

XABIER PIKAZA

ÁNGELES Y DIABLO EN EL NUEVO TESTAMENTO

<http://www.mercaba.org/FICHAS/CREACION/112-2.htm>

Introducción

EL AMBIENTE en que brota el Nuevo Testamento participa, de manera espontánea, en las creencias en lo angélico y lo en lo demoníaco. Partiendo de la novedad israelita, esas creencias fueron enriquecidas y matizadas por varios rasgos que resultan muy significativos.

a) Existe, en principio, una separación de campos: ángeles y demonios han dejado de ser equivalentes; partiendo de un dualismo moral, que adquiere caracteres definitivos, los ángeles se muestran como poderes buenos, al servicio de Dios y para ayuda de los hombres; los demonios son, en cambio, negativos, destructores.

b) Hay una jerarquización de lo demoníaco: el ámbito de poderes o espíritus perversos se halla dominado y dirigido por un príncipe del mal que ha recibido el nombre de Satán, Mastema, Diábolos o Diablo, Belial y Beelzebú, según las tradiciones; los demonios son sus ayudantes y seguidores.

c) De todas formas, la separación de campos no llega al dualismo teológico: el Diablo no tiene verdadera categoría de antidiós; es simplemente un principio del mal que en ámbito de cosmos y en el tiempo de la historia tiende a destruir la obra de Dios y su presencia entre los hombres; jamás se puede presentar como divino.

d) Ángeles y demonios realizan funciones contrarias que se centran, básicamente, en estos cinco espacios: sostenimiento o destrucción del individuo, apertura y cierre de la historia, origen del mal, libertad o esclavizamiento del cosmos, plenitud o castigo de los hombres en el juicio. El Nuevo Testamento reasume esos rasgos y supone esas funciones, pero las transforma y retraduce de una forma que juzgamos decisiva. Para ello, significativamente, rompe el paralelo entre los dos espacios: quien se enfrenta con lo demoníaco no es ya el mundo de los ángeles, sino el mismo Hijo de Dios, que es Jesucristo. Por eso, prescindiendo de un texto marginal, que además ha sido reinterpretado

crisológicamente (Ap 12,7 y ss; cf. Judas 9), la experiencia cristiana no alude a la batalla supraterránea (mítica) de ángeles y Diablo, de Miguel contra Satán. Esto nos permite comprender ya desde ahora los dos rasgos principales que aporta el evangelio. a) Los ángeles pierden su importancia, al menos desde un punto de vista teológico; la función que ellos podían realizar, como enviados de Dios y amigos de los hombres, vienen a cumplirla Cristo y el Espíritu. b) Los demonios, y más expresamente Satán, el Diablo, como personificación radical de los poderes destructores, asumen funciones e importancia que antes no tenían: se desvelan en su esencia más profunda, vienen a mostrarse como fuerza de lo malo, una especie de imitación negativa de Dios, de Jesucristo y de su Espíritu.

La exposición que sigue desarrolla las funciones arriba señaladas a partir de los momentos clave del despliegue del Nuevo Testamento. Es un trabajo que no puede entrar en los detalles de la exégesis. Sencillamente, quiere ir señalando los momentos de explicitación de lo angélico-demoníaco en la iglesia primitiva. Esos momentos muestran un cierto orden progresivo, aunque no pueden entenderse de manera puramente cronológica. Tampoco se pueden escindir como excluyentes; todos ellos tienden, en el fondo, hacia lo mismo, aunque destaquen cada vez un plano diferente. 1) La historia de Jesús subraya la lucha del mesías contra la presencia destructora del Diablo que actúa en los hombres más perdidos (los posesos). 2) Los sinópticos entienden la vida de Jesús como victoria sobre el mismo Satán, que pretendía dominar la historia de los pueblos. 3) San Juan ha relacionado al Diablo con el fundamento de lo malo; por eso destaca la función del Cristo como aquel que viene del bien originario. 4) La literatura paulina interpreta lo angélico-demoníaco en perspectiva cósmica; a partir de ella ha entendido la victoria de Cristo sobre los poderes destructores. 5) El Apocalipsis de Juan ha introducido lo angélico-demoníaco en ámbito de juicio escatológico.

1 Punto de partida: Jesús y el Diablo

DENTRO de lo que podríamos llamar el campo del Jesús histórico, los ángeles ocupan un lugar más bien modesto. Jesús no ofrece nada que se pueda comparar con las especulaciones angelológicas de la literatura apocalíptica. Le importa el reino de Dios y en un lugar fundamental de su mensaje afirma que ni aún los ángeles conocen (=pueden dominar) su día y hora (Mc 13,32; Mt 24,36). De todas formas, moviéndose quizá en la línea de cierta exégesis rabínica, Jesús afirma que los ángeles de Dios sostienen y protegen a los más pequeños de este mundo (Mt 18,10), añadiendo que en el reino, los salvados no estarán ya sometidos al poder del sexo, como pasa en esta tierra: serán como ángeles de Dios (Mc 12, 25; Mt 22,30).

En este campo, la novedad de Jesús estriba en lo que podríamos llamar su apertura hacia la cristologización de lo angélico. Es básico aquel texto que dice: «A quien me confiese delante de los hombres, el Hijo del Hombre le confesará delante de los ángeles de Dios» (Lc 12,8; redacción más crisológica, sin ángeles, en Mt 10,32-33). Los ángeles forman la corte judicial de Dios. En calidad de tales deben asumir el testimonio de Jesús, transmitido por el Hijo del Hombre, que muy pronto acabará identificándose con el mismo Jesucristo. Pues bien, en esta línea, los ángeles del juicio tienden a convertirse en compañeros y servidores del Hijo del Hombre que viene (Mc 13,27; 8,38; Lc 9,26). De esa forma, y perteneciendo a Dios, vienen a presentarse como ejecutores de la obra

del Hijo del Hombre: están al servicio de Jesús. No es extraño que la tradición cristiana (cf. Mt 16,27; 24,31) acabe presentándolos como ángeles «del Hijo del Hombre».

