

JOHN DOMINIC CROSSAN

**Cuando oréis, decid:
« Padre nuestro...»**

SAL TERRAE

SANTANDER - 2011

«PRESENCIA TEOLÓGICA»

Título del original en inglés: *The Greatest Prayer*

© 2010 by John Dominic Crossan Publicado por HarperOne, una sección de HarperCollins Publishers
New York www.harpercollins.com

Traducción: José Pérez Escobar

Publicado en español en virtud de un acuerdo con Agencia Literaria Carmen Balcells, S.A. Barcelona

Imprimatur: * Vicente Jiménez Zamora Obispo de Santander 28-01-2011

© 2011 by Editorial Sal Terrae Polígono de Raos, Parcela 14-1 39600 Maliaño (Cantabria) Tfno.: 942
369 198 / Fax: 942 369 201 salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

Diseño de cubierta: María Pérez-Aguilera www.mariaperezaguilera.com

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida, total o parcialmente, por cualquier medio o procedimiento técnico sin permiso expreso del editor.

Impreso en España. Printed in Spain ISBN: 978-84-293-1914-9 Depósito Legal: SA-106-2011

Impresión y encuademación: Gráficas Calima - Santander www.graficascalima.com

Para
Canon Marianne Wells Borg
Y el Centro para el Desarrollo Espiritual de la
Catedral Episcopaliana de la Trinidad de Portland (Oregon)

Índice

Prólogo <i>La oración más extraña</i>	5
1. <i>Orad, pues, de este modo</i>	13
2. <i>Padre nuestro del cielo</i>	30
3. <i>Santificado sea tu nombre</i>	52
4. <i>Venga tu Reino</i>	70
5. <i>Hágase tu voluntad en la tierra</i>	116
6. <i>Danos nuestro pan de cada día</i>	135
7. <i>Perdónanos nuestras deudas</i>	166
8. <i>No nos induzcas a la tentación</i>	208
Epílogo	228
Apéndice	234
Lecturas complementarias	235

PRÓLOGO *LA ORACIÓN MÁS EXTRAÑA*

LA oración del Señor es la más grande oración del cristianismo. También es su oración más extraña. La rezan todos los cristianos, pero nunca hace mención de Cristo. Se reza en todas las iglesias, pero nunca hace mención de la iglesia. Se reza todos los domingos, pero nunca hace mención del domingo. Se le llama la «oración del Señor», pero nunca hace mención del «Señor».

La rezan los cristianos fundamentalistas, pero nunca menciona la inerrancia inspirada de la Biblia, el nacimiento virginal, los milagros, la muerte expiatoria o la resurrección corporal de Cristo. La rezan los cristianos evangélicos, pero nunca menciona el evangelio. La rezan los cristianos pentecostales, pero nunca alude al éxtasis o al Espíritu Santo.

La rezan los cristianos congregacionales, presbiterianos, episcopalianos y católicos, pero nunca alude a la congregación, al sacerdote, al obispo o al papa. La rezan los cristianos que están separados por una u otra cuestión doctrinal, pero nunca menciona ninguna doctrina. La rezan los cristianos que conceden gran importancia a la expiación sacrificial vicaria por el pecado humano, pero nunca hace mención de Cristo, ni de la sustitución, el sacrificio, la expiación o el pecado.

La rezan los cristianos que centran su religión en la vida futura en el cielo o en el infierno, pero nunca menciona la vida futura, el cielo o el infierno. La rezan los cristianos que en su vida ponen el énfasis en lo que dicha oración nunca menciona, y también los cristianos que ignoran en realidad el significado de lo que sí menciona.

Puede alegarse, obviamente, que todo ello no tiene nada de extraño. Puede decirse que se trata de una oración judía del Jesús judío, y de ahí que no haya en ella nada específicamente cristiano y ni siquiera judeo-cristiano. Pero esto únicamente nos hace preguntarnos una y otra vez por su extraño carácter, pues tampoco menciona la alianza, la ley, el Templo o la Torá, la circuncisión o la pureza, etc.

¿Y si resulta que la oración del Señor no es una oración judía destinada a los judíos ni es tampoco una oración cristiana destinada a los cristianos? ¿Y si -como este libro sugiere- es una oración que procede de

lo más profundo del judaísmo y aflora en los labios del cristianismo para ser la conciencia del mundo? ¿Y si -como este libro sugiere- se trata de un manifiesto radical y un himno de esperanza para toda la humanidad en un lenguaje dirigido a toda la tierra?

Para mí, la oración del Señor es un manifiesto revolucionario y un himno de esperanza. Es *revolucionaria*, porque supone y proclama la visión radical de la *justicia*, que constituye el núcleo de la tradición bíblica de Israel. Es un *himno*, porque supone y presenta unos recursos poéticos que se encuentran en el corazón mismo de la poesía bíblica de Israel.

En el lenguaje cotidiano, la palabra «justicia» ha llegado a significar en primer lugar, aunque no exclusivamente, justicia retributiva, es decir, el castigo. Por ejemplo, hallándome en Denver el 27 de septiembre de 2009 mientras escribía el prólogo de este libro, el titular del *Denver Post* del domingo trataba sobre «la justicia y los conductores ebrios o drogados», y se discutía si los castigos eran justos y se imponían por igual a todos los acusados. El titular daba por supuesto que la mayoría de los lectores verían la palabra «justicia» y entenderían perfectamente que significaba castigo -un castigo judicial, pero un castigo, al fin y al cabo.

Ahora bien, el sentido principal de «justicia» no es el *retributivo*, sino el *distributivo*. Ser justo significa distribuir todo con justicia. El sentido principal de «justicia» es distribuir equitativamente *todo* cuanto pueda uno pensar -aunque se trate de la retribución o del castigo.

Que nadie piense que se trata de un juego de palabras. Lo que aquí está en juego es que la tradición bíblica habla de Dios como un Dios de «justicia y derecho» (Sal 99,4; Is 33,5; Jr 9,24). Estas dos palabras expresan el mismo contenido. Un Dios de «justicia y derecho» es un Dios que hace lo que es justo actuando según derecho y que aplica el derecho haciendo lo que es justo.

Esta frase tan redundante expresa la convicción de que el mundo de Dios debe ser distribuido justa y equitativamente entre todo su pueblo. Así pues, siempre que utilice el término «justicia» para referirme a la tradición bíblica, a Jesús o a la oración del Señor, estoy ciñéndome casi exclusivamente a este sentido de justicia como justicia distributiva.

Cuando la tradición bíblica expresa esa visión revolucionaria de la justicia distributiva, no está pensando en unos principios democráticos liberales ni en unos derechos humanos universales. Más bien, su visión procede de la experiencia común de la buena gestión de un hogar, de una casa o de una finca familiar. Si entras en cualquiera de ellas, ¿cómo

juzgarías al cabeza de familia? ¿Están los campos bien cuidados? ¿Se alimenta como es debido a los animales? ¿Se mantienen adecuadamente los inmuebles? ¿Están bien vestidos, alimentados y protegidos los niños y los sirvientes? ¿Se atiende con solicitud a los enfermos? ¿Están justamente distribuidas las responsabilidades y los rendimientos? ¿Tienen todos lo suficiente? Especialmente importante es esta última cuestión: ¿tienen todos lo suficiente? O, por el contrario, ¿hay muchos que tienen muy poco, mientras que una minoría tiene demasiado?

Es esta visión de la casa bien gestionada, del hogar adecuada, equitativa y justamente administrado, la que aplica la tradición bíblica a Dios. Dios es el cabeza de familia de la casa del mundo, y por eso debemos hacernos las preguntas anteriores a escala global y cósmica. ¿Tienen lo suficiente todos los hijos de Dios? En el caso de que no lo tengan -y la respuesta bíblica es negativa-, ¿cómo deben cambiar las cosas aquí abajo para que el pueblo de Dios tenga una parte adecuada, equitativa y justa del mundo de Dios? La oración del Señor proclama ese cambio necesario como un manifiesto revolucionario y como un himno de esperanza.

