás, en obligarles a quedar desnudos (¡sin ninguno de sus velos!). El amor consiste en aceptar a los demás como distintos, abriendo de esa forma un espacio de confianza, para que ellos mismos puedan mostrarse en su verdad.

Por eso, «aunque supiera todos los misterios y tuviera todo el conocimiento, si no tuviera amor nada soy» (1 Cor 13,2). Eso significa que existe una forma inconveniente de «quitar el velo», de penetrar en la intimidad de los demás, si es que lo hacemos de manera prepotente, pornográfica. El conocimiento del amor es decoroso, no se deja llevar por la curiosidad ajena (cf. 1 Cor 13,5). En ese sentido podemos añadir que el amor (que todo lo conoce) pone, sin embargo, un velo de respeto y de cariño ante el misterio de los otros. En este contexto se sitúan las siguientes palabras de Pablo:

«El amor nunca cesará. Pero las profecías se acabarán, cesarán las lenguas, y se acabará el conocimiento. Porque conocemos sólo en parte y en parte profetizamos; pero cuando venga lo que es perfecto, entonces lo

que es en parte será abolido. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; pero cuando llegué a ser hombre, dejé lo que era de niño. Ahora vemos oscuramente por medio de un espejo, pero entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte, pero entonces conoceré plenamente, así como soy conocido» (1 Cor 13,8-12).

Hay un tipo de conocimiento que debe terminar, porque es conocimiento instrumental, que consiste en mirar para dominar, por curiosidad o por afán de dominio absoluto. Somos como niños, pero como «niños malos»: conocemos sólo poco, como en un espejo, borrosamente, pero queremos definirlo todo, determinararlo todo, para nuestra conveniencia, sin respeto a la intimidad de los demás, convirtiendo la vida entera en un puro espectáculo sin fondo (o con un fondo de imperialismo monetario). Por eso es necesario recorrer un camino de amor, para que aprendamos a mirar con respeto, a conocer como somos conocidos, cara a cara.

Ese cara a cara (mano a mano, cuerpo a cuerpo), en desnudez y comunicación gozosa, se llama, en lenguaje cristiano, paraíso. No es un cielo para el más allá, sino que empieza en la tierra, aquí mismo, sin más «ceñidor» o cinturón (¡vestido!) que la verdad, como dice la carta a los Efesios (Ef 6,14). Ése es el único vestido: la transparencia plena (*a-letheia*) en el amor (en el *agape*) (cf. Ef 4,15). Por eso, Adán y Eva, en el paraíso original, iban ↗ desnudos (cf. Gn 2,25).

5. *Cuestión difícil. El velo de las profetisas en el culto* (1 Cor 11). Los principios quedan claros en las reflexiones anteriores. Allí donde hay amor (¡y por amor!) todo está permitido. Pero seguimos caminando entre sombras y, por eso, a veces (por amor) no es posible alcanzar el ideal, de tal manera que resulta conveniente mantener (¡por un tiempo!) unas conveniencias o estructuras sociales, como ha puesto de relieve Pablo, en un argumento complejo, que presentaremos primero, para comentarlo y actualizarlo después:

«(a: Hecho) Toda mujer que ora o profetiza con la cabeza no cubierta, afronta su cabeza, porque es como si se hubiese rapado. Porque si la mujer no se cubre, que se corte todo el cabello; y si le es vergonzoso cortarse el

cabello o raparse, que se cubra. El hombre no ha de cubrir su cabeza, porque él es la imagen y la gloria de Dios; pero la mujer es la gloria del hombre. Porque el hombre no procede de la mujer, sino la mujer del hombre. Además, el hombre no fue creado a causa de la mujer, sino la mujer a causa del hombre. Por lo cual, la mujer debe tener una señal de autoridad sobre su cabeza por causa de los ángeles.

(b: *Principio*). *No obstante, en el Señor*, ni el hombre existe sin la mujer, ni la mujer sin el hombre. Porque así como la mujer proviene del hombre, así también el hombre nace de la mujer; pero todo proviene de Dios.

(c: *Libertad*) *Juzgad por vosotros mismos: ¿Es apropiado que la mujer ore a Dios con la cabeza no cubierta? ¿Acaso no os enseña la naturaleza misma que le es deshonoroso al hombre dejarse crecer el cabello, mientras que a la mujer le es honroso dejarse crecer el cabello? Porque le ha sido dado el cabello en lugar de velo. Con todo, si alguien quiere ser contencioso, nosotros no tenemos tal costumbre, ni tampoco las iglesias de Dios»* (cf. 1 Cor 11,6-16).

6. Los argumentos de Pablo

Éste es el pasaje central de Pablo sobre el tema, con un argumento retórico y paradójico (e incluso, quizá contradictorio, pues dice cosas que se oponen). Que yo sepa, ningún comentarista ha logrado precisar su sentido completo, porque se nos han escapado las circunstancias más precisas en las que Pablo lo compuso y su finalidad inmediata. De todas formas, hay varias cosas que son evidentes.

a) *El hecho. Un principio*. Las (¿algunas?) mujeres cristianas de Corinto no llevan velo (ni sobre la cabeza, ni ante los ojos), no sólo cuando asisten como los demás a la liturgia, sino cuando se ponen en el centro de la asamblea para orar o profetizar. Ellas se colocan ante todos, elevan las manos, se mueven y cantan, hablando en nombre de Dios (¡profetizan!), sin cubrirse el cabello, quedando así, con la cabeza descubierta y los cabellos al aire, ante las miradas en corro de los asistentes.

Da la impresión de que algunos de los que participan en ese culto, con mujeres profetisas desveladas, han tenido miedo de que se pueda producir

un tipo de explosión de deseos sexuales y por eso han escrito de ello a Pablo. Respondiendo a la pregunta, Pablo pide a las mujeres «profetas» que, en el momento de su intervención, cuando hablen o canten (o bailen) en trance extático, en el culto de la comunidad, se cubran, para no parecer indecorosas, «por causa de los ángeles» (1 Cor 11,10).

Ese último argumento resulta hoy incomprendible. Da la impresión de que Pablo está pensando que el culto lo presiden unos «ángeles machos», que pueden sentirse atraídos por mujeres descubiertas y extáticas (conforme a un simbolismo propio de la tradición de ↗ Henoc, que influía mucho en aquel tiempo). Evidentemente nosotros no aceptamos ya aquel argumento. Sea como fuere, el tema de fondo son los «hombres», más que las mujeres. Ellos, los hombres, pueden profetizar sin velo, porque llevan el pelo cortado (no tiene un cabello sexualmente seductor ¡en aquel contexto!); las mujeres, en cambio, llevan al aire un cabello atractivo, que parece estar pensado para gozo de los hombres, pero que no se debe utilizar para llamar la atención (¡con riesgo de atraer sexualmente!) en el culto de la comunidad (que no es lugar para eso).

b) *Principio*. Pues bien, al llegar al final de la argumentación anterior, después de haber desarrollado unos argumentos que no son cristianos, sino que derivan de una antropología común del entorno (¡la mujer es para el hombre!), Pablo se detiene y despliega, de un modo tajante, el principio cristiano (que él ha desarrollado en Gal 3,18). Así comienza su nueva reflexión con un *plên* enfático: «¡No obstante...!» en el Señor (es decir, en Jesús resucitado) ya no hay hombre ni mujer, sino que es uno para el otro y los dos para Dios (desde Dios). Todos los argumentos anteriores quedan en suspenso o deben entenderse de otra forma, partiendo de esta afirmación. El velo o no velo es cuestión secundaria, que habrá que aplicar en cada circunstancia. Lo que importa es que los hombres sean para las mujeres y viceversa, en complementariedad de amor.

c) *Libertad*. Al llegar aquí, Pablo abandona el argumento, con todas sus posibles razones, y pide a los corintios que piensen y decidan por sí mismos,

resolviendo el tema de manera recta: Para la mujer sería natural dejarse crecer el pelo (y velarlo en algunas ocasiones...); para el hombre, en cambio, lo natural sería cortarse el pelo (por lo que no tiene que velarlo). De todas formas, en ese momento del debate, parece que el mismo Pablo deja todos los argumentos en el aire y decide que no quiere discutir más. Es evidente que no tiene más razones y así acaba imponiendo una pura razón de autoridad: ¡Él no tiene costumbre de discutir sobre estos temas! Eso significa que el argumento y el problema sigue abierto.

Queda claro que, por evitar el escándalo, Pablo quiere que, en un contexto de celebración «extática» (allí en Corinto), las mujeres vayan veladas, con el pelo (¡no con el rostro!) cubierto. De esa manera, Pablo ha querido contestar en concreto a las críticas de aquellos que pueden tomar las reuniones cristianas como lugares y momentos de acciones escandalosas. Lo que él dice valió en aquel momento, pero su deseo y argumento no se puede extrapolar ni aplicar en general, en otras circunstancias culturales ni sociales. Pablo no ha querido imponer una doctrina universal, sino que se ha limitado a pedir (¡no imponer!) que las mujeres profetas de Corinto se pongan el velo en el culto, cuando realizan su acción litúrgica de tipo extático, para no atraer así la atención sexual de los varones, que son los que tienen el problema.

7. *Un problema abierto. ¿Pueden hablar las mujeres?* Como vemos, Pablo no ha querido resolver ni ha resuelto el tema de fondo, sino que se ha limitado a dar unas indicaciones (a ofrecer unos deseos) en relación con las mujeres-profetas, en el momento del culto extático. La cuestión aquí debatida no es la capacidad profética y ministerial de las mujeres (cosa que se da por su puesta y que se quiere precisamente defender), sino un problema de «vestidura litúrgica» o, quizá mejor, de vestidura decorosa, para ciertos momentos especiales de culto. Pablo piensa que el velo es adecuado para las mujeres que salen a profetizar, teniendo que mostrar con su palabra y su cuerpo el misterio más alto de una presencia de Dios que les llena y transfigura. Lo que Pablo desea es simplemente que el acto litúrgico no se convierta en

«show» femenino, en aquel contexto donde el cabello de la mujer podía volverse signo sexual, en contra de los hombres que llevaban el pelo cortado.

Las circunstancias han cambiado y es muy posible que las mujeres de este tiempo, si se cubrieran el rostro con un velo, irían en contra de lo que quiso Pablo. Por otra parte, en la actualidad, el tema que debe discutirse no es el velo, sino la libertad y la aportación profética de las mujeres, que es lo verdaderamente importante. Pablo quiso poner quizá unas cortapisas a un tipo de mujeres profetas (¡que se pongan un velo en los cultos extáticos!), pero lo hizo para que ellas pudieran seguir profetizando, que es lo importante y lo que él quiere defender de un modo especial.

Algunos años más tarde, un pretendido discípulo de Pablo, para evitar de raíz el pretendido problema (y quizá para ayudar a que la primera carta a los Corintios entrara en el canon), introdujo en la misma carta una glosa que va ya claramente en contra de la intención de Pablo, una glosa que ha marcado después la vida de muchas comunidades cristianas: «Las mujeres guarden silencio en las iglesias; porque no se les permite hablar, sino que estén sujetas, como también lo dice la ley. Si quieren aprender acerca de alguna cosa, pregunten en casa a sus propios maridos; porque a la mujer le es impropio hablar en la iglesia» (1 Cor 14,34-35).

Con esas palabras, el glosador de Pablo resolvió la cuestión «por lo sano» (es decir, por lo que más conviene a algunos varones): en esta prohibición no aparece ya un Pablo respetuoso y tanteante, que quiere que las mujeres hablen y profeticen en las iglesias y que pone los medios para ello (¡desde el punto de vista de los varones!), aunque sea pidiendo que pongan un velo en ciertos momentos. El que ha escrito e introducido esa glosa es un hombre legal, que apela a la Ley que Pablo había querido superar, imponiendo así una norma que no hallamos en ninguna parte del Antiguo Testamento ni del evangelio de Jesús. Este glosador pretende imponer silencio a las mujeres (con velo o sin velo).

Pablo había querido que la liturgia cristiana no se convirtiera en un «show erotizado», con mujeres-objeto sexual, atrayendo a los varones en el centro de la asamblea (¡con varones deseosos de

ver a mujeres en trance, poco cubiertas!). Como he destacado, su respuesta fue parcial, pero buena... Él quiso que las mujeres hablaran y que su palabra se pudiera escuchar como palabra personal, por el valor que ella tenía. No permitió que la Iglesia fuera un lugar de mujeres-objeto a las que miraban con simple deseo posesivo unos hombres-violadores (como los malos ángeles de la tradición de Henoc). Quiso que las mujeres hablaran, como queremos nosotros, aunque dejó unos cabos sueltos en el tema del velo. Releyendo su carta, hoy descubrimos (como ya se ha dicho) que el tema en cuestión no es velo en sí (¡que se podría poner en ciertas circunstancias!), sino el acceso a la palabra, como sabe el autor de 1 Cor 14,34-35, uno de los primeros «hombres de Iglesia», de manera que quiso corregir y corrigió al mismo Pablo, diciendo que las mujeres no hablen en la iglesia.

8. *Un problema histórico.* Hemos destacado los diversos aspectos del tema: el velo del templo de Dios se rasgó, de tal forma que podemos mirarlo ya cara a cara; en ese mismo contexto, debemos añadir que ha de rasgarse también el velo de las mujeres, aunque puede ser bueno que, en ciertos momentos, ellas se velen, por un momento, en el culto, a fin de no causar más problemas. Los problemas así planteados han seguido abiertos, de diversas maneras, a lo largo de la historia de la Iglesia. Aquí sólo quiero citar tres contextos importantes, empezando por el culto.

a) *Velo del santuario. Iconostasio.* El culto cristiano es la Palabra compartida, el Pan de todos y para todos, empezando por los pobres. Pero algunas iglesias ortodoxas han vuelto a «velar» el lugar santo de las celebraciones, separándolo de la nave en la que se congrega el pueblo, a través de un iconostasio, es decir, de un tipo de velo fijo (como un tabique) hecho de iconos que no permiten ver el misterio que se realiza en el lugar santo de los sacerdotes (la consagración eucarística). Ciertamente, de esa manera han recreado espacios y tiempos de hondo misterio religioso. Pero quizá han ido en contra de la transparencia esencial del culto cristiano, reflejado en la vida de Jesús, tal como culmina en la cruz, cuando se rasga el velo.

b) *Velo de las mujeres consagradas.* Pablo pedía, de un modo tanteante y para la comunidad concreta de Corinto, que las mujeres se cubrieran el cabello cuando profetizaban en el centro de la comunidad. No decía que las mujeres estuvieran veladas en el culto en cuanto tal, ni mucho menos que anduvieran veladas en casas y calles. Él habló sólo de un momento especial de entusiasmo profético, para impedir que la celebración cristiana se convirtiera en una especie de explosión de deseos sexuales (¡por culpa de los ángeles machos!). Pues bien, a lo largo de siglos, las monjas y las religiosas consagradas a Dios han tapado sus cabellos con un velo, que cubre no sólo el pelo, sino parte de su rostro. Ese velo de las religiosas ha querido y quiere ser un signo de misterio: su belleza pertenece a Dios, a quien ellas se consagran. Ha tenido, sin duda, un valor religioso, al menos en un determinado contexto social y cultural. Pero su empleo no puede apoyarse en las costumbres de Jesús ni en los usos de las Iglesias de Pablo.

c) *Velo de todas las mujeres en el culto.* Gran parte de las mujeres han participado en los cultos católicos, hasta hace un tiempo muy reciente, con un velo, casi siempre oscuro, que cubría su cabello. Ese velo servía de signo de reverencia ante Dios y también para «evitar» distracciones de tipo más o menos erótico (conforme al argumento de Pablo en 1 Cor 11). En los últimos decenios, como efecto de una mejor lectura del texto de Pablo y como resultado de una antropología más personalista, la mayoría de las mujeres cristianas han dejado de emplear el velo en el culto. De todas formas, el argumento de fondo de Pablo tenía su importancia: hay que evitar que el culto cristiano se convierta en un acto más del gran «show erótico» de una sociedad machista, que convierte a la mujer en medio para satisfacer el deseo de los varones.

X. P.

R ISLAM

1. Etimología

La palabra más corriente en árabe para «velo» es *ḥijāb*, de la raíz trilitera *ḥayaba*: «esconder a las miradas, no dejar que se vea». El término *ḥijāb* significa: «Todo objeto que enmascara a

otro interponiéndose entre algo visible y el ojo: velo, cortina, portezuela; noche; arenas traídas de lejos, amontonadas y extendidas a lo lejos; rayo de sol; membrana del pulmón». Y también significa «hechizo, talismán».

2. Un *hiyâb* debería proteger

Es importante comprender el sentido de que *hiyâb* signifique «velo» y también «talismán». Ambas cosas se usan como protección. El sentido original del velo fue justamente la protección de las musulmanas. Se remonta a una situación –la de la Arabia preislámica– en la que las mujeres podían ser impunemente violadas si por ejemplo eran sorprendidas en la noche al salir de las casas a hacer sus necesidades. El *hiyâb* fue un medio de aviso del castigo que una comunidad islámica todavía naciente infligiría a cualquiera que molestase a una de sus mujeres. El Corán es muy claro a este respecto: llega a estar permitida la sangre del que cometa un delito grave contra una mujer que al velarse haya dado muestras inequívocas de no querer ninguna clase de contacto sexual. Esto no quiere decir que en ningún caso esté permitida y no deje de ser castigada la agresión a cualquier mujer. El *hiyâb* es un recurso disuasorio más con que cuenta una musulmana en un ambiente de falta de respeto a la ley: el puro miedo al castigo que debería sentir el agresor. Nunca es una obligación; es, en todo caso, un derecho. Con o sin velo, la sociedad tiene que proteger a las mujeres, como a los varones.

También cuando se usa la palabra *hiyâb* en otros contextos, el sentido sigue siendo la protección. Dios también nos protege de Sí mismo con un *hiyâb*, pues el ser humano no podría resistir Su desvelamiento. Una tradición profética enseña que hay que cubrir las faltas con el «velo de Dios», es decir, no difundir y dar a conocer los errores de los demás ni los propios confiando en que no hagan más daño al hacerse manifiestos. En la azora 19 se dice que Dios, después de que María quedase embarazada sin concurso de varón, puso un *hiyâb* para protegerla de las gentes. Otro *hiyâb* es la noche (*layl*), que protege el secreto del día (*nahâr*). El más alto cargo después del califa omeya en al-Ándalus era el *hâyib*, que acabó siendo sinónimo de primer mi-

nistro, pero que etimológicamente era el chambelán encargado de la cortina o *hiyâb* que velaba la majestad del califa, protegiéndolo de los súbditos. Almanzor, por ejemplo, fue el *hâyib* de los califas al-Hakam II y Hishâm II.

3. *Muhammad* no inventó el velo

Lo primero que habría que decir es que el velo se usaba ya en Bizancio y en Persia antes del islam, y también existía entre los árabes preislámicos, aunque fuesen cristianos. Tertuliano (en *De virginibus*, 17) dice que las mujeres árabes aparecían en público enteramente envueltas con su velo y que sólo dejaban un ojo fuera del velo. La enseñanza muhammadiana no inventó el velo, simplemente insistió en que las mujeres (y los varones) se vistieran con modestia. Según la jurisprudencia musulmana tradicional, posterior al Profeta, los varones deben ocultar el cuerpo desde las rodillas al ombligo, mientras que las mujeres deben cubrir todo el cuerpo salvo el rostro y las manos. El «burca» de Afganistán y otros países, que tapa completamente el cuerpo de las mujeres, es una costumbre local que no tiene respaldo en las prescripciones de la jurisprudencia islámica tradicional.

4. *El velo entre las musulmanas inmigrantes de Europa*

Una mención aparte merece la cuestión del velo entre la población musulmana inmigrante en Europa occidental. Entre estos inmigrantes, a menudo procedentes de la población más desfavorecida de países tercermundistas, existen muchas restricciones patriarcales contra las mujeres, a lo que hay que sumar un contexto de marginalidad y discriminación por parte de los países receptores, que además se encuentran en una etapa de regresión social y de capitalismo neoliberal. En esta situación las jóvenes musulmanas inmigrantes tienen dos estrategias para liberarse de las restricciones machistas:

1) Radicalizarse y romper totalmente con la tradición, lo que en la práctica puede conllevar la ruptura con la familia. Esta estrategia es especialmente costosa en el contexto actual, en el que es muy difícil encontrar un trabajo que dé la necesaria independencia económica. Además las redes sociales alternativas que existían antes, tales como la izquierda y el feminismo militante

de los años 70 y 80, que ofrecían unos referentes emancipadores y una solidaridad efectiva, han desaparecido o están en una decadencia extrema. En este contexto, esta estrategia es muy difícil y de éxito incierto.

2) El cuestionamiento desde la identidad islámica de las restricciones patriarcales más opresivas. Esta identidad islámica puede cuestionar la tradición y les confiere la legitimidad moral para rechazar que su «honra» necesite la tutela masculina. El símbolo más visible de esta nueva identidad es el velo, en forma de «pañuelo islámico». Esa nueva identidad islámica da a las mujeres autonomía y es relativamente emancipadora, pero las expone al rechazo occidental.

La esquizofrenia a la que están sometidas estas mujeres inmigrantes es fácil de imaginar: hagan lo que hagan, pagarán un precio desmesurado de rechazo, sea por parte de la sociedad receptora, sea por parte de su medio de origen, o por parte de los dos.

5. *¿Es obligatorio el velo para la mujer musulmana?*

Desde dentro del islam, una de las primeras polémicas surge de la diversidad de opiniones sobre si es o no obligatoria esta vestimenta para las musulmanas. Hay interpretaciones distintas sobre ello. Es verdad que la argumentación sobre el sentido del velo puede tener motivos muy machistas y de subordinación de la mujer. Lamentablemente, llevar *hiyâb* no siempre es un ejercicio de libertad, pero tampoco el prescindir de él. Las mujeres musulmanas pueden tener sólidas razones, tanto para su uso como para lo contrario. Existen grandes contradicciones respecto al derecho, moda o costumbre de la indumentaria de la mujer, y ella es quien sufre el juicio de los demás sobre sí misma y su imagen.

Se cae a menudo en el estereotipo de creer que las musulmanas llevan el *hiyâb* sin ningún motivo razonable o en contra de sus deseos. En determinadas circunstancias es así; sin embargo, hay que aceptar también, y a pesar de ello, la decisión libre y voluntaria de quien asume la opción de llevarlo. Las explicaciones sobre esta realidad son numerosas, pero un criterio unánime de la mayoría de las musulmanas en

todo el mundo es que hay que defenderse del trato a la mujer como mercancía para consumo y explotación. El velo se utiliza a menudo como símbolo de protección contra esta tiranía. Sin embargo, este argumento padece hoy en el mundo global diversas contradicciones. Los posicionamientos beligerantes desde la ignorancia y la superficialidad tergiversan los auténticos motivos éticos, simbólicos, políticos, históricos sociales o espirituales, confundidos por ciegas visiones con falta de perspectiva que sólo promueven el enfrentamiento.

La recomendación coránica –para hombres y mujeres– sobre una actitud de prudencia y respeto, que se refleja en la frase: «bajad las miradas y sed pudorosos» (Corán, 24:30-31), tampoco se logra actualmente en el contexto hostil de muchas sociedades críticas con el uso del *hiyâb*. La musulmana no quiere ser considerada como un objeto sexual, no quiere sentir la agresividad de unos ojos indiscretos sobre su persona. Pero la voluntad de llevar el velo con la intención de liberarse del acoso masculino a veces se convierte en un muro que impide una comunicación pacífica entre la mujer y los otros.

La modestia sigue siendo aún en muchos lugares, un motivo evidente para llevar tal distintivo, pero esta supuesta «protección» en según qué contexto se convierte en un reclamo visual que sólo favorece el insulto y la humillación. El pudor y la discreción que busca y pretende la mujer musulmana, para ser tratada como una persona y no como un cuerpo, consigue muchas veces el desprecio y la burla de la gente. No todas las musulmanas que desean llevar el *hiyâb* se atreven a ello. La vida cotidiana de muchos lugares del mundo hace de esta opción algo «demasiado público», que incluso provoca reacciones violentas, lo cual es el resultado contrario al objetivo original.

El posicionamiento beligerante del gobierno de Francia en esta cuestión provoca un enfrentamiento innecesario donde las perjudicadas directas son las mujeres musulmanas, con graves daños psicológicos, por ser marginadas social y culturalmente. Prohibir la entrada a la escuela o universidad y tener dificultades de acceso al campo laboral porque la mujer lleve velo reduce su espacio al ámbito doméstico.

Muchas jóvenes musulmanas han optado por otro estilo de *hiyâb* más aceptado: *bandanna* es el nombre que recibe la forma de llevar cubierta la cabeza, con un pañuelo que envuelve el pelo a modo de moño. Se trata de una manera distinta del uso del *hiyâb* que se ha autorizado en algunos lugares de Francia donde se prohíbe el velo que cubre los hombros. La dura presión francesa en este asunto ha generado un movimiento de mujeres, constituido por diversos colectivos feministas y de mujeres con y sin velo, musulmanas o no, que reivindica la libertad de llevar el *hiyâb*. Un ejemplo de solidaridad entre mujeres necesario, al margen de las distintas interpretaciones que podamos dar a lo que quiere decir exactamente el hecho de llevar velo.

Actualmente, la libertad del uso del *hiyâb* por una mujer aparece más como una cuestión política que espiritual. Influye demasiado el efecto que produce en su entorno más inmediato. Internamente, la mujer se ve realmente afectada por su imagen y la carga de responsabilidad que implica su opción. Está claro que el posicionamiento respecto al velo no siempre se corresponde directamente con un estado de ánimo a nivel personal. El recato y la moderación que exige el islam a hombres y mujeres musulmanes se contradice con la escandalosa y exagerada instrumentalización de la imagen de las mujeres en los medios de comunicación. Otra razón política y social que entra en juego en este asunto es la visibilidad o invisibilidad del islam. Un modo de resistencia cultural es aferrarse a la tradición, y en esto también las mujeres desde siempre toman un papel protagonista. Quien busca un reconocimiento de su condición de mujer musulmana puede facilitarlo haciéndose visualizar con el *hiyâb*, mientras que al contrario, la que no sea detectada por los ojos pasa desapercibida. Con la islamofobia se reafirman los esfuerzos para mantener los signos identitarios. Es una actitud también social, que no depende de la sumisión de la mujer, como defienden los estereotipos más simplistas. Visibilizar la presencia islámica con uno de sus símbolos más evidentes y polémicos supone una respuesta de rebeldía o de resistencia a la asimilación. Los traumas históricos al respecto tampoco ayudan

a minimizar reticencias. Con un edicto de 1526, en la época inquisitorial, Felipe II prohibió la que llamaban en el documento «vestimenta mora».

A. A. - J. F. D. V.

VESTIDOS

Q MR

↗ Desnudos, Dios, Edén, hombre, Jesús, Juan Bautista, mujer, palabra, paraíso, sacerdote, templo, velo.

Q JUDAÍSMO

1. Génesis. Los primeros vestidos

En principio, los hombres estaban desnudos y así se podían mirar unos a otros, sin avergonzarse (cf. Gn 2,25). En esa línea, la Biblia sabe que el estado «natural» del hombre es la desnudez, que hace juego con la transparencia de plantas y animales. Ésta es una desnudez de atracción amorosa, como muestra el canto de Adán, cuando mira y desea a la mujer desnuda (cf. Gn 2,23); una desnudez transparente, sin deseo de posesión violenta, es decir, de posesión destructora.

Sólo cuando los seres humanos comen del árbol del conocimiento del bien y del mal descubren su desnudez de manera violenta y la sienten como carencia y riesgo (cf. Gn 3,7). Antes, era natural. Ahora es una desnudez tensa, llena de deseos difíciles de controlar. Por eso, para marcar una distancia y poder relacionarse necesitan unos vestidos que, por paradoja, se convertirán en un modo distinto y más hondo de comunicación, como un «hábito» externo, que es reflejo y signo del hábito interior de la vida (siempre que entendamos el hábito/habitus en sentido trascendente, como relación personal, forma de ser y estar ante los otros). El vestido tiene, por tanto, dos funciones: es un medio de defensa, frente al deseo y violencia de otros, y es signo de comunicación (vinculado al lenguaje de los cuerpos, que se protegen y hablan a través de lo que visten).

En otra perspectiva, Gn 3 evoca dos tipos de vestidos. (a) Están primero los *vestidos vegetales*, confeccionados por los mismos hombres con hojas de parra o de higuera, o con fibras ya más trabajadas (cf. Gn 3,7). (b) Vienen después los *vestidos de pieles de animales*, hechos por Dios (Gn 3,21). Da la impresión de que la Biblia piensa que, al prin-

cipio, se vestían los mismos hombres y mujeres, por sí mismos, para así relacionarse, con frágiles telas vegetales. Pero, en un momento dado, tiene que vestirles Dios, porque ellos le han dicho que están desnudos y que tienen miedo de que él los vea sin cubrirse. Pues bien, Dios los viste con pieles animales, marcando así la violencia que está en el fondo de los vestidos, pues hay que matar a otros vivientes para vestirse con su lana o sus pieles, de las que el hombre se apropia, tomando así un tipo de apariencia animal (cf. Gn 3,10).

Queremos insistir en ese segundo motivo de «violencia». Hasta ahora, en todo el relato del Gn 1-2, se suponía que los hombres eran vegetarianos, que «domaban» a los animales, pero que no los mataban ni comían (ni se vestían de sus pieles, como si fueran un trofeo). Ahora se supone que Dios mismo mata animales o permite que se maten, para que los hombres puedan vestirse de sus fieles. Mirado así, el vestido empieza a ser ya un signo de violencia, al menos en el sentido de superioridad del hombre contra los animales.

2. *Éxodo. Vestido para el culto, vestido de los pobres*

La Biblia incluye diversas indicaciones de vestidos, pero (prescindiendo quizá de las armaduras guerreras de Goliat y de David, que aparecen en 1 Sm 17,4-6.38-39) en ella se habla poco de vestidos concretos, detallados, con fines militares o profesionales. Forman una excepción los vestidos sagrados del Sumo Sacerdote, que han sido descritos de un modo minucioso en Ex 28, donde se supone que ellos sirven para ensalzar y sacralizar al ministro del culto de Dios:

«Harás que se acerque a ti, de entre los hijos de Israel, tu hermano Aarón y sus hijos con él... para que me sirvan como sacerdotes. Harás vestiduras sagradas para tu hermano Aarón, que le den gloria y esplendor. Tú hablarás a todos los que tienen sabiduría de corazón, a quienes he llenado de espíritu de sabiduría, y ellos harán las vestiduras de Aarón, para consagrarlo a fin de que me sirva como sacerdote. Las vestiduras que serán confeccionadas son las siguientes: el pectoral, el efod, la túnica, el vestido a cuadros, el turbante y el cinturón. Harán las vestiduras sagradas para tu hermano Aarón y

para sus hijos, a fin de que me sirvan como sacerdotes» (Ex 28,1-4).

Estas vestiduras son ya un elemento litúrgico. No sirven sólo para quitar la vergüenza del hombre ante Dios o de los hombres entre sí, ni para cubrirse del frío, ni para marcar el poder del hombre sobre los animales, sino para indicar la gloria de Dios al que sirve el sacerdote. Son vestiduras especiales, propias de los jerarcas religiosos, en momento de culto. Ellas sirven para marcar una distancia entre los sacerdotes y el resto de los creyentes de Israel, trazando de esa forma unas jerarquías sagradas en el pueblo.

Pero, al lado de esos vestidos de culto, la ley del éxodo (centrada en el Código de la Alianza: Ex 20,22-23,18) ha puesto de relieve el valor sagrado vestido de los pobres, vinculado a su necesidad: «Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás a la puerta del sol, porque es su única manta y no tiene vestido para cubrir su cuerpo. ¿Con qué más ha de dormir? Cuando él clame a mí, yo le oiré; porque soy misericordioso» (Ex 22,26). Siguiendo en esa línea, el vestido no es sólo objeto de culto, sino protección para el pobre, como ha destacado el conjunto de la tradición bíblica, cuando afirma que la verdadera religión, el auténtico ayuno, consiste en vestir la desnudez del pobre, ayudándole a vivir en dignidad (Is 68,7). Más importante que los ornamentos del sacerdote de culto en el templo es el vestido de la vida de los pobres.