Papel más importante realizan en la vida de Jesús el Diablo y sus demonios. Lo demoníaco está ahí. No se teoriza en torno a su origen. Tampoco se discuten sus formas de existencia. Está ahí, como un momento en la existencia del hombre caído, enfermo, aplastado por la vida. Es significativo el hecho de que Jesús no trate del Diablo y sus demonios en un campo cosmológico. No le importa la visión del mundo en general. Lo ocupan los hombres de su entorno. Es en ellos, precisamente en ellos, donde encuentra al adversario: diabólico es aquello que destruye la existencia de los hombres. Por eso la actuación de Jesús se explícita por medio de exorcismos.

Los exorcismos, que quizá en su origen fueron prácticas apotropaicas destinadas a conjurar el poder adversario de los espíritus, vienen a ser para Jesús un tipo de praxis radical del reino: se trata de ayudar al hombre, haciéndole que pueda ser humano, vivir en libertad, desarrollarse con salud, desplegar el poder de su existencia. Por eso, demoníaco es lo impuro (cf. Mc 3,11; 5,2; 7,25, etc.), lo que al hombre le impide realizarse en transparencia. 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 epilepsia; ella saca al hombre fuera de sí, le pone en manos de una especie de necesidad que le domina. Pues bien, ayudando a estos hombres y haciendo posible que ellos «sean», Jesús abre el camino del reino. Esa actuación no es un sencillo gesto higiénico, ni efecto de un puro humanismo bondadoso. Al enfrentarse con lo demoníaco, Jesús plantea la batalla al Diablo como tal, es decir, al principio originario de lo malo. Así lo supone Lc 10,18 cuando interpreta la verdad de los exorcismos diciendo: «He visto a Satán caer del cielo como un rayo». Así lo ha desarrollado de manera explícita Mt 12,22-32. Ciertas personas de Israel acusan a Jesús de estar haciendo algo satánico: libera a unos pequeños, insignificantes, endemoniados para engañar mejor al pueblo, separándolo de la ley y poniéndolo en manos del Diablo, el poder antidivino (cf. Mt 9,34; 12,24 y par). Jesús vendría a ser una especie de encarnación de Satán, un demonio principal, infinitamente más peligroso que todos los demonios de los ciegos, cojos y epilépticos. Pues bien, Jesús responde de una forma decidida y programática: «si expulso a los demonios con la fuerza del Espíritu de Dios, esto significa que el reino de Dios está llegando hasta vosotros. (Mt 12,28; cf. Le 11,20). Esta sentencia, dentro del contexto de la actuación de Jesús, reflejada en el conjunto del pasaje (Mt 12,22-32), implica lo siguiente: a) Los exorcismos de Jesús han de entenderse como signo y lugar de advenimiento del reino de Dios. b) Jesús no es emisario de Satán, sino enviado de Dios; por eso tiene un poder que es superior, el mismo poder de lo divino, el dedo de Dios, el Espíritu Santo. c) Satán ya está vencido. Era el fuerte. Dominaba la casa de este mundo. Ahora ha llegado uno más fuerte y le ha quitado sus poderes (/Mt/12/29-30); Dios mismo actúa por Jesús y está expresando y realizando su obra sobre el mundo.

De esta forma alcanzamos la primera gran certeza. El Diablo se expresa en la enfermedad y la caída del hombre sobre el mundo. Por eso, lo diabólico se encuentra ahí mismo, en la ceguera, en la parálisis, la angustia de los hombres. Contra ese Diablo no combaten ya los ángeles del cielo, sino el hombre Jesús y

sus discípulos (cf. Mt 10,8 par); luchan desde la pequeñez de la tierra, en un camino de apertura hacia la nueva humanidad, en gesto de liberación, de gracia y esperanza. Ese camino ha sido ya básicamente recorrido por Jesús. Por eso, los primeros creyentes han interpretado su vida y, sobre todo, su muerte-pascua como liberación de lo diabólico. Esa interpretación se explícita en los diversos documentos del Nuevo Testamento: sinópticos, Juan, Pablo y Apocalipsis de Juan. 81

2 Sinópticos

El Diablo como tentador

LA TRADICIÓN que se transmite en los sinópticos ha desarrollado y reinterpretado la postura de Jesús respecto de los ángeles y Diablo. En este desarrollo, que ahora no podemos explicitar con más detalle, me parecen significativos tres momentos: irrupción de lo angélico en el nacimiento y pascua de Jesús, cristologización de los ángeles, presentación del Diablo como el tentador.

Lo primero es la irrupción de lo angélico en el nacimiento y pascua. Este dato ha nacido de la necesidad de hallar otro lenguaje, un género distinto, capaz de transmitir la experiencia más profunda de la manifestación y la presencia (encarnación) de Dios en Jesucristo, en sus momentos de venida al mundo y de culminación de su camino. Significativamente, la anunciación según Mateo sólo alude al Ángel del Señor (Mt 1,20.24; 2,13.19), el Malak Yahvéh de la tradición israelita. No es un espíritu más del gran ejército celeste que proclama la grandeza de Dios. Es su enviado peculiar o mensajero. Es uno sólo, siempre el mismo, Dios mismo que se vuelve hacia los hombres, haciéndose presente sobre el mundo. También Lucas refleja esa tradición, aunque lo hace de un modo más velado. Como mediador de las anunciaciones (de Zacarías y María) aparece el ángel del Señor, al que, en palabra antigua (cf. Dn 8,16; 9,21), se le llama Gabriel (Lc 1,11.19.26). Pero, más adelante, en el relato del nacimiento, el texto distingue perfectamente: por un lado está el Ángel del Señor, rodeado de la gloria de Dios, que anuncia a los hombres el misterio; por otro lado, está el ejército celeste, es decir, el gran coro de los ángeles que cantan la gloria de Dios (Lc 2,9-13). Tomado estrictamente y mirado a la luz del Antiguo Testamento, el ángel, aunque acabe llamándose Gabriel, no se distingue de la presencia de Dios que se vuelve palabra de diálogo y anuncio. Evidentemente, a su lado está «lo angélico», entendido como ámbito de alabanza de Dios.