Por cierto, no permitan que nadie pretenda convencerles de que se trata de liberalismo, de socialismo o de comunismo. Se trata -si hace falta un -ismo- de un «diosismo», de un «hogarismo» o, incluso mejor, de un «suficientismo»¹. A veces hablamos de igualitarismo para referirnos a esta visión bíblica del mundo-casa de Dios, pero en realidad se describiría más exactamente con el término «suficientismo».

La oración del Señor es -lo repetimos- tanto un manifiesto revolucionario como un himno de esperanza radical. La *esperanza* está ya incluida en su denominación como manifiesto revolucionario -¿acaso se ha producido alguna vez un revolución que no contuviera una esperanza? Ahora bien, ¿por qué le llamamos *himno* -es decir, poema- de esperanza? Cierta-

¹ *N. del T.* Los entrecomillados son nuestros, pues es evidente que se trata de términos propios del autor, que no existen en lengua inglesa ni tienen equivalentes en lengua española.

Es de advertir, por otra parte, que la traducción al español de los textos bíblicos se realiza a partir de la traducción inglesa realizada por el propio J.D. Crossan. Tal vez suene un tanto literal y forzada en ocasiones, pero así lo pretende el autor para poner de manifiesto los énfasis morfológicos, sintácticos y semánticos del original griego o hebreo.

mente, es una oración; pero ¿cómo es una oración poética? ¿Realmente tiene importancia esa forma literaria?

Así como el *contenido* de la oración del Señor está profundamente incrustado en la tradición bíblica de la justicia, de igual modo su *forma* está profundamente incrustada en la tradición poética de la Biblia. Tanto la justicia como la poesía bíblicas adquieren un relieve reiterativo en la oración del Señor.

La poesía bíblica -que encontramos en la profecía, en los salmos o en los proverbios- se hace especialmente recurriendo a una técnica principal. Se trata del *paralelismo*, según el cual la segunda parte de una oración, formada por dos proposiciones, dice, más o menos, lo mismo que la precedente. Pero todo depende del factor «más o menos».

El paralelismo poético bíblico no es simplemente una perezosa redundancia en la que la segunda parte repite lo anterior para dar tiempo al rapsoda a pensar en lo que tiene que decir a continuación. Lo que ocurre es que el paralelismo crea una vibración del pensamiento, un metrónomo en la mente. Produce un efecto tic-tac que hace que uno se pregunte: ¿se dice lo mismo dos veces o, tal vez, la segunda parte amplía la primera? Y si es así, ¿cómo lo hace?

En algunos casos de lo que se denomina paralelismo *sinonímico*, la redundancia parece ser completa. Veamos un posible ejemplo en el salmo 8,4:

¿Qué son los seres humanos para que te acuerdes de ellos
los mortales para que cuides de ellos?

Pero ¿son estos dos versos totalmente redundantes o hay algo nuevo en el segundo? El hecho de que Dios nos «cuide» ¿especifica o amplía en cierto modo el hecho de que «se acuerde» de nosotros? Da que pensar, ¿no es cierto?

He aquí otro ejemplo, esta vez del salmo 114,1:

Cuando Israel salió de Egipto,
la casa de Jacob de un pueblo de lengua
extranjera.

Ciertamente, «la casa de Jacob» e «Israel» son el mismo pueblo. Pero la frase «la casa de Jacob» también evoca toda la saga de José, que comienza en Génesis 37. Se nos recuerda que fue vendido como esclavo a los egipcios por sus hermanos, y que al final salvó a estos de morir dé

hambre. Nos recuerda, en primer lugar, cómo «Israel» acabó en Egipto. Nos recuerda que «todas las personas de la casa de Jacob que entraron en Egipto eran setenta» (46,27). Por consiguiente, no es una repetición de lo primero, sino una ampliación.

El paralelismo poético es un aliciente para la reflexión. ¿Es probable, entonces, que las dos partes de la oración del Señor -Mateo 6,9-10, donde se habla del nombre, del reino y de la voluntad del Padre; y Mateo 6,11-13, que menciona el pan, las deudas y la tentación- constituyan un paralelismo intencionado? El paralelismo poético incita al pensamiento, y, por ello, pienso bastante en esa posibilidad y en su probable significado.

Además, la dialéctica mental entre versos paralelos -la cuestión de la excesiva redundancia- se resalta aún más en el paralelismo sinonímico, cuando un verso niega («no»), mientras que el otro afirma («sino»). Veamos un ejemplo de este tipo de paralelismo al final de la oración del Señor, en Mateo 6,13:

Y	no nos sometas	a la prueba
sino	libranos	del maligno.

Este tipo de versos se denomina paralelismo *antitético*, pero el procedimiento aún fuerza al oído y a la mente a pensar si son exactamente lo mismo o si el segundo amplía el contenido. El paralelismo poético no es solo cuestión de estética, sino que también afecta a la interpretación.

Finalmente, el paralelismo más llamativo en la Biblia es el denominado paralelismo *ascendente, climático o in crescendo*. En este procedimiento, los versos se encuentran totalmente en paralelo, pero el contenido se incrementa hasta llegar a un clímax. Veamos un ejemplo de Habacuc 3,17:

<i>Aunque</i>	la higuera	no florezca,
y	ningún fruto	produzcan las vides;
<i>Aunque</i>	el producto del olivo	escasee
y	los campos	no produzcan cosechas;

**Aunque el rebaño sea eliminado del redil
y no haya manada en los establos,**

Internamente, cada uno de estos tres ejemplos formados por «aunque... y», muestra un paralelismo equilibrado: (1) higuera y fruto, (2) olivo y campo, y (3) rebaño y manada. Pero, en conjunto y externamente, se produce un *crescendo* que parte de los higos y las vides, pasa por los olivos y los cereales y desemboca en los rebaños y manadas. Tendremos que ver, por ejemplo, si esto también se aplica al nombre, el reino y la voluntad de Dios en la primera parte de la oración del Señor, y a nuestro pan, deuda y tentación en su segunda parte.

Si esto, en parte o en su totalidad, suena terriblemente técnico, veamos un célebre ejemplo de un discurso que probablemente ya conozca el lector, aunque es posible que no haya advertido en él las raíces que tiene en el paralelismo poético de la Biblia. El viernes 20 de enero de 1961, un gélido día de invierno en Washington D.C., John Fitzgerald Kennedy pronunció su discurso inaugural como trigésimo quinto presidente de los Estados Unidos. En el clímax, al final de su discurso, encontramos dos ejemplos de paralelismo poético. Veamos el primero:

Por tanto, compatriotas norteamericanos:
no preguntéis qué puede hacer vuestro país por vosotros;
preguntaos qué podéis hacer vosotros por vuestro país.

Como vimos más arriba, el equilibrio del negativo «no preguntéis» y del positivo «preguntaos» se denomina paralelismo antitético en la tradición poética de la Biblia. También se denomina paralelismo *invertido*, porque se invierte el orden de los sintagmas «vuestro país... por vosotros», y «vosotros... por vuestro país».

Justamente a continuación, el presidente Kennedy recurrió a otro ejemplo -aunque muy diferente- de paralelismo poético:

Conciudadanos del mundo:
no preguntéis qué va a hacer Norteamérica por vosotros,
sino qué podemos hacer juntos por la libertad del ser humano.

Se advertirá, inmediatamente, que el presidente Kennedy no siguió el formato anterior para proponer al mundo: «no os preguntéis qué va a hacer Norteamérica por vosotros, sino qué vais a hacer vosotros por Norteamérica». En su lugar, sube de nivel: del servicio a «Norteamérica» pasa a la «libertad» para todo el mundo. Se trata de otro ejemplo de paralelismo ascendente, climático o *in crescendo*. En la última parte va

más lejos que en la primera con respecto al contenido, a pesar de la semejanza formal.