3. *Eclesiástico*

El Éxodo era todavía sobrio. Más rico y preciso es el lenguaje del libro del Eclesiástico (Ben Siraj), un judío piadoso que describe las grandes ceremonias del templo, a principios del siglo II a.C., unos decenios antes de que estalle la gran crisis de los macabeos (organizada en parte porque varios miembros de familias sacerdotales intentaron ponerse los vestidos del Sumo Sacerdote, tomando así su dignidad y realizando sus funciones). Así se destacan las vestiduras de Aarón (es decir, del Sumo Sacerdote del tiempo del autor). Las virtudes y valores privados del sacerdote tienen, al parecer, menos importancia. Lo que importa más son sus vestidos, que marcan con Dios y con los restantes fieles, en la fiesta de los sacrificios y las vestiduras:

«Consagró a Aarón, de la tribu de Leva. Estableció con él un pacto eterno y le dio el sacerdocio del pueblo. Le hizo feliz con espléndido adorno (*eukosmia*) y le ciñó de vestidura de gloria. Le vistió con magnificencia perfecta (*synteleian*) y le fortaleció con insignias de fuerza: calzón, túnica y manto. Le rodeó de granadas y de muchas campanillas de oro en torno, para que sonasen caminando y se escuchase su sonido como memorial para los hijos de tu pueblo. Con vestidura sagrada de oro, jacinto y púrpura bordadas, con el pectoral del juicio, que sirve para declarar la verdad, de tejido carmesí, obra de artista. Con piedras preciosas, talladas como sello, con engaste de oro, obra de joyero, con letras grabadas, para memorial de los hijos de Israel. Y una corona de oro sobre el turbante y un relieve con el sello de la santidad, gloria honrosa, obra de poder, deseo perfecto de los ojos. Antes de él no hubo hermosura semejante, ni habrá extranjero que la lleve jamás; sólo sus hijos y sus nietos en lo sucesivo. Sus ofrendas se queman por completo, dos veces por día sin interrupción. Le consagró Moisés y le ungió con aceite santo; se le dio una alianza eterna y a sus descendientes para siempre, para servir a Dios como sacerdote, y bendecir en su nombre al pueblo. Le escogió entre todos, para presentar los frutos del Señor, incienso y aroma, en memorial, para expiar por su pueblo. Le dio por sus mandatos poder en alianzas de juicios, para enseñar a Jacob los testimonios e iluminar en su ley a Israel» (Eclo 45,6-17).

4. *Dios de la belleza, Dios de los vestidos*

La tradición que va del Éxodo al Deuteronomio presentaba al sacerdote/profeta como hombre del pacto; Lv 16 destacaba su función expiatoria. El Eclesiástico, en cambio, ha puesto en primer lugar su vestimenta. En esa misma línea, el libro de la Sabiduría define al sacerdote por la hermosura de unos *vestidos* sagrados: «Puso en su ropa talar el mundo entero, y los nombres ilustres de los patriarcas, en la cuádruple hilera de piedras talladas y el Nombre de tu Majestad en la diadema de la cabeza» (Sab 18,24). El vestido aparece así como señal de Dios, signo supremo de sacralidad.

Lógicamente, la posesión y custodia de las vestiduras del Sumo Sacerdote fue elemento clave de disputa y toma de

poder entre los sacerdotes. No podía haber celebración del \nearrow Yom Kippur sin que el sacerdote se pusiera las vestiduras. Por eso, cuando los reyes más hábiles de Siria (con los herodianos posteriores y los procuradores romanos) vieron el valor que ellas tenían, tomaron la costumbre de guardarlas en su casa de gobierno, para dárselas al sacerdote solamente los días de celebración.

Era un problema de vida o muerte religiosa (incluso de guerras, como cuenta Flavio Josefo). Se mataban unos a otros por tener los vestidos, pues si no los tenían no podían actuar como sumos sacerdotes. Ciertamente, hay otros temas de discusión entre sacerdotes (genealogías, purezas, sacrificios...). Pero el centro de la cuestión sacerdotal son *unas vestiduras*. En este contexto, es difícil separar la *tradición* (deseo de conservar el pasado), el *simbolismo* cósmico/sacral (cf. Sab 18,24) y el puro *goce estético*, producido por la impresión de las formas y colores.

Éste es un rasgo que aparece en casi todas las culturas religiosas: en un momento dado ellas destacan el valor de los vestidos, los juegos de colores y tonos y otros signos estético/sacrales que aparecen como irradiación divina. Bastará recordar el atuendo de ciertos hechiceros, las máscaras de muchas religiones de África, el vestido de algunos prelados cristianos.

Estamos ante un *Dios del culto sagrado*: Señor de las formas, fuente y poder de belleza. Más que la persona en sí (varón/mujer) importa aquí el adorno y gloria grande de sus vestiduras, los bordados y brillo del manto, las piedras preciosas, la corona... Cada rasgo tiene su sentido; en todo hay un misterio que puede y debe desvelarse. Ataviado para realizar su función, el sacerdote viene a ser una especie de *microcosmos sagrado*, expresión viviente del misterio, manifestación de lo divino. Por eso se amontonan, se vinculan y completan/complementan los colores del vestido, la irradiación de las piedras (señal de paraíso), el pectoral del juicio, es decir, para realizar los juicios (Urim y Tumim), el turbante de realeza...

La Biblia hebrea prohibía de antiguo las imágenes (cf. Ex 20,4), pues Dios no puede ser representado; pero la prohibición no impide que el Sumo Sacerdote, revestido de sus hábitos culturales, sea signo de Dios sobre la tierra.

5. *La gloria del hombre vestido*

El libro del Eclesiástico sigue hablando de Simón, el gran sacerdote de su tiempo, que sale del Santísimo del templo, el día de la expiación, abriendo el velo, tras el cual había que pronunciar el nombre de Yahvé. De esa forma sale del santuario, como vestido de Dios, y viene a presentarse como *teofanía* personal. Todas las cosas reciben sentido en su presencia: El mismo sacerdote, vestido de fiesta de Dios, es signo y plenitud del universo, es principio ordenador y contenido muy profundo de todo lo que existe:

«¡Qué gloria llevaba al andar entre el pueblo cuando salía del templo del velo! Como estrella matutina entre las nubes, como luna llena en los días de fiesta, como sol que refulge sobre el templo de Altísimo, como arco que brilla entre nubes de gloria, como planta de rosas en día de primavera, como lirio junto al manantial del agua, como brote de cedro en los días de verano, como fuego e incienso sobre el incensario, como vaso de oro macizo, adornado con múltiples piedras preciosas, como olivo repleto de frutos y como ciprés que se eleva hasta las nubes... cuando se ponía el vestido de gloria y se revestía en plenitud de perfección, al subir el santo altar llenaba de *gloria* el santuario...» (Eclo 50,5-11).

Esta nueva realidad del sacerdote no podía haberse expresado en un código de leyes ni tampoco en una teología de tipo conceptual o discursivo. Para describirla hay que emplear las claves de la *teología estética*, vinculando las vestiduras sacerdotales con el universo. Es como si todo naciera otra vez y empezara a existir este día de Yom Kippur. Vuelven a la vida los valores de gozo y belleza de la tierra, los valores de todo el universo reflejados en las vestiduras del gran Kohen. El sacerdote es arco iris de paz, es rosa y lirio, es cedro, olivo y ciprés, planta frágil y árbol grande, es hermosura de los ojos, gozo de la vida... porque ofrece garantía de reconciliación del universo.

El Sacerdote ha salido del lugar de Dios, ha pasado a través de la cortina y viene a fundar la existencia sagrada de los fieles a través de su mediación sagrada. Lleva la perfección del cielo expresada en sus vestidos; y así sube al altar, siendo en sí mismo *fuego, incienso e incensario* (Eclo 50,9). En algún

sentido, su misma existencia tiene valor sacrificial (reconciliador) sobre la tierra. No vale ya por lo que hace sino por lo que representa con su vestidura.

6. *El judaísmo posterior*

Tras la caída del templo (70 d.C.), los vestidos de los sacerdotes han pasado a ser un recuerdo simbólico. Los judíos se han vestido y se siguen vistiendo como los pueblos del entorno, sin diferencia apreciable entre los rabinos y el resto de los fieles. Un elemento significativo en su vestimenta es el apego a la tradición, de manera que, a veces, grupos de judíos especialmente observantes han continuado vistiendo como lo hacían sus antepasados, en Sefarad o en Europa oriental (sobre todo en Polonia o Rusia...), con turbantes o sombreros grandes y chaquetas oscuras (tipo *kaftán*). De esa forma siguen caminando por las calles de las ciudades con más presencia judía (Jerusalén, Nueva York...), como signo viviente de una tradición israelita. En ese contexto hay que destacar dos prendas vinculadas a las oraciones de los judíos en la actualidad:

a) *El Talit* o manto para la oración, con el que se cubren los judíos piadosos, hecho de lino o de lana (pero sin que se mezclen los hilos). Suele terminar en unos flecos o *Tzitzit*, que sirven para recordar y cumplir los preceptos de Dios: «Habla a los hijos de Israel y diles que a través de sus generaciones se hagan flecos en los bordes de sus vestiduras y que pongan un cordón azul en cada fleco del borde. Los flecos servirán para que al verlos os acordéis de todos los mandamientos de Yahvé, a fin de ponerlos por obra, y para que no vayáis en pos de vuestro propio corazón y de vuestros propios ojos, tras los cuales os habéis prostituido» (Nm 15,38-39; cf. Dt 22,12).

b) *Tefilim*. Son unos cubitos de cuero que contienen cuatro fragmentos de la Torah, atados con una cuerda o cinto de cuero negro para colocarse en el brazo izquierdo. Los fragmentos de la Torah que se introducen en los cubitos son Ex 23,1-10 y 23,11-16 (parte esencial del Código de la Santidad) y Dt 6,4-9 y 11,13-21. Estos dos últimos textos son los más significativos, pues ellos contienen el precepto de recordar los mandamientos, poniéndolos incluso en los vestidos:

«Estas palabras... las atarás a tu mano como señal, y estarán como frontales entre tus ojos. Las escribirás en los postes de tu casa y en las puertas de tus ciudades» (Dt 6,8-9). «Pondréis estas palabras mías en vuestro corazón y en vuestra alma. Las ataréis a vuestra mano como señal, y estarán como frontales entre vuestros ojos» (Dt 11,18).

X. P.

M CRISTIANISMO

1. Punto de partida. Juan Bautista

En principio, el Nuevo Testamento ofrece menos material sobre vestiduras que el Antiguo Testamento. Pero incluye algunos textos básicos muy significativos, y el primero se refiere a *Juan Bautista*, que «llevaba un vestido de pelo de camello, con un cinturón de cuero» (Mc 1,6).

a) Ésta es una vestidura *profética*, pues alude ciertamente a Elías, a quien se le distingue porque va «ceñido con un cinto de cuero a la cintura» (2 Re 1,8), oponiéndose así a los sacerdotes, que llevan cinturones de lino bordado (cf. Ex 39,29).

b) Es una vestidura *contracultural*, como la de Bano, otro profeta bautista, un poco posterior, quien, según FLAVIO JOSEFO, que fue su discípulo, «vivía en el desierto y llevaba un vestido hecho de hojas» (*Aut* II, 11). Ese signo, unido a su comida (saltamontes y miel silvestre, es una señal de su protesta en contra de una cultura de vestidos y comidas elaboradas, propensa a la injusticia.

c) Por otra parte, la vestidura de Juan va en contra de los rituales de pureza de los sacerdotes y de otros judíos observantes, que rechazaban el roce con vestidos y utensilios de camello, que, según la Ley, eran impuros (cf. Lv 11,4; Dt 14,7). También la miel silvestre se solía tomar como impura (por las larvas y/o restos animales que contenía).

d) Ésa es también una vestidura de peregrino o caminante que viene de la zona del desierto y no ha entrado todavía en la tierra prometida, como los primeros hebreos que vagaron cuarenta años por la estepa, antes de entrar en la tierra prometida. Así se viste Juan, como hombre de camino, que espera a la vera del Jordán, vestido de desierto, antes de introducirse en la tierra.

2. Jesús. No tenía vestiduras especiales. ¿Un Santo Sudario?

El evangelio no recuerda ningún rasgo característico de las vestiduras de Jesús, lo que significa que no eran especiales. Él se distingue así de los que llevaban vestidos especiales, como Juan Bautista y también los sacerdotes (con vestiduras sacrales) y los nuevos fariseos (que harán ostentación de vestidos piadosos). Jesús y su gente se vistieron, sin duda, como los hombres y mujeres de su tiempo, los más pobres, sin separarse de ellos por la ropa. Nada indica que se pusieran atuendos particulares para la multiplicación de los panes, ni para la Última Cena. En los relatos de la crucifixión se alude a los vestidos de Jesús, repartidos entre los verdugos, sin indicación especial sobre su forma y riqueza, suponiéndose, más bien, que son pobres (cf. Mt 27,35 par).

En este contexto, Jn 19,23-24 añade que «no partieron su túnica» porque era de una sola pieza, sino que la echaron a suertes; pero, al decir eso, no quiere evocar la riqueza de su vestidura, sino la falta de separaciones y apartados de su vestido más propio, que es signo de la Iglesia, que no puede dividirse. Esa escena del reparto y sorteo de las vestiduras de Jesús se ha descrito y fijado a partir del salmo de lamento del que se han tomado las palabras finales de la Cruz (¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?, cf. Sal 22,1), pues en ese mismo salmo se dice que «repartieron entre sí mis vestidos y sobre mí ropa echan suertes» (Sal 22,18).

De todas maneras, es muy posible que en el fondo de ese «reparto» de los vestidos de Jesús haya un recuerdo histórico, que debe vincularse, en otro contexto, con la «sábana» o sudario con el que cubren y entierran su cuerpo en la tumba (cf. Mc 15,46 par), un sudario que según Jn 20,5-7 quedó en la tumba y que después ha sido objeto de un culto especial en la Iglesia católica (Santo Sudario de Turín). Es muy posible que ese sudario que «envolvió» el cuerpo muerto de Jesús como última vestidura tenga que tomarse como signo de un tipo de «humanidad mortal», que queda superada por la resurrección; por eso, el Jesús resucitado no necesita vestidos, de manera que ellos quedan abandonados en la tumba.

Todo nos permite suponer que éste es un dato simbólico, que está indicando el «paso» que Jesús ha dado en la tumba hacia una humanidad resucitada distinta, en la que no hacen falta los viejos vestidos, que quedan en la tierra (en la tumba), pues ya no son necesarios. Desnudo ha muerto Jesús (en clave de vergüenza y tortura); desnudo resucita, en clave de gloria. El «descubrimiento y veneración» de la Santo Sudario de Turín forma parte de la devoción medieval de la Iglesia católica, deseosa de reliquias y signos materiales de la redención. Todo nos permite suponer que no puede identificarse físicamente con el sudario de Jn 20,5-7.

3. *El vestido como riqueza:* *¡No os preocupéis!*

Volvemos al vestido del hombre y mujer en el mundo. El texto más preciso del evangelio sobre el tema dice: «No os agobiéis por la vida, qué comeréis, ni por el cuerpo, cómo os vestiréis... Mirad a los cuervos: no siembran ni siegan; no tienen despensa ni granero; y sin embargo Dios los alimenta... Mirad a los lirios: cómo crecen. No hilan ni tejen y os digo que ni siquiera Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos...» (cf. Lc 12,22-31; cf. Mt 6,25-32). La ansiedad por la comida (supervivencia) y la ambición por el vestido (apariencia) convierten la existencia de muchos en angustia y guerra. Por encima de esas preocupaciones, sitúa Jesús la búsqueda del Reino, que se funda en Dios y que libera al hombre para la gracia. Ciertamente, los cuervos no siembran ni siegan y los lirios no hilan ni tejen; los hombres, en cambio, deben sembrar-segar e hilar-tejer si quieren comer y vestirse (cf. Gn 2); pero han de hacerlo sin el agobio que les vuelve esclavos de la producción, del consumo y de la apariencia.

La angustia por los vestidos destruye a los hombres y les hace enemigos. En ese contexto habla Jesús de una *contemplación gozosa*, que permite disfrutar de la belleza de los lirios (¡ni Salomón se vistió como uno de ellos!), sin necesidad de anagustarse por el vestido en cuanto tal. Ciertamente, los hombres trabajan para vivir: siembran y siegan (a diferencia de las aves), hilan y tejen (a diferencia de las flores);

pero su trabajo no puede entenderse como esclavitud y agobio, sino como expresión y expansión peculiar de una gratuidad superior.

4. *El vestido como ostentación sacral:* *¡No hagáis como ellos hacen!*

La tradición cristiana más antigua conserva la tradición de las disputas entre discípulos de Jesús y otros grupos judíos, de tendencia farisea. El evangelio de Mateo ha destacado en ese campo la discusión sobre los vestidos:

«Los escribas y los fariseos están sentados en la cátedra de Moisés. Así que, todo lo que os digan hacedlo y guardadlo; pero no hagáis según sus obras, porque ellos dicen y no hacen. Hacen todo para ser vistos por los hombres: ensanchan sus filacterias y alargan los flecos: buscan el puesto de honor en los banquetes y los primeros asientos en las sinagogas, y los saludos respetuosos en las plazas y ser llamados por los hombres Rabí» (Mt 23,2-7).

Éste no es un texto de polémica antijudía, sino de polémica intrajudía o, quizá mejor, intracristiana. Al Jesús de Mateo no le importan los fariseos como tales, sino un tipo cristiano de tipo «fariseo», dominados por la búsqueda de honor y apariencia. Este Jesús no condena aquí el buen judaísmo de la honradez y devoción profunda, sino un mal cristianismo de gestos externos y formas, que pueden acabar dominando en la Iglesia. El *poder de los vestidos* (con su magia sacral) parece que ha tardado más en extenderse en el cristianismo; el de la presidencia en *banquetes y reuniones doctrinales* (sinagogas) se ha extendido pronto.

Este Jesús de Mateo no habría aceptado un tipo de mística de la jerarquía que se desarrolla con bastante rapidez en la Iglesia (aparece ya en Ignacio de Antioquía). Tampoco habría aceptado el tipo de vestidos sagrados de la Iglesia posterior, propios de obispos y presbíteros e incluso de monjes y monjas. Jesús se opone a la ostentación de unos vestidos judíos, con su Talit de flecos y sus tefilim. Evidentemente, se habría opuesto aún más al despliegue todavía más ostentoso de muchas vestiduras cristianas posteriores (a pesar de las razones sagradas que se han podido dar para su despliegue y mantenimiento).

5. *Estuve desnudo y me vestisteis...*

En la culminación del evangelio ha situado Mt 25,31-46 la palabra más solemne del juicio donde el mismo Jesús de la gloria final dirá en su juicio: «Venid, benditos de mi Padre, porque estuve desnudo y me vestisteis...». Esta palabra retoma una experiencia radical judía, que hemos visto ya en Is 58,7, donde la verdadera religión (ayuno) se expresa vistiendo (es decir, ayudando) a los desnudos y marginados. En esa misma línea siguen los textos programáticos de Ezequiel, donde, entre las notas del hombre justo, se citan las siguientes: «no robar, alimentar al hambriento, vestir al desnudo, no prestar con usura...» (Ez 18,7.16; cf. Job 22,6).

Desnudo no es sólo el que no tiene ropa, sino el que está humillado, oprimido por otros... Es aquel que no puede vestirse porque otros le «roban» o utilizan sus vestidos. Por eso, quien tiene algo de «ropa» sobrante (manto de sacerdote o capa de rey) y no viste al desnudo es un ladrón, merecedor del juicio (cf. mensaje del Bautista en Lc 3,11). De esa forma ha culminado en Jesús la tradición fundamental de Israel sobre los vestidos, como sabe Sant 2,13-15, cuando se opone a un tipo de fe «sin obras», que dice confiar en Dios, pero no alimenta al que tiene hambre, ni viste al desnudo. La vestidura se convierte así en signo supremo de amor. Vestirse uno mismo por ostentación es pecado. Vestir al desnudo por solidaridad y justicia es signo supremo de salvación.

6. *No llevéis dos túnicas... El vestido como signo de solidaridad*

Dentro de nuestra cultura occidental moderna, en la clase pudiente, la indumentaria tiende a convertirse en signo de identidad individual, de tal manera que cada uno se pone sólo sus propios vestidos. En contra de eso, el evangelio de Jesús ha puesto en marcha un movimiento de solidaridad que permite confiar unos en otros y compartir de esa manera los vestidos. Así cuenta el evangelio el envío de Jesús a sus discípulos:

«Les mandó que no llevaran nada para el camino: ni pan, ni bolsa, ni dinero en el cinto, sino solamente un bastón; pero que calzaran sandalias y que no llevaran dos túnicas» (Mc 6,8-9). «No toméis nada para el camino,

ni bastón, ni bolsa, ni pan, ni dinero; ni tengáis dos túnicas» (Lc 9,3). «Tampoco llevéis bolsas para el camino, ni dos vestidos, ni zapatos, ni bastón; porque el obrero es digno de su alimento» (Mt 10,6).

Estas reglamentaciones no son de tipo ascético, sino evangélico. Ciertamente, hay un ascetismo de fondo, pues los enviados de Jesús han de ser desprendidos, yendo así ligeros de equipaje y sin necesidad de ropas especiales, de corte exclusivo, para ellos. Pero la razón básica de su desprendimiento no es el rechazo de los bienes materiales, sino la fuerte experiencia y esperanza de solidaridad.

Los enviados de Jesús van y regalan lo que tienen (evangelio), dando gratis aquello que gratis han recibido (cf. Mt 10,8). De esa forma curan a los «propietarios» de las casas donde ofrecen su palabra. Por eso esperan también «gratuitamente» la acogida de aquellos que quieran recibirles. Y acoger, en este caso, no es sólo ofrecer casa, comida y lugar de descanso (lecho), sino las cosas necesarias para la vida (sandalias y vestidos de repuesto).

7. *Conclusión. Una historia posterior de vestidos sagrados*

Esta inspiración básica del evangelio se ha mantenido durante decenios y siglos, de manera que aún san Agustín y otros grandes obispos de los siglos IV y V han vestido como todos los restantes cristianos y habitantes del entorno, sobriamente, sin distinguirse nada de ellos por las vestiduras. Pero, después, los jefes cristianos han tendido a imitar las vestiduras de los dignatarios y nobles del lugar (del bajo Imperio romano), manteniéndolas y sacralizándolas cuando otros grupos de la sociedad las han abandonado, de manera que ellos tienden a vestir como se vestía en siglos ya pasados.

De esa manera, los ministros de la Iglesia llevan en sus vestiduras (u ornamentos) restos de vestidos, capas y coronas (o mitras) de romanos y griegos, de persas y de reyes del medioevo y de las monarquías absolutas del siglo XVI-XVII. Ello se debe a la misma «inercia» de las iglesias, que tienden a ser tradicionales, no dejándose llevar por la «moda» allí donde las modas han cambiado. Es evidente que esas características de los vestidos de algunos eclesiásticos deben cambiar.

Posiblemente, la solución no está en dejarlo todo y siempre, sino en distinguir momentos y lugares. Hay circunstancias donde el mismo recuerdo histórico exige que se mantengan ciertas vestiduras tradicionales. Pero, en general, la Iglesia ha de volver a la actitud de Jesús y de sus primeros seguidores, que rechazaron las vestiduras «sagradas» de los sacerdotes de Israel, para vestir como vestían todos, desde los más pobres.

De un modo especial, la Iglesia tiene que encarnar y aplicar la palabra esencial de Jesús (estuve desnudo y me vestisteis), poniendo sus riquezas y vestidos al servicio de los pobres (¡para que se vistan, para que tengan dignidad!). Finalmente, la Iglesia tiene que poner de relieve la solidaridad en bienes y vestidos: ¡No tenemos que andar por todas partes llevando la ropa a cuestras, porque habrá siempre otros que nos reciban y quieran compartir con nosotros los vestidos!

X. P.

R ISLAM

1. *Origen judío de la necesidad islámica de diferenciarse en la forma de vestir*

La idea islámica de distinguirse en todo lo posible de los no musulmanes proviene del judaísmo. El profeta Sofonías (I, 8) afirmó que Dios castigaría a los príncipes y nobles judíos que visitieran como los extranjeros. Según la *Gemará*, un judío ni siquiera debe atarse los cordones de los zapatos de la manera que lo hacen los idólatras. Los judíos tradicionales más piadosos originarios del este de Europa siguen visitando a la usanza de sus antepasados de la Polonia del siglo XVIII, en la creencia de que serán tanto mejores judíos cuanto más se aparten de los usos y modas de los gentiles y de los judíos gentilizados.

Los musulmanes desarrollaron ideas similares, con la ventaja de que tenían un modelo de comportamiento en la persona de Muḥammad y sus compañeros, cuyo modo de vestirse y sus hábitos en general aparecen recogidos en muchos hadices. Los judíos, en cambio, aunque hubiesen querido hacer lo mismo con Moisés, no habría sido posible, porque no existe acerca de la vida del legislador hebreo una infor-

mación semejante a la que existe sobre el profeta del islam. Sabemos que Muḥammad, a menudo, dio normas concretas sobre lo que estaba permitido y lo que estaba prohibido a los musulmanes en estas cuestiones.

2. *Prohibiciones islámicas en el vestir*

Entre las cosas prohibidas para los varones estaban los vestidos de seda y oro, para ambos sexos la ropa que no cubriera la *ʿawra* (o partes pudendas) y las vestimentas que supusieran un despilfarro o una manifiesta arrogancia y presunción. Por ejemplo, existen hadices condenando arrastrar el vestido, es decir, llevar ropajes de una largura que excediese a los tobillos y se arrastrasen, cosa que solían hacer los ricos por la vanidad de mostrar que no les importaba tener que comprar otros nuevos. Tampoco estaban bien vistas las estridencias: Muḥammad prohibió llevar un zapato sí y otro no, o una parte de la cabeza rapada y la otra no; a quienes hacían tales cosas les ordenó que llevaran calzados los dos pies o fueran descalzos, y se afeitasen toda la cabeza o se dejasen crecer el cabello en toda ella. También prohibió los tatuajes y las pelucas; un hadiz cuenta que, a un hombre que le pidió que dejase a su hija llevar peluca porque se había quedado calva a causa de la viruela, se lo denegó, diciendo que Dios había maldecido al que hace una peluca y a quien la lleva, o, según otra versión del hadiz, a quien la hace y a quien la desea. También estaban prohibidos aquellos vestidos que asemejaran a los hombres con las mujeres o a las mujeres con los hombres, prohibición que también tenían los judíos y que se encuentra en el Deuteronomio (XXII, 5): «La mujer no se vista de hombre, ni el hombre se vista de mujer; por ser abominable delante Dios quien tal hace». Esta última normativa estaba de acuerdo con la idea de que cada cual debía vestir de acuerdo con su condición, diferenciándose de los que son diferentes.

Más tarde, dado que se suponía que cada categoría social debía llevar una indumentaria más o menos distinta según la clase, profesión o el sexo, se consideró conveniente que los musulmanes se diferenciaran de los no musulmanes por su vestimenta, para que unos y otros pudieran ser reconocidos fácilmente y no hubiera lugar a confu-

siones. Por ello, en muchas épocas y lugares del mundo islámico, se exigió que los no musulmanes llevaran una indumentaria distintiva, como un cinturón llamado *çunnâr*, o vistieran de un determinado color, los cristianos de azul, los judíos de amarillo. En el imperio otomano estaba prohibido que los no musulmanes utilizaran para sus vestidos el color verde, por ser el color por excelencia del islam y, en general, se vedaba a los no musulmanes el uso de los colores vivos. Normas similares se aplicaron en la Europa cristiana a los judíos y en la España cristiana también a los musulmanes.

3. *Buscar la diferencia, reforzar la identidad*

Los musulmanes no eran amigos de adoptar los hábitos de los pueblos no islámicos. Antes al contrario, muchos musulmanes consideraban que serían tanto mejores cuanto más hicieran lo contrario que los infieles. Según un hadiz, «el que decide imitar a los otros, se vuelve igual que ellos». De ahí la extendida idea del rechazo al *tashâbuh al-kufr* (parecerse a los infieles). Esta diferenciación entre musulmanes y *kuffâr* (los que rechazan el islam) podía llegar a afectar incluso a las «Gentes del Libro» –judíos y cristianos– que no eran considerados en absoluto infieles por los musulmanes. En un hadiz recogido por al-Bujârî y Muslim, Muḥammad dijo: «Los judíos y los cristianos no se tiñen el pelo; haced lo contrario». En el siglo XVI, Cristóbal de Villalón, en su libro *El viaje de Turquía*, explicaba que los turcos, a diferencia de los europeos, no acostumbraban a cambiar de modas en el vestir y evitaban parecerse a los no musulmanes:

«Ya os tengo dicho que si no es en el tocado, todo lo demás es una misma cosa el vestido de los hombres y de las mujeres, y esto se acostumbra desde el principio que vinieron al mundo hasta hoy, sin andar mudando como nosotros hacemos. En todas las cosas que pueden hacer al revés que nosotros piensan que ganan mérito de hacerlo diciendo que cuanto más huyere uno de ser cristiano y de sus cosas, más grados de gloria terná y mejor cumplirá la secta de Mahoma, y por eso traen las camisas redondas sin collar ninguno, y las calzas cuantas más

arrugas hacen son más galanas, y las mangas del sayo también y las ropas largas y estrechas, y si pudiesen caminar hacia atrás lo harían, por no nos parecer en nada, lo cual acostumbran algunos de sus ermitaños que tienen por sanctos».

Pero todo hay que matizarlo, pues el islam no inventó ninguna vestidura que no existiese antes; impuso algunas normas, pero sobre lo ya existente.

4. *Convertir en islámico lo árabe: el turbante*

Lo que hizo el islam fue convertir en islámicos muchos hábitos que eran árabes, como el turbante. Los turbantes, llamados *tiyân al-‘arab* (las diademas de los árabes), eran propios de los árabes del centro y del norte, pero no de los del sur. Como el islam surgió entre los árabes del centro de la península y lo usaban Muḥammad y sus compañeros, el turbante no tardó en convertirse en algo específicamente musulmán, máxime cuando el propio Profeta había mandado a sus seguidores que lo usaran, pues un hadiz dice que «el turbante es la barrera entre la infidelidad y la creencia». A Muḥammad se le veía como *ṣāhib al-‘imâma* (el señor del turbante). De esta manera, el turbante se consideró algo propio del modo de vida islámico, aunque también lo usaran la mayoría de los no musulmanes en el mundo islámico, si bien a menudo de colores distintos a los de los musulmanes. Cuando los mongoles de Persia se convirtieron al islam, lo primero que hicieron, como muestra pública de su adhesión al islam, fue adoptar el turbante. Sin embargo, en algunos países musulmanes, tardó en imponerse. En al-Ándalus no se generalizó hasta la conquista almorávide. Hasta entonces, a pesar de la aceptación que disfrutaban las costumbres importadas de oriente y las recomendaciones de los hombres piadosos, no fue una costumbre popular. Pero incluso en aquellas regiones del mundo islámico en las que la mayoría de los musulmanes no gastaban turbantes, como en al-Ándalus, los alfaquíes sí que lo usaban por respeto a la *sunna* del Profeta y sus compañeros. En la actualidad, cuando la inmensa mayoría de los musulmanes han abandonado el turbante en casi todos los países islámicos, los alfaquíes siguen

llevando el turbante o un tocado similar, hasta el punto de que en ciertos países se ha convertido en una prenda «clerical», como la sotana entre los sacerdotes católicos hasta hace poco.

Es curioso el caso del turbante en la India. Al ser el turbante un distintivo de los dominadores musulmanes, se vio como símbolo de nobleza y como tal lo adoptaron los sijs, con el paradójico resultado de que en la actualidad, cuando la mayoría de los musulmanes no lo llevan, los sijs siguen usándolo y es su principal signo distintivo, igual que la barba, en tanto que muchísimos musulmanes modernos se rasuran.