Los relatos pascales acentúan la presencia de lo angélico conforme avanza la tradición. El Marcos primitivo sólo alude, velada, sobriamente, a un joven sentado a la derecha del sepulcro abierto: está vestido de blanco, transmite una palabra de Dios, evidentemente pertenece al mundo angélico. Pero eso no se dice. El texto le presenta simplemente como «joven» (Mc 16,5). Lucas quiere mantener el mismo velo de misterio sobre aquel primer anuncio de la pascua; pero corrige la palabra sobre el «joven», y 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. Claramente pertenecen al mundo de lo angélico, pero tampoco aquí se dice (cf. Lc 24,4). Sólo Mateo ha explicitado el sentido de esa tradición: el Ángel del Señor (Angelos Kyriou) bajó del cielo, movió la piedra, se apareció a las mujeres y les

anunció la gran palabra (Mt 28,1-7). El ángel representa por tanto lo divino: es el mismo Dios que viene, haciéndose presente, Dios que realiza y testimonia la pascua de su Cristo. De esta forma culmina aquello que podríamos llamar la teologización nueva de lo angélico dentro de una línea de tradición israelita. También existe una cristologización de lo angélico. La hemos señalado ya en el apartado precedente al afirmar que los ángeles que vienen para el juicio, como acompañantes y servidores del juez, se convierten ahora en ángeles del Hijo del Hombre (Mt 16,27; 24,31). Con esto se ha reformulado el sentido del problema: los ángeles son expansión de Cristo, representan el poder de su presencia, el signo de su gloria. Esto es lo que de un modo eminente acaba expresándose en Mt 25,31: «Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria y todos los ángeles con él...». Evidentemente, son sus propios ángeles, encargados de recoger a los elegidos de los cuatro vientos de la tierra (cf. Mt 24,31), los testigos y garantes del juicio (cf. Mt 16,27). Pues bien, ahora, en el lado opuesto al Hijo del Hombre y sus ángeles hallamos al Diablo con los suyos (Mt 25,41). Forman como dos reinos opuestos, frente a frente: Cristo y sus ángeles que acogen a los justos; el Diablo y sus ángeles que expresan y motivan la calda 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 Diablo 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 Diablo (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). Satán es tentador y es Anticristo porque ofrece un ideal de realidad humana que es reverso y es contrario al ideal del Cristo. Concretamente, Satán se identifica con el culto de los bienes materiales (pan), del poder (reino), de la imposición ideológica (milagros). Este es su ser, esa es su obra: la destrucción del hombre y con el hombre la lucha contra el Cristo. Sobre la realidad de ese Satán el evangelio no abriga duda alguna: el Diablo está ahí. Se ha enfrentado con Cristo. De igual forma puede enfrentarse con los hombres. No les habla puramente desde dentro ni tampoco desde fuera. La existencia de Satán rompe los moldes cartesianos, racionalistas, del sujeto y del objeto. Satán no es objetivo ni tampoco es subjetivo; es una posibilidad real y amenazadora de nuestro ser en el mundo; esa posibilidad ha sido derrotada, vencida originariamente por el Cristo; pero a nosotros nos sigue tentando todavía. Esa tentación constituye un elemento clave en nuestra historia, como seres libres que realizamos la existencia.

A la luz de lo indicado podemos afirmar que sólo a partir de la plena manifestación de Dios ha sido posible el descubrimiento de lo diabólico: allí donde Dios se despliega plenamente en Jesús aparece también a plena luz la amenaza y tentación del Diablo. De alguna forma podríamos decir que lo diabólico es una dimensión de nuestra propia libertad caída, siempre que esa libertad se entienda como algo más que un puro subjetivismo.

3 Juan

El Diablo como homicida

EN JUAN los ángeles juegan un papel muy secundario. Dejando a un lado un pasaje interpolado posteriormente, de carácter más bien costumbrista (Jn 5,4), sólo aparecen tres veces en su obra. a) En Jn 12,29 están puestos en boca de la muchedumbre: Jesús habla con Dios; se escucha un trueno; algunos dicen «un ángel le ha hablado». Pues bien, el evangelio deja correr esa interpretación, aunque la juzgue equivocada: Jesús no habla con ángeles, dialoga con su Padre. b) Jn 20,12 ofrece una reminiscencia de los relatos pascales de los sinópticos. María Magdalena entra al sepulcro vacío y ve dos ángeles, uno en el lugar donde estuvieron los pies, otro donde estuvo la cabeza de Jesús, como indicando el vacío de su cuerpo. María no se inmuta ni tiembla. Simplemente llora, pues le importa sólo Jesús. Los ángeles resultan incapaces de consolarla, tampoco le pueden ofrecer el mensaje pascual. Simplemente preguntan: «¿por qué lloras?». Eso indica una especie de consciente y poderosa devaluación: los ángeles no pueden darnos a Jesús, no pueden conducirnos hacia Dios. Simplemente están ahí, como testigos de un lugar sagrado. c) Esa misma función es la que cumplen, de un modo paradigmático, en /Jn/01/51: «veréis el cielo abierto y los ángeles de Dios que suben y bajan sobre el Hijo del Hombre». Explícitamente se ha cambiado la teofanía de Betel (Gen 28,12); ya no está presente Dios en una piedra sagrada; está actuando en Jesús, Hijo del Hombre; por eso los creyentes verán «que el cielo se abre» y se establece así una comunicación entre el Padre de arriba y Jesús, el Hijo del hombre de la tierra; un camino angélico les une y les vincula mutuamente. Los ángeles constituyen el signo de la unión entre Jesús y el Padre. Sólo en Jesús se abre el camino que conduce hasta la altura de Dios.

En perspectiva contraria, el Diablo cumple una función muy definida. Un primer rasgo está en el hecho de que Juan personifica al Diablo, tentador, en Judas (cf. Jn 6,70; 13,2). Este camino ya lo hablan iniciado los sinópticos, transmitiendo la palabra en que Jesús acusa a Pedro, llamándole Satán (Mc 8,33; Mt 16,23), porque le impide realizar su entrega salvadora. Diablo es aquel que vende al Cristo, aquel que quiere separarle del camino, destruir su obra mesiánica. Como adversario, fuente de tentación y vendedor de Jesús, Judas recibe el nombre de Diablo.