Digamos que, como en la primera parte de la oración del Señor se parte del «nombre» de Dios, se pasa por el «reino» y se llega a la «voluntad», y en la segunda parte se parte del «pan», se pasa por las «deudas» y se llega a la «tentación», se produce un paralelismo sinonímico no solo entre las dos partes, sino incluso un paralelismo *in crescendo* en cada una de ellas.

Concluyo con un breve comentario sobre cómo y por qué he escrito este libro. Durante unos cuarenta años, me he dedicado a pensar sobre el contexto judío y romano del siglo I en que vivió Jesús. Un medio obvio para comprobar las conclusiones a las que he llegado sobre Jesús era ver cómo se cotejaban con la misma oración del Señor. Comencé por el presupuesto de que encontraría en esa oración la razón por la que el Jesús histórico oraba de pie o de rodillas. El *por qué* de esta obra, por consiguiente, era comprobar mi concepción general sobre Jesús desde el trasfondo de los detalles específicos de su propia y fundamental oración. También opté por centrarme en la versión de Mateo, porque es la que mejor se conoce y más se utiliza.

El *cómo* era más complejo y, al mismo tiempo, más simple. Tenía la intuición, que he mencionado más arriba, de que la oración procedía del judaísmo y se transmitió mediante el cristianismo, pero que, en definitiva, estaba destinada a todo el mundo. Dicho de otro modo: toda la tradición bíblica fluía a través de cada uno de los elementos de esta oración. ¿Cómo podía concebir el modo en que Jesús, sus primeros compañeros, o aquellos primeros judeo-cristianos, veían aquella tradición bíblica? Ciertamente, no me figuraba que pudieran haber leído toda aquella espléndida tradición o que alguien se la hubiera leído en su totalidad.

Lo que hice fue centrarme en las palabras clave de la oración: primero, en los términos «Padre», «nombre», «reino», «voluntad»; y, después, en los vocablos «pan», «deuda» y «tentación». Simplemente, recurrí a cada palabra mediante una concordancia digitalizada de la Biblia cristiana, imprimí cada resultado y leí aquellos listados, en su contexto, una y otra vez. Mientras las leía, pensaba en ellas, hasta que se me fueron haciendo cada vez más claros los significados fundamentales de cada palabra. Posteriormente, estudié cada palabra clave en el contexto de sus resonancias a lo largo de la tradición bíblica. Dicho de

otro modo, este libro es una meditación bíblica sobre la oración del Señor.

Finalmente, estoy convencido de que esta oración es *la oración más excelente*. Se entiende que lo es dentro del mismo cristianismo, en primer lugar. Con toda seguridad, es nuestra oración más importante -tanto si le llamamos la «oración *Abbá*» con los primeros cristianos, el «Padrenuestro» con la comunidad católica, o la «Oración del Señor» con la tradición protestante. Ciertamente, es la oración oficial del cristianismo.

Pero al definirla como *la oración más excelente* quiero también lanzar un desafío a las demás religiones, aparte del cristianismo. No tengo en absoluto la pretensión de que la oración más excelente del cristianismo debería ser la oración de las demás religiones. Pero a todas y cada una de ellas les pregunto: ¿se dirige vuestra oración más excelente solamente a vuestros seguidores o a la conciencia de todo el mundo? Yo pienso que la oración más excelente de toda religión debe hablar a todo el mundo y para toda la tierra.

I. ORAD, PUES, DE ESTE MODO

«Nosotros no sabemos orar como deberíamos»

- Romanos 8,26

EN la construcción de los aeropuertos hay un equipo encargado de colocar las necesarias tomas de electricidad en las terminales de los pasajeros. Su trabajo parece consistir en hacer que sean lo más escasas, inaccesibles e invisibles que sea humanamente posible. Es gente muy preparada para esta tarea, que cumplen a la perfección.

Durante los últimos veinte años he volado casi todas las semanas para dar conferencias en diferentes iglesias de Canadá y de los Estados Unidos. Y cada semana deambulo por las salas de los aeropuertos buscando esos esquivos enchufes mientras espero mi vuelo, que despegue a su hora cuando no se retrasa o se cancela. Incluso llevo conmigo un enchufe triple para poder compartir con quienes han tenido éxito en su búsqueda de las tomas. Necesito la electricidad para recargar mi ordenador, que, por cierto, es un Macintosh de Apple que escogí, en principio, porque la Biblia dice que «los que miran por las ventanas se quedan a oscuras» (Ecl 12,3).

Por eso, cuando viajo, pienso mucho en la electricidad, en el modo de encontrarla y de conectar mi equipo. Pienso en lo increíblemente potente que es mi MacBook Pro, y hasta qué punto, sin embargo, su funcionamiento depende de recargar regularmente su batería. Y en este proceso he encontrado mi metáfora, mi generativa y esencial mega-metáfora, para la oración. Según esa metáfora, todos somos ordenadores portátiles, y la oración es la energía que nos permite participar y colaborar con Dios.

Pensemos en la electricidad como una metáfora o símbolo de Dios. Y no respondamos diciendo que la electricidad es *tan solo* una metáfora o *meramente* un símbolo, puesto que la alternativa para hablar del misterio de un Dios invisible es siempre otra metáfora o un símbolo diferente.

Pero vayamos aquí con mucho cuidado, porque las metáforas crean sueños, y los símbolos crean visiones.

Este Dios-Electricidad está siempre ahí, tanto si se descubre como si no. Incluso cuando uno lo encuentra, su libertad como ser humano le permite conectarse o no. Nunca se le impone. Pero lo necesitamos, aunque él no nos necesite.

Además, el Dios-Electricidad está igualmente disponible para todos los que llegan. No tienes que merecerlo por tu acción o por tu carácter. Puedes ser rico o pobre, joven o anciano, gay o heterosexual, mujer o varón, o cualquier otra cosa que podamos imaginar.

Finalmente, el Dios-Electricidad funciona también para los reproductores de juegos y películas, para los teléfonos móviles y las oficinas virtuales; incluso funciona igualmente bien para los Apple como para los PC. Todo cuanto nosotros, ordenadores portátiles, tenemos que hacer es encontrar un enchufe y conectarnos a él; la potencia es el don gratuito del Dios-Electricidad.

Yo imagino a Dios-como-Electricidad y pienso en la oración como la energía que se adquiere participando y colaborando con Dios. Pero ¿es esto lo que la Biblia cristiana entiende por Dios y por oración? Después de todo, los tipos y los temas del libro bíblico de los salmos encajan en dos categorías principales, y ninguna parece subrayar la participación o la potencia.

Salmos de petición. La primera y más amplia categoría de los salmos bíblicos es la de *petición* -realizada indirectamente mediante la queja o la lamentación, o directamente mediante la súplica y el ruego. Es evidente que estas subcategorías están muy íntimamente interconectadas. Veamos algunos ejemplos de queja o lamentación individual o comunitaria:

«Has hecho sufrir un desastre a tu pueblo; nos has dado a beber un vino que nos ha hecho dar vueltas» (60,3).

«Escucha mi voz, oh Dios, en mi queja; protege mi vida del terrible enemigo» (64,1).

«Vierdo mi queja ante él; cuento mi aflicción ante él» (142,2).

El objetivo de estas oraciones no es solo dar rienda suelta a las emociones, quejarse o dramatizar, sino implorar la ayuda divina exponiendo la desesperada situación del individuo o la comunidad. Y, además, al afirmar que es Dios quien ha provocado esa situación, se da una obvia petición por mejorar las relaciones. Aun así, el énfasis se pone

en una confianza absoluta -basta con describir las dificultades para asegurarse la ayuda y la protección de Dios.