En Europa «ponerse el turbante» era sinónimo de hacerse musulmán y la expresión turca «ponerse el sombrero», aparte de ponerse el sombrero en el sentido literal, significaba renegar del islam. Por eso fue tan significativo que Atatürk ordenara a los turcos quitarse el turbante y el fez y ponerse el sombrero.

5. *Vestimenta no árabe que acaba siendo identificada con «lo islámico»*

La idea de lo que es el vestuario islámico no es ni mucho menos uniforme. Al principio se consideraban reprobables (*makrûh*) los vestidos de apariencia no árabe. Pero esto no era aplicable a muchas regiones del mundo islámico, en las que precisamente se tenía por indumentaria musulmana la originaria de pueblos no árabes y que no se parecía en nada a la del Profeta y sus compañeros, a no ser en algunos aspectos más o menos panislámicos como el turbante. El primer tipo de vestimenta no árabe con la que se encontraron los musulmanes fue la irania. Lo más llamativo y distinguible de esta forma de vestir irania es que, en vez de la túnica de los árabes y otros pueblos, los persas utilizaban pantalones. La palabra árabe para este tipo de prendas de tipo calzón, *sirwâl* (en plural, *sarâwîl*, de donde viene el español «zaragüelles»), es la arabización de la palabra persa *shulwâr*. El profeta prohibió a los peregrinos a Meca llevar *sarâwîl* y ordenó que llevaran un *içâr*, que era una prenda sencilla típicamente árabe, mucho más adaptada al clima de Arabia que los pantalones iranos, que eran una prenda de vestir apropiada para los jinetes de las estepas y para los climas fríos. Aunque los pantalones

iranios no pertenecieran a la *sunna* de Muḥammad y sus compañeros, se convirtieron en la indumentaria musulmana en muchos lugares, frente a la de los no musulmanes. Por ejemplo, esto ocurrió en la India, ya que los conquistadores musulmanes eran turcos o iranos y llevaron a la India sus manera de vestir, que se identificó con el islam; así, en el Indostán, los musulmanes se distinguen de los hindúes y otros no musulmanes por su vestimenta, que incluye los pantalones anchos y una camisa larga que llega hasta la rodilla. Esta vestimenta india musulmana –en absoluto árabe– es muy similar a la de otros conquistadores no musulmanes anteriores iranos (tocarios y sakas) y turcos (hunos heftalistas).

6. *Ampliación y reducción del área de vestimenta «islámica»*

Hasta la occidentalización masiva en los siglos XIX y XX, la tendencia en todo el mundo musulmán fue de expansión de la indumentaria considerada musulmana, especialmente del turbante.

Fenómenos de este tipo se dieron incluso en el siglo XIX en los países que todavía no habían sido conquistados por el colonialismo europeo. A finales del siglo XIX, cuando el Mahdí organizó su Estado de derviches en Sudán, ordenó a sus seguidores beḡas que dejaran sus taparrabos y sus mecnas rizadas y encrespadas para adoptar la aljuba de algodón, los zaragüelles, los turbantes o los casquetes de algodón y el hábito de rasurarse la cabeza. Los beḡas eran musulmanes desde hacía siglos, pero habían mantenido muchos hábitos ancestrales de la época preislámica y su forma de vestir y su apariencia en general se diferenciaban de las de las principales zonas del mundo islámico. El Mahdí, al ordenarles vestir túnicas y rasurar la cabeza, quería que adoptaran costumbres consideradas más islámicas.

Mientras la civilización musulmana fue pujante, los musulmanes no tuvieron la tentación de cambiar su modo de vestir. El cambio en la indumentaria siempre fue una señal inequívoca de la debilidad de la *umma* musulmana.

En el siglo XIII, cuando los mongoles conquistaron muchos países islámicos, los musulmanes empezaron a adoptar las costumbres y hábitos mongoles, sobre todo en el ámbito militar,

copiando los atavíos, los arcos y los arneses de los mongoles, pero también en la apariencia algunos musulmanes. Por ejemplo, los mamelucos de Egipto empezaron a dejarse crecer los cabellos al modo de los mongoles en vez de cortárselos a la usanza tradicional de los musulmanes. Pero esta situación no duró demasiado, porque los mongoles fueron finalmente derrotados por los mamelucos egipcios y poco después los janos mongoles occidentales se convirtieron al islam. En 1315, el sultán mameluco al-Nâşir ordenó a sus oficiales dejar de llevar el cabello al modo mongol y abandonar los usos mongoles en hombres y caballos para volver a las costumbres y hábitos de los musulmanes tradicionales.

En el siglo XIII, geógrafos como Yâqût al-Hamawî y al-Qaṣwînî se sorprendían de que los musulmanes del reino de Hungría se vistiesen y rasurasen la barba como los cristianos occidentales. En el siglo XIV, el historiador Ibn Jaldûn hacía notar que los pueblos vencidos suelen adoptar las costumbres de los vencedores y ponía como ejemplo a los musulmanes granadinos, que tendían a imitar a los cristianos castellanos en muchas costumbres. Pero el reino de Granada era un caso excepcional en la periferia del mundo islámico, lo mismo que los musulmanes de Hungría; unos y otros estaban rodeados de cristianos que acabaron obligándolos a cristianizarse o emigrar.

El impacto del colonialismo europeo en el siglo XIX fue mayor y más duradero. No sólo en los países colonizados directamente por potencias europeas, sino todavía más en los países musulmanes que trataron de evitar la dominación de los europeos y creyeron que la mejor forma de hacer frente a la avasalladora colonización occidental era imitar a los europeos para ser tan fuertes como ellos. Por eso las autoridades del imperio otomano —y luego Turquía— llevaron a cabo una sistemática copia de modelos europeos, lo que luego fue imitado por Irán y otros países. Esta copia de modelos foráneos occidentales incluyó la imitación de la vestimenta europea a partir del siglo XIX.

En el imperio otomano la europeización del vestido comenzó por el ejército, siguió por el Palacio y más tarde por el funcionariado. A finales del siglo XIX todos los funcionarios otomanos

llevaban levitas y pantalones, y sólo se distinguían de los europeos por el tocado, pero ya no por el turbante sino por el fez, que pasó una especie de solución de compromiso para abandonar el turbante sin adoptar el sombrero, que parecía demasiado vinculado a los infieles. En el siglo XX, la euromorfización, lejos de recular, se extendió a las otras capas sociales, hasta alcanzar a las clases bajas de las ciudades e incluso a los campesinos. Los primeros en sumarse al abandono de la indumentaria tradicional solían ser los no musulmanes, pero los musulmanes no tardaban en seguirles. Entre las mujeres las modas occidentales se han difundido con mucha más lentitud. En Turquía en los años veinte del siglo XX el kemalismo prohibió la indumentaria tradicional y obligó a la población, sobre todo a la masculina, a vestirse como los europeos.

En Irán, Reṣa Shâh imitó a Atatürk y llegó a prohibir el chador: la policía tenía la tarea de ir por la calle arrancando el chador a las mujeres. La europeización de la indumentaria llegó a ser completa en las ciudades, donde sólo los mullás (alfaquíes y ulemas) siguieron llevando turbante y vestido tradicional, que desde entonces se identificó con «el clero». En el campo se conservaron más las vestimentas tradicionales, sobre todo entre las minorías étnicas como los baluchíes. La República Islámica de Irán, surgida tras la revolución de 1979, no ha cambiado gran cosa la europeización de la indumentaria, pues todos los representantes del régimen, salvo el clero, han seguido vistiendo prendas occidentales. La única prenda que fue rechazada y prohibida fue la corbata, llamada despectivamente *tannâb-e esteemâr*, «la sogá del imperialismo». El islamólogo Benard Lewis sugiere que el rechazo jomeinista a la corbata se debería a su forma vagamente cruciforme, pero esta explicación parece en exceso retorcida y tendenciosa; más sencillo y más lógico es aceptar la razón que sugiere el nombre despectivo que le han dado los iraníes: verla como una sogá capitalista-imperialista, el símbolo por excelencia de sumisión al sistema burgués-imperialista. De hecho, en Occidente, la corbata es el símbolo burgués por excelencia (con connotaciones falocráticas por ser sólo para varones, desde una perspectiva no occidental

puede tener connotaciones impúdicas y de arrogancia impía), que expresa el privilegio y la sumisión del burgués. El hecho de que los soviéticos también la usaran se puede relacionar con la consigna jomeinista, que condenaba por igual al capitalismo y al marxismo y proclamaba la independencia de la revolución islámica frente a los dos bloques: *Na garbí va-na sharqí, ýomhuri-ye islámí* («ni del Oeste ni del Este, república islámica»). Por lo que se refiere a las mujeres, el régimen iraní impuso el *hiyáb*, consistente en un pañuelo para la cabeza y el *rusarí* o gabardina que llega hasta las rodillas y cubre las formas femeninas, pero las mujeres siguieron usando pantalones occidentales y vistiéndose a la occidental debajo del *rusarí*. El chador (vestido negro tradicional) nunca ha sido obligatorio en la República Islámica de Irán, aunque muchas partidarias del régimen y mujeres tradicionales lo utilizan.

El *hiyáb* de las iraníes y el *rusarí* (gabardina), por no hablar del «burca», nada tienen que ver con la belleza y la comodidad de la vestimenta de los musulmanes tradicionales, varones y mujeres. Compárese la aversión que suscita en Occidente esta forma degenerada de vestimenta femenina «islámica» con la envidia que todavía en el siglo XIX las mujeres occidentales más conscientes miraban el modo de vestir de las mujeres otomanas: un congreso feminista decimonónico llegó a proponer que la vestimenta de la mujer emancipada debía ser la de la mujer turca, que no sufría el corsé y vestía unas prendas anchas y cómodas.

7. *Desnudez y nudismo*

Según la jurisprudencia musulmana, la *awra* (la «desnudez» o parte del cuerpo que debe ocultarse) de los varones es lo que va del ombligo a las rodillas, mientras que la de las mujeres abarca todo el cuerpo salvo la cara y las manos. La islamización solía conllevar más pronto o más tarde el abandono de la desnudez, como ha ocurrido en muchas sociedades del África subsahariana y de Insulindia. Pero no ha sido así en todas partes, pues en algunos países de África subsahariana y del Cuerno de África las musulmanas han continuado hasta hoy con la costumbre de no tener más vestido que un faldellín que va de la cintura a las rodillas. El viajero marroquí Ibn

Battûta, que en el siglo XIV ejerció como cadí en las islas Maldivas, intentó inútilmente que las mujeres maldivas se cubrieran, pero ellas siguieron con su vestimenta de siempre, que no les tapaba de cintura para arriba. Esta vestimenta no impedía a las musulmanas africanas y maldivas ser musulmanas fervientes, sin escándalo alguno para el entorno musulmán en el que vivían.

Por ello, tampoco hay que exagerar la aversión al nudismo entre los musulmanes.

Muchos sufíes tenidos por santos practicaron un nudismo que no tenía nada que envidiar al de los ascetas jainistas digambaras y los gimnosofistas de la India. Incluso en países como el Magreb, en general muy estrictos en cuestiones de «recato» femenino, no faltó alguna mujer sufí que llevara una vida de santidad al margen de todos los tabúes, de una manera que sería inconcebible en un entorno europeo-cristiano mucho más rígido y represivo, e incluso impensable entre los jainistas digambaras indios, que nunca concibieron la idea de mujeres ascetas nudistas. El nudismo de algunos sufíes estaba totalmente aceptado por el común de los musulmanes. A los que sorprendía era a los viajeros europeos, en cuyos países algo así era sencillamente inconcebible.

La desaparición de los sufíes nudistas, tolerados durante siglos en la sociedad musulmana tradicional, se produjo en los siglos XIX y XX a raíz de la occidentalización. La eliminación del nudismo místico no fue algo endógeno, sino por contagio del puritanismo importado de Occidente. También han sido un calco de Occidente el Estado moderno y la estrecha visión de la religión que erradicó el nudismo místico.

J. F. D. V.

VÍCTIMA

M

↗ Exclusión, guerra, Jesús, muerte, religión, sacerdote, sacrificios, violencia, Yom Kippur.

1. *Jesús no quiso ser víctima*

Hasta ahora, normalmente, la paz del sistema ha sido expresión del triunfo de los poderosos, que han sacrificado al chivo expiatorio (han esclavizado a los indefensos o vencidos). En contra de eso, en la línea del judaísmo, la Iglesia no nace de la imposición y victoria

de los fuertes (que derrotan a la víctima y la sacrifican), sino de la respuesta creadora de las víctimas, es decir, de los rechazados de la historia.

Jesús desarrolló una actitud de resentimiento, como a veces se ha dicho: no se quejó de su mala fortuna, ni echó la culpa a los demás de su fracaso, ni reaccionó como un resentido. Ciertamente, él estuvo con las víctimas (con los enfermos y expulsados de la sociedad, con los impuros y oprimidos), pero no para quejarse con ellas, sino para ofrecerles el Reino de Dios, iniciando con y para ellas una «marcha mesiánica» que culminaría en Jerusalén, con la manifestación victoriosa de Dios. En ese sentido, debemos poner de relieve el hecho de que él no subió a Jerusalén para morir, en el sentido sacrificial de la palabra, aunque estaba dispuesto a morir, si hacía falta; no subió en actitud sacrificial pasiva, sino todo lo contrario: como enviado escatológico de Dios. Así debemos destacar que él no buscó su destrucción, no quiso morir en manos de Dios, deshacerse ante el fuego de la justicia o de la ira de Dios, como a veces se ha dicho, sino todo lo contrario: anunció la llegada del Reino de Dios, para los hombres y mujeres de su pueblo, partiendo de los pobres (hambrientos, impuros, expulsados del sistema israelita y romano), a quienes había ofrecido su mensaje en Galilea.

Como buen judío, Jesús subió a Jerusalén, ciudad de David (del Mesías), en nombre de los pobres, con un grupo de galileos, para anunciar y preparar el Reino, buscando la manifestación de Dios y conociendo el riesgo que implicaba su actitud, como recuerdan las palabras de Tomás: «Subamos y muramos con él, si es preciso» (cf. Jn 11,16). Tenía la certeza de que Dios hablaría a través de lo que hicieran (o no hicieran) con él en Jerusalén, pues ésta era la última oportunidad para la ciudad de las promesas y del templo.

No vino para que lo mataran (en lugar de los sacrificios del templo), pues no quería víctimas (como dice la carta a los Hebreos), pero estaba dispuesto a morir, en la línea del \nearrow Siervo de Yahvé y del \nearrow Justo perseguido (cuyas figuras rompían la lógica de los sacrificios de los sacerdotes). No subió tampoco para morir como el Sócrates platónico, dejando «el bajo suelo, de noche rodeado» (cf. Fray Luis de León, *Oda VIII*), para alcanzar así la inmor-

talidad divina del cielo de las almas, pues para él la presencia de Dios se expresaba en la vida de los hombres, en este mundo. No subió tampoco para triunfar de una manera externa, porque su Reino no llega con el triunfo militar o comercial, social o intelectual, sino con la experiencia de la vida compartida, desde los más pobres. No subió tampoco para acelerar la llegada apocalíptica y tras-mundana de un Hijo de Hombre simplemente futuro, sino para reunir en gratitud-amor a todos los hombres, en esta misma tierra, dentro de la misma historia. Vino, en conclusión, por fidelidad a Dios y por amor a sus discípulos, a quienes quería hacer participantes de su Reino. Así vino a Jerusalén de un modo «pacífico» pero muy provocador, vinculado a los pobres, en nombre de las víctimas, para presentar su alternativa de Reino.

2. *Pero actuó en nombre de las víctimas y en nombre de ellas murió*

No fue una víctima de templo, como los corderos y toros que sacrificaban sobre el altar, limpios, sagrados, ante la posible ira de Dios (¡su Dios no tiene ira y necesidad de sangre derramada en su honor!), sino una víctima profana, como objeto de los intereses económicos, políticos y sociales de los poderosos de su tiempo. Así aparece en los relatos del juicio (Mc 15 par), que le presentan como moneda de cambio de sacerdotes y soldados romanos. No importa su inocencia, su bondad o malicia, sino los intereses de unos y de otros, pues todos quieren manejar al pueblo. A los sacerdotes les conviene que muera Jesús, para seguir dirigiendo y dominando la religión del templo, como si fueran su propiedad privada. Pilatos quiere que no haya revueltas en el pueblo, ni gentes que puedan presentarse como «reyes», pues no hay más reyes que aquellos que impone y sostiene Roma; por eso, condena a Jesús y manda que pongan sobre la cruz un letrero, de aviso y de burla: ¡Rey de los judíos! (Mc 15,26; cf. Mc 15,18). Quizá sin saberlo, ha interpretado a Jesús como la primera de las víctimas de la historia humana: ¡El hombre o mujer al que todos en el grupo hacen rey –chivo expiatorio–, para así matarlo y reconciliarse!

Jesús no quiso ser un sacrificado más, sino todo lo contrario: en nombre

de todos los sacrificados, él quiso superar el sistema de opresión de la historia humana, que se eleva y avanza sobre muertos (sobre los cadáveres de los expulsados y los crucificados). No quiso ser víctima, pero aceptó su «destino» (¡estaba escrito!: cf. Mc 8,31; 9,31; 10,32-34 par) y así murió con las víctimas, por ellas, como el ↗ Siervo de Yahvé, arrojado a la ↗ tumba o fosa común donde van los rechazados de la historia humana. De esa forma quisieron vencerle y llamarle para siempre, pero no pudieron, pues Jesús «siguió gritando»: fue una víctima que habló desde la ↗ cruz y continúa hablando en la ↗ resurrección, de manera que sus discípulos pudieron verle de nuevo y escuchar sus palabras, descubriendo el valor salvador de su muerte, tal como aparece de manera impresionante en el relato de ↗ Tomás Apóstol, que acepta el evangelio, es decir, el valor del cristianismo, cuando descubre que el mismo Jesús de las «llagas» (las marcas de los clavos en las manos y de la lanza en el costado) es el Señor resucitado (vinculando así la gloria con la entrega de amor a favor de los otros).

Jesús no fue víctima en la línea de los corderos sacrificados del templo (dejándose matar), sino de un modo personal y voluntario, como ha puesto de relieve la carta a los Hebreos: «Sacrificio y ofrenda no has querido, pero un cuerpo has preparado para mí; en holocaustos y ofrendas no te has complacido. Entonces dije: he aquí, Yo he venido... para hacer, oh Dios, tu voluntad» (Heb 5,5-7; Sal 40,6-8).

Ésta es la única ofrenda, el sacrificio religioso: la respuesta de la vida, el despliegue total de la vida a favor de los demás, en medio de un mundo de víctimas. Todo se le ha dado, todo lo tiene como gracia. Por eso, la religión (sacrificio) se identifica con el mismo despliegue de la vida. De esta forma, Jesús ha realizado en forma humana (desde el don de su sangre/vida) el misterio de su filiación, de su entrega de amor en brazos del Padre.

No es *sacerdote* en el sentido antiguo de la historia de las religiones: no derrama sangre ajena y aplaca a Dios (y a la comunidad) con su violencia; ni es víctima en sentido sacrificial, dejándose matar sin más. Por el contrario, él es sacerdote regalando su vida por los otros, en gesto de amor que expresa y

realiza, de una vez y para siempre, el gesto de la reconciliación de Dios con la historia. De esa forma es profeta de reconciliación y así su misma muerte viene a presentarse como expresión de su tarea liberadora al servicio de todas las víctimas: «El Señor me ha ungi-do..., me ha enviado para proclamar la libertad a los cautivos, para liberar a todos los ↗ encarcelados» (Lc 4,18). En esa línea, el evangelio puede añadir que el Hijo del humano no ha venido a que le sirvan, sino a servir y a dar su vida en rescate (redención) por muchos (Mc 10,45), invirtiendo así el sentido del texto clave de la esperanza apocalíptica donde se promete que todos los pueblos, naciones y lenguas servirán al Hijo del humano (Dn 7,14; cf. Dn 7,25-27). No ha venido a exigir servidumbre sino a servir, no ha venido a quitar vida sino a darla por los otros.

Desde aquí se entiende la palabra clave de la ↗ Eucaristía: «Ésta es la Sangre de mi alianza, derramada por muchos...» (Mc 14,24 par). Jesús es *redentor* en la medida en que entrega la vida por los otros, no a través de un sacrificio cruento (como si Dios exigiera su sangre con violencia), sino regalando su propia vida (su sangre) al servicio de los demás, para liberar a todas las víctimas de la historia humana. De esa forma se puede decir que él es la «víctima pascual» (cf. 1 Cor 5,7), portador y principio de una pascua en la que se superan todos los sacrificios. Ciertamente, va como «oveja callada» que llevan al matadero (cf. Hch 8,32; con cita de Is 53,7), pero su silencio es la voz suprema de la historia humana: muriendo como muere, Jesús ha protestado contra todas las víctimas de la historia humana, para iniciar con ellas una historia pascual de paz.

3. La paz cristiana

La paz cristiana nace del perdón de las víctimas, sacrificados y expulsados, y no como amnistía de los poderosos y fuertes, que utilizan una estrategia de perdón para seguir imponiendo su poder y gobernando sobre los demás. Los poderosos como tales no pueden nunca perdonar, porque no han sido ofendidos ni humillados y porque, además, tienen poder para imponer su ley. Como sabe el evangelio, sólo un Dios crucificado, expulsado de la buena sociedad y deshonrado, ha podido ofrecer el

perdón y lo ha hecho, con los demás expulsados (víctimas), abriendo un camino de reconciliación que no es simple estrategia de dominio.

Ésta es la misericordia creadora que los cristianos proclaman, apoyándose en el perdón pascual de Jesús, víctima ejemplar, en nombre de los expulsados y derrotados de la historia. *Sólo el perdón de las víctimas puede hacer que los culpables se conviertan*, reconociéndose pecadores y aceptando la gracia y amor de aquellos a quienes habían expulsado, matado o humillado. Éste no es un perdón de Ley (pues la supera), ni una estrategia de revancha, sino expresión del amor de Dios, que acoge a las víctimas, superando así la violencia de los asesinos, a quienes dice:

«¡Ay de vosotros! Porque edificáis los sepulcros de los profetas, pero vuestros padres los mataron. Con eso, sois testigos y consentís en los hechos de vuestros padres; porque ellos los mataron y vosotros edificáis sus sepulcros. Por eso, la misma Sabiduría de Dios dijo: les enviaré profetas y apóstoles y a unos los matarán y a otros los perseguirán, de manera que a esta generación se le pedirá cuentas de la sangre de todos los profetas asesinados desde la creación del mundo, desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, que murió entre el altar y el templo. Sí, en verdad os digo, se le pedirá cuentas a esta generación» (Lc 11,49-51; cf. Mt 23,29-31 par).

Esta generación de la que habla el texto está formada por los que edifican los sepulcros de los profetas antiguos (apareciendo como defensores de las víctimas), para así engañar y seguir matando mejor. Ellos se vuelven guardianes y testigos del orden sacral (¡se creen enviados de Dios!) para oprimir y dominar con más fuerza a los pobres. Son representantes de una violencia sacral pervertida y, con pretexto de venerar a los mártires antiguos (edificando sus sepulcros), quieren seguir dominando a los demás.

La historia humana aparece así condensada, según Jesús, en la sangre de todos los asesinados, desde Abel y los profetas hasta Zacarías. Esa sangre eleva su voz ante Dios (como en tiempos de Caín: Gn 4,10) y en nombre de ellos, como portavoz de todas las víctimas, proclama Jesús su mensaje de

paz, desde el perdón de las víctimas. Ésta es la revelación suprema de Dios, manifestada en la muerte de Jesús, justo asesinado, en quien se vuelve visible el pecado de los que matan y el perdón los que mueren (cf. Ap 18,24).

Esta revelación constituye un descubrimiento desolador y confortante. (a) *Es desolador*, pues, por primera vez en la historia, los hombres se confiesan responsables de todos los asesinatos, culminados en Jesús; aquí se expresa el pecado original, que consiste en contribuir de un modo directo o indirecto al asesinato de Jesús (es decir, al asesinato de todas las víctimas de la historia). (b) *Es consolador*, pues descubrimos que Jesús ha muerto a favor de todos, de manera que su sangre (entendida como signo de amor supremo y no pura violencia) es fuente de perdón y redención universal, que se ofrece incluso a los asesinos.

X. P.

VIOLENCIA

Q MR

↗ Antisemitismo, cristianismo, Cruz, guerra, Jesús, Josué, judaísmo, jueces, pena de muerte, política, shoah, talión, testimonio, tierra, tolerancia, víctima, yihād.

Q JUDAÍSMO

El judaísmo ha querido ser y ha sido una religión de la no violencia, pues ha nacido de unos perseguidos (hebreos en Egipto) y ha sido casi siempre una fe de perseguidos: de exilados, de expulsados de la tierra, de amenazados y, a veces, de grupos casi aniquilados, en diversos lugares del mundo, desde Palestina y Sefarad hasta el imperio nazi (↗ shoah). De todas maneras, en algunos momentos, el mismo judaísmo ha podido ser y ha sido una religión muy violenta, como indicaremos citando tres casos.

1. *Conquista de la tierra de Palestina*

Las tradiciones de la «toma» de la tierra de Israel por los hebreos son distintas (algunas son de tipo pacífico, con asentamiento de pastores trashumantes o un tipo de revolución interior...). Pero entre ellas destaca la tradición deuteronomista de la Guerra Santa, que se refleja en unos textos dramáticos, de gran intensidad, en los

que Yahvé aparece como Dios guerrero, Gran capitán, caudillo de soldados, defensor de los que quieren conquistar la tierra, en actitud de guerra santa:

«He aquí que yo envío a mi Ángel ante ti, para que te defienda en el camino y te haga entrar en el lugar que te he dispuesto. Acátale, escucha su voz, no le resistas... Si escuchas su voz y haces cuanto Yo te diga seré enemigo de tus enemigos y oprimiré a quienes te opriman...» (Ex 23,20-24).

Desde aquí se entiende la Ley del Deuteronomio: «Harás lo que el Señor, tu Dios, aprueba; de esa forma te irá bien, entrarás y tomarás posesión de esa tierra buena que prometió el Señor a tus padres, arrojando ante ti a todos tus enemigos» (Dt 6,18). «Si ponéis por obra los preceptos que yo os mando... El Señor irá por delante, expulsando a esos pueblos más grandes y fuertes que vosotros...» (Dt 11,22-23; 12,29; 19,1; etc.). La bendición de Dios para Israel, supone destrucción y muerte para el pueblo cananeo.

Sobre esta perspectiva teológica ha trazado el libro de Josué la historia de la entrada de los israelitas en la tierra, recreando de forma milagrosa y violenta los recuerdos anteriores de las tribus de Efraín y Benjamín, las tradiciones de Josué y el espíritu del pacto o ley de la conquista. Así se narra la toma de Jericó (históricamente muy inverosímil), para convertirse en paradigma de la historia del asentamiento de los judíos en Palestina.

«Sonaron las trompetas. Al oír el toque, lanzaron el alarido de guerra. Las murallas se desplomaron y el ejército dio el asalto a la ciudad, cada uno desde su puesto, y la conquistaron. Consagraron al anatema (o exterminio) todo lo que había dentro: hombres y mujeres, muchachos y ancianos, vacas, ovejas y burros, todo lo pasaron a cuchillo» (Jos 6,20-21).

Por si fuera poco y para resaltar la urgencia de esa ley del exterminio, se narra el caso de Acán y su familia, condenados por no haber cumplido esa ley sagrada (Jos 7). Evidentemente, los israelitas sabían que no todos los cananeos habían sido exterminados, pues ellos y sus descendientes siguieron existiendo en la tierra de Israel hasta muy tarde, como aparece en el caso de Gabaón (cf. Jos 9) y en muchas historias que se siguen contando hasta

tiempos de la vuelta del exilio. Pero la ley a la que aquí se apela era clara: había que exterminar a los cananeos, por pureza de sangre, para defender la identidad religiosa del pueblo.

2. *Venganza del yahvismo.* *La masacre de Jehú*

Hubo descontento en el Reino de Israel. Los reyes de la familia de Omrí habían pactado con los «cananeos» del interior, estableciendo una especie de «tolerancia religiosa» o, mejor dicho, de convivencia entre yahvismo y baalismo. Pero, en un momento dado, algunos pensaron que se había llegado demasiado lejos, que el yahvismo estaba amenazado por la política del rey Ajab (874-853 a.C.), casado con Jezabel, una princesa idólatra de origen fenicio. Por su forma de apoyar la revuelta sabemos que el ejército se hallaba descontento.

«La revolución estalló el 842. Aparentemente tuvo la forma de un golpe de Estado efectuado por el general Jehú. En realidad, como su violencia demuestra, fue la explosión de la ira popular represada y de todo lo que había de conservador en Israel, contra la casa de los omridas y su política. Según la narración bíblica fue Eliseo quien dio comienzo a la contienda» (J. BRIGHT, *Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970, 259).

Inspirado en la actitud de Elías (cf. 1 Re 19,15-18), Eliseo manda ungir como rey a Jehú, que inicia una de las persecuciones más violentas de la historia de Israel, en contra del baalismo (2 Re 9). El ejército aclama al nuevo rey. Jehú se pone en marcha, mata al rey Jorán, hijo y sucesor de Ajab, y a Jezabel su madre (2 Re 9,13-37). La venganza continúa en forma de baño de sangre: mueren primero los hijos de Ajab en Samaría (2 Re 10,1-8), después sus parientes y cortesanos, los nobles y sacerdotes de Yezrael (2 Re 10,11), finalmente todo el resto de su familia en Samaría (2 Re 10,17). Al final viene el exterminio de los yahvistas:

«Después (Jehú) reunió a todo el pueblo y les habló: Si Ajab fue algo devoto de Baal, Jehú lo será mucho más; así que llamadme a todos los profetas de Baal, todos sus fieles y sacerdotes. Que no falte ninguno, porque quiero ofrecer a Baal un sacrificio solemne. El que falte morirá. (Jehú actuaba así astutamente para

eliminar a los fieles de Baal.) Luego ordenó: Convocadme una asamblea litúrgica en honor de Baal La convocaron. Y Jehú mandó aviso por todo Israel. Llegaron todos los fieles de Baal (no quedó uno) y entraron en el templo de Baal, que se llenó de bote en bote. Entonces Jehú dijo al encargado: Saca los ornamentos para los fieles de Baal. Los sacó. Luego Jehú y Jonadab, hijo de Recab, entraron en el templo y Jehú dijo a los fieles de Baal: Aseguraos de que aquí sólo hay devotos de Baal y ninguno de Yahvé. Se adelantaron para ofrecer sacrificios y holocaustos. Pero Jehú había apostado fuera ochenta hombres con esta consigna: El que deje escapar a uno de los que os pongo en las manos pagará con la vida. Y así, cuando terminaron de ofrecer el holocausto, Jehú ordenó a los guardias y oficiales: Entrad y matadlos. ¡Que no se escape nadie! Los guardias y oficiales los pasaron a cuchillo y entraron hasta el camarín del templo de Baal. Sacaron la estatua de Baal y la quemaron, derribaron el altar y el templo y lo convirtieron en letrinas hasta el día de hoy. Así, eliminó Jehú el culto de Baal en Israel» (2 Re 10,18-28).

Este pasaje (matanza de los fieles de Baal) muestra la cara violenta del yahvismo. La acción violenta de Jehú se inspira en una palabra profética (1 Re 19,15-18; 2 Re 9,1-10), busca el apoyo de los recabitas, el clan más exigente y fiel de las tribus de Israel (2 Re 10,15-17, cf. Jr 35), y recibe la aprobación ulterior de la Palabra de Dios: «Por haber hecho bien lo que yo quería y haber realizado en la familia de Ajab todo lo que yo había decidido, tus hijos, hasta la cuarta generación, se sentarán en el trono de Israel» (2 Re 10,30). Aquí hallamos al desnudo la tradición violenta de Israel, pero no todos los israelitas, entre ellos el profeta Oseas la han aprobado: «Muy pronto tomaré cuentas de la sangre de Jezrael a la dinastía de Jehú y pondré fin al reino de Israel» (Os 1,4). En este contexto tenemos que añadir que las dos tradiciones (la violenta y la pacífica) han formado parte de la esencia y de la historia de Israel, aunque la pacífica, expresada en el judaísmo posterior (y en Jesús de Nazaret), ha sido dominante.