Pero la función del Diablo resulta todavía más explícita, sobre todo a partir de una serie de textos que le relacionan con la posesión demoníaca, el homicidio y la mentira. El más simple es quizá el que nos transmite Jn 10,20-21. Jesús se ha presentado como buen pastor y puerta del rebaño: conoce a los suyos y el Padre le conoce; es más, pone la vida en favor de sus ovejas, entregándola hasta el extremo de la muerte. Sólo de esa forma cumple su camino: «por eso el Padre me ama, porque entrego mi vida a fin de recibirla de nuevo» (Jn 10,17; cf. 10,11.18). Pues bien, precisamente aquí, sobre el gesto que supone el don de sí mismo, surge la polémica, se dividen los judíos, y algunos atestiguan: «es un endemoniado, se halla loco. (/Jn/10/20). Esta es la locura de Jesús, éste su demonio: se ha empeñado en transformar el mundo por la ofrenda de su vida.

Volvamos hacia atrás. Jesús ha subido a Jerusalén para la fiesta de los Tabernáculos y su actitud enciende la polémica. Le acusan de hablar sin previo aprendizaje, es decir, sin limitarse a presentar la ley según las tradiciones escolares (rabínicas) (Jn 7,14). Jesús responde apelando, por encima de la ley, presentándose como enviado del Padre: «quien habla desde sí mismo busca su propia gloria; quien busca la gloria de aquel que le envía, éste es verdadero» (Jn 7,18). A partir de aquí se escinden las conductas: los judíos buscan su propia

seguridad, instaurando un orden de violencia; Jesús no quiere su ventaja, cumple la ley de amor del Padre. Precisamente por eso, porque rompe el esquema de violencia de los hombres, suscita su rechazo. Lo descubre claramente y dice: «¿Por qué me queréis matar? La muchedumbre respondió: estás poseído por un demonio. ¿Quién quiere matarte?» (Jn 7,20). Las posturas se hallan definidas. Los judíos acusan a Jesús de endemoniado porque quiebra sus bases de violencia: quieren destruirle, pero no lo reconocen. Jesús desenmascara su actitud. Y en el fondo de la acusación y la disputa queda la pregunta sobre lo diabólico: ¿dónde se halla el Diablo? ¿Está en Jesús que desenmascara la violencia de los hombres? ¿En aquellos que pretenden matarle y no lo reconocen?

La respuesta a la pregunta ocupa una de las páginas más interesantes de todo el evangelio: Jn 8,31-59. Por un lado está Jesús, que ofrece a los hombres el camino de la verdad liberadora (Jn 8,32); por otro, los judíos que presumen de hijos de Abraham y se presentan como libres (Jn 8,33). Las posturas se enconan: los judíos recurren nuevamente a la violencia, queriendo matar a Jesús; éste va mostrándoles el fondo de su gesto, desvelando su más honda filiación: son hijos de un padre muy distinto (cf. Jn 8,38.40.41). En un momento determinado las posturas se explicitan; Jesús muestra sus cartas, aclara a los judíos el sentido de su origen y les dice:

«Si Dios fuera vuestro padre me querríais, porque vine y estoy aquí de parte de Dios. No he venido por decisión propia; ha sido Dios quien me ha enviado. ¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra. Tenéis por padre al Diablo y queréis realizar los deseos de vuestro padre. Él fue un asesino desde el principio, y no se mantuvo en la verdad, porque en él no existe verdad. Cuando dice la mentira le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira... Los judíos cogieron piedras para apedrearle, pero Jesús se escondió y salió del templo. (/Jn/08/41-45/59).

Quizá ningún pasaje del Nuevo Testamento refleje con mayor nitidez el contenido original de lo diabólico. El Diablo es la mentira y es la muerte. Se muestra como el asesino, el homicida, ya desde el principio, desde Adán y Eva en el Edén, desde Caín y Abel en la primera tierra (cf. 1 Jn 3,8: «peca desde el principio»). Ese principio es el que viene a desvelarse cuando los judíos pretenden matar a Jesús y finalmente le matan. El Diablo es también el mentiroso y padre de la mentira: destruye la realidad del hombre, la desquicia, en un ocultamiento que impide descubrir el sentido de Dios, tal como Jesús lo manifiesta. Ahora sí que se desvela la verdad: no es endemoniado Jesús, sino la muchedumbre que le acusa, que rechaza su verdad y que le mata. Para comprender este pasaje resulta absolutamente necesario unir estos aspectos, la muerte y la mentira. No son momentos separables, sino rasgos de un mismo proceso de caída, facetas de un mismo derrumbamiento diabólico. El Diablo es la violencia universal que se desata ya desde el principio y llega hasta Jesús; la violencia del asesinato interhumano, la lucha de todos contra todos que parece ser el fundamento de la historia. Pues bien, precisamente esa violencia es la mentira: enmascara el sentido de Dios, incapacita para descubrir la verdad de la existencia.

Puede preguntarse: ¿existe el Diablo? Ciertamente. ¿Dónde? Desde el principio de la historia. El hombre viene de Dios, pero ha surgido en un principio

de homicidio y de mentira; nace en un estado de lucha, ocultamiento y muerte. Es ahí donde encontramos lo diabólico. De esta forma, el evangelio de Juan, que parecía un texto gnóstico de liberación puramente interior, se convierte en proclama de transformación integral que se introduce en las mismas relaciones interhumanas: Jesús ha desvelado el mecanismo de violencia y de mentira en el que estamos asentados. De esta forma nos hace capaces de entenderlo y superarlo. Sólo así, reconociendo nuestra base de homicidio y asumiendo nuestro engaño, podemos abrirnos al camino de Jesús que es «entrega gratuita de la vida», amor mutuo, superación de la violencia. Vencer al Diablo significa ir suscitando, en gratuidad y entrega radicales, un orden que no sea de mentira y de violencia (de homicidio). Es lo que Jesús ha realizado en su camino, es lo que suscita con su muerte y con su pascua. Esta es la traducción que Juan ofrece de los exorcismos. No se trata simplemente de curar a unos enfermos. Jesús ha realizado una especie de exorcismo universal: nos capacita para vivir en libertad, rompiendo toda imposición, en el amor de una verdad que supera al homicidio del principio. Ese exorcismo se traduce en una actitud de cambio universal, de gratuidad, de entrega de la vida por los otros, de pura y absoluta no violencia. Por eso se puede afirmar que por la muerte de Jesús se ha derrotado y destruido aquel «príncipe del mundo» que tenía a los hombres sometidos (cf. Jn 12,31; 16,11).