Aparte de este modo implícito o indirecto de petición, los salmos bíblicos contienen numerosos ejemplos de petición explícita o directa, que se hace mediante la súplica o el ruego. Prestemos atención, por ejemplo, a las palabras «concede- me/nos» o «da-me/nos» en estos salmos:

«Oh, concédenos ayuda contra el enemigo,
pues la ayuda humana es inútil» (60,11; 108,12).

«Muéstranos tu firme amor, oh Señor, y concédenos tu salvación» (85,7).

«Dame entendimiento...» (119,34.73.125.144.169)

«Dame vida...» (119,37.40.107.154.156).

El salmo 119 repite insistentemente sus peticiones de entendimiento y de vida, cinco veces cada una. En estos ejemplos encontramos, una vez más, aquella oscilación entre la petición individual y comunitaria que suplica ayuda y liberación.

Algunas de estas oraciones de petición son positivas (en favor de nosotros) y otras son negativas (en contra de ellos); algunas son individuales, y otras comunitarias; algunas son implícitas, mediante la queja o la lamentación, y otras son explícitas, mediante la súplica o el ruego. Pero, en cualquiera de sus formas, la *petición* es el tipo dominante en la oración bíblica. Es importante advertir que, como en el último ejemplo, ni siquiera la súplica personal implica un individualismo ego-céntrico, sino que con ella se implora la unión con Dios, un «entendimiento para guardar tu ley y observarla con todo mi corazón» (119,34) y una «vida según tu justicia» (119,156).

Salmos de acción de gracias. En el esplendido libro de los Salmos, los de *acción de gracias* constituyen la segunda gran categoría. A veces, la palabra clave es «alabar», pero otras es «dar gracias». Sin embargo, es frecuente que ambos términos aparezcan en paralelismo poético; «alabar», en la primera mitad de un verso, se ve equilibrado por «dar gracias» en la correspondiente segunda parte:

«Cantad alabanzas al Señor, oh fieles suyos, y dad gracias a su santo nombre» (30,4).

«Nosotros... te daremos gracias por siempre; de generación en generación volveremos a contar tu alabanza» (79,13).

«Te daré gracias, oh Señor, entre los pueblos,
y te cantaré alabanzas entre las naciones» (108,3).

El ritmo de la oración en el libro bíblico de los Salmos es ese doble cántico de petición, seguido del agradecimiento, la petición mediante la

acción de gracias y la queja mediante la alabanza. Si nos fijamos en los tipos generales que aparecen en todo el libro de los Salmos o en los temas dentro de cada uno de ellos, veremos cómo aparece constantemente esa diada.

Se trata, ciertamente, de una secuencia que conocemos perfectamente bien por la experiencia común y cotidiana: pedimos algo y, a continuación, se lo agradecemos a quien nos lo da. «Por favor» y «gracias» son, asimismo, los latidos sistólicos y diastólicos del corazón bíblico del Salterio. Pero este genuino dinamismo de petición y gratitud plantea cuestiones fundamentales sobre la finalidad de la oración.

¿Trata la oración sobre todo, o incluso exclusivamente, de nuestras carencias y necesidades -incluso las más altruistas y centradas en los demás? ¿Trata la combinación de petición y gratitud sobre todo, o exclusivamente, de mantener un contacto abierto con la ayuda divina que, al tiempo que agradece a Dios las respuestas positivas del pasado, se asegura las futuras? ¿Es la oración cristiana un cuidadoso libro de cuentas que da gracias a Dios por lo ya recibido y lo alaba por lo que seguirá? Dicho sin rodeos y brevemente, ¿se centra la oración totalmente en mi situación, en la tuya o en la nuestra, y en un Dios a quien debemos habitualmente alabar y halagar por los favores pasados y presentes y por los que han de venir en el futuro?

Basada en aquellos salmos bíblicos, nuestra oración cristiana rebosa *súplica a Dios* mediante la queja y la petición. Asimismo, rebosa *gratitud a Dios* mediante la alabanza y la acción de gracias. Pero ¿implica también la oración cristiana la *potenciación realizada por Dios* mediante la participación y la colaboración? Como primer paso para responder a esta pregunta, me aparto de los salmos para centrarme en los profetas. Me desplazo, así, desde aquellos que hablaron *a Dios* hacia los que hablaron *en nombre de Dios*.

Sin embargo, algo sorprendente ocurre cuando te apartas de los salmos bíblicos y te centras en los profetas. Algo extraño acontece cuando comparas a quienes hablan *a Dios* en la oración con quienes hablan *en nombre de Dios* en la profecía. Es casi como si la profecía y la oración estuvieran en pugna entre sí. Pero ¿cómo puede ser esto?

Firmemente fundamentada en el sueño divino de la Torá de Israel, la visión profética insiste en que Dios exige compartir justa y equitativamente su mundo entre todos los miembros de su pueblo. En la Torá de Israel, dice Dios: «La tierra es mía; conmigo no sois sino

emigrantes y aparceros» (Lv 25,23). Todos somos aparceros y emigrantes en un país y una tierra que no son nuestros.

El profeta habla en continuidad con esa visión radical de la propiedad divina de la tierra. Reiteradamente lo proclama con dos palabras dispuestas en paralelismo poético. «El Señor es exaltado», proclama Isaías. «El mora en lo alto; llenó Sión de *justicia y derecho*» (33,5). «Yo soy el Señor», anuncia Jeremías en el nombre de Dios. «Actúo con amor firme, *justicia y derecho* en la tierra, pues en estas cosas me deleito» (9,24). Y todas estas cualidades deben brotar de Dios hacia nosotros, del cielo hacia la tierra. «Así dice el Señor», prosigue Jeremías, «practicad *la justicia y el derecho* y liberad de la mano del opresor a todo el que haya sido asaltado. Y no hagáis nada malo o violento al emigrante, al huérfano y a la viuda, ni derramáis sangre inocente en este lugar» (22,3).

«Justicia y derecho» es el modo en que la Biblia, como si fuera un eslogan, sintetiza el carácter y el espíritu de Dios Creador y, por tanto, el destino y el futuro de la tierra por él creada. Remite a la *justicia distributiva* como la visión radical que la Biblia tiene de Dios: «Ay de vosotros, que juntáis casa a casa y añadís campo a campo», se lamenta Isaías, «hasta que no haya espacio para nadie sino para vosotros y os quedéis viviendo solos en medio del país» (5,8). Pero ese acaparamiento es contrario al sueño de Dios y a la esperanza de Israel. La alianza con un Dios de justicia distributiva, que posee en propiedad la tierra, implica necesariamente -insiste el profeta- el ejercicio de la justicia distributiva en el mundo y en la tierra de Dios. Todo el pueblo de Dios debe recibir una parte justa de la tierra de Dios.

La insistencia profética de que quienes tienen una alianza con un Dios de justicia y derecho deben vivir según la justicia y el derecho, es bastante clara. Pero ¿qué dicen los profetas de la oración -en todos sus aspectos, desde las simples palabras de petición y gratitud hasta los actos rituales y sacrificiales más solemnes? Aquí es donde ocurre algo extraño. No insisten -como esperaríamos- en que Dios exige *a la par* la oración y la justicia. No dicen que debemos *al mismo tiempo* orar con fervor y practicar la justicia.

En su lugar, insisten en que Dios *no quiere* la oración, el ritual, la liturgia o el sacrificio, *sino que, en cambio, quiere* que la justicia y el derecho rijan no solo el país de Israel, sino toda la tierra. ¿Por qué lo expresan así? ¿Por qué la oposición negativa -contra la oración-, en lugar de la simple y serena afirmación de lo positivo -por la justicia? ¿Por qué

suscitan reiteradamente los profetas un choque que crea un abismo entre la oración y la justicia? ¿Ayuda u obstaculiza este planteamiento a este libro dedicado a la «oración del Señor»? Examinaré en primer lugar los datos.