3. Persecución intraisraelita

En el caso anterior se podía hablar aún de violencia contra los de fuera

(los cananeos antiguos y sus sucesores). Pero a lo largo de la historia del Israel bíblico hallamos una larga historia de violencias contra los disidentes interiores. Así vemos que el mismo Dios combate en contra de los que se oponen al sacerdocio de Aarón (Lv 10,1-7) o al liderato de Moisés (Nm 16,1-35). Tienen importancia especial los relatos en los que se manda matar a los «idólatras» o a los que entienden la experiencia israelita de un modo distinto (no ortodoxo).

a) *Ex 32* recoge la historia del *becerro de oro*. Éste es un pecado «israelita», cometido bajo la inspiración de Aarón, el Sumo Sacerdote. A pesar de contar con el apoyo del sumo sacerdote, los que han cometido este pecado merecen un castigo ejemplar: los levitas, representantes del orden sagrado de Israel, tienen que diezmar el campamento, matando en justicia de sangre a tres mil hombres del pueblo (significativamente no matan a Aarón, el primer responsable...).

b) *Nm 25* nos sitúa en un contexto más claramente idólatrico. Los israelitas acuden al santuario de *Baal Fegor*, donde se prostituyen con las «mujeres sagradas» del templo y se entregan al culto idólatrico. Dejan al austero Yahvé de la ley moral y del desierto y «se convierten» a los dioses (divinidades nuevas) de la tierra. Dentro de la estructura sagrada de Israel, esto supone automáticamente una pena de muerte: «Toma a los responsables del pueblo y cuélgalos delante del Señor... Que cada cual dé muerte a los suyos que se hayan emparentado con Baal Fegor» (Nm 25,4-5).

Más significativa es en este contexto la *legislación sobre la idolatría*, que ocupa un lugar destacado en el libro del Deuteronomio y se expresa en tres casos concretos.

a) El idólatra puede ser un *profeta*, es decir, un hombre que realiza signos prodigiosos. Pues bien, aun en el caso de que el signo anunciado se cumpla y el profeta parezca hallarse respaldado por la fuerza de Dios, ha de morir ajusticiado: «Y ese profeta o vidente de sueños será ejecutado: por haber predicado la rebelión contra el Señor, vuestro Dios... y por haber intentado apartaros del camino que te mandó seguir el Señor, tu Dios» (Dt 13,6).

b) El idólatra puede ser *un familiar*, un hermano, un hijo, hasta la esposa

del buen israelita. También en ese caso es necesario actuar de un modo fuerte: «No le tendrás compasión ni le encubrirás, sino que le darás muerte; tu mano será la primera en la ejecución y te seguirá todo el pueblo» (Dt 13,9-10).

c) Finalmente, puede darse el caso de que *toda una ciudad* comience a separarse del Señor para pasar a la idolatría. También en este caso hay que responder con violencia: «Dedicarás al exterminio la ciudad con todo lo que hay dentro y el ganado; amontonarás en la plaza el botín y prenderás fuego a la ciudad con todo el botín en honor del Señor, tu Dios» (Dt 13,16-17).

Éstos son los principios de la «violencia social y religiosa» del yahvismo y de la religión israelita. En su conjunto, a pesar de los textos anteriores, partiendo de la profecía de la λ paz, Israel ha sido y sigue siendo un pueblo ejemplarmente pacífico. Pero en el fondo de su pacifismo se ha seguido manteniendo un posible germen de violencia, que puede estallar en algunas formas de sionismo del actual Estado de Israel.

X. P.

M CRISTIANISMO

1. *Jesús y los primeros cristianos*

En principio, el cristianismo ha sido un movimiento de no violencia activa, que se expresa en forma de amor a los enemigos y perdón. «Pero a vosotros os digo: *Amad a vuestros enemigos*, haced bien a los que os odian; bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite el manto, *no le impidas* (que tome) la túnica...» (cf. Lc 6,27-29). Ciertamente, es un movimiento que ha surgido en un contexto de fuerte violencia, vinculada a las transformaciones económicas, sociales y culturales que se están dando en Palestina en los dos primeros tercios del siglo I d.C. Precisamente en ese contexto introduce el cristianismo su respuesta pacificadora.

Hubo por entonces respuestas de diverso tipo (de alzamiento militar o de pacto político, de aislamiento religioso o de reforzamiento legal de los vínculos judíos). Pues bien, Jesús respondió con un movimiento de no violencia activa que sigue siendo ejemplar.

«Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: No resistáis al mal, sino que: a quien te hiera en la mejilla derecha, ponle la otra; al que quiera llevarte a juicio y quitarte la túnica, déjale también la capa; a quien te haga llevar la carga una milla, llévasela dos; al que te pida, dale; al que quiera un préstamo, no se lo niegues» (Mt 5,38-42).

Ésta ha sido desde entonces la actitud original cristiana, el «dogma» fundante de la Iglesia de Jesús. Sin embargo, a lo largo de la historia se han podido dar y se han dado diversas respuestas de violencia.

2. *El comienzo de la violencia*

En los tres primeros siglos, el movimiento de Jesús fue básicamente no violento, aunque pueden citarse y se citan desde el mismo Nuevo Testamento testimonios de duro enfrentamiento entre grupos rivales. De todas maneras, el cristianismo en su conjunto se expandió como movimiento pacífico, sin buscar el apoyo de la violencia instituida (del Imperio romano), ni de los estamentos militares (inseparables en aquel momento del Estado).

Pues bien, este despliegue no violento se vio interrumpido por el mismo triunfo de la Iglesia, que, a partir del año 313 (Edicto de Milán), se fue vinculando cada vez más con los poderes establecidos, con lo que ello implicaba de aceptación de su violencia. Fue un proceso de «inculturación» doble. (a) Los poderes políticos buscaron la legitimación del cristianismo, comprometiéndose a defenderlo y expandirlo (incluso con las armas). (b) Las Iglesias asumieron elementos de la política del Estado; lógicamente, ellas «tuvieron» que aceptar una parte considerable del poder social del Imperio, y así recibieron un tipo de jerarquía ontológica más propia del pensamiento helenista, dominado ya por el platonismo (¡que en el fondo es violento!), que del evangelio de Jesús. Quizá las cosas podían haber sucedido de otra forma y la Iglesia podía haberse seguido extendiendo desde abajo, sin asumir un poder social ni una jerarquía con autoridad civil. Pero de hecho surgió un cristianismo violento. Desde ahí se entiende gran parte de la «política» posterior de las Iglesias, que han estado dominadas, al menos en parte, por diversas formas de violencia organizada al servicio de la fe.

3. Un ejemplo. Las órdenes militares

En un contexto de violencia social, vinculada a las instituciones de la Iglesia (entre el siglo XI y el XIII), se sitúa el surgimiento de las Órdenes Militares, formadas por los profesionales de la guerra: hombres que rompían sus antiguas ataduras sociales (familia, casa, hacienda, campo) para vincularse a la defensa de una tierra (Palestina) y/o de fieles cristianos, que parecían estar amenazados por musulmanes o por otros «enemigos de la fe». Más que soldados nacionales (al servicio de sus señores o estados), los caballeros militares eran soldados religiosos, al servicio del cristianismo. No luchaban por dinero, como los mercenarios y profesionales de todos los tiempos, sino por imperativo de su fe, entendida como un valor objetivo, que debe conservarse y defenderse.

Hubo grupos de soldados musulmanes, defendiendo sus fronteras y castillos, con espíritu religioso. En ese contexto se entienden también los soldados cristianos, que toman como inspiración algunas palabras de Israel sobre la conquista de Palestina y recrean (e invierten) en sentido militar los símbolos guerreros del Nuevo Testamento, referidos a la lucha «espiritual» contra los poderes del mal (cf. Ef 6,10-20). Estos religiosos de la cruz y de la espada se sienten vinculados a la guerra escatológica (cf. Libros de Ezequiel y Zacarías) que los judíos (o cristianos) librarán un día contra todos los perversos de la tierra; ellos se declaran defensores de Jesús en estos tiempos de crisis y batalla fiera.

Los caballeros cristianos más conocidos fueron los de la *Orden del Temple*, fundada en 1119 para defensa del templo de Jerusalén y del conjunto de la cristiandad, al servicio de la Iglesia militante, «amenazada» por musulmanes y otros enemigos de la fe. La misma cruz que era señal de la no violencia activa de Jesús se hace estandarte de violencia militar.

Además de los templarios, se fundaron también en Tierra Santa otras dos órdenes importantes: la del Santo Sepulcro y la de san Juan de Jerusalén, para defender en un caso el Sepulcro de Jesús y en otro caso la Iglesia de San Juan, edificada también en la explanada del templo.

En España surgieron igualmente algunas órdenes religiosas para luchar

contra los musulmanes o para defender las fronteras de los reinos cristianos. Entre ellas la de Santiago, Calatrava y Montesa. Desde entonces, en algunos ambientes cristianos se ha venido hablando también de «cruzadas» y de otras guerras santas en contra de los poderes del mal. Pero, en la actualidad, la mayoría de los cristianos están volviendo a descubrir y destacar los elementos básicos de la no violencia de Jesús y del cristianismo originario.

X. P.

R ISLAM

1. *Violencia contra la mujer (I): ablación del clítoris*

A pesar de que se practica en algunos países de mayoría islámica, la ablación del clítoris o infibulación está completamente prohibida en el islam, como cualquier otro tipo de castración. Pone Dios en boca de Shaytân estas palabras en el Corán (4:119): «He de extraviarles (a los hombres), inspirarles vanos deseos, ordenándoles que alteren la creación de Allâh». La infibulación femenina de ninguna manera es una circuncisión, sino una total castración sexual de la mujer. Se utiliza aviesamente el término o la idea de «circuncisión», pues así se trata de relacionar con esta tradición sagrada de las religiones semitas que es aplicada exclusivamente a los varones. No existe (en las escuelas de jurisprudencia islámica, en los códigos de narraciones o hadices, ni en la *summa* o tradición del Profeta) la menor referencia a la infibulación. Que sepamos, el profeta Muḥammad nunca trató dicho asunto. Por otra parte, la práctica de la infibulación femenina no es ningún misterio para los antropólogos y etnólogos que saben perfectamente que dicho fenómeno tiene una antigüedad superior a tres mil años y ha sido ejercida en sociedades y tribus no islámicas, de regiones y latitudes tan opuestas como Etiopía y Escandinavia, o incluso Melanesia.

De los países que más practican la ablación femenina destaca el caso de Egipto. La práctica, como hemos dicho, es preislámica. Efectivamente, la evidencia de los restos de momias egipcias femeninas que datan del año 2000 a.C., indican que la infibulación

(extirpación de clítoris, tejidos adyacentes, labios menores y labios mayores), tiene su origen en el antiguo Egipto, país donde aún hoy cerca de un 80% de mujeres de poblaciones rurales han sido mutiladas y diariamente se opera a unas 400 chicas. La sufren tanto las musulmanas como las cristianas. Recientemente, la Corte Suprema Administrativa de Egipto, cuyos veredictos no son recurribles, consideró que la ablación del clítoris no es una práctica islámica.

2. *Violencia contra la mujer (II): malos tratos*

Aunque la exégesis tradicional del versículo 4:34 haya sido hecha por varones, a muchos de los cuales les ha interesado que dijera «A las mujeres cuya hostilidad hacia vosotros sea manifiesta... golpeadlas (*idribû-hunna*)», no es fácil que este posicionamiento llegue mucho más lejos, puesto que ese comportamiento no tiene respaldo en la *sunna* del Profeta y el verbo que se está traduciendo por «golpear» tiene decenas de acepciones (más de sesenta), todas las cuales responden a la idea matriz de «causar un efecto impactante, dar un golpe de efecto, llamar la atención». Sea tocar una campana, decir un refrán, golpear, poner un ejemplo, hacer un fuego o hacer la *ṣalât*, en todos los casos *ḍaraba* es algo que se hace para llamar la atención (en el caso de la *ṣalât* es la atención de Dios la que se pretende). La exégesis actual del versículo, sobre todo la que se hace desde Occidente y la del feminismo islámico al margen de donde éste se dé, rehúsa rotundamente la acepción de este *ḍaraba* de 4:34 como «golpear» o «pegar». La argumentación a dicho rechazo explica que, de tener esta significación, sería el único caso en todo el Corán de *ḍaraba* en el sentido de «golpear» o «pegar» que no especifica «en dónde se pega» o «con qué se golpea». De las cincuenta y ocho veces que el Corán cita la raíz D-R-B, sólo en doce presenta estas dos acepciones castellanas, y en todas ellas aparece la concreción mencionada (dónde o con qué se golpea). Ni que decir tiene que ninguna de estas doce citas tiene nada que ver con la mujer. Veámoslas: «pegar en...», puede ser el sentido de 47:4 («en el cuello»), 8:12

(«en todos los dedos»), 47:27-29 («en el rostro y en la espalda»), 8:50-52 (id.); y siempre que el Corán cita el verbo *ḍaraba* con el sentido de «golpear», añade «con...», como en los casos de 37:91-93 («con la diestra»), 2:58-61 («con tu vara»), 38:43-44 («con él»), 26:63 («con tu vara»), 7:160 (id.), 2:68-73 («con un pedazo de ella»), 2:57-60 («con tu vara») y 38:42 («con el pie»).

Justamente tenemos un hadiz en el que el verbo *ḍaraba* va con la partícula *bi* (*bi-yadihi*: «con la mano») y tiene el significado de «golpear». Pero fijémoslo bien en lo que dice: *Mâ ḍaraba rasûlu-llâh, s.a.s., imra'atan la-hu wa-lâ jâdiman qattu, wa lâ ḍaraba bi-yadihi shay'an qattu illâ fî sabîli-llâhi aw tun-tahaku ḥarâmâti-llâh fa-yantaqimu-llâh* («El Mensajero de Dios jamás maltrató a ninguna de sus mujeres, ni a ninguno de sus sirvientes, y ni siquiera golpeó con su mano cosa alguna, excepto por el camino de Dios o por la transgresión de lo *ḥarâm* castigado por Dios» (se refiere al *yihâd*) (An-Nasâ'î recoge el siguiente fragmento de un hadiz de 'A'isha).

3. *Violencia contra las minorías en tierra islámica*

El islam hereda del viejo código tribal árabe –entre otras cosas– la institución de hospitalidad y protección al vencido. Cualquier miembro del clan podía, al menos temporalmente, dar asilo político, es decir, protección válida contra todos, a individuos que buscaban refugio (*al-aman ma'ruf*). Esta institución del islam se desarrolló en tratados de relación permanentes (*al-aman mu'abbad*) entre el Estado islámico y sus habitantes no musulmanes (esos a los que se ha llamado *ad-dzimma*). Compruébese, por poner sólo un ejemplo, el pacto de Muḥammad con los cristianos de Naḡrân en 631, que disfrutaban de protección «de sus vidas, propiedad, tierras, fe, templos y todas sus pertenencias» de igual a igual con los musulmanes (Abû Yûsuf en su libro *al-Jarây*).

El primero de los derechos de «las minorías» (los *dzimmîes*) es el de disfrutar de la protección y garantías de la administración. Esta protección es frente a cualquier agresión, ya sea extranjera, ya sea proveniente del interior. Refiere en este sentido al-Bujârî que

Muḥammad sentenció sucintamente: «Quien dañe a un *dzimmí* (miembro de una minoría) es mi adversario, y quien rivalice conmigo rivalizará contra Alláh el Día de la Resurrección». Y también el Profeta dijo: «Yo me querellaré ante Alláh contra aquel que sea injusto hacia alguien con quien haya pactado, quien viole alguno de sus derechos o le imponga algo superior a sus fuerzas o le arrebate algo sin su consentimiento» (*as-Sunan al-Kubrâ*).

Junto a la protección de la vida se enumera el derecho a la integridad física de los *dzimmíes*. En los tratados de jurisprudencia se señala que no pueden ser sometidos a ninguna arbitrariedad, ni a ningún trato vejatorio. Ḥakím ibn Hishâm, que había sido antiguo compañero del Profeta, vio en Alepo a un recaudador de impuestos ante el que unos nabateos esperaban expuestos al sol para pagar su impuesto, y Ḥakím le dijo: «¿Qué es esto? He oído decir al Profeta que Alláh torturará a los que torturen a la gente en el mundo» (hadiz recogido en Muslim).

‘Alí, dando órdenes a uno de sus administradores, le dijo: «Cuando vayas a recaudar sus impuestos (se refiere a los *dzimmíes*) no aceptes que te den ropa en invierno ni nada de aquello con lo que se alimenten ni tomes animales que les sirvan para trabajar. No golpees a ninguno por dinero ni le obliques si se niega a pagar. No vendas las propiedades de nadie para cobrar el impuesto. Se nos ha ordenado en el Corán que tomemos lo que bien puedan darnos. Si contravienes lo que te ordeno, piensa en Alláh, al que debieras temer más que a mí. Si me llega la noticia de que has cometido alguna injusticia no dudes que te destituiré». El recaudador le dijo: «Si lo hago así volveré tal como me voy». Y ‘Alí replicó: «Aunque vuelvas como te vas» (Podemos leer este relato en *al-Jarây* de Abû Yûsuf la obra más antigua sobre impuestos en el islam).

Según Yûsuf al-Qardâwî, los musulmanes de todas las escuelas, de todas las regiones y de todos los tiempos están de acuerdo sobre la inviolabilidad de los bienes de los *dzimmíes* (véase en *Gayr al-Muslimîn fi l-Muytama’ al-Islâmî*). Esta protección llega hasta todo aquello que es *ḥarâm* en el islam. Por ejemplo, el vino y los cerdos no son considerados por el derecho mu-

sulmán como riquezas a respetar entre los musulmanes: destruirlos no es considerado una falta, incluso se consideraría meritorio. Pero si su propietario es un *dzimmí* no está permitido causarles daño alguno, y el musulmán que lo hiciera sería multado, tal como dictan los manuales hanafíes.

En el ideal del islam se encuentra el que la administración se hace cargo de las necesidades inmediatas de quienes no puedan cubrir las. En los tratados de *fiqh* o jurisprudencia islámica esta obligación se hace extensible a los no-musulmanes, los *dzimmíes*. Un ejemplo de esta práctica lo tenemos en el pacto suscrito por uno de los compañeros del Profeta, Jâlid ibn al-Walîd, con los cristianos de Iraq: «Cualquier cristiano que a causa de la vejez no pueda mantenerse, el enfermo y el pobre que viva de las limosnas de la gente de su religión, estará exento del pago de la *yîçia* (impuesto de las minorías) y será mantenido con bienes del Tesoro de los musulmanes, tanto él como los que dependen de él» (*ad-Durr al-Mujtâr*). Este acuerdo se concluyó en tiempos de Abû Bakr, primero de los califas de Medina, y lo presenciaron testigos acreditados entre los musulmanes. Abû Bakr no opuso nada a este acuerdo, por lo que la suma de estos factores es considerado consenso sobre un precedente que obliga a los musulmanes de generaciones posteriores.

‘Umar, el segundo califa, vio en cierta ocasión a un anciano judío que pedía limosna. Le preguntó por la causa de su pobreza, y le respondió que la vejez le impedía ganarse la vida. ‘Umar lo condujo hasta la casa del Tesoro de los musulmanes y encargó al responsable que fijara una cantidad regular para su mantenimiento así como la de todos los que se encontraran en su caso, y dijo: «No hemos sido justos con él: mientras era joven tomábamos sus impuestos, y en su vejez lo defraudamos» (en *al-Jarây* de Abû Yûsuf).

El corazón de los musulmanes guarda celosamente las palabras del Profeta, que dijo: «Yo soy el contrincante de aquel que dañe a un *dimmtí* o lo sobrecargue con lo que no pueda soportar. No son esclavos, sino libres, y ningún derecho tienes a obligarles a cambiar de residencia» (en *Futûḥ al-Buldân* de al-Balâdzurî). Ninguna injusticia cometida contra los *dzimmíes* ha sido

larga. Los anales del islam recogen la siguiente historia: el califa omeya al-Walid ibn 'Abd al-Malik confiscó a los cristianos una iglesia para permitir el agrandamiento de una mezquita. Cuando le sucedió a la cabeza de los musulmanes 'Umar ibn 'Abd al-'Açiz se presentaron ante él los cristianos quejándose de su antecesor. El nuevo califa ordenó que les fuera devuelta la iglesia aunque para ello hubiera que demoler la mezquita (*Futûh al-Buldân*).

Otro caso más. Al-Walid ibn Yaçid mandó deportar a los *dzimmies* de Chipre ante la inminencia de un ataque bizantino. Aunque lo hacía para protegerles, éstos no querían abandonar sus tierras e hicieron pública su queja, que llegó a todos lados. Hubo una reacción inmediata a su favor por parte de los alfaquies y del pueblo llano, y al-Walid tuvo que retractarse de su decisión, lo cual se cuenta en su biografía como una virtud elogiada que lo hacía digno de la responsabilidad que detentaba (*Futûh al-Buldân*).

4. *Violencia contra los homosexuales*

↗ Pena de muerte.

5. *Violencia en la legislación*

↗ Lapidación.

6. *Violencia por preservar la religión: apostasía*

↗ Pena de muerte.

7. *Violencia de guerra*

↗ *ÿihâd*.

8. *Violencia contra el kâfir*

↗ Pena de muerte.

9. *Violencia contra el tirano*

↗ *ÿihâd*.

A. A.

VISIÓN DE DIOS

Q MR

↗ Apariciones, Apocalipsis, ascensión, cábala, Daniel, Dios, Edén, fe, Henoc, mística, Pablo, paraíso, resurrección, salvación, teología, velo.

Q JUDAÍSMO

En el principio de los mandamientos de Dios está el «no hacer ídolos»,

signos de Dios que pueden verse (eso significa «ídolo»). En este contexto podemos distinguir a griegos de judíos. (a) Los griegos han querido *fixar* en una imagen o estatua el sentido eterno de su vida, el valor de lo divino: han querido contemplar o ver a Dios, viendo su estatua. (b) Por el contrario, los profetas de Israel han afirmado que Dios está por encima de todo lo que se puede ver. Por eso dice la Ley: «No fabricarás escultura (*pesel*), imagen (*temuna*) alguna de lo que hay en el cielo, arriba, ni abajo en la tierra, ni en los mares, por debajo de la tierra» (cf. Ex 20,4; Dt 5,8).

Esta prohibición rechaza de forma apodíctica (sin condiciones ni reservas) la tendencia del hombre que quiere «fabricar» a Dios y verle. Eso significa que a Dios no se le ve, porque está más allá de todas las figuras y las formas que nosotros podemos representar o imaginar. Por eso, frente al «ver a Dios», el judaísmo ha destacado el valor de la fe, que ha de entenderse, en sentido radical, como creer en aquello que no vemos.

El mundo de los dioses griegos que «se ven», con sus imágenes y formas, sus mandatos precisos y sus leyes, que tratan de aquello que es bueno y es malo, resulta más claro y, en algún sentido, parece más humano que el mundo de la pura fe israelita (sin imagen), pero al final se convierte en mundo de apariencias y engaños. Por el contrario, el camino de Israel cierra una ruta de apariencias, que pueden pervertirse y conducirnos a la confusión (Babel), para que podamos mantenernos en diálogo con Dios, como recuerda Moisés:

«Vosotros oáis la voz de las palabras, pero no veáis imagen alguna... Tened mucho cuidado, no os pervirtáis haciendo esculturas...» (cf. Dt 4,12-17).

Éste ha sido el pecado original de la humanidad: hacer imágenes o representación de Dios, como la del Becerro de Oro, para quedar prendidos en ellas. Hay, sin duda, poderes excelsos (elementos cósmicos y estrellas), imágenes fuertes (de reyes e imperios), que se ven y que pueden ofrecer al ser humano un tipo de equilibrio y seguridad, pero acaban destruyéndolo, pues cierran el camino que conduce a su

verdad más honda, que consiste en dialogar cara a cara con Dios, sin ver su rostro. Esos poderes condenan al hombre a vivir en manos de un tipo de animalidad separada del amor, o bajo la fuerza de un imperio que se diviniza y del dinero, que todo lo compra, como muestra el signo del Becerro de Oro (cf. Ex 32).

Por eso, la religión de Israel no consiste en «ver a Dios», sino en escuchar su voz y responderle, en línea de fidelidad ética. En ese sentido, el israelita creyente es un hombre austero, que acepta la limitación de la vida como un «caminar en fe», sin ver a Dios, porque ver a Dios en ese mundo (en esta forma de vida) sería morir. Por eso, estrictamente hablando, los videntes de Israel (→ Ezequiel, Henoc, Daniel) pueden contemplar de algún modo el entorno de Dios, penetran en sus atrios (hekalot → cábala), pero no logran ver a Dios. Lógicamente, los israelitas piden a Moisés que no les haga ver a Dios, no sea que mueran (cf. Dt 18,16; cf. Jc 12,22).

En esa línea, cuando el creyente de Israel tiene ansia de su Dios y quiere «verle», desde el exilio en que se encuentra, lo que él quiere es «ver su templo», participar de la liturgia de Jerusalén (cf. Sal 42,1-4). Más aún, como recuerdan los evangelios cristianos, para los israelitas, la plenitud escatológica de los hombres consiste más en participar de su banquete que en ver estrictamente a Dios: ¡Bienaventurado el que coma pan en el Reino de Dios! (cf. Lc 14,15). En esta línea, el Reino de Dios es comida, más que visión, como dice el mismo Jesús: «Muchos vendrán del oriente y del occidente y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (cf. Mt 8,11).

X. P.

M CRISTIANISMO

Mantiene la visión israelita, pero reinterpretándola a partir de Jesús: «A Dios nadie le ha visto jamás; el Dios único que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer» (Jn 1,18). A Dios no se le ve, pero se puede y se debe cumplir su palabra, conforme al testimonio unánime no sólo de Israel, sino del Nuevo Testamento.

En esa línea se sitúa la misma tradición del → Discípulo amado, que podría parecer más cercana a la expe-

riencia del ver: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palpamos vuestras manos tocante al Verbo de vida —la vida fue manifestada, y la hemos visto—; y os testificamos y anunciamos la vida eterna que estaba con el Padre y nos fue manifestada, lo que hemos visto y oído lo anunciamos también a vosotros, para que vosotros también tengáis comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1,1-2).

Tampoco aquí se habla de un ver a Dios en forma de contemplación separada de la vida, sino que el ver a Dios se identifica con la experiencia del encuentro con Jesús. Por eso, la «vida eterna» no consiste en «ver a Dios», en contemplación intelectual, sino en conocer a Dios, es decir, en vincularse a él, de un modo personal y total: «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a tí, el único Dios verdadero, y a Jesucristo a quien tú has enviado» (Jn 17,3).

Se habla aquí de conocer, no de ver, y de conocer en el sentido originario, referido a la vinculación personal, en línea afectiva, de manera que el primer conocimiento que aparece en la Biblia es el de Adán y Eva, que se conocieron, engendrando a un hijo (Gn 4,1; cf. Gn 4,17.25, 1 Sm 1,19; etc.). En una línea semejante se sitúa el texto programático de Ex 2,24-25 donde se afirma que «Dios oyó el gemido de ellos y se acordó de su pacto con Abrahán, con Isaac y con Jacob; Dios miró a los hijos de Israel y les conoció».

Dios mira y se acuerda, Dios *conoce* (*wayyida'*). Esta palabra ha de tomarse en un sentido intenso, personal, comprometido: los hombres *conocen* a Dios en relación de fidelidad y alianza; ellos se conocen entre sí en gesto de entrega personal y matrimonio; pues bien, aquí se dice que el primer conocimiento es el de Dios, que escucha el clamor de los hombres y los mira «conociéndolos», es decir, vinculándose con ellos. En esa línea se podrá responder que los hombres pueden conocer a Dios en alianza de fidelidad porque Dios mismo les ha conocido, es decir, les ha reconocido (recuerdo) como suyos, en amor liberador. Más aún, en una línea profética, muy repetida en la historia de Israel, conocer a Dios se identifica con cumplir la justicia, es

decir, ayudar a los necesitados. En este plano, el cristianismo sigue siendo plenamente israelita.

1. Como en un espejo

Sólo desde esa base se puede hablar, bíblicamente, de conocimiento de Dios, de un conocimiento que puede llamarse visión:

«El amor nunca acaba. La profecía desaparecerá; las lenguas cesarán, la gnosis desaparecerá. Pues sólo conocemos en parte y sólo en parte profetizamos pero cuando llegue lo perfecto desaparecerá lo que es parcial. Cuando era niño hablaba como niño, sentía como niño, razonaba como un niño. Pero cuando me hice adulto abandoné lo que era de niño. Ahora vemos como en un espejo, en enigma (borrosamente); entonces, en cambio, veremos cara a cara. Ahora conozco sólo parcialmente, pero entonces conoceré como he sido conocido (por Dios)» (cf. 1 Cor 13,8-12).

Este pasaje forma parte de la culminación del gran canto de amor de 1 Cor 13. Los tipos de «conocimiento» imperfecto terminan: la profecía, el don de lenguas, la gnosis, entendida en forma de sabiduría interior, propia de iniciados. Eso significa que el conocimiento final de Dios no está en la línea de una experiencia extática, sino en la del amor que madura y llega a su plenitud. «Cuando era niño hablaba como niño, sentía como niño, razonaba como un niño. Pero cuando me hice adulto abandoné lo que era de niño». Profecía, don de lenguas y gnosis son experiencia y tanteo de niños que aún no han crecido y que viven a medias, bajo la ilusión de su conocimiento parcial, bajo el dominio de personas mayores. El amor, en cambio, se interpreta como *mayoría de edad*, descubrimiento y cultivo de la libertad al servicio de la vida.

En este contexto, ver y conocer se identifican. «Ahora vemos como en un espejo, en enigma... entonces, en cambio, cara a cara. Ahora conozco parcialmente, entonces conoceré como he sido conocido». El *ahora*, tiempo de este mundo (definido por la profecía, don de lenguas y la gnosis), aparece aquí simbolizado por la imagen de un *espejo borroso*, que no nos permite mirar claramente, de forma que sólo vemos imágenes confusas, enigmáticas,

que nos obligan a estar como adivinando lo que hay detrás.

Parecemos así condenados a un conocimiento parcial, como niños que quieren hacerse mayores para saber la verdad. Pues bien, en medio de este mundo *enigmático* tenemos una seguridad superior, algo que es firme, la certeza del amor, que es anticipo del futuro, comienzo de paraíso: sólo el amor nos permite mirar, sólo el amor nos permite saber. El amor abre, por tanto, la puerta del cielo, anunciándonos la llegada de un tiempo en que veremos cara a cara, conoceremos como somos conocidos, pero de tal forma que ver y conocer se identifican. *Vemos cara a cara* significa que encontraremos a Dios en amor, conforme a la imagen de bodas finales que ha desarrollado Ap 21-22. *Conoceremos como somos conocidos*, es decir, veremos a Dios como él nos ve, en comunión de amor, porque amar es conocer (conocer es amar).

2. Limpios de corazón. El Apocalipsis

En esta línea nos sitúa el macarismo místico de Mt 5,8: «Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios». Hay ciertamente una limpieza, que se vuelven luminosos (Mt 6,22-23), de tal forma que los limpios pueden conocer la identidad de Dios y distinguirlo así de la mamona (cf. Mt 6,24). Pues bien, en ese mismo contexto se habla aquí de la limpieza del corazón, que ha de entenderse como amor, que nos hace capaces de «ver» a Dios. Son los ojos del amor los que permiten «ver» a Dios, no sólo en el futuro, sino aquí mismo, en la tierra, anticipando así lo que Pablo había situado plenamente en el «después» escatológico. No se trata ya sólo de «ver a Dios en Sión», descubriendo allí su presencia salvadora (cf. Sal 84,7; cf. Is 35,2; 52,10).