4 Literatura paulina

Los poderes cósmicos

RESULTA absolutamente imposible recoger todos los elementos que ofrece la literatura paulina en torno a los ángeles y al Diablo. Responde a la tradición la exigencia de «no dar lugar al Diablo», «manteniéndose firme ante sus engaños» (Ef 4,27, 6,11. Cf. también 2 Cor 6,15 en que se habla de Cristo y Belial). Es normal que se diga: «Satán puede metamorfosearse en ángel de luz. (2 Cor 11,14). Hay novedad respecto a lo indicado hasta el momento cuando Pablo relaciona sacrificios idolátricos y culto a los demonios; en el fondo, los llamados dioses de los pueblos han quedado convertidos en signo de Satán: son fuerzas inferiores, no divinas, que esclavizan al hombre y le mantienen sometido a los principios de este mundo de pecado (cf. 1 Cor 1,20-21).

Esto nos permite penetrar en aquello que podríamos llamar la aportación fundamental de Pablo. Presenta dos aspectos. Por un lado, en contra de la posible ambivalencia de Juan en torno a este problema, Pablo está completamente seguro del origen humano del pecado de la historia: ha sido cometido por Adán y no por una especie de poderes superiores, por el «príncipe del mundo» o los demonios (Rm 5,12 ss). Pero, al mismo tiempo, Pablo sabe, con la tradición precedente, que el estado de caída está relacionado con poderes distintos de la pura humanidad fáctica; son poderes de carácter más o menos expresamente cósmico; por eso la victoria de Cristo se explicita allí donde toda realidad se dobla, toda rodilla se inclina y los seres del cielo, de la tierra y del abismo le proclaman Señor, para gloria de Dios Padre (Flp 2,10-11).

¿Quiénes son estos poderes que han quedado sometidos a Jesús, el Cristo? Pablo no responde nunca expresamente, aunque en sus cartas hallamos alusiones que pueden resultarnos muy valiosas. Puede tratarse de ángeles que, en cuanto tales, se mueven todavía en el nivel del Antiguo Testamento: son

transmisores de la ley (Gal 3,19), y de esa forma muestran su carácter deficiente, quizá malo (en contra de lo que suponen Hech 7,53 y Heb 2,2 que presentan a los ángeles como mediadores buenos de la ley). Por eso, con toda solemnidad, en dos lugares clave de su obra, Pablo toma en serio la posibilidad de un mundo angélico que sea opuesto y contrario a la gracia y evangelio de Jesús, el Cristo: «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 creatura podrá separarnos del amor de Dios presente en Cristo Jesús, nuestro Señor» (Rm 8,38-39).

Con esto hemos entrado en un espacio de experiencia diferente de todo lo indicado hasta el momento. Antes, lo angélico y el Diablo venían a encontrarse radicalmente separados. Ahora, partiendo de la misma soberanía de Jesús y de su exclusivismo salvador, esa escisión se difumina; por eso ángeles y Diablo (poderes superiores) pueden presentarse como adversarios del creyente, ligados a los fenómenos del cosmos (paganismo) o al despliegue de la ley (judaísmo). Desde esta perspectiva, cuando en 1 Cor 13,1 se aluda a la posibilidad de hablar «lenguas de ángeles» (glosolalia) no se presupone que ese fenómeno sea perfectamente positivo. En el fondo de esa misma experiencia puede haber una mezcla de diabólico. La profundidad del mundo, reflejada en aquello que Pablo ha llamado «el príncipe de este siglo» (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).

Estas insinuaciones paulinas, sobrias, comedidas, han sido explicitadas de manera expresa por su escuela. En esa perspectiva, Efesios y Colosenses han trazado las líneas de una angelología peculiar, de carácter predominantemente cósmico. Quizá pudiéramos decir, con más acierto, que han trazado el esquema de una «antiangelología»: no niegan la existencia de ese espacio superior, del mundo angélico-astral de los poderes sobrehumanos; pero añaden que se trata de un mundo radicalmente vencido por el Cristo. De esta forma combaten los principios de una especulación judaizante, de carácter protognóstico y cosmicista, que ligaba la existencia del hombre al ritmo y estructura de las potencias angélicas. La observancia de «los días, meses, estaciones y años» a que alude Gál 4,10, observancia que ponía a los hombres bajo el ritmo de lo cósmico, se expresa ahora de un modo conceptual y religioso más explícito; contra ella combaten los herederos de Pablo en Efesios y Colosenses, rechazando así toda posible tentación de esoterismo cósmico-angélico.

En Efesios se dice: «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 (=de la zona inferior), el espíritu que ahora actúa eficazmente en los rebeldes» (Ef 2,2). Esta situación no es algo que ha pasado. Sabemos ya que el Cristo es triunfador y que se sienta por encima de todo principado y poder, fuerza y soberanía (Ef 1,21). Eso supone que todos los antiguos dueños de este mundo se hallan sometidos, todos los llamados dioses y demonios, los ángeles del cosmos. Eso es cierto, pero los poderes, aun vencidos y dominados, siguen insistiendo, son amenazantes. Por eso, 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).

La fe y praxis del Cristo sigue firme, pero ahora el campo de visión se ha transformado. Lo diabólico no impone su ley en los enfermos y perdidos de este mundo (como en los sinópticos); tampoco se refleja en la mentira y homicidio (Juan). Viene a expresarse como «ley del cosmos». Ha surgido una experiencia diferente; partiendo de antiguas visiones paganas y de nuevas especulaciones gnostizantes, 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 la esclavitud del cosmos, con sus dioses angélicos, sus príncipes y fuerzas.