El rechazo de la oración ritual en favor de la justicia distributiva aparece en los profetas: desde Amos, Oseas, el Primer Isaías y Miqueas, en el año 700 a.C., pasando por Jeremías a finales del año 600 a.C., hasta el Tercer Isaías, a finales del 500 a.C. (A propósito, en el libro de Isaías encontramos tres secciones cronológicamente sucesivas: el Primer Isaías, capítulos 1-39, de finales del siglo VIII a.C.; el Segundo Isaías, capítulos 40-55, de comienzos del siglo VI a.C.; y el Tercer Isaías, capítulos 56-66, de finales del siglo VI a.C.).

Resalto las fechas en que vivieron estos profetas de Israel porque fueron unos años turbulentos e incluso terribles, tanto en la patria como en el extranjero. A nivel internacional, en el período comprendido entre el 911 y el 539 a.C., el Imperio Asirio se hizo con el poder, para después sucumbir ante el Imperio Babilonio, que surgió entonces y que, a su vez, cayó ante el Imperio Persa. A nivel local, durante estas transiciones entre imperios, la zona norte de la patria judía, conocida como el Reino de Israel, fue destruida por los asirios. Posteriormente, la zona sur, conocida como el Reino de Judá, fue destruida por los babilonios, y todos sus dirigentes fueron exiliados a Babilonia; más tarde, bajo el dominio persa, se permitió regresar a los exiliados.

Durante aquellas alteraciones sísmicas, más que la oración ritual, se mantuvo constante y consistentemente el desafío profético de una justicia distributiva. Así pues, en lo que sigue, veremos cómo habitualmente lo negativo precede e incluso ensombrece lo positivo. Y uno se pregunta por qué razón hablan de este modo. ¿Por qué se contraponen la justicia a la oración, en lugar de unirse conjuntamente a ella?

El siglo VIII a. C. Comienzo con el profeta Amos, de la primera mitad del siglo VIII a.C., que estaba indignado hasta las suelas de sus sandalias de campesino por la creciente desigualdad que iba aumentando durante el largo mandato de Jeroboán II en el Reino de Israel, en la mitad septentrional de la patria judía. Sus metáforas son despiadadas y escandalosas y deben de haber achicharrado, si no los corazones, sí al menos los oídos de sus destinatarios aristócratas. Pero me centro aquí, en esta primera presentación, en la sorprendente dicotomía entre oración y justicia. Dios habla mediante el profeta diciendo:

Negativo: «Odio, desprecio vuestras fiestas, y no me deleito en vuestras solemnes asambleas. Aunque me ofrezcáis ofrendas de combustión y de grano, no las aceptaré; y no haré caso a las ofrendas de la mejor parte de vuestros animales cebados. Apartad de mí el ruido de vuestros cánticos; no prestaré atención a la melodía de vuestras arpas.

Positivo: Pero dejad que la justicia se deslice como el agua, y el derecho como un arroyo que fluye siempre» (5,21-24).

Una vez más, por cierto, encontramos aquel paralelismo formado por los términos «justicia» y «derecho». Nos recuerda que ambos términos significan justicia distributiva en la tradición bíblica.

A continuación, me dirijo al profeta Oseas, en la segunda mitad del mismo siglo VIII a.C., y seguimos en el Reino de Israel, el Reino del Norte. Las incursiones asirías están haciendo que se aunen fuerzas, y los pequeños reinos de Israel y Siria buscan alianzas con otros reinos para hacer frente al poderío militar de los asidos. Pero, una vez más, Dios habla mediante el profeta con la misma separación entre culto y justicia: «Pues deseo un amor firme [*positivo*] y no sacrificio [*negativo*], el conocimiento de Dios [*positivo*] más que las ofrendas de combustión [*negativo*]» (6,6).

Es el mismo mensaje de Amos, pero ahora condensado en dos frases concisas organizadas incluso en un paralelismo poético, con sus polos positivo y negativo: amor y conocimiento de Dios por encima y en contra del sacrificio y las ofrendas hechas a Dios.

Después, en la misma segunda mitad del siglo VIII, pero ahora en el meridional Reino de Judá, aparece la misma acusación, justamente al comienzo del Primer Isaías:

Negativo: «¿Qué me importa a mí la multitud de vuestros sacrificios?, dice el Señor; ya me he hartado de ofrendas de combustión de los carneros y de la grasa de los cebones; no me deleito en la sangre de toros, o de corderos o de cabras. Cuando os presentáis ante mí, ¿quién ha pedido esto de vuestras manos? No pisoteéis mis tribunales más; traerme ofrendas es inútil; el incienso es una abominación para mí. La luna nueva y el sábado y la llamada a la asamblea -no puedo soportar las asambleas solemnes con iniquidad. Vuestras lunas nuevas y vuestras fiestas fijadas, mi alma las detesta; se han convertido en un fardo para mí, estoy cansado de cargar con ellas. Cuando extendáis vuestras manos, apartaré mis ojos de vosotros; aunque hagáis muchas oraciones, no os escucharé; vuestras manos están llenas de sangre.

Positivo: Lavaos; limpiaos; quitad el mal de vuestras acciones de delante de mis ojos; dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien; buscad la

justicia, rescatad al oprimido, defended al huérfano, abogad por la viuda» (1,11-17).

En la tradición bíblica, el Dios profético exige la justicia distributiva especialmente para quienes son débiles social y estructuralmente por culpa del sistema en el que viven, a saber, las viudas y los huérfanos, que carecen de maridos y padres en una sociedad patriarcal, y los emigrantes, que carecen de protección familiar en una sociedad tribal.

Además, todavía en la última mitad de aquel internacionalmente inestable siglo VIII y en el meridional Reino de Judá, el profeta Miqueas ofrece el mismo mensaje de forma más delicada, como un problema humano más que como una acusación divina:

Negativo: «¿Con qué me presentaré al Señor y me postraré ante Dios en lo alto? ¿Me presentaré con ofrendas de combustión, con terneros de un año? ¿Le agradarán al Señor miles de carneros, diez mil ríos de aceite? ¿Le daré mi primogénito por mi transgresión, el fruto de mi cuerpo por el pecado de mi alma?

Positivo: «Él te ha dicho, oh mortal, lo que es bueno; ¿y qué te exige el Señor sino que practiques la justicia, ames con bondad y caminos humildemente con tu Dios?» (6,6-8).

El Reino de Israel no sobrevivió al 700 a.C., pero el Reino de Judá, entre los años 600 y 500, pasó de la catástrofe a la euforia. Aun así, se mantuvo la exigencia profética de una justicia distributiva *contra* la oración ritual.

El siglo VII a. C. La exposición más completa de la separación entre la oración y la justicia aparece en el profeta Jeremías, muy poco después de que el Imperio Asirio sucumbiera ante el Imperio Babilonio a finales del 600 a.C.

Dios envía a Jeremías a permanecer de pie ante las puertas del Templo de Jerusalén y a dirigirse a quienes entran para orar. No deben pensar que basta con la oración, que el Templo es como un refugio, un escondite, una casa segura para los que han robado y expoliado a los pobres. «No confiéis», dice Dios; «en estas engañosas palabras: "Este es el Templo del Señor, el Templo del Señor, el Templo del Señor..." [...] ¿Es que esta casa, que es llamada por mi nombre, se ha convertido para vosotros en una guarida de bandidos?» (7,4.11). Nótese, a continuación, los reiterados *si* en cursiva en esta advertencia:

«Pues *si* verdaderamente enmendáis vuestro proceder y vuestras acciones, *si* verdaderamente actuáis justamente unos con otros, *si* no oprimís al emigrante, al huérfano y a la viuda, ni derramáis sangre

inocente en este lugar, y *si* no vais tras otros dioses para vuestro propio perjuicio, entonces moraré con vosotros en este lugar, en la tierra que di antaño a vuestros antepasados para siempre» (7,5-7).

Por otra parte, *si* siguen reemplazando la justicia por el culto, Dios amenaza con destruir el mismo Templo, para que no puedan hacerlo nunca más.