Significativamente, el Apocalipsis sitúa el ver a Dios al lado de otras imágenes de plenitud escatológica muy tradicionales. Habla de comer del árbol de la vida (Ap 2,7), de recibir la corona de la vida (Ap 2,11), de comer el maná (2,17), de recibir una nueva vestidura de gloria (cf. Ap 3,5), de formar parte del templo de Dios (3,12) y de sentarse en su trono (3,21)... En ese sentido, el cielo de los cristianos empieza mostrando varios signos, que culminan en

la imagen del tabernáculo (→ shekiná) de la alianza de Dios, que habitará con ellos, y ellos serán sus pueblos y él será su Dios (cf. Ap 21,3). De todas maneras, en la plenitud del despliegue del cielo, allí donde acaban y culminan todos los caminos anteriores, se habla también de «ver a Dios»:

«Después me mostró un río de agua de vida, resplandeciente como cristal, que fluye del trono de Dios y del Cordero. En medio de la avenida de la ciudad, y a uno y otro lado del río, está el árbol de la vida, que produce doce frutos, dando cada mes su fruto. Las hojas del árbol son para la sanidad de las naciones. Ya no habrá más maldición. Y el trono de Dios y del Cordero estará en ella, y sus siervos le adorarán. Verán su rostro, y su nombre estará en sus frentes. No habrá más noche, ni tienen necesidad de luz de lámpara, ni de luz del sol; porque el Señor Dios alumbrará sobre ellos, y reinarán por los siglos de los siglos» (Ap 22,1-5).

Éstas son las últimas palabras de revelación de la Biblia cristiana. El cielo es una Ciudad en forma de Paraíso (jardín de gloria), con una plaza y la alameda del Árbol de la Vida, a los dos lados del río que brota del trono de Dios y del Cordero. Ese cielo marca el sentido de la vida de los hombres y mujeres sobre el mundo, en la misma Iglesia.

a) *En el Centro de la Plaza se alza el Trono...* (cf. Ap 22,1-3), que es uno mismo para Dios y el Cordero (esposo de la humanidad). Pasamos así del entorno anterior de la Ciudad Celeste (con murallas y puertas: Ap 21) a su centro. Toda la Ciudad es una Plaza (lugar de encuentro) y la plaza un Trono: expresión del poder unido de Dios y del Cordero, que reinarán por los siglos, es decir, por siempre.

b) *Y verán su Rostro...* (Ap 22,4; cf. 17,15). *Ver a Dios* es cielo, según la tradición cristiana que interpretará la felicidad celeste como *visión beatífica*. Éste es un ver que supone compartir, un ver que implica familiaridad, encuentro personal, éste es un ver de noviazgo convertido en matrimonio eterno (siguiendo la imagen de Ap 21: las Bodas del Cordero). Éste es un ver que sacia y transforma. No se habla aquí de conocer o tocar sino de ver, simplemente mirar y admirar. Pero se supone que es un ver total. Ya no harán falta

palabras, ni signos exteriores, ni mandamientos legales... Ésta es la ciudad de luz, transparencia de cristal, de tal manera que el gozo de los hombres consistirá en la mirada perfecta y eterna, en cercanía de amor. Éstas son las bodas de la mirada eterna, de la vida hecha luz, de la luz hecha encuentro personal de Dios con los hombres, de los hombres con Dios.

c) *Del trono de Dios y del Cordero brota un Río de Agua de Vida...* (Ap 22,1). Nosotros, siguiendo un esquema que nos parece más teológico, hemos empujado por el Trono y el Rostro de Dios (y su Cordero). Pero el Apocalipsis ha empezado por el río: éste es a su juicio el signo más valioso de la vida: es Dios que se convierte en Agua de vida, río que llena la ciudad por dentro, sea Cuadrada, Pirámide o Cubo. Un río transparente nacido en la fuente de un Trono y corriendo por piedras preciosas (sin tierra) resulta imposible y sin embargo es la verdad del paraíso. Lo habían evocado las grandes profecías (Ez 47,1; Zac 14,8), pero ahora desborda todo lo esperado. Es la Ciudad hecha vida, es Dios y Cristo. Éste es el río de la vida. Ver a Dios es vivir en plenitud.

X. P.

R ISLAM

1. «Visión de Dios» en árabe se dice *ru'ya*

Según un hadiz, el Profeta, la experiencia de la *ru'ya* le fue sugerida por la visión de la luna llena, esa intensidad de percepción que te hace desaparecer como *algo separado*:

Yārīr ibn 'Abd Allāh al-Ba'yīlī contó: «Estábamos sentados con el Profeta y miró hacia la luna –y era la noche decimocuarta del mes (es decir, había luna llena)–, y dijo: Veréis a vuestro Señor directamente, tal como veis ahora la luna, sin que nada entorpezca su Visión (*ru'ya*)».

2. ¿Cuándo veremos a Dios?

El Corán dice en la azora *An'ām* versículo 101 «... no lo perciben las miradas». La Revelación y el propio Profeta se desmarcan claramente de la posibilidad de ver a Dios en esta vida cuando en 53:11 se dice «no mintieron las entrañas respecto de lo que vieron» (*mā kadzaba al-fu'ād mā ra'â*), no «los ojos»,

sino *al-fu'ád*; las entrañas del ser humano son las que logran la visión de lo oculto (*al-gâ'ib*). Y en uno de los hadices que transmiten su Viaje Nocturno se le pregunta a Muḥammad si vio a Allâh; a lo que contesta: «Sólo vi Luz, ¿cómo podría haberlo visto?». Siguiendo la tradición de Muḥammad, preguntaron a 'Alí ibn Abí Tâlib sobre la visión de Allâh, y respondió: «No lo vieron los ojos con la visión experimental, pero lo vieron los corazones con la realidad y la certeza del *îmân*». También 'Umar ibn al-Jattâb dijo: «Mi corazón vio a mi Rabb».

Sin embargo, la visión de Dios que nos está vedada en esta vida es posible desde el momento mismo de la Resurrección. El Corán, en la azora al-Qiyâma versículos 22-23, dice que en el Día del Juicio «los rostros que mirarán a su Señor estarán felices». Tras ello, la visión de Dios será la mayor de las felicidades del Paraíso. La cuestión debatida entre los musulmanes es cómo verán a Dios los bienaventurados. Los *ḥanbalíes*, de acuerdo con su interpretación puramente literalista, creen que los bienaventurados verán a Dios en el Paraíso con la vista. Los *ash'aríes* sostienen que los bienaventurados verán a Dios en la otra vida mediante la vista física, pero que no podrán abarcarlo, puesto que Dios no tiene límites, ni tampoco delimitarlo o localizarlo conforme a coordenadas espaciales. Algunos musulmanes suponen que los bienaventurados verán a Dios por un sexto sentido que se les dará en la otra vida, distinto de los sentidos corporales de que gozamos ahora, al que han llamado «el Ojo de la Certeza» (*'ayn al-yaqîn*).

3. ¿Qué significa ver a Dios y por qué sólo «ver» a Dios?

Ante la idea de que la posibilidad futura de la visión de Dios antropomórfice nuestra idea de Dios, los mu'taḥilíes reaccionaron con contundencia, argumentando que si viéramos a Dios con los ojos, Dios sería *objeto visual del ojo*

humano, y el objeto visual es fundamentalmente color, volumen, dimensión, es decir, accidentes de la materia. Para ellos la *ru'ya* tendría que ser otra experiencia dentro del mundo de realidades de la vida espiritual, distinta de lo que conocemos como «percepción visual». Si el ojo de un resucitado es como nuestro ojo, Dios no puede ser objeto de visión, puesto que –como hemos dicho– en el Corán claramente se dice «no lo perciben las miradas». La vista es tan sólo un sentido que no tiene por qué ser primado respecto de los otros sentidos del ser humano. Los mu'taḥilíes con una lógica implacable se dieron cuenta de esto y argumentaron que por qué sólo «ver a Allâh» si Él nos había dado cinco sentidos. Respecto al fuerte posicionamiento de éstos ante la cuestión de la *ru'ya*, leemos en *Subḥî aṣ-Ṣaliḥ* el Saleh:

Los mu'taḥilíes que se vanagloriaban de su título de «Gente de la Unicidad» (*ahl at-tawḥîd*), no podían admitir de ninguna manera la posibilidad de ver a Allâh con los ojos. El *tawḥîd* puro exige, en efecto, la eliminación de todo lo que es material en la noción de Allâh. Pero considérese que «la visión» de Allâh no podría realizarse más que en un sentido material. Los únicos modos de ver a Allâh serían los destellos luminosos que emanarían de Él y que se imprimirían en la retina de los mortales. Admitir esta visión de Allâh, de la manera que fuera, sería una herejía. Las pruebas que muestran el carácter herético de esta teoría son claramente indicadas por Abú 'Isâ al-Murdar: «Esta concepción de la visión de Allâh, dice, es antropomórfica, y el antropomorfismo es sin lugar a dudas una negación de los atributos reales de Allâh. Aquel que duda del carácter herético del antropomorfismo es él mismo herético. Esta duda es, en efecto, una duda a propósito de Allâh mismo, pues se duda de si se parece o no a sus criaturas» (*La vie future selon le Coran*, Librairie philosophique J. Vrin, París, 77. Traducción al castellano, Hawwa Morales).

A. A. - J. F. D. V.



YAHVÉ

Q

↗ Dios, judaísmo, Moisés, monoteísmo, Nombres, Padre.

1. *Yahvé, un Dios sin imagen* (Ex 20,2-6)

Nombre específico del Dios israelita. Etimológicamente vinculado a la raíz semita *hwy* (ser-vivir). Su relación con Israel resulta paradójica: por una parte, los antepasados de los israelitas adoraron a Dios con otros nombres, como sabe toda la tradición del Génesis y del Éxodo; por otra parte, el nombre «Yahvé» aparece fuera de Israel, en diversos lugares del entorno semita, aunque todavía su origen y extensión no está del todo clara. Lo cierto es que, en la historia de la Biblia, ese nombre de Dios emerge en el área sur de Palestina y que Ex 3 lo vinculaba con un lugar sagrado de la zona del Sinaí y con los madianitas. Sea como fuere la raíz Yahvé ha quedado vinculada, desde antiguo, a multitud de nombres teóforos, pues una parte muy considerable de los nombres personales hebreos están compuestos con «yah» (-ia, je, jo-, etc.): Joram, Jeroboam, Josué, Jonatán, Sedecías, Atalías, etc.

La tradición relaciona ese nombre con la vocación de Moisés y, con el paso del tiempo, lo ha sacralizado de tal forma que ha dejado de pronunciarse, convirtiéndose en el «tetragrama» sagrado, las cuatro letras, que nunca se leen (YHWH), siendo sustituidas por otros nombres equivalentes: Adonai, Kyrios, Señor, Maqom, Sheiná, Shem, etc. Parece que su pronunciación más exacta era Yahvé (como se escribe casi siempre en castellano) o Yahweh (como suele escribirse también). La forma usual de Jehová parece derivada y secundaria, aunque se emplea bastante. Aquí no vamos a estudiar con más precisión el tema histórico y etimológico, sino que destacamos el aspecto más teológico y religioso.

Al prohibir las *imágenes* de Dios, la Biblia alude no sólo a sus figuras exte-

riores (ídolos de madera o bronce), sino incluso a las representaciones mentales de su realidad (las ideas sobre Dios). Por eso, en principio, no podemos atribuir a Dios los rasgos de los grandes poderes del cielo, de la tierra o del abismo, ni decir que es *Padre*, pues ese mismo nombre puede convertirse en ídolo o figura falsa. Así reza el texto: «Yo soy *Yahvé*, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud. No tendrás otros dioses frente a mí. No te harás ídolos, *imagen* alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua, debajo de la tierra» (Ex 20,2-3).

Yahvé es un Dios *celoso*, exclusivista, no deja a su lado lugar para ninguna otra figura sacral: no tiene esposa ni hijos; no tiene hermanos ni compañeros; así emerge solitario y fuerte ante su pueblo. Es también *invisible*, sin imagen ni semejanza: ninguna de las realidades de este mundo (del cielo, de la tierra o del subsuelo) puede representarlo. En este contexto se sitúa la palabra clave de la Ley israelita, que ratifica la prohibición de las imágenes: «No os pervirtáis y hagáis para vosotros escultura, imagen de figura alguna, efigie de varón o hembra, imagen de animales terrestres, imagen de aves que vuelan por el aire, de reptiles del suelo...» (cf. Dt 4,11-20).

Yahvé, Dios de Israel, desborda la clausura cósmica y social, de manera que no podemos aplicarle ni siquiera el nombre de Padre, pues de hacerlo acabaríamos identificándolo con una de las realidades de la naturaleza o sociedad humana. Dios desborda también la fijación religiosa del poder, de manera que, al menos en principio, no podemos verlo en ninguno de los signos de poder del mundo (una ciudad potente, un templo santo, un rey fuerte).

Pero, al mismo tiempo, ese Dios trascendente se revela como muy cercano, abriendo para los suyos un camino de humanización liberadora. Eso significa que él es paradójico: el más cercano, siendo el más lejano. En esa línea

de cercanía salvadora (no de surgimiento biológico) podremos verlo y lo veremos como Padre. No necesita figuras, como los otros dioses, porque viene él mismo, actúa de manera inmediata y salvadora, como Padre amoroso para los humanos.

2. *Dios sin imagen, pero con Nombre: Yahvé (Ex 3,11-15; Dt 4,11-20)*

En principio, Dios aparece como fuente de la realidad, pero en forma no dual (no tiene esposa), ni engendradora (no tiene hijos), ni icónica (no tiene imágenes). De esa manera, Yahvé, Dios de Israel, emerge por encima de todas las figuras paternas y/o maternas de los pueblos del entorno. Ciertamente, es *Dios con tradición* (Dios de los padres o antepasados del pueblo), pero, en principio, su realidad no puede expresarse utilizando una imagen familiar como la de Padre. Pues bien, este Dios sin nombre ni figura viene a presentarse de manera sorprendente como alguien muy cercano, que habla y acompaña a sus amigos oprimidos, los hebreos que se encuentra dominados por Egipto. Así lo indica el texto fundacional de la teología israelita. Recordemos. Moisés ha llegado hasta el monte Sinaí; Dios (Elohim) se le muestra en la zarza de fuego y le manda que vaya a liberar a su pueblo en Egipto, revelándole su nombre misterioso: Yahvé. Moisés pregunta a Dios. Dios le responde:

«¿Quién soy yo para ir al Faraón y sacar a los israelitas de Egipto? ¡Yo estaré contigo! Y éste será el signo de que te he enviado: cuando saques al pueblo de Egipto vendréis a adorar a Elohim sobre este monte. (Moisés dijo): Cuando yo vaya a los hijos de Israel y les diga: el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros, si ellos me preguntan cuál es su nombre, ¿qué he de decirles? (Dios respondió): Yo Soy el que soy (el que hago ser, Yahvé). Y añadió: Así dirás a los hijos de Israel: Yo Soy me ha enviado a vosotros... Yahvé, Dios (Elohim) de vuestros padres, Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros...» (Ex 3,11-15).

Yahvé no es Padre-Antepasado, al modo humano (no tiene esposa, ni engendra biológicamente), sino *Aquel que hace ser*, hace que seamos, aparecien-

do así como padre trascendente: ha liberado y guiado a los hebreos oprimidos, haciendo que ellos puedan superar la esclavitud y existir en plenitud, como dueños de sí mismos. No podemos representar su figura con signos idolátricos, pero podemos y debemos venerarlo relacionándonos con él, de manera personal. Yahvé, Dios de Israel, no necesita ídolos para manifestarse, pues lo hace por sí mismo, suscitando de un modo personal la vida de los hombres y mujeres de su pueblo. Tomado en sí mismo no es padre ni madre, no copula, ni engendra... En sí mismo, en su absoluta trascendencia creadora, Dios viene a presentarse como aquel que hace ser a los humanos. Por eso, en un sentido simbólico, podremos acabar llamándole Padre (Madre). Hemos iniciado un camino, tenemos que salir de Egipto. Al otro lado, en la tierra prometida, encontraremos de verdad a Dios y podremos darle su nombre de misterio, sin nombrarlo jamás, pero sabiendo que es como un padre.

3. *Yahvé, un Dios que habla*

Dios aparece como «Yo», Alguien que habla presentándose a sí mismo y diciendo «Soy el que soy/seré». Más aún, él se define como la Primera Persona, como un «yo» que hace que todos los demás puedan existir. El Dios que dice *Yo-soy* se vuelve *Estoy-contigo* para aquellos que le acogen y responden. Por eso, en nombre de ellos, Moisés eleva sus preguntas: *¿qué haré si no me creen y no me escuchan y si dicen: no se te ha aparecido Yahvé?* (Ex 4,1). Si Dios no le hubiera llamado, la religión de Israel sería falsa; si los israelitas no pudieran creerle sería inútil su Dios.

La persona y tarea de Moisés está al principio de la fe de los israelitas, a quienes no les basta con creer en Dios en general (como Elohim de la montaña), sino que han de creer en el *Yahvé de Moisés*, fundador y legislador del pueblo. *Los israelitas* no dependen sólo del Dios cósmico, ni siquiera del Dios de los padres; ellos *deben creer por medio de Moisés*, que así aparece como transmisor de la Palabra de Dios, mediador de su experiencia nacional y/o religiosa.

Dios se hace presencia salvadora en Moisés, a fin de revelarse de esa forma como *Yahvé*: un *Yo-soy* de liberación

para el conjunto de los israelitas. Por un lado, es el Trascendente, de manera que su *Yo-Soy* desborda todas las posibles afirmaciones humanas: está siempre más allá, es Señor universal, creador y salvador originario. Pero, al mismo tiempo, es Inmanencia plena o, mejor dicho, presencia salvadora. Un Dios, un pueblo, un profeta: éstos son los elementos principales de esta gran revelación. Lógicamente, de ahora en adelante, *Moisés* vendrá a presentarse ante los judíos como *el profeta* por excelencia, el hombre en el que Dios se ha revelado de una forma decisiva. De esa forma, el Nombre del Dios sin nombre está en el centro de la experiencia israelita.

4. *Yahvé, un Dios con historia:* *Éxodo, Alianza y Promesa*

No lo vemos, pero nos habla; no tiene figura, pero nos acompaña. ¿Cómo podremos, pues, representarlo? ¿Qué imagen deberemos aplicarle, pues nosotros, los humanos, no podemos conocer nunca sin imagen? Sin duda alguna, por nuestra misma forma de pensar, tendremos que apelar a un tipo de imágenes, al menos mentales, descubriendo y recreando aquellas que resultan más fuertes o cercanas, aquellas que nos capacitan para expresar mejor la experiencia fundante de la montaña sagrada, donde los israelitas «escucharon» al Señor, aunque no vieron sus rasgos. ¿Cómo podemos conocer al que nos habla? ¿Cómo podremos entender y presentar al Dios que nos acompaña en el camino, sacándonos de Egipto y ofreciéndonos su pacto? Estas preguntas, que brotan de todo lo anterior, nos llevan a plantear los tres rasgos fundamentales de Dios, conforme a la visión israelita de la historia. Ellas testifican y concretan la novedad que acabamos de indicar, tanto en el Decálogo (prohibición de imágenes), como en la revelación del Sinaí (nombre de Yahvé).

a) *Yahvé es Dios del Éxodo y la Pas-cua*. Algunos antepasados de Israel, queriendo superar la esclavitud de Egipto, sintieron la ayuda protectora de Dios en el mar Rojo. Desde entonces, su forma de entender la historia estuvo vinculada para siempre a esa experiencia: Dios se les presenta como mano poderosa que libera a los oprimidos, voz de gracia y vida que convoca a los *hebreos* (esclavos,

expulsados del sistema, pobres de toda raza y lengua), abriendo para ellos un camino de existencia y dignidad sobre la tierra. Esto es lo que siguen celebrando todavía judíos y cristianos en su fiesta pascual en honor de Yahvé, el Dios de la libertad cercana y exigente.

b) *Yahvé es Dios de la alianza*, es Aquel que se expresa como amigo y que establece con los suyos un contrato o compromiso de fidelidad mutua en amor. De esta manera, se presenta ya con rasgos de *persona*: no es poder cósmico que actúa simplemente como liberador impersonal de los esclavos que se hallaban en Egipto; es un viviente muy cercano, un amigo que establece un tratado de amistad y de asistencia especial con los judíos. El pueblo israelita, nación que oficialmente no tiene imágenes religiosas, nación que en un momento dado ha podido parecer casi atea (sin figuras divinas), emerge así como *pueblo de la alianza*, manteniendo con Yahvé un diálogo incesante, de libertad a libertad, de persona a persona.

c) *Yahvé es Dios de las promesas*, Señor que abre a los suyos un camino de futuro. Los libera de la fijación cósmica, de la repetición cíclica de los ritmos temporales y vitales, abriendo para ellos un camino personal (humano) de fidelidad y búsqueda que conduce a la plenitud humana. Dios aparece así como poder de vida que, venciendo las limitaciones del miedo y de la muerte, la esclavitud social y el terror cósmico, abre a los creyentes un futuro de existencia liberada. Así viene a mostrarse como garante de vida y plenitud para su pueblo. Yahvé se identifica en el fondo con la promesa de la libertad, es el Dios de la nueva creación y la esperanza.

5. *Yahvé, un Dios de amor* *(fidelidad)*

La visión de Dios que se expresa en estas tradiciones es fruto de un proceso teológico (y vital) que los israelitas fueron descubriendo y recorriendo en una marcha religiosa (histórica y social) llena de riesgos y tensiones. Ella no se hallaba fijada en el principio, sino que va expresándose a lo largo de un camino que, iniciado con el surgimiento de Israel en cuanto pueblo de Yahvé (siglos XIII-XI a.C.) y expresado de manera muy intensa a través de los

profetas (siglos VIII-VI a.C.), vino a culminar tras el exilio cuando se pusieron por escrito las grandes tradiciones legales, históricas y proféticas del pueblo (siglos VI-IV a.C.). Desde este fondo precisaremos los rasgos más significativos de la *revolución israelita* de Dios.

a) *Yahvé no es cosmos*. No es lo más alto del mundo, ni su totalidad; no es la vida en su conjunto, ni una zona especial en el espacio cósmico. Tampoco es poder político, principio de estabilidad de los imperios de la tierra. En contra de eso, Dios es infinito, existe por sí mismo, y no confina con la totalidad del mundo.

b) *Yahvé no es puro proceso*. Cambian y mudan las cosas que nosotros conocemos: todas se mantienen en constante movimiento de unidad y separación, de nacimiento y de muerte. Por eso, al decir que Dios no cambia lo ponemos más allá de todo aquello que nosotros conocemos y hacemos en la tierra.

c) *Yahvé tampoco es padre-madre en el sentido biológico o humano*. Por eso, en contra de lo que sucede en los pueblos del entorno, incluido Grecia, Israel no ha escrito ninguna *teogonía* o tratado del nacimiento y generación de los Dioses (como hizo Hesíodo). Dios no tiene paternidad, ni filiación. No es Padre, ni es Hijo, no es Esposo ni Esposa. ¿Qué es entonces? Es Yahvé, liberador de los humanos.

De manera consecuente, los israelitas más fieles a la alianza, al menos los defensores de la teología oficial, saben que Yahvé no es padre ni madre, esposo ni esposa, hijo ni hermano. Es claro que la religiosidad popular ha seguido atribuyéndole títulos o signos familiares, como indican los nombres *teóforos* (con un elemento divino), que lo presentan como padre o familiar de los humanos. Pero la teología oficial ha evitado esos signos y presenta a Yahvé como totalmente distinto: no podemos aplicarle nuestras formas de entender el mundo, nuestras ideas o visiones de la tierra o de la historia.

El pueblo de Israel ha sido y sigue siendo el gran testigo de la trascendencia de Yahvé y nosotros, los cristianos, aceptamos la experiencia israelita. Por eso, empezamos diciendo que Dios no es padre en el sentido normal de ese término; cuando más tarde los cristianos le den ese nombre lo harán de un

modo distinto. Sin el «correctivo israelita» de Yahvé la visión cristiana de Dios Padre corre el riesgo de volverse idolatría.

Pues bien, dicho eso, debemos añadir que este Dios israelita, a quien no se llama Padre, es fuente y signo del amor más hondo, como indica la palabra clave de la tradición israelita:

«Escucha, Israel: Yahvé, nuestro Dios, es Yahvé Uno. *Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Estas palabras que yo te mando estarán en tu corazón. Las repetirás a tus hijos y las dirás sentado en casa o haciendo camino, cuando te acuestes y cuando te levantes*» (Dt 6,4-7).

El *Yahvé Dios*, a quien el pueblo de Israel ha descubierto y ha reconocido, por encima de todas las cosas, como Unidad suprema, es fuente y signo de Amor, o, mejor dicho, *es Amor abierto a los humanos*, suscitando en ellos una respuesta de amor.

«El Tetragrama (YHWH = las cuatro letras) constituye el corazón del misterio revelado a Mosheh (Moisés) y el alma del formidable impulso que él anima en el propio ser de la humanidad. Un hombre nuevo nace cuando el Nombre se apodera de él en la trascendencia del Ser creador, liberándolo de todas las fronteras idolátricas, haciendo de él una réplica viva de YHWH. Tal es la identidad esencial de Israel y el fundamento de su particularismo que le ha sido tan cruelmente reprochado. Ya que sólo la absoluta consagración de un pueblo a YHWH puede hacer de él “un pueblo de sacerdotes”, un pueblo ideal, el pueblo de la Alianza llamado a ser alianza de los pueblos... Un pueblo, no una raza, y consciente de que su consagración exclusiva a YHWH, lejos de anonadar a los Elohim de las naciones, debe federarlos con sus pueblos en la unidad de la Alianza y la luz salvadora de una ley de justicia, de apertura y de amor... Este Nombre debía ser en la revelación bíblica un poderoso factor de unidad de los cielos y de la tierra, y sobre la tierra el centro radiante de comunicación entre las diferentes etnias. En vez de ello, los traductores, traicionando las significaciones evidentes de los textos, perpetúan la antigua separación excluyendo al Ser fundador y reemplazándolo por la cacofonía

de nombres arbitrarios sacados de los panteones de las naciones para reemplazar en los labios de los profetas y de los apóstoles el de Elohim del Sinaí... El mundo cristiano, a través de los nombres de los ídolos que continúa celebrando en sus altares (Deus, Dio, Dios, Gott, God..., Kalou, Jaungoikoa, Imana, Dirava...), a todas luces tiene la intención de adorar al Elohim de Abrahán y de Jesús. Mas entonces, ¿por qué reemplazar ese nombre sacro (YHWH) por el de los ídolos que los profetas y los apóstoles no cesan de condenar?» (A. CHOURAQUI, *Moisés*, Herder, Barcelona 1997, 133, 145.150).

X. P.

YIHĀD

R

1. ¿Es el yihād la Guerra Santa del islam?

El islam tiene cinco pilares, y el *yihād* no es el sexto como dicen algunos. No, el *yihād* es el pilar de los pilares, el cimiento sobre el que se elevan los cinco pilares. La raíz árabe Y-H-D tiene el sentido de «esfuerzo». Sin *yihād* no hay *shahāda*, ni hay *ṣalāt*, ni hay *ṣiyām*, ni hay *ḥakāt*, ni hay *ḥajj*. Por eso dijo el Profeta: «El *yihād* es lo más elevado del islam». Ciertamente, se trata de un esfuerzo llevado al límite, sin reservas. La guerra es una de sus expresiones, pero no la única. Todo esfuerzo de un musulmán puede ser un *yihād* si en él se cumplen ciertas condiciones que lo transportan más allá de un simple esfuerzo. Porque la guerra –es decir, la movilización de todas las energías– es la forma que puede adquirir en su plenitud, el término *yihād* aparece en los tratados de Derecho musulmán como título para los temas que se consagran a la exposición de las reglas de la guerra. El *yihād* es, por tanto, el esfuerzo –físico, moral o espiritual– del musulmán *fi sabīl Allāh* (en la senda de Dios). La palabra árabe *yihād* es de género masculino y no femenino, por lo que habría que hablar en castellano de «el yihād» y no de «la yihād», al contrario de lo que hacen habitualmente quienes no están pensando en lo que esta palabra significa en árabe sino que están proyectando en el término árabe el concepto occidental de «la Guerra Santa».

El profeta Muḥammad distinguía entre *al-yihād al-akbar* («el esfuerzo mayor» o «el *yihād* mayor»), que es la lucha del ser humano por conquistar la libertad en lo más íntimo de sí mismo, y *al-yihād al-aṣḡar* («el esfuerzo menor» o «el *yihād* menor»), que es la lucha del ser humano por conquistar la libertad frente a los tiranos que reducen al hombre a la miseria. Cada musulmán que se toma en serio su vía es un *muṣyāhid*. El que, además, da su vida por ella es un *shahīd* (mártir) ↗ testimonio.

2. ¿Es legítimo el yihād para convertir a los «infieles»?

↗ tolerancia. En todo el Corán no se encuentra un solo versículo en el que se hable de hacer el *yihād* para convertir a los infieles; mas al contrario, es conocido de todos los musulmanes el versículo *Lā ikrāha fī-d-dīn* («no haya compulsión en materia de religión», 2:256), así como la famosa *aleyá*: «Si tu Señor lo hubiera querido, habrían creído todos los que están en la tierra. ¿Puedes tú forzar a los hombres para que sean creyentes?» (10:99). No sólo no es islámico usar la fuerza para convertir a nadie, sino que incluso durante mucho tiempo no lo fue para la misma autodefensa. Cada vez que los primeros musulmanes sentían la necesidad de resistir a la opresión y vengarse de los que los perseguían, el Profeta los retenía, diciéndoles: «No se me ha ordenado combatir». Así fue durante trece años, hasta que los musulmanes recibieron el permiso de Dios para usar la fuerza. El texto coránico que lo justifica, sin embargo, no tiene desperdicio para los que creen que el islam es una religión fanática que no permite la libertad de culto:

Se ha concedido el permiso a quienes combaten porque han sufrido injustamente; Allāh es capaz de ayudar a quienes han sido expulsados de sus casas sin justificación, sólo por decir «Allāh es nuestro Señor». Si Allāh no os enfrentase a los unos contra los otros, se habrían destruido muchas ermitas, sinagogas, oratorios y mezquitas en los que se menciona el nombre de Allāh (22:39-40).

El musulmán no disfruta con el *yihād*. Esto ya aparece en el Corán: «Se os prescribe el combate, aunque os repugne». El musulmán es un hombre de

paz: «Si buscan la paz, búscala tú también. Y confía en Alláh, porque Él es Quien todo lo oye, Quien todo lo sabe» (8:61). La palabra árabe «guerra» (*qitāl*) –nos recuerda Ḥasan al-Bannā', fundador de los Hermanos Musulmanes– jamás es usada en los tratados de jurisprudencia islámica. Porque la guerra, fuera del estrecho marco del *yihād* –la autodefensa de la opresión–, está prohibida. El Corán repite constantemente: «Alláh no ama a los agresores».

3. ¿«El Paraíso está a la sombra de las espadas»?

Siempre que los enemigos del islam citan del Corán los versículos del *yihād* lo hacen recortándolos y sacándolos de contexto. Pero la verdad es que Dios nunca da el permiso de la fuerza sin aclarar que es sólo en legítima defensa. Los que citan «El Paraíso está a la sombra de las espadas» o «Matadles donde quiera que los encontréis», nunca acaban de leer los pasajes completos en los que estos versículos están insertos:

¡Oh, gentes, no deseéis el enfrentamiento con el enemigo, pedid a Alláh que os ponga a salvo. Pero cuando os enfrentéis a él, hacedlo con un ánimo invencible y sabed que el Jardín está a la sombra de las espadas! (*al-ḡanna taḥta zilāl al-suyūf*) (*Riyād Ṣalīhin*, 1331).

Estúdiense con detenimiento los versículos siguientes:

Matadles donde quiera que los encontréis y expulsadles de donde os hayan expulsado; la persecución (de los justos) es peor que la matanza (de los opresores). Sin embargo, no los combatiréis en el recinto de la Mezquita Sagrada hasta que ellos no os combatan allí; pero si os combaten, matadles. Ésa será la recompensa de los destructores. Sin embargo, si cambian de idea, Alláh perdona, es compasivo.

Combatid en la senda de Alláh a quienes os combaten, pero no provocéis su hostilidad; en verdad Alláh no ama a quienes provocan la hostilidad.