Esta experiencia se desvela todavía con mayor claridad en Colosenses, a través de dos afirmaciones radicales. La primera trata de la creación: esos poderes del mundo no son independientes, no han surgido por si mismo, ni dependen de un principio negativo, de un Dios malo; todos ellos se cimientan en el 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 medio de una gran mutación que no parece necesaria, o no se puede explicitar, esos poderes superiores, creados por el Cristo, se han venido a convertir en dueños, 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 una vez destituidos los principados y poderes, los exhibió públicamente, incorporándolos a su cortejo triunfal». (Col 2,14-15). Según esto, los creyentes no se encuentran sometidos a poderes de este mundo, a los ritmos de la luna, las comidas especiales, las semanas y los días (cf. Col 2,16-17). En contra de lo que pudiera suponerse, el mundo de lo angélico no ofrece aquí rasgos de espíritu sin carne o sin materia. Es el mundo concreto de los astros, los poderes de este cosmos que, fundados en el Cristo, tienden, sin embargo, a dominarnos, haciéndonos esclavos de su fuerza, de su ritmo necesario y su violencia. Pablo y los autores de su escuela no han querido explicitar los elementos, las figuras y valor de esas potencias. Quizá tampoco lo podrían haber hecho. Saben que hay poderes superiores que esclavizan, determinan y dominan a los hombres. Pero ahora son «poderes derrotados», expoliados desde dentro por la Cruz de Jesucristo (cf. 1 Cor 2,6-8; Col 2,14-15). Precisamente aquí, en la pura no violencia, en la entrega voluntaria de Jesús hasta la muerte, queda superado todo el orbe de las leyes, los sometimientos del cosmos, las angustias personales. Los hombres pueden realizarse como libres en amor y en apertura al Padre. De esta forma, la violencia del cosmos puede ser transfigurada y se transforma en ámbito de manifestación y gloria de Jesús, el Cristo. También ahora puede preguntarse: ¿existen los ángeles? Ciertamente, si. Pero ¿cómo?, ¿dónde? Forman parte del ser del hombre en el mundo, son como el aspecto trascendente de nuestra experiencia cósmica. Es normal que puedan pervertirse y pervertirnos, haciéndonos esclavos de su fuerza y de su ritmo. Pues bien, Cristo no es un ángel. No nos salva a través de mecanismos más o menos complicados de manifestación y plenitud del cosmos. Cristo es Hijo de Dios y hombre concreto, que realiza su camino en gesto de pura entrega no violenta. Sólo ante su Cruz se puede definir y se definen los caminos: el cosmos autodivinizado que rechaza

la Cruz se convierte en potencia demoníaca; el cosmos que le acepta y se libera viene a ser campo de expresión del Señor Jesucristo ante los hombres.

Desde aquí se podría valorar 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. Evidentemente, la misma argumentación muestra la existencia del problema: algunos círculos cristianos han tendido a interpretar a Jesús desde lo angélico, presentándole quizá como representante de ese mundo de espíritus celestes. Por eso, el autor de Hebreos tiene que insistir en que los ángeles son 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, Jesucristo, sometido a nuestra misma pequeñez humana y abajado hasta la muerte (Heb 2,5-18), es el Hijo de Dios (Heb 1,5), es divino (Heb 1,8). Por eso, los ángeles tienen que adorarle (Heb 1,8). También aquí, trascendiendo el mundo de lo angélico, la mirada del creyente ha de tender directamente al Hijo Jesucristo.

5 Apocalipsis

El trono de Dios y la revelación escatológica

DESPUÉS de una introducción y siete cartas (Ap 1-3), el texto nos conduce al santuario de los cielos, al espacio originario de la gloria y la alabanza. En el centro de los cielos, sentado sobre el trono, se halla Dios, la majestad originaria. En su entorno, formando su corte, están los seres primigenios: espíritus, ancianos y vivientes (animales) (Ap 4,1-11). Veamos lo que ellos significan.

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, esos mismos espíritus pertenecen al Cristo, Cordero sacrificado: son sus ojos, bien abiertos hacia todas direcciones (Ap 5,6; cf. Zac 4,10), son su amor y su cuidado por todas las iglesias (cf. Ap 3,1). Dando un paso más, Ap 1,4-6 identifica implícitamente los siete espíritus de Dios y su Cordero con el Espíritu Santo cuando dice: «gracia y paz a vosotros de parte del que es, era y será, de parte de los siete espíritus que están sobre su trono y de parte de Jesús, el Cristo.. El Padre Dios, el Espíritu y Jesús constituyen el único misterio de la divinidad (cf. también Ap 3,12-13, donde los espíritus-Espíritu Santo se identifican con la nueva Jerusalén). De esta forma llegamos a la plena radicalización de lo angélico: mirados en su hondura más profunda, los espíritus (ángeles de Dios) se pueden identificar con el Espíritu Santo.

En torno al trono se sientan veinticuatro ancianos (Ap 4,4.10; 5,5, etc.). Ellos representan la iglesia que culmina su camino: son la plenitud (el doble) de las doce tribus de Israel, son el múltiplo (triple) en que se expresa la culminación y sentido de los siete espíritus: las siete iglesias terrestres (cf. Ap 1,20 y cap 2-3), sostenidas por los siete espíritus de Dios y del Cordero (comparar Ap 1,12.16; 3,1.4; 4,5; 5,6), culminan como tales en los veinticuatro ancianos de la alabanza celeste.

Finalmente, alrededor del trono hay cuatro vivientes (animales, dsoa) (cf. Ap 4,6.7.8, etc.). Ellos representan las fuerzas del mundo creado: son el cosmos de Dios, el mundo original y escatológico que asiste a su presencia. Dentro de

una tradición cosmológica, reflejada tanto en otros pueblos del Oriente, como en el Antiguo Testamento, los poderes del cosmos se encuentran personificados de una forma que podríamos llamar angélica, al menos de manera general.