La amenaza divina, por cierto, casi le cuesta la vida a Jeremías: «Los sacerdotes y los profetas y todo el pueblo le echaron mano diciendo: "Vas a morir"» (26,8). Pero, finalmente, «los funcionarios y todo el pueblo dijeron a los sacerdotes y los profetas: "Este hombre no merece la sentencia de muerte, pues nos ha hablado en nombre del Señor nuestro Dios"» (26,16).

El siglo VI a. C. Finalmente, caen el Imperio Asirio y el Imperio Babilonio, y llega el Imperio Persa; el Reino de Israel ha desaparecido para siempre, y el Reino de Judá ha sido restablecido tras el exilio babilónico. Estamos a finales del siglo VI a.C., pero el profeta anónimo al que denominamos hoy «Tercer Isaías» tiene exactamente el mismo antiguo mensaje sobre la oración/culto *versus* justicia/derecho. No obstante, ahora, finalmente, los aspectos positivos predominan sobre los negativos:

Negativo: «¿Es este el ayuno que quiero: un día para humillarse? ¿Es hincar la cabeza como un junco y vestirse de saco y ceniza? ¿A esto lo llamáis ayuno, un día agradable para el Señor?

Positivo: ¿No es este el ayuno que quiero: soltar las cadenas de la injusticia, desatar las correas del yugo, liberar al oprimido y destruir todo yugo? ¿Compartir tu pan con el hambriento y dar cobijo en tu casa a quien no la tiene, y vestir al que ves desnudo, y no ocultarte de tu propia carne?» (58,5-7).

A lo largo de casi tres siglos, el Dios de los profetas exige la justicia distributiva en esta tierra. Siempre lo hemos sabido. Pero -y esta es mi pregunta fundamental- ¿por qué el Dios profético insiste en esta dinámica positiva y negativa? ¿Por qué se insiste -tan reiteradamente- en que Dios *no quiere* la oración, los ritos, el culto y el sacrificio, *sino más bien* la justicia distributiva, de modo que todo el pueblo de Dios -y especialmente sus miembros más vulnerables- tenga lo suficiente, consiga su justa parte en el mundo de Dios?

Hay diversas formas de explicar por qué lo exponen así los profetas. Unos entienden que deberíamos dejar de perder el tiempo con la oración y el culto, para centrarnos, en cambio, en la justicia y la igualdad. Otros

consideran que se trata de un lenguaje extremado que subraya que Dios quiere *tanto* la oración *como* la justicia; no una u otra, sino las dos conjuntamente. Y, finalmente, hay otros que piensan que Dios prefiere la justicia frente a la oración. Los profetas usarían simplemente tácticas de impacto para resaltar la opción preferencial de Dios por la justicia con respecto a la oración. Después de todo, aunque Dios dice frecuentemente que rechaza la oración cuando falta la justicia, nunca dice que rechaza la justicia cuando falta la oración.

Sin embargo, me pregunto si alguna de estas interpretaciones explica adecuadamente la interacción entre la oración y la justicia en la tradición bíblica. ¿Hay un modo mejor de mantener unidos a los profetas bíblicos, que insisten en la justicia, con los salmos bíblicos, dedicados a la oración? Después de todo, uno de esos salmos saluda a Dios como «Rey poderoso, amante de la justicia», diciendo: «has establecido la igualdad; has realizado *la justicia y el derecho* en Jacob» (99,4).

Desde mi punto de vista, hay que ubicar las afirmaciones proféticas sobre la justicia *contra* la oración en el trasfondo de una unidad dinámica y orgánica formada por el binomio justicia-y-oración, o bien oración-y-justicia. A mi modo de ver, la meditación y la acción o la oración ritual y la justicia distributiva pueden distinguirse, pero no separarse. Son como las dos caras de una moneda que solo existe como unidad. Ciertamente, puedes *distinguir* en una moneda la cara de la cruz, pero no puedes *separar* una y otra y seguir con la moneda. Incluso aunque se prefiera una de las dos, la moneda no se puede escindir.

Al interpretar las declaraciones proféticas como un lenguaje hiperbólico para impactar, tendemos a separar la oración de la justicia -incluso recurriendo a la preferencia de Dios. Pero mi propuesta es la siguiente: aunque pueden distinguirse aquellos dos aspectos de la religión bíblica, no pueden separarse. Las dos caras de una moneda, repito, no pueden separarse sin destruir esta. Probablemente, prefieras la cara a la cruz, o la cruz a la cara; pero si intentas poseer solamente una de ellas, te quedarás sin nada. Por una parte, puesto que Dios es un Dios de justicia, no puedes orar a este Dios en un estado de injusticia -al menos, no sin falsedad o incluso hipocresía. Por otra parte, al orar sinceramente y con integridad a este Dios, se corre el riesgo de ser potenciado por aquel Dios para llevar a cabo esa misma justicia.

Recordemos la inicial «parábola del enchufe esquivo» y mi metáfora sobre Dios-Electricidad. Ciertamente, se pueden *distinguir*, pero no se

pueden *separar* el acto de enchufar y el de recargar la batería del ordenador portátil. Imaginemos una estúpida controversia sobre qué es más importante, qué debería preferirse, o si se podría hacer una cosa sin la otra. Uno dice: «enchufar es más importante». Otro: «no, recargar es más importante». Sabemos que ambas operaciones son recíprocas y dialécticas, que la una supone la otra y que, aunque somos libres de no enchufar, no somos libres, a partir de ese momento, de no realizar la recarga. Dicho de otro modo, si oras sin justicia o haces justicia sin oración, entiendo que no tienes nada: ni justicia ni oración.

Para confirmar mi propuesta -pero también para profundizar en ella- sobre la relación interactiva entre la justicia y la oración, paso del Antiguo al Nuevo Testamento. Y recurro a Pablo y a su interpretación de la oración del Señor. Tal vez más de uno diga que en las cartas de Pablo no encontramos ninguna versión de la «oración del Señor». Pero ¿estaría Pablo de acuerdo con este juicio?

Conocemos el «Padrenuestro» o la «oración del Señor» en varias versiones originales. En este libro me centro en Mateo 6,9-13, porque es la versión mejor conocida y más usada. Pero también encontramos otra, un tanto diferente, en Lucas 11,2-4. Y, aparte de estos dos textos del Nuevo Testamento, también existe otra versión fuera de él. Se trata de un manual de la praxis eclesial del siglo I conocido como *La enseñanza* (*.Didachéen* griego; véase Apéndice).

Se trata de tres versiones de la oración un tanto diferentes, pero completas, que eran usadas en tres diversas localidades cristianas para el culto comunitario. Pero hay también otros tres lugares donde la oración del Señor se sintetiza en una sola aclamación: «*Abbá*, ¡Padre!». Piénsese en ella como un grito eufórico semejante al actual «¡Libre, finalmente!». Esa oración *Abbá* del siglo I procede de Pablo, de mediados de los años cincuenta (Ga 4,6; Rm 8,15), y de Marcos, a principios de los años setenta (14,36). Con otras palabras, es mucho más antigua que las versiones más completas que encontramos en Mateo, Lucas y la *Didajé*. Por consiguiente, está mucho más cerca cronológicamente de un tiempo anterior y de la lengua aramea de Jesús que las posteriores versiones griegas.

En las primeras copias de nuestro Nuevo Testamento, la invocación dice así: ¡*Abbá ho Patér!* Se trata de una invocación bilingüe dirigida a Dios, en arameo (*Abbá*) y en griego (*ho Patér*). Esto es significativo por tres razones. Una es que con el término *Abbá* nos dirigimos a Dios de una

forma más íntima, semejante a nuestro «papá», que con nuestro término «Padre». Otra razón es que esta frase bilingüe resalta la gran transición que estaba experimentando la oración del Señor al pasar del contexto arameo de la patria judía al de las ciudades que hablaban griego en el Imperio Romano.