Combatidles hasta que no haya más persecución (para vosotros por vuestra religión) y el *dīn* sea el de Alláh; entonces, si se arrepienten, que no haya enemistad más que contra los que sigan haciendo el mal. El mes sagrado por el mes sagrado, que las cosas sagradas sean sometidas a la ley del talión; así que

cualquiera que os ataque, atacadle también de la misma forma (2:190-4).

El motivo del *yihād* es siempre la agresión recibida con anterioridad, como muestran los versículos mencionados. Veámoslo en otros casos:

Combatid continuamente a los *mushrikān* (idólatras), al igual que ellos os combaten continuamente (9:36).

Si entonces se retiran y no os combaten, sino que os ofrecen la paz, Alláh no os ha dado autorización contra ellos. Si no se retiran ni os ofrecen la paz ni contienen sus manos, tomadlos y matadles allí donde quiera que los encontréis (4:90-1).

Si violan sus juramentos tras haber pactado (con vosotros la paz) y os atacan por vuestra religión, combatid a los jefes de los destructores; ellos no respetan sus juramentos; tal vez cesen (en su hostigamiento). ¿No combatiréis a un pueblo que ha roto sus juramentos y ha procurado expulsar al Mensajero, y que tomó la iniciativa contra vosotros?

4. ¿Cuáles son las condiciones de una «guerra justa»?

Respecto a las condiciones de una «guerra justa», ya hemos visto cuál es la única condición: que los musulmanes no hayan tomado la iniciativa, sino que estén respondiendo a una agresión. Con relación a los límites, habría que aclarar qué es lo que –en el *fiqh* tradicional– está prohibido en acción de guerra:

Está prohibido matar no combatientes (*Mabsūt* de Sarajisī, X, 64).

Está prohibido matar niños y mujeres (*al-Muwatta'*, libro 21, hadices 8, 9, 11), excepto si son mujeres-soldado.

Está prohibido matar a los criados y los esclavos que acompañen a sus amos y no tengan parte en la lucha (*Mabsūt* de Sarajisī, X, 64).

Está prohibido matar a impedidos de cualquier clase que les haga no poder participar en la lucha: ancianos, ciegos, desvalidos, locos, etc. (*Mabsūt* de Sarajisī, y *Sharḥ al-Siyar al-Kabīr*, IV, 78).

Está prohibido matar a los comerciantes, mercaderes, contratistas y similares, que no tomen parte en la lucha (*al-Jarāy* de Yahya, 34, *al-Jarāy* de Abū Yusuf, 122).

Está prohibido matar a los campesinos que no tomen parte en la lucha (Costumbre de Abū Bakr en at-Ṭabarī,

2026 y 2031; y 'Umar en Ibn Rushd: al-Bidāya I, al-Masjtihad I, 131).

Está prohibido torturar a los enemigos y mutilar sus cuerpos (*al-Bidāya* de Ibn Rushd).

Está prohibido matar si no es con un arma cuerpo a cuerpo, como la espada o la flecha; por ejemplo, se prohíbe el uso del fuego (cumpliendo la *sunna* de 'Umar basada en un hadiz del Profeta) y las máquinas de guerras que causaren matanzas indiscriminadas –como las catapultas– sólo se permiten siempre si se sabe que en la fortaleza no hay mujeres no combatientes, ancianos o niños (48:25).

Pero, incluso, están prohibidas acciones tales como talar árboles frutales, sacrificar ovejas o ganado si no es para alimentarse ese mismo día, quemar o dispersar abejas... (Costumbre de Abû Bakr, *Riyâd Sâlihîn*, libro 21:10).

Asimismo, está prohibido destruir edificios, ni siquiera deshabitados (Costumbre de Abû Bakr).

Está prohibido matar monjes, ermitaños u hombres de religión de cualquier clase (al-Muwatta', libro 21, hadiz 10; palabras del Profeta y costumbre de Abû Bakr).

Respecto a la matanza de monjes, conviene copiar aquí el edicto de Muḥammad, que dice:

«He escrito este edicto bajo la forma de una orden para mi comunidad y para todos aquellos musulmanes que viven dentro de la cristiandad, en el Este y en el Oeste, cerca o lejos, jóvenes y viejos, conocidos y desconocidos. Quien no respete el edicto y no siga mis órdenes obra contra la voluntad de Allâh y merece ser maldito, sea quien sea, sultán o simple musulmán. Cuando un sacerdote o ermitaño se retira a una montaña o a una gruta, o se establece en la llanura, el desierto, la ciudad, la aldea, la iglesia, estoy con él en persona, junto con mi ejército y mis súbditos, y lo defiendo contra todo enemigo. Os abstendréis de hacerles ningún daño. Está prohibido arrojar a un sacerdote de su iglesia, a un ermitaño de su ermita. No se ha de quitar ningún objeto de una iglesia para utilizarlo en la construcción de una mezquita o de casas de musulmanes. Cuando una cristiana tenga relaciones con un musulmán, éste debe tratarla bien y permitirle orar en su iglesia, sin poner obstáculo entre ella y su religión. Si alguien hace lo contrario, será considerado co-

mo enemigo de Allâh y su Profeta. Los musulmanes deben acatar estas órdenes hasta el final del mundo».

En el modo de comportarse del Profeta en el campo de batalla había toda una sabiduría para evitar la confrontación. Para intimidar, sin tener que atacar. Porque la mejor forma de no entrar en combate es ser respetado. El Profeta esperaba mucho antes de entrar en batalla. Se levantaba temprano y se iba a donde tendría lugar, colocaba a cada uno en su sitio (Corán, 3:121), y esperaba. A veces llegó a esperar días enteros, sin dar la orden de ataque. En varias ocasiones, esto logró evitar la batalla, haciendo retirarse al ejército enemigo. Pero normalmente esperaba todo el día y, al atardecer, cuando descendía sobre ellos un aire leve al que el Profeta llamaba «la *sakîna*», daba la orden de atacar. En cuanto el ejército enemigo pedía la paz, el Profeta la aceptaba. Nunca rompió un pacto y, si tenía que el otro que lo había firmado fuera a romperlo, denunciaba que no se fiaba de ese pacto y que quedaba roto, siempre antes de atacar al enemigo (Corán, 8:58) (Hay una fuerte condena coránica de hacer pactos falsos: «No consideréis las promesas una nueva intriga» (Corán, 16:94).

5. ¿Pueden los musulmanes oponerse al poder injusto?

Las distintas formas de entender el islam discrepan sobre si la insurrección contra un gobierno tiránico es legítima o no y si es *yihād* o no. Los sunníes rechazan toda rebelión contra el poder musulmán constituido, aun cuando sea tiránico, porque los males de la *fitna* (guerra civil) se consideran peores que la misma tiranía; los chiíes consideran legítima la rebelión y recomendable si las correlaciones de fuerza hacen posible la victoria, en caso contrario consideran más juicioso abstenerse y –en la medida de lo posible– no obedecer; los *jâriyíes* consideraban infieles a los tiranos y creían que la revolución armada contra ellos era un deber ineludible de todo verdadero musulmán.

Nótese que la jurisprudencia conservadora sunní comienza oponiéndose al derecho a la rebelión por repugnancia al derramamiento de sangre y a la guerra civil, aunque sea en aras de la justicia, para acabar justificando el derramamiento de sangre llevado a cabo

por cualquier gobierno constituido en aras de la preservación de su poder, por injusto que sea.

Los chiíes y los jāriyíes también consideraban como *yihād* la lucha contra los poderes musulmanes injustos. El mártir por excelencia del chiísmo, el *imām* al-Husayn, murió en Karbalá combatiendo contra las tropas del califa omeya Yaçíd. Los jāriyíes eran mucho más tolerantes con los no musulmanes que con aquellos enemigos suyos a los que consideraban pseudomusulmanes.

Hay hadices de los compañeros del Profeta que avalan la posibilidad de la rebelión contra un gobernante injusto. 'Umar ibn al-Jaṭṭāb dijo una vez a los musulmanes: «Si os ordenara hacer algo injusto, ¿qué haríais?». Y nadie osó responderle; tal era el respeto que le tenían. Volvió a hacer la misma pregunta, hasta que alguien dijo: «Príncipe de los musulmanes, te pediríamos que renunciases a tu orden, y sólo si lo hicieras seguiríamos obedeciéndote. Pero si insistieras en que cumpliésemos tu orden, te cortaríamos esa parte de tu cuerpo donde tienes los ojos». Y él dijo entonces: «Doy gracias a Alláh porque entre los musulmanes haya quien nos corrija cuando nos equivoquemos».

Hay multitud de casos históricos de gente de la calle que han reprimido a los califas –'Umar, Mu'āwiya, Sulaymān ibn 'Abd al-Mālik, etc.–, como queda recogido en el *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, la obra más importante del *imām* al-Gaççālf. Esta sinceridad ante el tirano ha dado lugar a una literatura riquísima de encuentros entre un Califa (o Sultán) y un íntimo de Alláh (un sufi o un derviche). Toda esta literatura conforma un talante, el de los musulmanes, cuyos gobiernos tiránicos no pueden descuidarse lo más mínimo. Porque entre el pueblo subyugado viven unos personajes insobornables capaces de explicarle a sus conciudadanos sus derechos a un gobierno islámico justo y decirle a un déspota a su misma cara que lo es sin importarles su suerte. En el *Gulistán* de Saadi de Shiraz, asimismo, pueden leerse anécdotas en este tono, algunas de ellas contundentes, como por ejemplo:

Llegó a Bagdad un derviche cuyo *du'ā* (petición) era a menudo escuchado por Alláh. El gobernador Ḥayyāy Yūsuf, un conocido tirano, fue informado de su llegada, le llamó y le dijo:

«Haz un *du'ā* por mí». El derviche así lo hizo: «Alláh, quítale la vida a este hombre». «*Subḥān-llāh* –gritó el gobernador– ¿Qué clase de *du'ā* es éste?». El derviche replicó: «Es un *du'ā* por ti y por los musulmanes. Porque tu muerte los liberará de tu tiranía y tú serás liberado de futuros desatinos».

A. A.

YINN

R

1. *Fuerzas oscuras en las que se buscaba protección antes del islam*

El Corán descendió a unos hombres que tenían el poder de los *yinn* del desierto. Los *yinn* (en singular *yinnī*, en femenino singular *yinniyya*) eran los señores de la tierra, y su tiempo propicio era la oscuridad. Los árabes de la *yahiliyya* se saludaban diciendo «que la oscuridad te sea favorable» haciendo alusión al carácter envolvente de la noche y el reinado en ella de los *yinn*. El Corán mismo deja constancia de ello: «Había humanos varones que se refugiaban en los *yinn* varones» (72:6). Si excluimos los derivados de *yinn*, observaremos que todos los términos de la familia Y-N-N aluden inequívocamente a la protección: *junna* (escudo), *yanīn* (feto: lo que está protegido en el interior de la madre), *yanna* (Jardín: sombra protectora en el desierto), *yanān* (corazón: sede de la intimidad, lugar que el ser humano protege de sí mismo); y el verbo que lo rige es *yanna*: envolver.

2. *Para Muḥammad la existencia de los yinn era un hecho natural*

El profeta Muḥammad se relacionaba con toda naturalidad con seres invisibles a los ojos humanos: ángeles, genios y demonios. Muḥammad convivía –como el resto de los árabes del Ḥiyāç, o tal vez más que ningún otro– con una infinidad de presencias invisibles con el total convencimiento de que éstas le ayudaban, le protegían, le acosaban o le dañaban, con el permiso de Dios. En cierta ocasión forcejeó con un *ifrīt*: «Un genio muy perverso (*ifrīt*) se arrojó sobre mí ayer para interrumpir mi *salāt* (azalá), pero Alláh me dio poder sobre él. Entonces lo apresé y quise atarlo a uno de los pilares de la mezquita para que lo vierais todos vosotros» (Lo recoge al-Bujārī, vol. 6, 548, n° 3423). En otra ocasión, contaba cómo

mo el mismo Iblís fue a él con intención de dañarlo: «El enemigo de Alláh, Iblís, vino con una llama de fuego para ponerla en mi rostro. Entonces dije: *Me refugio en Alláh de ti*. Tres veces. *¡Te maldigo con la maldición completa de Alláh!* Pero no se retiró en ninguna de las tres ocasiones. Entonces quise capturarle, y ¡por Alláh! Si no fuera por el ruego de mi hermano Sulaymân (Salomón) estaría atrapado y sería objeto de juego de los niños de Medina» (Lo recoge Muslim, vol. 1, 384, n° 541).

Aconsejaba Muḥammad a sus compañeros que cuando una serpiente entrara en nuestra casa, le concediéramos tres días antes de matarla, pues podría ser un genio que quería islamizarse (Lo recoge Muslim, vol. 4, 1756, n° 2236). Hay genios que son justos y algunos se hacen musulmanes, tal como aparece en el Corán 72:11 y 72:14-15. Los primeros genios se islamizaron porque en cierta ocasión escucharon furtivamente una invitación al islam del Profeta. A los que se pregunten cómo supo el Profeta que se escucharon esos genios si fue «furtivamente», les responde la tradición que a Muḥammad «un árbol se lo contó» (Lo recogen Bujârî y Muslim. El hadiz se remonta a 'Abd Alláh ibn Mas'ûd). Desde entonces, en ocasiones, el Profeta se escabullía para encontrarse con un grupo de *yinn* a los que enseñaba el Corán (En su comentario a la *sûra* al-Aḥqâf, Ibn Kazîr relató varios dichos proféticos (*aḥâdîth*) acerca de la reunión del Profeta con los genios. Podemos ver, por ejemplo, en Muslim, vol. 1, 332, n° 450. Y *ad-Darr al-mandzûr*, vol. 7, 690). Y se cuenta que, en beneficio de algunos genios venidos del Yemen que se quejaban de pasar mucha hambre, Muḥammad pidió a Dios que cada vez que encontrasen un hueso hallasen en él alimento (Lo recoge al-Bujârî, vol. 7, 171, n° 3860). Como vemos, la relación de Muḥammad con los genios no fue traumática. El Profeta nos enseñó a relacionarnos con delicadeza con todo lo existente. Por todo ello, a veces al referirse a los genios ante los musulmanes los llamaba «vuestró hermanos, los genios» (Lo recogen Muslim, vol. 1, 332, n° 450, y Tirmidzî, vol. 1, 8, n° 17).

3. Las creencias de los musulmanes sobre los *yinn*

Según el Corán, mientras que los ángeles fueron creados de luz y los se-

res humanos de arcilla, Dios creó a los *yinn* de fuego sin humo. Según la tradición, la creación de los *yinn* fue mucho anterior a la de los seres humanos, y habitaron la tierra y el mar. Dios les prohibió que matasen animales y practicasen la violencia unos contra otros, pero le desobedecieron, entonces Dios envió a los ángeles para castigarlos. Los ángeles mataron a muchos *yinn* y los expulsaron a las islas. Luego se distribuyeron por el mundo, habitando en ríos, ruinas, cementerios, pozos, baños y urinarios. Los *yinn* están dotados de inteligencia, normalmente son imperceptibles para los sentidos humanos, aunque pueden manifestarse a los seres humanos de formas variadas (como humanos, animales o monstruos). Según la creencia popular, los *yinn* pueden atravesar la materia sólida terrestre y desplazarse por el firmamento. Como pueden llegar a escuchar las conversaciones de los ángeles respecto a las cosas futuras, son capaces de predecir acontecimientos a los seres humanos que entren en contacto con ellos, a los adivinos (*kahana*). En determinadas condiciones los seres humanos pueden poner a su servicio a *yinn*, como se ve en algunos cuentos de *Las mil y una noches*. El Corán afirma que Salomón tuvo a su servicio un sinnúmero de *yinn*.

Los *yinn* son mortales pero se supone que pueden vivir varios siglos. Comen y beben, tienen vida social y se reproducen sexualmente. Los genios tiene relaciones sexuales con otros genios o con humanos. Si no tuvieran sexualidad, no tendría sentido que dijera el Corán «Mujeres de recatado mirar que no fueron tocadas antes por ningún hombre ni por ningún *yinn*» (55:56). La jurisprudencia islámica tradicional contempla la posibilidad de matrimonio y las cuestiones de propiedad entre seres humanos y *yinn*. As-Suyûtî mencionó muchos relatos de las generaciones tempranas y de algunos sabios que apuntan a la existencia de relaciones sexuales entre humanos y genios. Ibn Taymiyya afirma: «Se sabe que se han dado matrimonios entre seres humanos y genios y que han tenido hijos. Pasa a menudo». Se supone que los hijos fruto de tales relaciones son algo más peludos de lo normal. La reina de Saba (en árabe, Bilqís) se dice que era hija del rey de Saba y de una *yinniyya*.

4. Tipos de *yinn*

Unos *yinn* son benéficos y otros maléficis. Por tanto, algunos de ellos irán al Paraíso y otros al Infierno. Hay *yinn* musulmanes, cristianos, judíos y de otras religiones. El Profeta dijo: «Existen tres clases de genios, unos que vuelan por el aire, otros que se aparecen como serpientes y perros, y otros que permanecen en distintos lugares y viajan» (cf. *Ākām al-mar'yân*, 8). También dijo el Profeta que cada uno de nosotros tenemos un *yinn* compañero (nuestro *qârin*) (Lo recoge Muslim, vol. 4, 2168, n° 2814). Los englobamos a todos en la categoría de *yinn*, pero los hay de muchas clases: el '*âmîr* (al que se atribuía el crecimiento de las cosas), el *mârid* (en plural *marada*, rebelde que causa enfermedades), los *arwâh* («los espíritus», con el mismo sentido que tiene en castellano), o los '*afârît* (en singular '*ifrît*) (juguetones y destructivos). También está el *gûl* (en plural *agwâl* o *gûlân*, palabra castellanizada en «algola» cuando se trata de una *gûla*, esto es, de un *gûl* de sexo femenino), que es un ogro antropófago, una especie de vampiro que por la noche desentierra cadáveres humanos para devorarlos; historias de este género aparecen en *Las mil y una noches*, lo mismo que relatos sobre ifrites. Los diablos (*shayâtîn*, «satanes») y Satán (Iblîs, *ash-shaytân* por antonomasia) no son ángeles caídos sino una categoría especial de *yinn*. Iblîs fue un *yinnî*, si bien gozaba de un rango especial, ya que se encontraba entre los ángeles, y con ellos recibió el orden de postrarse ante Adán.

5. Los locos están poseídos por un *yinni*

La palabra más común en árabe para «locura» es *yunûn* y para «loco» es *ma'yñûn*, poseído por *yinn*. Sus conciudadanos tildaron repetidamente al Profeta de *ma'yñûn* (que es lo que se decía de los adivinos [*kahana*] y los poetas), tal como el Corán recoge fielmente: «Es un *ma'yñûn* que recibe instrucciones» (44:14); «Es un *ma'yñûn*» (68:51); «Eres un *ma'yñûn*» (15:6); «¿Acaso vamos a dejar a nuestros dioses por un poeta *ma'yñûn*?» (37:36). En el mundo islámico tradicional los locos son tratados con gran respeto e incluso se les supone que poseen una especie de santidad, pues su mente se encuentra en un mun-

do más elevado, más cercano a la divinidad que las personas corrientes, y por ello se les disculpa de las cosas anticonvencionales que pudieran hacer; se encierra a los locos furiosos agresivos pero los locos corrientes inofensivos gozan de gran respeto y muchos son tenidos por santos. Cuando es evidente que la causa de su locura es la intensidad de la vida espiritual que han llevado más que *ma'yñûn*, se les llama *ma'ydzûb* (literalmente «atraído», se supone que por Dios a su cercanía).

6. La transferencia de parte del poder de los *yinn* a los *malâ'ika* y a los *shayâtîn*

Lo cierto es que tras el descenso del Corán los *yinn* perdieron su poder. La Revelación sometió el poder omnímodo que se atribuía a estos señores de la tierra y los transformó –hablando en líneas generales– en (1) energía sutil benéfica (como *malâ'ika*) y (2) presencia física destructiva de lo humano (como *shayâtîn*). Para el común de los musulmanes, los *shayâtîn* son los *yinn* perversos (ya hemos visto que los *yinn* pueden ser buenos e incluso musulmanes). Los demonios, a partir de la Revelación, habitarían la cotidianidad del ser humano, tendrían cuerpo y vendrían de frente al hombre, mientras que la protección de los *yinn* que sugiere la raíz Y-N-N quedaría en manos de «las potencias angélicas» del mundo, y el poder efectivo que antes tenían pasaba a Dios. Este último rasgo es trascendental: se suele decir que los árabes adoraban idolátricamente a los dioses (*âliha*); propiamente hablando no eran ellos el motivo de su adoración sino la *yunniyya* (la yineidad) que tenía el *ilâh* (dios, ídolo). En definitiva, *yinn* –en árabe– ha pasado de ser «lo divino» en tiempos preislámicos a categorizar epistemológicamente toda aquella energía que está encubierta a nuestra comprensión, que va de la influencia sutil de lo angélico a lo que mueve a actuar al demonio de carne y hueso, aunque siempre bajo la voluntad de Dios. Muestra una vez más el islam que no consiente la fractura entre los mundos, entre la materia y el espíritu, conceptualizando como *yinn* todo aquello que pertenece al mundo de energías que se escapan al hombre y sólo obedecen a Dios. Allâh no es el Dios de lo Bueno: es el Dios de la Destrucción y de la Crea-

ción, del Shaytân y del ser humano. Los *yinn*, los seres humanos, los shayâtîn y los ángeles, todos están a su servicio, y hacen cada cual el trabajo que Dios les encomienda. Así es como el musulmán entiende la realidad, unificada bajo la orden de Dios.

A. A. - J. F. D. V.

YOM KIPPUR

Q

↗ Fiestas, pecado, perdón, sacerdote, sacrificio, Satán, templo, víctima.

1. La gran fiesta

Yom Kippur, día de la Expiación/Perdón, es la fiesta más solemne del calendario israelita. Se celebra a los diez días del Rosh Hashaná o Año nuevo y precede a la fiesta de los Tabernáculos o Sukkot, variando según el calendario judío de las fiestas. Éstos son, por ejemplo, los días de fiesta de estos años. (a) *Año 2007*: 13-14 de septiembre (Rosh Hashana), 22 de septiembre (Yom Kippur), 27 de septiembre al 3 de octubre (Sukkot). (b) *Año 2008*: 30 de septiembre al 1 de octubre (Rosh Hashana), 9 de octubre (Yom Kippur), 14 al 20 de octubre (Sukkot).

En el centro de esas fiestas, el Día de la Expiación viene a interpretarse como culminación del año anterior como una purificación total, para comenzar el nuevo año de una forma limpia y agradable a Dios. Es día festivo, en sentido estricto, con ayuno mayor, desde la puesta de sol del día anterior a la puesta de sol del nuevo día. Esta fiesta se prescribe en los diversos calendarios bíblicos de origen posexfílico: Ex 30,10; Lv 23,27-31; 25,9; Nm 29,7-11. Su liturgia ha sido detallada en Lv 16, el capítulo más importante de la Biblia sobre el tema de los sacrificios.

La liturgia de ese día vinculaba al chivo expiatorio y al chivo emisario (a los dos chivos), recogida y reinterpretada desde perspectiva judía y cristiana por la carta a los Hebreos, constituye uno de los testimonios religiosos más importantes de la historia de la humanidad; ella refleja y actualiza un rito de purificación que sigue marcando la historia de Occidente. Es un rito de sacerdotes que han descubierto el sentido de la violencia originaria y que quieren expresarla y conjurarla, para que no se extienda, de manera que los

hombres puedan vivir, situándose ante el bien y el mal.

En el mundo griego, el sacrificio de Prometeo servía para separar a los hombres de los dioses. Por el contrario, el sacrificio del Yom Kippur sirve para separar el bien y el mal dentro del mismo Dios y dentro de la historia de los hombres. Es un sacrificio de *expiación*: el pueblo tiene que lavarse ante Dios, limpiar sus manchas, reparar sus culpas. Es un sacrificio que nos sitúa ante un posible antagonista de Dios que lleva el nombre enigmático de Azazel; pero, en el fondo, Yahvé sigue manteniendo la *trascendencia divina*.

1) *El santuario*. «Yahvé habló a Moisés después de la muerte de los dos hijos de Aarón; se acercaron a Yahvé y murieron: “Di a tu hermano Aarón que no entre en cualquier tiempo en el santuario, más allá de la cortina, hasta el propiciatorio (*kapporet*) que está sobre el arca. Así no morirá, porque yo me dejo ver en una nube sobre el propiciatorio. Así entrará Aarón en el santuario: Con un *novillo* para la expiación y un *carnero* para el holocausto...”» (Lv 16,1-6).

2) *Los machos cabríos*. «Además recibirá de la asamblea (*'adat*) israelita dos machos cabríos (*chivos*) para la expiación y un carnero para el holocausto. Después tomará los dos chivos y los presentará ante Yahvé, a la entrada de la tienda del encuentro. Y echará Aarón las suertes sobre los dos chivos: una suerte para Yahvé, otra suerte para Azazel. Tomará Aarón el chivo que haya tocado en suerte para Yahvé y lo ofrecerá en expiación. Y el chivo que haya tocado en suerte para Azazel lo presentará vivo ante Yahvé para hacer sobre él la propiciación, para enviarlo a Azazel, al desierto...” (16,7-10).

3) *El chivo de Yahvé*. «Aarón degollará el chivo de la expiación por el pueblo e introducirá su sangre detrás de la cortina y hará con su sangre lo que hizo con la sangre del novillo: la salpicará sobre el propiciatorio y delante del propiciatorio. Y hará la propiciación por el santuario, por las impurezas de los hijos de Israel, por sus delitos, por todos sus pecados. Lo mismo hará en la tienda del encuentro que está con ellos, en medio de sus impurezas... Después irá al altar que está delante de Yahvé y hará la propiciación por él: tomará del novillo y del chivo y

la pondrá alrededor, sobre los cuernos del altar. Salpicará sobre el altar siete veces con la sangre de su dedo. Así lo purifica y santifica de los delitos de los israelitas» (Lv 16,15-19).

4) *El chivo de Azazel*. «Acabada la propiciación del santuario, de la tienda del encuentro y del altar, hará aproximar el chivo vivo. Y pondrá Aarón sus dos manos sobre la cabeza del chivo vivo y confesará sobre él todos los delitos sobre la cabeza del chivo y lo enviaré al desierto, por medio del encargado. El chivo llevará sobre él todos los delitos a una tierra solitaria; y el encargado soltará el chivo en el desierto» (16,20-22).

5) *Conclusión*. «Después, Aarón entrará en la tienda del encuentro, se quitará los vestidos de lino... Y el que ha llevado el chivo para Azazel lavará sus vestidos, se bañará... Las víctimas expiatorias, el chivo y el carnero, cuya sangre se introdujo para la propiciación en el santuario, se sacarán fuera del campamento y se quemarán la piel... Es ley perpetua. El día diez del séptimo mes haréis penitencia... Ese día se hace la propiciación por vosotros a fin de purificaros: quedaréis limpios de todos vuestros pecados ante Yahvé...» (Lv 16,23-24).

2. *El Santuario. ¡Que Aarón no entre en cualquier tiempo! (Lv 16,1-6)*

Israel ha construido un templo de Dios, con un patio externo donde está el altar, al aire libre, a la vista de los fieles, una tienda o lugar de encuentro, que podemos llamar *Santo*, propio de los sacerdotes oficiantes, y finalmente un *Qodes* o Santísimo, más allá de la cortina, donde sólo penetra una vez al año el Sumo Sacerdote (cf. 16,34). Dios se ha reservado un espacio donde habita, sosteniendo la vida de sus fieles, pero recibiendo también los pecados e impurezas que ensucian su nombre y su presencia. Por eso se establecen unos ritos de purificación para que le devuelvan su limpieza y que permitan que el pueblo vuelva también a ser puro.

Como sacramento que indica la unidad y separación entre Dios y el pueblo se ha establecido una *Cortina* (*Paroket*: 16,2.12.15), un λ *velo* de misterio que separará el *Santo* (tienda del encuentro) y del *Santísimo* o lugar del gran silencio donde sólo entra una vez al año el Sumo Sacerdote, revestido de ornamentos oficiales, con la sangre de pro-

piciación. En el centro del Santísimo se encuentra el *Kapporet*, *propiciatorio* o *placa* que recubre el arca de la alianza, como *escabel* donde Yahvé pone sus pies, al sentarse en el trono invisible de su templo. El texto empieza recordando el misterio del lugar: quien entre allí sin causa morirá.

3. *Los dos chivos. El Sumo Sacerdote (Lv 16,7-10)*

En torno al *espacio sagrado del templo* se abre un círculo de vida para el pueblo; más allá queda el desierto de Azazel amenazante (a quien la tradición vinculará a λ Satán). Pues bien, cuando llega el *tiempo* sagrado de la expiación se vinculan de forma especial Dios y pueblo, emergiendo también Azazel... En el centro, como mediador litúrgico actúa el Sacerdote.

a) *Dios* está definido como *Santidad*, según indica el lugar donde habita (*Qodes*, *lugar santo*). Ciertamente es dueño universal del cosmos y tiene su morada sobre el cielo (cf. 1 Re 8), pero he elegido el templo de Israel como lugar de su presencia.

b) *Azazel* es la antítesis de Dios, signo del pecado que habita en el desierto. El texto no teoriza: no se esfuerza por fijar su rostro, definirlo o presentarlo (pues es un texto de rito, no de mito). Sabe, sin embargo, que Azazel habita fuera, al margen de nuestra morada, al exterior de la frontera que separa lo puro de lo impuro.

c) *El pueblo* se encuentra de algún modo entre la pureza de Yahvé y el pecado de Azazel. Aquí no se citan sus instituciones sociales, ni sus rasgos familiares, económicos, sociales. Lo que importa es la mancha o pecado (violencia) del pueblo, que debe purificarse, pues de lo contrario se podrá destruir el mismo pueblo.

d) Entre Dios y Azazel, representando al pueblo, se eleva el *Sacerdote*, un hombre capaz de realizar el rito de purificaciones, tomando en sus manos la sangre que limpia y consagra el santuario, para expulsar los pecados del pueblo, cargados sobre el chivo de Azazel. En este contexto se entienden *los dos chivos*, que empiezan siendo *ambivalentes*: pueden significar el bien (sangre de Dios), pero también el mal (son portadores de pecado). Están en el límite entre Dios y Azazel, en la frontera

donde bien y mal se tocan. Son, sin duda, una expresión del pueblo: las dos caras de una misma humanidad violenta que puede ser perdonada sobre el templo (sangre purificadora) o expulsa en el desierto. Son ambivalentes y por eso se deben sortear, en gesto que recuerda viejos ritos sagrados, conocidos dentro de Israel por los Urim y Tummim (cf. Ex 28,30; Lv 8,8; Nm 27,21; Dt 28,8.10). Es como si, llegando al límite, no se distinguieran bien y mal, Dios y Azazel, violencia buena y mala.

4. *Chivo de Yahvé, la víctima expiatoria (Lv 16,15-19)*

Con el chivo de Dios y un novillo se realiza el rito de propiciación, esparciendo la sangre de los animales sacrificados sobre el Altar, el Santo y el Santísimo. La sangre es la violencia al servicio de la vida, de manera que ella sirve para *expiar* (cf. Lv 17,11), esto es, para reconciliar a los hombres con Dios y, al mismo tiempo, entre sí. Esa sangre ritual limpia los lugares centrales del gran santuario:

a) *El propiciatorio* del Santísimo, más allá del velo, donde parecían pegarse simbólicamente los pecados, que la sangre limpia, de manera que los hombres vuelven a ser transparentes ante Dios.

b) *La tienda del encuentro* o Santo donde los sacerdotes presentan sus ofrendas y oraciones, de manera que el templo vuelve a ser espacio de comunicación con lo sagrado.

c) *El Altar* del gran patio, a cielo abierto, donde se quema la carne de los sacrificios y donde había quedado pegada la impureza de los muchos pecados de los hombres, que deben limpiarse con sangre.