Partiendo de este esquema se desencadenan los momentos de la trama escatológica. De los siete espíritus (Espíritu) de Dios se pasa, de una forma normal, a los siete ángeles de las iglesias (Ap 1,20; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14). No se puede precisar de una manera conceptualista lo que ellos significan. ¿Son las iglesias mismas? ¿Sus dirigentes principales, sus obispos? ¿Sus protectores celestiales, una especie de ángeles guardianes colectivos de la comunidad? Quizá tengan un poco de todo eso. Ellos indican que en el fondo de la iglesia (las iglesias) hallamos un misterio de gratuidad y exigencia, de promesa y juicio, que desborda todos los planteamientos racionales.

Por otra parte, los cuatro vivientes del cosmos glorificado se explicitan y se expenden en eso que podríamos llamar los ángeles del cosmos. Estos ángeles, que Efesios y Colosenses presentaban como adversos, aparecen ahora como servidores de la obra justiciera de Dios: ellos representan aquello que podríamos llamar la acción purificadora del juicio. Son los ángeles de las trompetas, que realizan su función cuando se abre el séptimo sello: desatan las potencias de la tierra destructora, del granizo, de la peste, el terremoto y del mismo desquiciamiento cósmico (Ap 8,6 es). Son los ángeles de las siete grandes plagas de Dios sobre la tierra (Ap 15,1; 16,1 ss); ellos realizan su acción devastadora sobre el mundo que se opone al evangelio y tiende a endiosarse; son el signo de un mundo que al absolutizarse a si mismo se destruye; por eso, indican la trascendencia del Dios, que, siendo gracia, se desvela como fuerza destructora sobre todo el Mal del cosmos. Pero el gran combate escatológico no viene a realizarse entre los ángeles de Dios y el mundo adverso. En la visión celeste del principio faltaba un personaje: el cordero sacrificado que lleva los signos de Dios y que en su muerte, es decir, en su debilidad radical, transforma desde dentro, redime, la violencia de la tierra. Por eso puede abrir el libro y desatar los sellos, por eso marca el ritmo de la historia (Ap 5,6 ss). Con la séptima trompeta del séptimo sello se descorren sobre el mundo las puertas de los cielos: aparecen el Dragón y la mujer que da a luz al Salvador; se sitúan frente a frente los poderes de la historia, la verdad y la mentira de este cosmos. Todo lo anterior fue preparación, era envoltura. Los vencedores de Dios no son los ángeles, sino el Cordero sacrificado. Los verdaderos enemigos no son las fuerzas del cosmos, sino el Dragón con sus Bestias y la prostituta (cf. Ap 12,1 ss). De esta forma se plantea expresamente lo diabólico. Veamos.

El Dragón, al que directamente se identifica con la serpiente original del paraíso, es Satanás, el tentador o Diablo que pretende pervertir la tierra entera (Ap 12,3-4.9). Nada puede contra Dios y contra Cristo. Por eso persigue a la mujer (ahora a la iglesia), obligándole a vivir en el desierto (Ap 12,13 ss). En terminología mítico-simbólica se dice que ha sido derrotado por Miguel, el primero de los ángeles (Ap 12,7 ss). Dentro del contexto total del Apocalipsis se debe señalar que está vencido por el Dios de Jesucristo y por el testimonio de fe de los cristianos (cf. Ap 12,10 ss). De manera quizá un poco aproximada podemos definir a Satanás como Antidios, cabeza de una trinidad diabólica.

Del Dragón proviene la primera Bestia, como encarnación y signo de su imperio sobre la tierra. Viene del mar, desde la hondura del abismo, y se

presenta con las credenciales del poder divinizado: es una especie de condensación de las cuatro bestias de Daniel y quiere recibir y ejercitar todo el dominio sobre el mundo (cf. Ap 12,18; 13,1 ss). A los ojos del Apocalipsis, la condensación más clara de lo satánico se encuentra en las instituciones del poder divinizado que pide adoración, que exige reverencia y pleno sometimiento. De esta forma, lo que parecía antes batalla supracósmica se viene a convertir en compromiso de lucha sobre el mundo. La bestia de Satán se concretiza en un estado que se piensa hijo de Dios, revelación suprema de la verdad. Por eso, la lucha antisatánica supone resistencia contra las pretensiones de sometimiento pleno del estado de este mundo (cf. Ap 13,4.8; 17,9 se). En el fondo, esta bestia puede llamarse el Anticristo.

Hay una segunda Bestia que brota de la tierra (Ap 13,11 ss). Es la religión o inteligencia, es la profecía o propaganda puesta al servicio del totalitarismo (de la primera bestia). Seduce a los hombres con sus fascinaciones, les obliga al sometimiento, al culto del estado (cf. Ap 13,16 ss). Es la mente que se ha vuelto satánica, la cultura que ha venido a convertirse en instrumento de dominio. Es el espíritu perverso, aquello que en terminología trinitaria podríamos llamar el Antiespíritu santo.

Con esto tenemos ya la trinidad satánica, la revelación más detallada y perfecta del poder de lo diabólico. Aquí no podemos desplegar todos los momentos de la gran batalla. Sólo hemos querido señalar que el Diablo (Dragón originario) se explicita en el camino de la historia a través de los poderes antihumanos. En gesto paradójico que invierte los poderes de este mundo, por su entrega hasta la muerte, Jesús ha comenzado el gran camino de la destrucción de lo diabólico. Es un camino que ahora continúa allí donde los fieles de Jesús mantienen su gesto, explicitan su testimonio. Aparentemente han sido, siguen siendo, derrotados. Por eso han de sellar con su muerte el rasgo de su fidelidad. Pero en el fondo son los triunfadores: Cristo ha vencido ya; los signos de los cielos, los ángeles del cosmos y la historia, van a reflejar muy pronto su victoria.