La última razón concierne a cuál sería el mejor modo de traducirla al español. Puesto que traducirla literalmente como «Padre, el Padre» suena extraño, los traductores, por lo general, la dejan como «*Abbá*, ¡Padre!». Sin embargo, adviértase que el texto griego dice «el Padre» y no solo «Padre». Por consiguiente, sugiero que, comoquiera que se traduzca, deberíamos escucharla como «*Abbá*, EL Padre».

Creo que debemos tomar bastante en serio ese grito de «*Abbá*, ¡el Padre!». Volveré sobre esto, en el capítulo 5, a partir del texto de Marcos 14,36, pero aquí me centro en el uso casi idéntico que hace Pablo en dos cartas diferentes. ¿Cómo nos ayuda Pablo a crear una relación interactiva entre oración y justicia? ¿Está o no de acuerdo en que la oración al Dios de justicia de arriba nos potencia para realizar la justicia divina aquí abajo?

Comencé este capítulo con un epígrafe del apóstol Pablo: «Nosotros no sabemos cómo orar como deberíamos» (Rm 8,26), y vuelvo ahora sobre él porque dice algo de gran importancia. Léase, en primer lugar, con el siguiente énfasis: «*Nosotros* no sabemos orar como *nosotros* deberíamos». Al usar «nosotros» en lugar de «vosotros», Pablo se está incluyendo en la advertencia. Escribe a varias comunidades cristianas de Roma, una ciudad en la que nunca había estado, pero que esperaba visitar pronto. En este contexto, y en lo que acabó siendo su última carta, no está haciendo solamente una afirmación sobre su propia oración o la de sus lectores inmediatos, sino que se trata de una afirmación universal sobre toda oración cristiana.

Volvamos a leerlo, pero ahora con el siguiente énfasis: «Nosotros no sabemos orar *como* deberíamos». Pablo no dice que no sepamos *para qué* orar como deberíamos. Al parecer, no se trata de que evitemos centrarnos simplemente en las inquietudes erróneas -como dar prioridad a las nimiedades por encima de lo fundamental, a lo material con respecto a lo espiritual, o a los asuntos individuales con respecto a los comunitarios. Lo que no sabemos es *cómo* orar auténticamente.

Por otra parte, a pesar de esta advertencia sobre la oración, en otros pasajes Pablo da por supuesto que tanto él como sus lectores saben cómo

orar. En sus cartas habla constantemente de que ora por sus destinatarios, a los que pide que, a su vez, oren por él. Piénsese, por ejemplo, en su primera carta: «Día y noche oramos fervientemente», dice a sus destinatarios, «para que podamos vernos cara a cara y restituir todo lo que falta a vuestra fe» (1 Tes 3,10). Más adelante, recomienda a los cristianos tesalonicenses «orar sin cesar» (5,17) y, especialmente, les pide: «orad por nosotros» (5,25). De hecho, incluso en la Carta a los Romanos -la misma carta en la que Pablo afirma: «No sabemos orar como deberíamos» (8,26)-, Pablo dice a sus lectores en otro pasaje: «perseverad en la oración» (12,12).

En todas las cartas de Pablo, por consiguiente, desde la primera hasta la última, oímos este constante estribillo: «Yo oro por vosotros; orad vosotros por mí; oremos todos unos por otros». Parece como si gravara con una enorme carga de oración a unos cristianos que «no saben cómo orar», los cuales, de este modo se ven, por así decirlo, desafiados por la oración. ¿Qué quiere decir Pablo con la contundente afirmación de que «nosotros no sabemos orar como deberíamos»?

¿Cuál es, entonces, la solución que da Pablo a esa contradicción entre sus constantes exhortaciones a orar y esta única declaración solemne sobre la incapacidad de hacerlo? En realidad, nos da en dos ocasiones su propia respuesta positiva sobre «cómo orar»: en una versión más breve, en Ga 4,6-7; y en otra más extensa, en Rm 8,14-17. He aquí la breve: «Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, que grita: "Abba, ¡Padre!". Así que ya no eres esclavo, sino... heredero, gracias a Dios» (4,6-7).

Más arriba propuse que el mejor modo de mantener unidas la oración de los salmos y la justicia de los profetas bíblicos consistía en orar al Dios de justicia para ser potenciados por El para la justicia. Pero, en lugar de decir que oramos a Dios para que nos potencie, Pablo afirma que *somos potenciados por Dios para orar*. Es el don del propio Espíritu de Dios el que grita en nosotros, dentro de nosotros y mediante nosotros: «Abba, ¡Padre!». Para Pablo, por tanto, el elemento necesario que falta es el propio Espíritu de Dios. No podemos orar por nosotros mismos, sino solamente mediante y por el poder del Espíritu Santo. Y esa oración, propia de un éxtasis, consiste en aclamar «Abba, el Padre», en la que está contenido todo lo demás.

Además, afirma Pablo, el Espíritu de justicia de Dios libera a los esclavos de las cadenas de la injusticia y no solo los libera, sino que los hace herederos de Dios. La referencia a la esclavitud nos recuerda al Dios

liberador del Éxodo de Egipto, que encontramos en el segundo libro de la Biblia. Pero ahora no solo se trata de que unos esclavos lleguen a ser libres por la acción de Dios, sino de que unos esclavos se conviertan en los herederos de Dios.

¿Se trata solamente de una visión poética que tendría que atenuarse cuando Pablo pensara detenidamente en ella? No lo creo, porque vuelve a afirmarla, incluso más plenamente, en su posterior Carta a los Romanos: «Cuando gritamos "*Abbá!*, ¡Padre!", es que el verdadero Espíritu da testimonio con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios; y si somos hijos, también somos herederos, herederos de Dios y coherederos con Cristo... El Espíritu nos ayuda en nuestra debilidad; pues no sabemos orar como deberíamos, pero aquel Espíritu verdadero intercede con gemidos demasiado profundos para ser palabras. Y Dios, que indaga el corazón, sabe lo que piensa el Espíritu, porque el Espíritu intercede por los santos según la voluntad de Dios» (8,15-17.26-27).

Una vez más, volvemos a encontrarnos aquí con el mismo vocabulario: el Espíritu de Dios ora en nosotros y por nosotros; el grito del Espíritu en nosotros es «*Abbá!*, ¡Padre!»; y la consecuencia es que no solo somos esclavos liberados por Dios o incluso hijos amados por él, sino «herederos de Dios y coherederos con Cristo».

La afirmación de Pablo es clara y, como ya dije, resulta del todo impresionante. No podemos rezar la oración *Abbá* a Dios el Padre por nosotros mismos o desde nosotros mismos. Solo podemos rezarla por, con y mediante el Espíritu Santo. Mejor dicho: solo el Espíritu Santo puede rezarla en nosotros, por nosotros y mediante nosotros. Mejor aún: es una oración de colaboración entre -y en este orden- el Espíritu divino de Dios y nuestro espíritu humano.

Traducimos esta unión entre divinidad y humanidad -como hemos dicho- con la frase «el Espíritu de Dios da testimonio con nuestro espíritu» (8,15). Pero Pablo estrecha más intensamente esa unión mediante un solo término griego. Escribe «con-testimoniar» (*summarturei*) para subrayar la colaboración extraordinariamente profunda entre el Espíritu divino y el espíritu humano en la oración *Abbá* de Jesús.

Una última cuestión de suma importancia: ¿qué significa para los cristianos llegar a ser «herederos, gracias a Dios» (Ga 4,7) o «herederos de Dios y coherederos con Cristo» (Rm 8,17)? Ya hemos visto uno de sus aspectos. Dios nos libera de la injusticia, y nosotros, como herederos, heredamos la misma obligación con respecto a los demás. Sin embargo,

tiene también otro aspecto, que remite al Génesis, al primer libro de la Biblia.