El texto supone que los hombres necesitan «víctimas» para reconciliarse. Ellos se enfrentan y matan, en proceso de oscurecimiento creciente: olvidan la santidad del Señor y llenan todo de impureza. Pero *Dios* les ofrece un medio de purificación: la sangre del chivo sacrificado y del toro con la que el Sumo Sacerdote asperge y limpia el Santísimo, el Santo y el Altar. Todos los israelitas se han unido sobre la explanada santa, poniendo sus manchas en manos del Gran Sacerdote que lleva la sangre más allá de la cortina, limpiando

do con ella (en ella) el espacio de Dios, el mismo templo interior y el altar.

Ésta es la fiesta del perdón, el *sacramento de la sangre*, el gran signo de la violencia ritual que permite que los hombres superen la violencia social y se reconcilien, purificados ante Dios. La sangre del toro y el cabrito funciona así en la línea del talión: es sangre sagrada que sirve para superar el riesgo de la sangre asesina, es violencia ritualizada, que se expresa por el sacrificio de unos animales sagrados, que nos permiten superar el riesgo de violencia social que nos amenaza. Ésta es religión de una violencia que vence a otra violencia, la «sangre del chivo de Dios» que es más fuerte que la mancha pecadora de los hombres. Ésta es la violencia sagrada interior, de los que unen ante Dios por la sangre sacrificada.

5. *Chivo de Azazel, víctima emisaria (Lv 16,20-22)*

Pero hay algo que los hombres no pueden limpiar o purificar, ni siquiera a través de la sangre de los sacrificios. Por eso hay un chivo de Azazel, sobre cuya cabeza carga el sacerdote los pecados del pueblo, para enviarlo después, como víctima *emisaria*, más allá de las zonas habitadas, al ancho cerco de desierto exterior. No todo es templo y lugar de santidad. No hay sangre que pueda limpiar toda mancha, no hay sacrificio que aplaque hasta el final toda violencia. De esa forma se establecen los dos polos simbólicos fuertes de esta densa geografía sacral, vinculada al Yom Kippur.

a) *Hay un centro sagrado*, un lugar de pureza en el que Dios habita, un santuario donde los hombres pueden expiar sus pecados, de manera que expulsan lo malo y quedan limpios, para comenzar de nuevo su vida de purificados. En este contexto se enmarcan los pecados que pueden perdonarse y así puede surgir y surge la comunidad de los reconciliados por la sangre, es decir, por la violencia del chivo expiatorio de Dios que es más poderoso que la violencia de los hombres.

b) Pero, al mismo tiempo, existe una *periferia impura*, un desierto donde ni la sangre puede ya purificar los pecados de los hombres. Éste es el *campo desolado de Azazel*, al que se expulsa el segundo chivo, que es chivo emisario,

llevando los pecados que no pueden perdonarse, de manera que ellos queden así en el lugar-del-no-perdón, espacio de violencia duradera, infierno permanente, fuera del campo sagrado de Israel. Desde aquí se ven las diferencias: el sacerdote mata al primer chivo, de manera que su sangre se vuelve expiatoria y se emplea, con la sangre del toro, como fuente de purificación; por el contrario, el sacerdote expulsa al chivo de Azazel, mandándolo vivo al desierto, sin limpiar sus pecados, sin superar sus violencias, sin matarlo. Este chivo representa, por tanto, la exterioridad impura, aquello que no puede redimirse y queda, de esa forma, para el diablo; es un chivo emisario, pero no para Dios, sino para Azazel.

La sangre expiatoria, con la que el sacerdote asperge y purifica los lugares básicos de nuestra convivencia en el mundo, nos limpia y purifica hacia dentro; la misma violencia, ritualizada y canalizada por los sacerdotes, nos permite crear un espacio de paz resguardada en medio de un entorno de tierra-desierto impuro.

Por el contrario, el chivo que mandamos vivo hacia el desierto es un *emisario para Azazel*. No podemos purificarlos con su sangre, pues su sangre no es sagrada para Dios; por eso le mandamos como chivo *emisario* sobre el que hemos descargado nuestras violencias, convirtiéndolo de esa forma en la otra cara del chivo *expiatorio*, llevando consigo todos los pecados y violencias que no pueden purificarse. De esa forma, mientras la comunidad reunida en torno al templo se siente segura, resguardada y limpia (en torno a la sangre sagrada del Chivo de Dios y de su toro), los expulsados de Azazel no tienen más remedio que morir (física, social y culturalmente) en el desierto externo.

El Dios de los dos chivos es *Dios bueno*, Señor de la cultura y de la historia: unifica a los hombres, les permite sentirse limpios en torno al templo de la buena sangre, de los buenos sacrificios, en el centro de una comunidad que vive unida por gracia de la sangre ritual, del sacrificio compartido (del Chivo santo y del toro). Pero su limpieza (¡hecha de sangre santa!) exige la expulsión de aquellos a quienes se

manda al desierto exterior, con el Chivo de Azazel. Éste es el contenido de la gran fiesta del Yom Kippur, que ha definido por siglos la experiencia israelita.

6. *Conclusión: ¡Se lavarán los vestidos...! (Lv 16,23-24)*

Ésta ha sido la fiesta de sangre y expulsión que garantiza la vida y unidad del pueblo. Año tras año, los israelitas han debido repetirla para descubrirse perdonados y poder continuar su dura marcha sobre el mundo. El Dios del buen chivo sacrificado les ha permitido vivir en unidad, aunque rodeados por una cultura de pecado, donde reina Azazel en el desierto al que han expulsado el otro chivo. Éste ha sido un rito peligroso, que ha capacitado a los israelitas para ver el gran misterio de la división sagrada y para habitar reconciliados en una tierra rodeada de Satán. De esa forma, ellos se sienten capaces de caminar por la estrecha senda, entre Yahvé y Azazel. Por eso se dice al final que tanto el buen sacerdote como los portadores del chivo de Azazel «tendrán que lavarse los vestidos».

Ha terminado el rito. Se han cumplido las suertes de la vida (expresadas en los chivos sorteados, uno para el Dios que purifica por la sangre, el otro para el Diablo del desierto). Los que celebran este rito (los sacerdotes de Jerusalén en tiempo del poder persa, helenista o romano) no necesitan matar a los enemigos: los expulsan, los dejan fuera del círculo resguardado de la vida de los fieles de Yahvé. Quizá actúan así porque no tienen poder político ni militar para matar a los impuros. En otros momentos, otras autoridades religiosas, y sobre todo políticas, no sólo matarán a los enemigos interiores (chivo expiatorio), sino que enviarán también al desierto de la muerte a los enemigos exteriores (chivo emisario). Así han hecho muchos poderes cristianos a lo largo de la historia, interpretando en forma social y política este texto y esta fiesta del Yom Kippur (la expulsión de Azazel) (R. GIRARD, *El Chivo Emisario*, Anagrama, Barcelona 1992; G. DEIANA, *Il giorno dell'Espiazione, Il «kippur» nella tradizione biblica*, ABI 30, EDB, Bolonia 1995).

X. P.

Z

ZIMZUM

Q

↗ Cábala, creación, Dios, filosofía, mística, Sefarad, Shekiná, teología, Trinidad.

1. Presupuestos. G. Sholem

Zim-Zum (que suele escribirse también Tsim-Tsum) es una palabra hebrea (o más precisamente aramea), que proviene del verbo *tsaman*, contraerse. Significa la contracción de Dios sobre sí mismo, que abre así un espacio de «nada», para que pueda surgir allí y expandirse una realidad nueva, distinta de Dios, pero en Dios. Se puede traducir como repliegue-despliegue, contracción-expansión.

Estrictamente hablando, la visión de la contracción-expansión de Dios no se encuentra en la cábala anterior (ni en el *Zohar* de M. de León), pero se supone de algún modo en ella, cuando se habla de la expansión de Dios y de la esperanza de un retorno o reconciliación. En sentido general, los cabalistas anteriores se mantienen en una perspectiva más líneal, hablando sólo del despliegue de Dios. La doctrina del Zimzum sólo aparece plenamente desarrollada en la cábala especulativa de Isaac Luria (1534-1572), el mayor de los maestros de la escuela de Safed (en Galilea), al que han seguido, de un modo o de otro, casi todos los cabalistas posteriores, de línea más ortodoxa o heterodoxa.

Esta doctrina quiere vincular los elementos básicos de la experiencia bíblica de la ↗ creación con elementos y reflexiones que pueden encontrarse, de alguna forma, en los diversos sistemas filosóficos y gnósticos que hablan de una *exitus* y *reditus*, es decir, de una salida y retorno de Dios (en línea de un panteísmo dinámico, que ha podido desembocar en la misma filosofía idealista de Hegel). No es necesario que I. Luria y los cabalistas judíos hayan tomado esa idea de la gnosis, ni de los sistemas neoplatónicos, aunque puedan advertirse semejanzas. El tema de

fondo es la experiencia del mal, el tema de la teodicea: ¿Cómo es posible que Dios permite la injusticia y la muerte de los inocentes? ¿Cómo ha permitido la expulsión de los judíos de ↗ Sefarad?

El símbolo del Zimzum está implicando al mismo tiempo algo muy positivo y muy negativo. (a) *Algo positivo*. A fin de que exista mundo y mundo real, Dios tiene que retirarse, abriendo un espacio para la nada, para una nada que se hace matriz de realidades distintas de Dios. (b) *Algo negativo*. Pero, al mismo tiempo, Dios, al retraerse, abre un ámbito de «exilio», un espacio donde está él, pero retirado.

G. Sholem ha puesto de relieve que esta regresión del ser divino sobre sí mismo representa una forma profundísima de exilio, del autodestierro; de esa manera, Dios entra en contacto con aquello que no es Dios. En esa línea, la teoría de las «sefirot» o emanaciones de Dios ha de interpretarse no sólo como creación positiva, conforme a la cual «Dios vio que todo era bueno» (cf. Gn 1), sino que Dios tuvo que dejar que se mezclaran elementos negativos en el proceso de su despliegue.

En ese contexto se entiende uno de los símbolos más poderosos de la cábala anterior: *la rotura de los recipientes*. Los recipientes humanos, que no son Dios, no pueden contener todo el misterio del ser de Dios. Por eso, en lo creado, se rompe la armonía divina y Dios entra en contradicción consigo mismo. Evidentemente, en este plano, el pensamiento «racional» resulta incapaz de responder a las preguntas de fondo que se plantean ante esas experiencias básicas, en las que «el mal de los hombres» viene a integrarse en una especie de mal superior de Dios, que debe superar sus roturas internas, para alcanzar de nuevo su plenitud, en lo que los cabalistas llaman la restitución final o *ticún*.

Hay, según eso, un proceso divino donde se engloba el proceso humano,

un proceso en el que Dios no aparece como eterno e inmutable, sino que es eterno en su mutabilidad, en un proceso doloroso y creador de salida de sí mismo y de retorno distinto a lo que fue al principio. En esa línea, el proceso de Dios y el proceso del hombre se identifican de alguna manera. Dios no contenía en sí ninguna potencia mala, pero al manifestarse ha entrado en contacto con lo imperfecto y, en el fondo, con lo malo. De esa manera, la \aleph Shekina de Dios sale de sí misma, arriesgándose a entrar en un espacio externo, lleno de oscuridad, en el exilio de un mundo que corre el riesgo de perderse. Pues bien, el Dios que se ha arriesgado a crear (a que emane de sí misma toda realidad) es el que asume la tarea del retorno, a través de los hombres y, en especial, a través de Israel.

2. Esquema de conjunto

J. H. LAENEN ha ofrecido una buena visión de conjunto del tema, desde la perspectiva general de la mística judía. Al situarse ante el proceso de la creación, I. Luria ha descubierto que Dios lo abarcara todo, pues «al exterior» de Dios no existe cosa alguna. Los cabalistas anteriores no habían ofrecido ninguna solución a este problema o, quizá, no lo habían planteado con suficiente atención. Por eso, a fin de poner en marcha el proceso de la emanación, Dios no tiene otra opción que la de crear primero un espacio *dentro* de su propia infinitud. Para ello, tuvo que contraerse. Por eso, antes de la creación o expansión tuvo que darse el repliegue de Dios hacia sí mismo, a través de una retirada que hizo posible el surgimiento de *tehiru* (vaciedad).

Según eso, Dios no puede entenderse como «todo o totalidad» (como ha puesto de relieve en tiempos recientes el gran filósofo judío E. Lévinas), sino como un infinito que se abre, dejando

que en su infinitud surja lo finito (con riesgo de ruptura, de mal y lucha). Podemos interpretar a *En Sof* como una casa completamente llena de la esencia divina. Dando un paso más, I. Luria afirmará que Dios mismo tuvo que «poner un orden» dentro de sus «luces interiores», de manera que, para ello, tuvo que dejar que se expandieron en el espacio abierto por su contracción. De esa manera, en el fondo, el proceso de la historia humana puede y debe entenderse también un momento de la historia de Dios, de una historia que lleva en sí misma el riesgo y la ruptura.

En este contexto, el mal no es sólo algo que deriva de falta de bien, ni es pura negatividad, sino que ha de entenderse como un momento del proceso interior de Dios. En otras palabras, la misma divinidad necesita purificarse a sí misma de los elementos residuales vinculados a su propio despliegue. Es como si Dios para crear algo fuera de sí mismo tuviera que exilarse, salir fuera de sí. Ésta es una idea tradicional dentro de la literatura y teología israelita (desde \aleph Ezequiel a la Cábala medieval), pero sólo ahora se ha desarrollado plenamente. Esta retirada de la divinidad (esta lucha en el interior de la divinidad) forma parte de una mitología tradicional (de la lucha entre dioses), pero sólo ahora se ha desarrollado plenamente. Ella ha tenido un gran influjo en la filosofía y en el pensamiento posterior, no sólo en el judaísmo sino en el mismo cristianismo, como muestra la filosofía de Hegel y, de un modo especial, la teología de aquellos autores cristianos (como J. Moltmann) que han visto la muerte de Jesús como un momento del proceso de la «lucha divina» (G. SHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 2001; L. H. LAENEN, *La mística judía*, Trotta, Madrid 2006).

X. P.

Bibliografía

1. SIGLAS

Utilizamos las siglas básicas para la presentación de los libros de la Biblia y del Corán y para otros textos oficiales (como los del Concilio Vaticano II). El resto son fácilmente comprensibles. Citamos aquí sólo algunas menos usuales, sobre libros apócrifos o textos de referencia:

<i>1 Hen</i>	Libro de Henoc, texto etíope
1Q	(1 Qumrán) Biblioteca de Qumrán (1Q es la Cueva 1)
<i>4 Esd</i>	Libro 4º de Esdras (apócrifo judío)
<i>Ant.</i>	JOSEFO: <i>Antigüedades judías</i>
<i>Bell.</i>	JOSEFO: <i>Guerra judía</i>
CIC	<i>Catecismo de la Iglesia Católica</i> , Madrid 1992
CDC	<i>Código de Derecho Canónico</i> de la Iglesia católica, Madrid 1982
Denz	E. DENZINGER (ed.), <i>Magisterio de la Iglesia</i> , Herder, Barcelona 1997
DH	E. DENZINGER y P. HÜNERMANN (eds.), <i>El magisterio de la Iglesia Enchiridium Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum</i> , Barcelona 1999
<i>EvTom</i>	<i>Evangelio de Tomás</i> (apócrifo cristiano)
<i>Jub</i>	<i>Libro de los Jubileos</i> (apócrifo judío)
LXX	Traducción de la Biblia al griego
NHL	Nag Hammadi Library (textos gnósticos cristianos)
Q	Documento, fuente de los evangelios de Mateo y Lucas
<i>Sal Sal</i>	<i>Salmos de Salomón</i> (apócrifo judío)

2. TEXTOS BÁSICOS

Hemos querido presentar un diccionario manual, para el estudio práctico, no para la investigación exhaustiva de los temas. Por eso nos limitamos a ofrecer una bibliografía inicial, que servirá para los que quieran seguir profundizando en las diversas materias. Por comodidad, presentamos básicamente las obras generales y, en especial, las que están escritas o publicadas en castellano.

2.1. Libros canónicos

Biblia Hebraica, BS, Stuttgart 1984.

A. RAHLFS (ed.), *Septuaginta*, DB, Stuttgart 1979.

K. ALAND (ed.), *Greek New Testament*, Stuttgart 1966.

El Sagrado Qur'an (texto árabe y versión castellana), Ahmadiyyah, Lahore 1986.

2.2. Traducciones

ALONSO, L., *Nueva Biblia Española*, Cristiandad, Madrid 1975.

CANTERA, F. y M. IGLESIAS, *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid 1979.

Casa de la Biblia, *La Biblia*, Madrid 1992.

El Corán, trad. J. Cortés, Nacional, Madrid 1979.

El Corán, trad. A. Melara, Kutubia, Granada 1994

El Korán, trad. R. Cansinos Assens, Aguilar, Madrid 1951.

2.3. Otros textos clásicos

- DEL VALLE, C., *La Misná*, Sígueme, Salamanca 1997.
 DÍEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento I-V*, Cristiandad, Madrid 1974.
 NASR, S. H., *Textos sufíes*, Kalendar, Buenos Aires 1969.
 PIÑERO, A. (ed.), *Textos gnósticos I-III*, Trotta, Madrid 1999.
 ROBINSON, J. (ed.), *Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden 1977.
 SANTOS OTERO, A., *Evangelios apócrifos*, BAC, Madrid 2000.
 WEISS, A. J. (ed.), *Talmud de Babilonia I-XVII*, Acervo, Buenos Aires 1964-1976.

3. DICCIONARIOS Y OBRAS GENERALES SOBRE RELIGIÓN

La bibliografía sobre las religiones resulta inabarcable. Existen numerosos elencos bibliográficos, generales y especializados, como el de F. Díez de Velasco, *Historia de las religiones. Bibliografía general* (webpages.ull.es/users/fradive/bibliohr.pdf). Aquí recogemos sólo algunas obras más significativas, como introducción general al tema.

- AA.VV., *Diccionario del Islam*, Monte Carmelo, Burgos 2006.
 AA.VV., *The Encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden 1994.
 BASSET, C., *El diálogo interreligioso*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
 BLEEKER, C. J. y G. WIDENGREN (eds.), *Historia religionum. Manual de historia de las religiones I-II*, Cristiandad, Madrid 1973.
 BONNEFOI, Y. (ed.), *Dictionnaire des Mythologies et des religions I-II*, París 1983.
 BRANDON, S. G. F., *Diccionario de religiones comparadas I-II*, Cristiandad, Madrid 1975.
 CHAMBERS, O., *Diccionario de las Religiones*, Espasa-Calpe, Madrid 1999.
 CHEVALLIER, J. (ed.), *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona 1991.
 CROATTO, J. S., *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*, Verbo Divino, Estella 2002.
 DELUMEAU, J. (ed.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Alianza, Madrid 1995.
 DI NOLA, A. M. (ed.), *Encyclopaedia delle religioni I-VI*, Florencia 1970-1977.
 DÍAZ, C., *Manual de Historia de las Religiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997; *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003.
 DÍEZ DE VELASCO, F., *Hombres, ritos, dioses. Introducción a la historia de las religiones*, Trotta, Madrid 1995; *Introducción a la historia de las religiones. Hombres, ritos, dioses*, Trotta, Madrid 1998.
 ELIADE, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religions I-XVI*, Macmillan, Nueva York 1977.
 ELIADE, M. e I. P. COULIANO, *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona 1992.
 ELIADE, M., *Historia de las creencias e ideas religiosas I-III*, Cristiandad 1978; IV, Herder, Barcelona 1999; M., *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1977; *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1981.
 FILORAMO, G. (ed.), *Historia de las religiones*, Barcelona 2000.
 GALINDO, E. (ed.), *Enciclopedia del Islam*, Darek-Nyumba, Madrid 2004.
 GENTZ, W. H., *The Dictionary of Bible and Religion*, Abingdon, Nashville 1986.
 GUERRA GÓMEZ, M., *Historia de las religiones I-II*, Eunsa, Pamplona 1984.
 HASTINGS, J. (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics I-XIII*, Scribners, Nueva York 1992.
 JAMES, E. O., *Introducción a la historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1973; *Historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1984.
 KÖNIG, F. (ed.), *Cristo y las religiones de la tierra I-III*, BAC, Madrid 1950-1951; *El cristianismo y las grandes religiones*, Europa, Madrid 1987.
 MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1984; *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid 1995; *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999.
 O'BRIEN, J. y M. PALMER, *Atlas Akal del estado de las religiones*, Akal, Madrid 2000.

- PIKAZA, X., *El Fenómeno Religioso*, Trotta, Madrid 2000; *Hombre y mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella 1997.
- PIKE, E. R., *Diccionario de historia de las religiones*, FCE, México 1990.
- POUPARD, C. (ed.), *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1987.
- PUECH, E. (ed.), *Historia de las religiones I-XII*, Siglo XXI, Madrid 1977-1978.
- RIES, J. (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado: I-III*, Trotta, Madrid 1995-1999.
- SAMUEL, A., *Para comprender las religiones en nuestro tiempo*, Verbo Divino, Estella 1989.
- SCHIELE, F. M. (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft I-VI*, Tubinga 1956-1962.
- SCHMIDT, W., *Manual de historia comparada de las religiones*, Madrid 1947.
- VAN DER LEEUW, G., *Fenomenología de la religión*, FCE, México 1994.
- WACH, J., *El estudio comparado de las religiones*, Paidós, Buenos Aires 1997.
- WEBER, M., *Ensayos sobre sociología de la religión I-III*, Taurus, Madrid 1987.
- WIDENGREN, G., *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1997.
- ZUBIRI, X., *El problema filosófico de las religiones*, Alianza, Madrid 1993.

4. LAS TRES RELIGIONES. JUDAÍSMO, CRISTIANISMO, ISLAM

No existen por ahora, que sepamos, muchos trabajos comparativos sobre las tres religiones monoteístas. Entre ellos, fijándonos sobre todo en la comparación entre islam y cristianismo (de cristianismo y judaísmo trata el apartado siguiente), podemos destacar los siguientes:

- AMSTRONG, K., *Una historia de Dios. 4.000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, Paidós, Barcelona 1995.
- ARNALDEZ, R. (y otros), «El creyente en las religiones judía, musulmana y cristiana», en J. RIES (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado V*, Trotta, Madrid 2005.
- CASPAR, R., *Para una visión cristiana del Islam*, Sal Terrae, Santander 1990.
- GARDET, L., *L'Islam, religion et communauté, L'Islam e i cristiani*, Città Nuova, Roma 1988.
- KUSCHEL, J., *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella 1996.
- MASSON, D., *Monothéisme coranique et monotheisme biblique*, Desclée, París 1976.
- PHIPPS, W. E., *¿Con Jesús o con Mahoma?*, Acento, Madrid 2000.
- PIKAZA, X., *Globalización y monoteísmo. Moisés, Jesús, Mahoma*, Verbo Divino, Estella 2002.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Cristianismo e Islam: frontera y encuentro*, CCS, Madrid 1998.
- VIDAL, M. C., *Diccionario de las tres religiones monoteístas*, Alianza, Madrid 1993.
- WOLFSON, H. A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam I-II*, Harvard UP, Cambridge MA 1947.

5. JUDAÍSMO Y CRISTIANISMO

Judaísmo y cristianismo tienen en común gran parte de la Biblia. Por eso existen numerosos estudios de conjunto de las dos religiones, sobre todo desde la perspectiva de los diccionarios y de los comentarios conjuntos de la Biblia. Por otra parte, el judaísmo forma parte de la misma identidad del cristianismo. Por eso, los estudios comparativos y de conjunto de las dos religiones son muy numerosos. Entre ellos:

- ACHTENMEIER, P. J. (ed.), *Bible Dictionary*, Harper-Collins, San Francisco 1996.
- BOGAERT, P. M. (y otros), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993.

- BROWN, R. E., J. A. FITZMYER y R. E. MURPHY, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* (NCBSJ) I-II, Verbo Divino, Estella 2005-2006.
- BUBER, M., *Dos modos de fe*, Caparrós, Madrid 1996.
- BUTTRICK, G. A. (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible* I-IV, Abigdon, Nashville 1996.
- CASCIARO, J. M. y J. M. MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Eunsa, Pamplona 1986.
- CAZELLES, H. y A. FEUILLET (eds.), *Suppléments au Dictionnaire de la Bible*, Letouzey en Ané, París 1928ss.
- DÍEZ MACHO, A. y S. BARTINA, *Enciclopedia de la Biblia*, I-VI (I. A-B; II. C-M; III. N-H; IV. H-M; V. M-P; VI. Q-Z), Garriga, Barcelona 1963-1965.
- DOUGLAS, J. D. (ed.), *The New Bible Dictionary*, Inter-Varsity, Londres 1967.
- FLUSSER, D., *El cristianismo, una religión judía*, Riopiedras, Barcelona 1995.
- FRIEDMANN, D. N. (ed.), *Anchor Bible Dictionary I-VI*, Doubleday, Nueva York 1999.
- GARCÍA CORDERO, M., *Teología de la Biblia I-III. Antiguo y Nuevo Testamento*, BAC, Madrid 1970-1982.
- HAAG, H. y A. VAN DEN BORN, *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1987.
- HURTADO, L. W., *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, SCM, Londres 1988.
- LAPIDE, P. y J. MOLTMANN, *Jüdische Monotheismus - Christliche Trinitätslehre*, Kaiser, Múnich 1979.
- LÉON-DUFOUR, X. (ed.), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1985.
- LEVORATTI, A. J. (ed.), *Comentario Bíblico Latinoamericano* (CBL), Verbo Divino, Estella 2003-2007.
- LIBERA, A. DE (ed.), *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 4*, Cerf, París 1986.
- MAIER, J., «Judaísmo y cristianismo», en *Fe cristiana y sociedad moderna* 6, SM, Madrid 1989, 5-98.
- MUSSNER, F., *Tratado sobre los judíos. Para el diálogo judeo-cristiano*, BEB 40, Sígueme, Salamanca 1983.
- ORFALI LEVI, M., *Talmud y cristianismo: historia y causas de un conflicto*, Riopiedras, Barcelona 1998.
- PIKAZA, X., *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996; *Diccionario de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2007.
- ROSSANO, P. (ed.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Paulinas, Madrid 1990.
- THEISSEN, G., *La Fe Bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002; *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2002.
- THOMA, C., *A Christian Theology of Judaism*, SJCh, Paulist, Nueva York 1980.
- TREBOLLE, J., *Biblia judía, Biblia cristiana*, Trotta, Madrid 1993.

6. JUDAÍSMO

El judaísmo ha sido y sigue siendo la religión del estudio de la Biblia. Por eso son numerosos los trabajos sobre el judaísmo, escritos tanto desde una perspectiva cristiana (sobre todo las teologías del Antiguo Testamento) como desde una perspectiva judía. Entre las obras de referencia fundamentales:

- ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento I-II*, Trotta, Madrid 1999.
- AMSTRONG, K., *Una historia de Dios. 4.000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, Paidós, Barcelona 2001.
- ARANDA PÉREZ, G. (ed.), *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996.
- BAECK, L., *La esencia del judaísmo*, Paidós, Buenos Aires 1964.
- BARON, S. W., *Historia social y religiosa del pueblo judío I-VIII*, Paidós, Buenos Aires 1968.
- BAROUKH, E., *Enciclopedia práctica del judaísmo*, Robinbook, Barcelona 1995.
- BOUSSET, W., *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*, HNT 21, Tubinga 1966.

- BRIGHT, J., *La Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003.
- BUBER, M., *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 1995; *Dos modos de fe*, Caparrós, Madrid 1996; *Kigshhip of God*, Allen and Unwin, Londres 1967.
- COHEN, H., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fourier, Wiesbaden 1978.
- CHOURAQUI, A., *Moisés. Viaje a los confines de un misterio realizado y de una utopía irrealizable*, Herder, Barcelona 1997.
- DAVIES, W. D. y L. FINKELSTEIN (eds.), *The Cambridge History of Judaism I-II*, Cambridge University Press, Cambridge 1990-1999.
- DE LANGE, N. R. M., *El judaísmo*, Riopiedras, Madrid 1996.
- DÍEZ-MACHO, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento I-V*, Cristiandad, Madrid 1982-1987.
- EICHRODT, W., *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Cristiandad, Madrid 1975.
- EISSFELDT, O., *Introducción al Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 2000.
- ENCYCLOPAEDIA JUDAICA (JEWISH ENCYCLOPEDIA), 22 vols., Keter Publishing House, Jerusalem y Macmillan Company, Nueva York 1971 (2ª ed. 2006-2007).
- FACKENHEIM, E., *La presencia de Dios en la historia*, Sígueme, Salamanca 2002.
- FOHRER, G., *History of israelite religion*, SPCK, Londres 1973.
- GARCÍA, M. F., *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992; *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Cristiandad, Madrid 1992.
- GÓMEZ DE LIAÑO, I., *Filósofos griegos, videntes judíos*, Siruela, Madrid 2000.
- GOTTWALD, N. K., *The Tribes of Yahweh. A sociology of the Religion of Liberated Israel*, SCM, Londres 1979.
- HERRANZ PASCUAL, C., *Los Sabios del Talmud*, Riopiedras, Barcelona 1997.
- HESCHEL, A. J., *Los profetas I-III*, Paidós, Buenos Aires 1973; *El Shabat y el hombre moderno*, Paidós, Buenos Aires 1964; *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*, Noonday Press, Nueva York 1996.
- IMSCHOOT, P. VAN, *Teología del Antiguo Testamento*, Fax, Madrid 1969.
- JACOBS, L., *The Jewish Religion. A Companion*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- JENNI, E. y C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1985.
- KÜNG, H., *El judaísmo: pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid 1993.
- LAENEN, J. H., *La mística judía. Una introducción*, Trotta, Madrid 2004.
- LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002; *Del otro modo de ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987; *De Dieu qui vient a l'idée*, Vrin, París 1982.
- LEVINE, L. I., *Jewish Sects, Parties and Ideologies in the Second Temple Period*, Ben Zvi, Jerusalén 1978; *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*, Ben Zvi, Jerusalem 1989.
- MAESO, G., *El legado del judaísmo español*, Trotta, Madrid 2000.
- MAIER, J. y P. SCHÄFER, *Diccionario del judaísmo*, Verbo Divino, Estella 1995.
- MCGINN, B., H. J. COLLINS y S. STEIN (eds.), *The Encyclopaedia of Apocalypticism*, I-III, Continuum, Nueva York 1998-2000.
- METTINGER, T. N. D., *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Almendro, Córdoba 1994.
- MOORE, G. F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim I-III*, Harvard UP, Cambridge MA 1927-1930.
- MOWINCKEL, S., *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Fax, Madrid 1975.
- NEHER, A., *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975; *El exilio de la palabra: Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, Riopiedras, Barcelona 1997; *Moisés y la vocación judía*, Aguilar, Madrid 1996.
- NEUSNER, J. (ed.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Fortress, Filadelfia 1988; *The Encyclopedia of Judaism*, Brill, Leiden 2000.
- NEUSNER, J., *From Politics to Piety. The emergence of Pharisaic Judaism*, Ktav, Nueva York 1979; *Judaic Law from Jesus to the Mishnah*, Scholars Press, Atlanta 1993.
- PIKAZA, X., *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996; *Globalización y monoteísmo. Moisés, Jesús, Muhammad*, Verbo Divino, Estella 2002; *Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*, Verbo Divino, Estella 2000.
- PREUSS, H. D., *Teología del Antiguo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

- PUECH, E., *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien. I La résurrection des morts et le contexte scripturaire. II Les données qumraniennes et classiques*, Etudes bibliques, Gabalda, París 1993.
- RODRÍGUEZ, C. A., *La religión judía. Historia y teología*, Semina Verbi, BAC 6, Madrid 2000.
- ROSENSZWEIG, F., *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997.
- ROTH, R. (ed.), *Encyclopedia judaica I-XXVI*, Macmillan, Nueva York 1972-1994.
- RUSSELL, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, Londres 1971.
- SACCHI, P., *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*, Paideia, Brescia 1990.
- SAFRAI, S. y M. STERN (eds.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions I-II*, Fortress Press, Filadelfia 1974.
- SAFRAN, A., *La Cábala*, Martínez Roca, Barcelona 1976.
- SALDARINI, A. J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: a sociological approach*, Michael Glazier, Wilmington 1988.
- SANDERS, E. P. (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition, I-III*, SCM, Londres 1980.
- SANDERS, E. P., *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE - 66 CE*, SCM, Londres 1992.
- SANTONI, E., *El judaísmo*, Acento, Madrid 1994.
- SCHECHTER, S., *La pensée religieuse d'Israel. Aspects de théologie rabbinique*, PUF, París 1966.
- SCHOLEM, G., *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Trotta, Madrid 1998; *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 1996; *Los Orígenes de la Cábala I-II*, Riopiedras/Paidós, Barcelona 2000.
- SCHÜRER, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (75 a.C.-35 d.C., I-II)*, I-II, Cristiandad, Madrid 1985.
- STEGEMANN, H., *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996.
- STEMBERGER, G., *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes*, Fortress Press, Ausburg 1991; *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991.
- STRACK, H. L. y G. STEMBERGER, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Biblioteca Midrásica, Verbo Divino, Estella 1996.
- TRESMONTANT, C., *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Taurus, Madrid 1962.
- VALLE, C. DEL (ed.), *La Misná*, BEB 198, Sígueme, Salamanca 1997.
- VAUX, R. DE, *Historia antigua de Israel, I-II*, Cristiandad, Madrid 1975; *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985.
- VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Sígueme, Salamanca 1986.
- WEISS, A. J. (ed.), *El Talmud de Babilonia*, edición bilingüe parcial, Acervo, Buenos Aires 1965ss.
- WERBLOWSKY, R. J. Z. y G. WIGODER (eds.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- WOLFSON, H. A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam I-II*, Harvard UP, Cambridge MA 1947.