Esta es la fe que se proyecta como gran futuro. En ella nos importan solamente la suerte de los ángeles y el Diablo. Los primeros en caer son los delegados de Satán, las dos Bestias, derrotadas por la espada que brota de la boca del jinete del caballo blanco que se llama «el Logos de Dios», la palabra originaria que es Jesús. La palabra de Jesús y no una guerra de violencia externa es lo que vence a los poderes de Satán sobre la tierra, hasta encerrarlos en el gran lago de azufre de la muerte (Ap 19,11-21). De igual forma acaba la suerte del Dragón, del Diablo de la historia: encadenado por mil años (Ap 20,2), viene a terminar su tiempo en el gran lago de fuego, con sus bestias (Ap 20,10). Esto significa que el poder del Diablo pertenece al camino de la historia de los hombres. Surge con ella y en ella se destruye.

Al llegar aquí advertimos la profunda semejanza estructural del Apocalipsis con Juan. Allí hemos visto que Satán mostraba los matices principales: el poder del homicidio y la mentira. Esos mismos son los rasgos que presentan las dos bestias: la primera es el poder que mata; la segunda es el engaño de la falsa religión y la mentira. De esa forma, el Diablo se explicita como aquel poder de destrucción que intenta quebrantar y aniquilar la historia de los hombres.

Por el contrario, el Dios de Jesucristo aparece como libertad definitiva. Es libertad del ser humano que comparte la adoración de los ancianos (signo de la iglesia), el culto de los grandes animales (los cuatro vivientes). Así penetra el hombre en el misterio del que es, era y será, en el misterio de los espíritus de Dios, de Jesucristo (cf. Ap 1,4-5). Sólo de esa forma adquiere sentido el surgimiento de la nueva sociedad de transparencia (la Jerusalén renovada), en ámbito de bodas o de encuentro de Dios y de los hombres (Ap 1,21-22). Aquí tienen su lugar los ángeles custodios de la ciudad (Ap 21,12) y la palabra del Espíritu y la esposa (iglesia) que suplican: «¡Ven, Señor Jesús!». Habrá terminado lo satánico. Lo angélico será signo y realidad de la presencia de Dios entre los hombres.

Conclusiones

LA PALABRA del Nuevo Testamento resulta tan extensa y multiforme que no puede resumirse en ningún tipo de doctrina unitaria sobre ángeles y Diablo. No hay una, sino varias angelologías y satanologías. Pensamos que resulta vano querer unificarlas. Por eso, propiamente hablando no ofrecemos conclusiones. De todas formas, hay algo que resulta común y puede presentarse como fundamento de un trabajo más extenso sobre el tema.

1 Ángeles y Diablo pierden su posible independencia y sólo pueden entenderse en relación a Jesucristo: son expresión de su venida y de su gloria, son la fuerza que se opone al triunfo de su gracia sobre el mundo. Todo intento de entenderlos o estudiarlos desde fuera de Jesús carece de sentido para los creyentes.

2 La angelología del Nuevo Testamento resulta escasa y tanteante. El Ángel del Señor (Malak Yahvéh) o los ángeles de Dios siguen cumpliendo funciones de servicio y alabanza que resultan conocidas desde el mismo Antiguo Testamento. La novedad en el hecho de que ahora esas funciones se vuelven cada vez más secundarias: en el centro del misterio surge el Cristo con su Espíritu. Por eso, el Evangelio de Juan puede prescindir casi de los ángeles; la tradición paulina los sitúa en el espacio de la lucha del cosmos contra Cristo. Por su parte, el Apocalipsis, tan conservador al señalar los aspectos cósmicos y laudatorios del mundo angélico, tiende a identificar su función con el misterio del Espíritu en la Iglesia. En esta misma perspectiva se podrían reinterpretar los pasajes del Paráclito en Juan.

3 Más explícito resulta el lugar de lo satánico, visto al contraluz de la presencia y actuación del Cristo. En este aspecto, el Nuevo Testamento ofrece una precisa y clara demonología que se puede condensar en dos rasgos. 1) Siendo contrario a Jesucristo, el Diablo es lo antihumano: es aquello que destruye al hombre (tradición de la historia de Jesús), llevándole a un círculo de homicidio y de mentira (Juan), condenándole a la opresión del poder y al engaño universales (Apocalipsis de Juan). 2) Pero, siendo poderoso, el Diablo pertenece al puro campo de la historia. No es historia que se salva, como el Cristo, sino historia que se desmorona y se destruye, condenándose a si misma.

4 Sobre la realidad de lo angélico y lo demoníaco habría que hacer mayores precisiones. Debemos enfrentarnos contra un realismo ingenuo que atribuye a esos «seres» el carácter de sustancias espirituales, de tipo más o menos

cartesiano. También debemos oponernos, con toda fuerza, a un tipo de desmitologización bultmanniana, que, a la postre, resulta igualmente racionalista. Quizá debamos precisar nuestro análisis, ver mejor lo que suponen las palabras de ser y de existencia; sólo entonces podremos fijar el sentido de la realidad de los ángeles y el Diablo, aun a sabiendas de que la misma palabra realidad (de res, cosa) resulta muy problemática. Quizá esos «seres» no tengan realidad cósmica, no sean eso que Heidegger llamaba «entes a la mano» (utensilios) o «entes a los ojos» (contemplables). En este campo la teología no ha dado todavía sus pasos decisivos.

5 A pesar de que el tema está implicado en lo anterior, debo indicar que resulta plenamente ambiguo, por no decir equivocado, empeñarse en llamar a los ángeles y al Diablo realidades personales. Casi no sabemos lo que implica ser persona en ámbito intrahumano. Nos resulta difícil fijar las categorías de lo personal al tratar de Dios, especialmente en lo que toca a la humanidad de Jesús y al Espíritu Santo. Por eso acaba siendo una osadía el decir que los ángeles y el Diablo son personas. Lo más que se pudiera hacer es situar a los ángeles en el ámbito de lo personal (personalizante) y señalar lo que en el Diablo existe de antipersona. Unos y otros, ángeles y Diablo, son. Con esto nos basta. El sentido más exacto de su realidad o existencia suscita tales dificultades y preguntas que aquí no podemos ni siquiera plantearlas.

XABIER PIKAZA IBARRONDO
ÁNGELES Y DEMONIOS
Cátedra de Teología Contemporánea
Colegio Mayor CHAMINADE
Madrid 1984, págs. 73-116