7. CRISTIANISMO

Hemos expuesto ya en los apartados anteriores algunas obras básicas sobre el cristianismo, especialmente en los estudios y comentarios a la Biblia. Añadimos ahora otras obras de tipo general, que servirán para un conocimiento más preciso de los temas desarrollados en el diccionario. Resultan especialmente significativos los textos clásicos y oficiales (Patrología, Denzinger, Vaticano, Catecismo y Código de Derecho Canónico):

- ANCILLI, G. (ed.), *Diccionario de espiritualidad*, Herder, Barcelona 1993.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Gloria: Una estética teológica I-VII* (1985ss); *Teodramática I-V* (1991-1997) y *Teológica I-III* (1998).

- BALZ, H. y G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, I-II, Sígueme, Salamanca 1998.
- BARBAGLIO, G. y S. DIACHICH (ed.), *Nuevo diccionario de teología*, Cristiandad, Madrid 2000.
- BARBAGLIO, G., *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997.
- BOFF, L., *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, San Pablo, Madrid 1986; *El destino del hombre y del mundo*, Cristiandad, Madrid 1985; *Eclesiogénesis*, Sal Terrae, Santander 1986; *Gracia y camino de liberación*, Cristiandad, Madrid 1987; *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987; *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae, Santander 2000.
- BOUYER, P., *Diccionario de teología*, Herder, Barcelona 1977.
- BROWN, R. E., *Introducción al Nuevo Testamento I-II*, Trotta, Madrid 2002.
- BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Editores del Catecismo, Madrid 1992.
- CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, BAC, Madrid 1983.
- COENEN, L., E. BEYERUTHER y H. BIETENHARD (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, I-IV, Sígueme, Salamanca 1984.
- COLLANTES, J., *La fe de la Iglesia católica*, Palabra, Madrid 1983.
- CROSSAN, J. D., *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1996; *Los orígenes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002.
- CULLMANN, O., *Cristología del NT*, BEB 63, Sígueme, Salamanca 1998.
- DENZINGER, E. (ed.), *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1997.
- DENZINGER, E. y P. HÜNERMANN (eds.), *El magisterio de la Iglesia. Enchiridium Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999.
- DÍAZ, C., *Preguntarse por Dios es razonable*, Encuentro, Madrid 1996; *Manual de Historia de las Religiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997; *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003.
- DICCIONARIO PATRÍSTICO I-II, Sígueme, Salamanca 1993.
- DUNN, J. D. G., *Jesús y el Espíritu Santo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1975; *La llamada de Jesús histórico*, Sal Terrae, Santander 1992; *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, SCM, Londres 1980; *Christianity in the Making (27-150 CE.) I: Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2003.
- DUPUIS, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 1997.
- ELLACURÍA, I. y J. SOBRINO (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990.
- FERNÁNDEZ RAMOS, F. (ed.), *Diccionarios de Jesús de Nazaret*, Monte Carmelo, Burgos 2000; *Diccionario del mundo joánico*, Monte Carmelo, Burgos 2004.
- FIORES, S. DE y E. TOURÓN DEL PIE (eds.), *Nuevo diccionario de mariología*, San Pablo, Madrid 1988.
- FLORISTÁN, C. y J. L. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983.
- FORTE, B., *Breve introducción a la fe*, San Pablo, Madrid 1994; *La Iglesia de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996; *La Iglesia, icono de la Trinidad: breve eclesiología*, Sígueme, Salamanca 1997; *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Sígueme, Salamanca 1996; *Jesús de Nazaret, historia de Dios, Dios de la historia*, San Pablo, Madrid 1989; *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2002.
- FRIES, E. (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, Cristiandad, Madrid 1978-1979.
- GNILKA, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, BAC, Madrid 1975; *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997; *Cristología I-II*, BAC, Madrid 2002.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Espasa, Madrid 1974 (Sal Terrae, Santander 1994); *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca 1979.
- GRILLMEIER, A., *Jesucristo en la fe de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998.

- HENRY, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca 2000; *Palabras de Cristo*, Sígueme, Salamanca 2004.
- IZQUIERDO, C. (ed.), *Diccionario de teología*, Eunsas, Pamplona 2006.
- KARRER, M., *Jesucristo en el NT*, BEB 105, Sígueme, Salamanca 2002.
- KELLY, J. N. D., *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997; *Early Christian Doctrines*, Black, Londres 1968.
- KITTEL, G. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I-VII*, Kohlhammer, Stuttgart 1933-1969.
- KÖSTER, H., *Introducción al NT. Historia, cultura y religión de la época helenista e historia y literatura del cristianismo primitivo*, BEB 59, Sígueme, Salamanca 1988.
- KÜNG, H., *El cristianismo*, Trotta, Madrid 1997.
- LADARIA, L., *Antropología teológica*, Comillas, Madrid 1983; *Teología del Pecado original y de Gracia*, BAC, Madrid 1996; *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998.
- LEIPOLDT, J. y W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento I-II-III*, Cristiandad, Madrid 1974-1975.
- LÖHRER, M. y J. FEINER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación, I-V*, Cristiandad, Madrid 1969ss.
- MANSI, J. D. (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, I-LX, París 1899-1927.
- MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1973; *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976 (Caparrós, Madrid 1995); *El malestar religioso de la cultura*, Sígueme, Salamanca 1998; *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 1997; *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999.
- MEIER, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico I-IV*, Verbo Divino, Estella 1998-2004.
- MOINGT, J., *El hombre que venía de Dios, I-II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995.
- MOLTMANN, J., *Teología de la Esperanza*, Sígueme, Salamanca 1979; *Planificación y esperanza de futuro*, Sígueme, Salamanca 1971; *El Dios Crucificado*, Sígueme, Salamanca 1977; *Trinidad y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1986; *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1987.
- OXFORD DICTIONARY OF THE CHRISTIAN CHURCH, Oxford University Press, 2006.
- PAGOLA, J. A., *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid 2007.
- PATROLOGÍA, *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (ed. J. MIGNE) I-CLXI, París 1857-1866. *Patrologiae cursus completus. Series latina* (ed. J. MIGNE) I-CCX-XI, París 1844-1864.
- PIKAZA, X. y N. SILANES (eds.), *Diccionario del Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993.
- PIKAZA, X., *Éste es el hombre. Ensayo de cristología bíblica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1988; *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; *Enchiridion Trinitatis. Textos básicos sobre el Dios de los cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005; *Una roca sobre el abismo. Historia y futuro de los papas*, Trotta, Madrid 2006; *Hijo de Hombre. Historia de Jesús Galileo*, Tirant lo Blanch, Valencia 2007.
- PIÑERO, A. (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. I. Tratados filosóficos y cosmológicos. II. Evangelios, hechos, cartas. III. Apocalipsis y otros escritos*, Trotta, Madrid 1997-2000; *Orígenes del cristianismo*, Almendro, Córdoba 1999.
- PIÑERO, A. e I. PELÁEZ, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Almendro, Córdoba 1995.
- RAHNER, K. (ed.), *Sacramentum mundi: enciclopedia teológica I-V*, Herder, Barcelona 1982.
- RAHNER, K., *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967; *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona 1963; *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo*, Herder, Barcelona 1977. Cf. también *Escritos de teología*, 7 vols., Taurus, Madrid 1961-1969 (cf. *Schriften zur Theologie*, Bd. I-XVI, Einsiedeln 1958ss).
- RATZINGER, J., *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas de eclesiología*, Herder, Barcelona 1972; *Dios como problema*, Cristiandad, Madrid 1973; *Introducción al Cris-*

- tianismo, Sígueme, Salamanca 1979; *Escatología*, Herder, Barcelona 1980; *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1980.
- ROVIRA BELLOSO, J. M., *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1988; *Tratado de Dios uno y trino*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999.
- RUIZ BUENO, D. (ed.), *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1979; *Padres Apologetas griegos*, BAC, Madrid 1979. Textos básicos para el conocimiento del cristianismo primitivo.
- SANDERS, E. P., *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004 (original de 1985); *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2000.
- SANTOS OTERO, A., *Los Evangelios Apócrifos. Textos griegos y latinos*, con versión crítica, estudios introductorios y comentarios, BAC 48, Madrid 1975.
- SCHELKLE, K. H., *Teología del Nuevo Testamento*, I-IV, Herder, Barcelona 1975.
- SCHILLEBECKX, E., *Jesús. La Historia de un Viviente*, Trotta, Madrid 2002 (1ª ed., Cristiandad, Madrid 1983; original holandés de 1974).
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989; *Cristología feminista crítica*, Trotta, Madrid 2001.
- SESOÛE, B. y J. WOLINSKI (eds.), *Historia de los dogmas I. El Dios de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995.
- SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1976; *Jesucristo Libertador, I-II*, Trotta, Madrid 1993-1998.
- THEISSEN, G. y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999 (original de 1996).
- THEISSEN, G., *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002.
- TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristianidad, Madrid 1987; «El destino de la idea de Dios en el pensamiento moderno», en *Pensamiento* 45 (1989) 19-66; *Noción, religación, transcendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal*, Barrié de la Maza, Pontevedra 1990; *La constitución moderna de la razón religiosa*, Verbo Divino, Estella 1992.
- VATICANO II, *Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 2000.
- VIDAL, S., *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, BEB 110, Sígueme, Salamanca 2003; *Jesús el Galileo*, Sal Terrae, Santander 2006.
- VIELHAUER, Ph., *Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los Padres Apostólicos*, BEB 72, Sígueme, Salamanca 1991 (2003).
- VOUGA, F., *Una teología del Nuevo Testamento*, Ágora, Verbo Divino, Estella 2002.
- WRIGHT, N. T., *The NT and the Victory of the People of God I*, SPCK, Londres 1992; *Jesus and the victory of God II*, SPCK, Londres 1996.

8. ISLAM

- 'ABBÁS, Ihsân, *Dîwân shî'r al-jawâriy*, Dâr ash-Shurûq, Beirut 1982.
- 'ABDALLÂH, *El siglo XI en primera persona. Las memorias de 'Abdallâh, último rey zarî de Granada, destronado por los almorávides (1090)*, traducidas por E. Lévy-Provençal y E. García Gómez, Alianza, Madrid 1980.
- ADDAS, C., *Ibn'Arabi o la búsqueda del azufre rojo*, Regional, Murcia 1996.
- AS'ARÎ, AL-, *Contra heterodoxos (al-Luma')*. *O lo que deben creer los musulmanes*, edición y traducción de C. A. Segovia, Biblioteca Nueva, Madrid 2006.
- AMIN, S., *L'eurocentrisme. Critique d'une idéologie*, Anthropos, París 1988; *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*, Anagrama, Barcelona 1976.
- AMSTRONG, K., *Islam: A Short History*, Modern Library, Nueva York 2000 (trad. castellana: *El Islam*, Mondadori, Barcelona 2001).
- ANDRAE, T., *Mahoma*, Alianza, Madrid 1994.
- ANÓNIMO, *Dikr bilâd al-Andalus* (Una descripción anónima de al-Ándalus), dos tomos (el I, edición; el II, traducción y estudio) editada y traducida con introducción, notas e índices por Luis Molina, Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto Miguel Asín, Madrid 1983.

- ANTAKI, I., *La cultura de los árabes*, Siglo veintiuno editores, México 1992.
- ARBERRY, A. J., *El legado de Persia*, Revista de Derecho Privado, Madrid 1967.
- ARNALDEZ, R., *Mahomet*, Desclée, París 1975.
- ASÍN PALACIOS, M., *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, 5 vols., Turner, Madrid 1984.
- AVERROES, *Exposición de la «República» de Platón*, Tecnos, Navalmorcal (Madrid) 1996.
- AYA, A., *El secreto de Muhammad (la experiencia chamánica del profeta del Islam)*, Kairós, Barcelona 2006.
- BAUSANI, A., *El islam en su cultura*, Fondo de Cultura Económica, México 1988.
- BEYLEY, Aisha, *Islam: El poder de las mujeres*, Kutubia Mayurqa, Palma de Mallorca 2001.
- BONAUD, C., *Introducción al sufismo (el Tasawwuf y la espiritualidad islámica)*, Barcelona 1994 (París 1991).
- BŪ 'ALĪ YĀSĪN, *Az-zā'lūz al-muḥarram: Dirāsa fī-d-dīn wa-l-yīns wa-s-sirā' at-tabaqī, Dār al-Kunūz al-Adabiyya*, Beirut 1996.
- CAHEN, C., *El Islam. I. Desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano*, Historia universal siglo XXI, vol. 14, Siglo XXI, Madrid 1989.
- CORBIN, H., *Historia de la filosofía islámica*, Trotta, Madrid 1994; *El iman oculto*, Losada, Buenos Aires 2005; *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*, Biblioteca Nueva, 2003; *Templo y contemplación*, Trotta, Madrid 2003; *La paradoja del monoteísmo*, Losada, Buenos Aires 2003; *El hombre de luz en el sufismo iraní*, Siruela, Madrid 2000; *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Siruela, Madrid 1996; *Avicena y el relato visionario*, Paidós, Barcelona 1995.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia del pensamiento del mundo islámico*, Alianza, Madrid 1999.
- CHABRY, L. y A. CHABRY, *Politique et minorités au Proche-Orient*, Editions Maisonneuve et Larose, París 1987.
- CHEBEL, M., *Le Corps en Islam*, Presses Universitaires de France, París 2004.
- CHEVALIER, J., *El sufismo y la tradición islámica*, Barcelona 1986 (París 1974).
- CHOZA, J. y P. WOLNY WITOLD (coords.), *Infieles y bárbaros en las tres culturas*, Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU, Sevilla 1999.
- GARDET, L. y M. ANAWATI, *La mystique musulmane*, París 1961.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNE, M., *Mahoma*, Akal, Madrid 1990.
- GIORGI, R., *Pour une histoire de la zandaka*, La nuova Italia editrice, Florencia 1989.
- GUIJARRO, A., *Los signos del fin de los tiempos según el Islam*, EDAF, Fuenlabrada (Madrid) 2007.
- HITTI, Ph. K., *El islam, modo de vida*, Gredos, Madrid 1973.
- HOLT, P. M. (y otros) (eds.), *The Cambridge History of Islam*, 2 vols., Cambridge 1970; y S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality*, 2 vols., Londres 1987-1991.
- IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut 1422 de la hégira y 2002 de la era cristiana.
- IBN BATTŪTA, *Rihla (Tuhfat al-nazzār fī garā'ib al-amsār)*, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut 1987.
- IBN ḤAWQAL (Abū-l-Qāsim ibn Ḥawqal al-Naṣībī), *Kitāb surat al-ard*, edición de M. J. de Goeje, E. J. Brill, Bibliotheca geographica arabicorum, II, Leiden 1967.
- IBN JALDŪN, *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, Fondo de Cultura Económica, México 1977.
- IBN JURDĀZBIH, *Al-masālik wa-l-mamālik*, E. J. Brill, Bibliotheca geographica arabicorum, Leiden 1967.
- IMÁN NAWAWI, *El jardín de los justos*, Tikal, Gerona 1999.
- JOMEINI, AL-, *Testamento político y religioso del líder de la revolución islámica y fundador de la República Islámica de Irán*, Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Islámica de Irán.
- KÜNG, H., *El Islam. Historia, presente y futuro*, Trotta, Madrid 2006.
- LAMRABET, A., *Aïsha, épouse du Prophète*, Tawhid, Lyon 2006.
- LANE, E. W., *Maneras y costumbres de los modernos egipcios*, Libertarias/Prodhufi, Madrid 1993.

- LAROUÏ, Abdallah, *El islam árabe y sus problemas*, Península, Barcelona 1984.
- LINGS, M., *¿Qué es el sufismo?*, Taurus, Madrid 1981 (Londres 1975); *Muhammad. Su vida, basada en las fuentes más antiguas*, Hiperión, Madrid 1989.
- MAANÁN, A. M., *Tasawwuf*, Almuzara, Córdoba 2006.
- MASSIGNON, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, J. Vrin, París 1954; *Palabra Dada*, Trotta, Madrid 2005; *La ciencia de la compasión*, Trotta, Madrid 1999; *Guerra Santa suprema del Islam árabe*, Olañeta, Palma 2007.
- MAS'ŪDĪ, AL-, *Murūy al-dzahab wa-ma'ādin al-ḡawhar* (2 vols.), Dār at-turāz, Beirut 2002 (1422 de la hégira).
- MERNISSI, F., *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*, Icaria, Barcelona 2003; *Las sultanas olvidadas*, Muchnik, Barcelona 1997.
- MONTURIOL, Y., *Términos clave del Islam*, CPJI, Córdoba 2006; «Mariam en el Corán», *Jornadas de hermenéutica desde el punto de vista de las mujeres*, Barcelona, 23 de noviembre de 2007.
- MUQADDASĪ, AL- (Shams ad-Dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Bannā' ash-Shāmī al-Muqaddasī, conocido como al-Bashshārī), *Kitāb al-taqāsīm fī-ma'rifat al-aqālim*, edición de M. J. de Goeje, E. J. Brill, Bibliotheca geographicorum arabicorum, III, Leiden 1967.
- NASR, S. H., *Vida y pensamiento en el Islam*, Herder, Barcelona 1985; *El camino de la felicidad. Ibn Arabī*, Trotta, Madrid 2000; *Sufismo vivo. Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*, Herder, Barcelona 1985; *Vida y pensamiento en el islam*, Herder, Barcelona 1985; *El corazón del Islam*, Kairós, Barcelona 2007.
- PĀNIKER, A., *Índika. Una descolonización intelectual. Reflexiones sobre la historia, la etnología, la política y la religión en el Sur de Asia*, Kairós, Barcelona 2005.
- POPOVIC, A. y G. VEINSTEIN (coords.), *Las sendas de Allāh. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, Bellaterra, Barcelona 1997.
- QAZWĪNĪ, AL-, *Al-Cazwini's Kosmographie (Kitāb 'Ayā'ib al-majlūqāt wa-garā'ib al-maw'yūdāt y Azār al-bilād wa-ajbār al-'ibād)*, edición de F. Wüstenfeld, Wiesbaden 1967.
- RĀZĪ, AL-, *La conducta virtuosa del filósofo*, traducción, introducción y notas de Emilio Tornero, Trotta, Madrid 2004.
- REYNA, I. A., *Humanismo islámico* (Una antropología de las epístolas de los hermanos de la pureza), Junta Islámica, Córdoba 2006.
- RICHARD, Y., *El islam chií*, Bellaterra, Barcelona 1996.
- RODINSON, M., *Mahoma y el nacimiento del mundo islámico*, Era, México 1974; *Mahoma*, Península, Barcelona 2000; *Los árabes*, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid 1991.
- ROSENTHAL, E. I. J., *El pensamiento político en el islam medieval*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1967.
- SA'DĀWĪ, AS-, N., *Dirāsāt 'ani-l-mar'a wa-r-raḡul fī-l-mu'yātama' al-'arabī* (incluye *Al-mar'a wa-l-ḡins*, *Al-mar'a hiya-l-aṣl*, *Al-raḡul wa-l-ḡins*, *Al-mar'a wa-ṣ-ṣirā' annafsi* y *Al-wayḥ al-'arī li-l-mar'a al-'arabiyya*), al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-d-Dirāsāt wa-n-Naṣr, Beirut 1990.
- SĀ'ID AL-ANDALUSĪ, *Ṭabaqāt al-umam*, Dār at-Talī'a, Beirut 1985.
- SIVAN, E., *El islam radical. Teología medieval, política moderna*, Bellaterra, Barcelona 1997.
- VERNET, J., *Literatura árabe*, Labor, Barcelona 1972.
- VILLALÓN, C. DE, *El viaje de Turquía*, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid 1965.
- YĀHIZ, AL-, *Rasā'il*, comentario, introducción y notas de 'Abdallāh Mahannā, Dār al-Ḥadāza, Beirut 1988.

Índice de conceptos

Abluciones	Circuncisión	Éxodo
Abrahán	Comida	Exorcismos
Adán	Comunidad	Ezequiel
Agar	Concilios	Familia
‘Á’isha	Conversión	Fariseos
Alabanza	Corán	Fâtiḥa
Al-Ándalus	Corazón	Fatwà
Aleya	Cortesía	Fe
Alianza	Cosmovisión	Fiestas
Allâhu akbar	Creación	Filón de Alejandría
Alma	Credo	Filosofía
Amor	Cristianismo	Fin del mundo
Ángeles	Cristo	Fiṭra
Animales	Cruz	Fraternidad
Antisemitismo	Cuerpo	Fundamentalismo
Apariciones	Culto, actos de	
Apocalipsis		
Apocalíptica	Daniel	Gabriel
Apócrifos	David	Genealogía
Apologética	Derecho	Gnosis
Apóstoles	Desnudos	Guerra
Árabe	Diablo, ↗ Satán	
Artesano (Jesús)	Dinero	Hadices
Ascensión	Dios	Hambrientos
Ash’arismo	Discípulo amado	Hasidim
Asquenazíes	Dogma	Hebreo
Ateísmo	Don	Hégira
Autoridad		Henoc
Ayuno	Ecología	Herejías
Azalá	Economía	Hermenéutica
Azaque	Edén	Hijo de Dios
	Egipto	Hijo de hombre
Baraka	Elección	Hilel
Basmala	Elías	Historia
Bautismo	Emigrantes	Hombre
Biblia	Encarcelados	
Bienaventuranzas	Encarnación	Idolatría
	Enfermedad	Iglesia
Caaba	Epifanía	Imâm
Cábala	Esenios	Infiel/pagano
Califato	Espíritu	Infierno
Cantar de los Cantares	Espíritu Santo	Inquisición
Caraítas	Ester	Isaías
Carisma de Dios	Ética	Islam
Catolicismo	Eucaristía	Israel
Celibato	Eva	Iṭyihâd
Celosos/celotas	Evangelio	
César, Julio	Exclusión	Jadīya
Chiísmo	Exilio	Jâriyismo

Jerarquía	Ortodoxia	Salvación
Jeremías		Samaritanos
Jerusalén	Pablo	Sanación
Jesús	Pacifismo	Santiago
Job	Padre/madre	Santidad
Jonás	Pagano, ↗ Infiel	Satán
José de Nazaret	Palabra	Sectas esotéricas
Josefo, Flavio	Papa	Secularización
Josué	Parábolas	Sefarad
Juan Bautista	Paráclito	Sexualidad
Juan evangelista	Paraíso	Shahâda
Judaísmo actual	Parusia	Shar'â
Judeocristianismo	Pascua	Shayj
Judit	Patriarcas	Shekiná
Jueces	Paz	Shoah
Juicio	Pecado	Siervo de Yahvé
Justo perseguido	Pecado original	Sinagoga
	Pedro	Soldados (y Jesús)
Lapidación	Pena de Muerte	Sufismo
Ley	Pentecostés	Sufrimiento
Libertad	Perdón	Sunna
Libro	Peregrinación	Sunnismo
Lucas	Permitido/prohibido	
	Pilares	Talión
Macabeos	Pobres	Talmud
Magia	Poligamia	Temor
Mahoma (↗ Muḥamma)	Política	Templo
Marcos	Predestinación	Tentaciones
María Madre de Jesús/Miriam	Presencia	Teología
María Magdalena	Profetas	Testimonio
Mateo	Prohibido, ↗ Permitido	Tiempo
Matrimonio	Promesas	Tierra
Meca y Medina	Protestantismo	Tolerancia
Mesías	Pueblo	Tomás Apóstol
Mezquita	Purgatorio	Torah
Miguel		Tradición
Milagros	Qibla	Transfiguración
Misión	Qohelet	Tribus
Misná	Qumrán	Trinidad
Mística		Tumba (Jesús)
Moisés	Razón	
Monacato	Realidad	Umma
Monoteísmo	Recuerdo	Universalidad
Muerte	Redención	
Muḥammad	Reino de Dios	
Mujer	Religión	Vaticano
Mulk	Resurrección	Velo
Mundo	Revelación	Vestidos
Mu'taḥilismo	Roma	Víctima
	Rut	Violencia
		Visión de Dios
Nacionalismo	Sábado	
Navidad	Sabiduría	Yahvé
Noé	Sacerdote	Yihâd
Nombres de Dios	Sacramentos	Yinn
Nuevo Testamento	Sacrificio	Yom Kippur
	Shahâba	
Obispos	Sakina	
Oración	Salmos	Zimzum

Índices particulares

1. TÉRMINOS COMUNES: JUDAÍSMO, CRISTIANISMO, ISLAM

Abluciones	Fundamentalismo	Poligamia
Abrahán	Gabriel	Política
Adán	Guerra	Predestinación
Agar		Presencia
Alabanza	Hermenéutica	Profetas
Alma	Historia	Pueblo
Amor	Hombre	
Ángeles	Idolatría	Razón
Animales	Infiel/pagano	Realidad
Apariciones	Infierno	Recuerdo
Ascensión	Jerusalén	Reino de Dios
Ateísmo	Jesús	Religión
Autoridad	Juicio	Resurrección
Ayuno		Revelación
	Lapidación	
Circuncisión	Libertad	Sabiduría
Comida	Libro	Sacrificio
Comunidad	Magia	Salvación
Conversión	María Madre de Jesús/Mi-	Santidad
Corazón	riam	Satán
Cortesía	Matrimonio	Secularización
Cosmovisión	Milagros	Sexualidad
Creación	Misión, proselitismo	
Cuerpo	Mística	Temor
Culto, actos de	Monoteísmo	Teología
	Muerte	Testimonio
David	Mujer	Tiempo
Derecho	Mundo	Tierra
Dinero		Tolerancia
Dios	Nacionalismo	Tradición
Don/Carisma	Nombres de Dios	
		Universalidad
Ecología	Oración	
Economía		Velo
Egipto	Padre/madre	Vestidos
Enfermedad	Palabra	Violencia
Espíritu	Paraíso	Visión de Dios
Ética	Paz	
Eva	Pecado	
	Pena de Muerte	2. TÉRMINOS JUDÍOS Y CRISTIANOS
Fe	Perdón	Alianza
Fiestas	Peregrinación	Antisemitismo
Filosofía	Permitido/prohibido	Apocalíptica
Fin del Mundo	Pilares	Apócrifos
Fraternidad	Pobres	Apologética
		Bautismo
		Biblia

Circuncisión	Jeremías	Cristo
Credo	Job	Cruz, pasión
	Jonás	
David	José de Nazaret	Desnudos
	Josefo, Flavio	Discípulo amado
Edén	Josué	Dogma
Egipto	Juan Bautista	
Elección	Judaísmo actual	Encarcelados
Elías	Judit	Encarnación
Emigrantes	Jueces	Epifanía
Exilio	Justo perseguido	Espíritu Santo
Éxodo		Eucaristía
	Ley	Evangelio
Familia		Exclusión
	Macabeos	Exorcismos
Gnosis	Misná	
	Moisés	Genealogía
Hijo de Hombre		
	Noé	Hambrientos
Josué		Herejías
	Patriarcas	Hijo de Dios
Miguel	Promesas	
Mesías		Iglesia
	Qohelet	Inquisición
Pascua	Qumrán	
		Jerarquía
Redención	Rut	Juan evangelista
		Judeocristianismo
Sacerdote	Sábado	
Sufrimiento	Salmos	Lucas
	Samaritanos	
Talión	Sefarad	Marcos
Templo	Shekiná	María Magdalena
	Shoah	Mateo
	Siervo de Yahvé	Monacato, vida religiosa
3. JUDAÍSMO	Sinagoga	
		Navidad
Asquenazíes	Talmud	Nuevo Testamento
	Torah	
Cábala	Tribus	Obispos
Cantar de los Cantares		Ortodoxia
Caraítas	Yahvé	
Celosos/celotas	Yom Kippur	Pablo
		Pacifismo
Daniel	Zimzum	Papa
		Parábolas
Esenios		Paráclito
Ester	4. CRISTIANISMO	Parusía
Ezequiel		Pecado original
	Apocalipsis	Pedro
Fariseos	Apóstoles	Pentecostés
Filón de Alejandría	Artesano (Jesús)	Protestantismo
		Purgatorio
Hasidim	Bienaventuranzas	
Hebreo		Roma
Henoc	Catolicismo	
Hilel	Celibato	Sacramentos
	César, Julio	Sanación
Isaías	Concilios	Santiago
Israel	Cristianismo	Sectas esotéricas

Soldados (y Jesús)	Azaque	Meca y Medina
Tentaciones	Baraka	Mezquita
Tomás Apóstol	Basmala	Muhammad
Transfiguración		Mulk, Malakût, Ýabarût
Trinidad	Caaba	Mu'taçilismo
Tumba (Jesús)	Califato	
	Chiísmo	Qibla
Vaticano	Corán	
Víctima		Şahâba
	Fâtiha	Sakîna
	Fatwà	Shahâda
	Fiṭra	Sharí'a
		Shayj
5. ISLAM	Hadices	Sufismo
'Á'isha	Hégira	Sunna
Al-Ándalus		Sunnismo
Aleya	Imâm	
Allâhu akbar	Islam	Umma
Árabe	Iÿtihâd	
Ash'arismo	Jadíya	Yihâd
Azalá	Jârjismo	Ýinn

Diccionario de Las tres RELIGIONES

JUDAÍSMO · CRISTIANISMO · ISLAM

Desde una perspectiva occidental, las tres religiones han sido judaísmo, cristianismo e islam. Surgieron en un espacio y un tiempo relativamente próximo, entre Palestina y Arabia, del siglo VI a.C. al VII d.C., y pueden llamarse *monoteístas* (pues adoran al mismo Dios) y *abrahámicas* (porque apelan al mismo Abraham), aunque cada una tenga su propio profeta fundador (Moisés, Jesús, Muhammad). Poseen, además, unos rasgos comunes que las diferencian de las religiones del lejano Oriente (hinduismo, budismo y taoísmo), más centradas en la interioridad del ser humano. Por eso resulta posible y conveniente escribir un diccionario donde se destaquen sus convergencias (y divergencias). Siendo estrictamente científico, éste es un diccionario teológico, pues ayuda a comprender el sentido y la aportación de cada una de las tres religiones, en un gesto de diálogo activo, es decir, de ecumenismo real, que permite poner de relieve la identidad de cada religión. Por eso, hemos querido ofrecerlo no sólo a los estudiosos interesados por el hecho cultural de las religiones, sino también a los creyentes de cada una de esas religiones.

Sus dos autores principales se saben y se sienten fuertemente vinculados a sus propias instituciones religiosas (Iglesia católica, Comunidad musulmana), aunque no han escrito en nombre de ellas, pues creen en la libertad de vida y pensamiento dentro de la sociedad en la que viven y de la religión que profesan.

ISBN: 978-84-8167-921-0



9 788481 699210

evd
www.verboalvino.es