Puede observarse este aspecto si echamos un vistazo retrospectivo a las dos partes de Rm 8 (vv. 15-17 y 26-27) que he citado conjuntamente más arriba. Hay una sección de texto omitida en medio -y adviértase que está en medio- de las dos afirmaciones sobre el Espíritu Santo que ora dentro de los cristianos. He aquí esa espléndida sección intermedia:

«La *creación* espera con gran ansiedad la revelación de los hijos de Dios; pues la *creación* fue sometida a la futilidad, no por su voluntad, sino por la voluntad del que la sometió, con la esperanza de que la misma *creación* sería liberada de su esclavitud a la descomposición y conseguiría la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (8,19-21).

Los cristianos están llamados a ser herederos no solo del Dios liberador, sino del Dios creador. Asumimos la responsabilidad que Dios tiene con respecto a la creación. Si todo esto está compactado en las solas palabras iniciales «*Abbá!*, ¡Padre!», no sorprende que no podamos rezarla por nuestras propias fuerzas, sino solamente mediante la potenciación que produce en nosotros el Espíritu de Dios que crea y libera.

Hemos avanzado más allá de cualquier simple superioridad de los profetas sobre los salmos o de la justicia sobre la oración como una opción preferencial de Dios. También hemos avanzado al pensar en la oración dirigida a Dios como una potenciación efectuada por Dios. Pablo nos ha retado con la idea de que Dios potencia precisamente la oración.

La oración *Abbá*, entendida como el gran himno de esperanza de Jesús, solo puede rezarse, dice Pablo, mediante el Espíritu Santo, que está *ya* en nuestro interior y que *ya* nos ha hecho herederos de Dios y coherederos (no sub-herederos, por cierto) con y en Cristo. Así es como llegamos a responsabilizarnos de la curación no solo de nosotros mismos, sino de toda la creación. Pero este planteamiento suscita otra cuestión que es incluso más apremiante: ¿cómo obtenemos, entonces, el Espíritu divino?; ¿oramos para que se nos conceda?; ¿qué tenemos que hacer?

De hecho, Pablo ha estado respondiendo a esta cuestión a lo largo de los capítulos previos de Romanos (1-8). Procediendo de lo más profundo del auténtico núcleo de la tradición bíblica, Pablo comprende a Dios como el Dios de la justicia distributiva. Pero para Pablo no significa principalmente que Dios nos exija distribuir su mundo de forma imparcial, justa y equitativa entre todas sus criaturas. Es verdad que

también significa esto, aunque secundariamente. Su significado principal es que Dios nos ofrece, concede y distribuye a todos su propia identidad, carácter o Espíritu (por usar el término paulino), de forma libre, equitativa y justa.

En este punto pueden servirnos de ayuda dos analogías físicas. Pensemos, en primer lugar, en un trasplante de corazón. Al acabar la operación, se ha reemplazado el corazón anterior enfermo por uno nuevo y sano. Dios, afirma Pablo, ofrece a todos un *trasplante de Espíritu* gentilmente gratuito. Nuestro viejo espíritu de sometimiento a la injusticia violenta es eliminado y sustituido por el Espíritu Santo de la justicia distributiva y restauradora de Dios.

A continuación, pensemos en una analogía más tecnológica que clínica. El mensaje en la pantalla nos ofrece gratuitamente -sí, totalmente gratis- un nuevo sistema operativo (S/O) para nuestro ordenador. Si -pero solamente, por supuesto, si- hace *click* en el icono que dice «Acepto», su sistema operativo anterior será completamente eliminado, y ocupará su lugar el recién descargado. La oferta gratuita se convierte en un regalo gratis, y todo ha cambiado para siempre.

En la concepción teológica de Pablo, solo ese cambio de S/O o trasplante de Espíritu nos potencia adecuadamente para tratar con justicia, o «justificación» -que es el término que usa-, el mundo de Dios, que casi siempre hemos destruido por nuestra falta de «justicia» -por nuestro «pecado», por usar de nuevo su expresión. Pero, como siempre, la visión paulina no niega ni transgrede la libertad humana. Tanto nosotros como nuestro mundo somos *justificados mediante la gracia por la fe*, dice Pablo, es decir, por la aceptación libre del ofrecimiento gratuito que Dios nos hace.

Si admitimos cuanto nos dice Pablo, entonces nos queda por tratar una última cuestión. Un trasplante de corazón o un cambio de S/O es, al fin y al cabo, una operación inmediata. No es algo que se realice paso a paso durante semanas, meses o décadas. De hacerse, se realiza inmediatamente. ¿Cómo nos preparamos, mantenemos e intensificamos el don gratuito que Dios nos hace con ese trasplante de Espíritu o la descarga del S/O?

Regreso ahora al punto con que comencé este capítulo, al espléndido libro de los Salmos. El secreto misterioso de la oración se encuentra -como ocurre con todos los asuntos humanos- en que debe madurar con el tiempo y con la práctica. Y, por supuesto, también es posible la

inmadurez en la oración como en cualquier otro aspecto de nuestra vida. Pero debe seguirse un camino, pues así es como se desarrolla el crecimiento de nuestra oración:

PETICIÓN "> GRATITUD "> POTENCIACIÓN
queja y petición acción de gracias y alabanza participación y colaboración

Las oraciones de petición no tienen nada de malo. Está perfectamente justificado poner nuestras esperanzas y temores bajo la sombra de la trascendencia. Tampoco tienen nada de malo -sino que están muy justificadas- las oraciones en que se agradece el misterio de la existencia, el desafío de la vida y la gloria de la creación. Pero es inmadura aquella oración que se dirige a un Ser Supremo radicalmente separado de nosotros, que piensa y quiere, conoce y oye, concede o no lo pedido, más o menos como actuamos nosotros, solo que con una infinita banda ancha.

Dicho de otro modo, como Pablo afirma en 1 Corintios: «Cuando era un niño, hablaba como un niño, pensaba como un niño, razonaba como un niño; al hacerme adulto, abandoné las niñerías» (13,11). Pero conseguir la madurez en la oración -y en la teología- implica trabajar cada vez más *a partir* de las oraciones de petición (queja o súplica), para pasar *a través* de las oraciones de gratitud (acción de gracias o alabanza), y llegar así *a* la oración de potenciación (participación o colaboración) -con un Dios que es, al mismo tiempo, absolutamente trascendente e inmanente. Este Dios es como el aire que nos rodea. Como el aire, Dios está en todas partes y para todos, siempre, y ambos son totalmente libres, así como absolutamente necesarios.

He aquí las cuestiones que, tomadas de este capítulo, nos conducirán al resto del libro. Si el «Padrenuestro» es rezado por el Espíritu de Dios dentro de nosotros y mediante nosotros, ¿a quién y para qué se hace esta oración? ¿Rezamos para que Dios intervenga o es Dios quien reza para que colaboremos con él? Para terminar, nos hacemos una pregunta específica que nos llevará al capítulo siguiente: si Pablo puede sintetizar toda la oración en su exclamación Inicial «*Abbá!*, ¡el Padre!», ¿cómo está contenido en ella el resto de esta oración?

2. PADRE NUESTRO DEL CIELO

«Padre nuestro que estás en los cielos...»

- Mateo 6,9

SE llamaba Babatha y vivía en Maoza, en el extremo sur de la costa del mar Muerto. Era analfabeta, acaudalada y muy competente en asuntos económicos; se movía como pez en el agua en la matriz multiétnica, multicultural, multilingüe y de diferentes sistemas jurídicos, formada por árabes y judíos, griegos y romanos, en su pacífica localidad.

Su primer marido, Jesús, murió en el 124 d.C., dejándola con un niño del mismo nombre. Volvió a casarse, pero en el 130 d.C. murió también su segundo marido, que se llamaba Judá. Sabemos algo de Judá por un contrato que ha llegado hasta nosotros y en el que se lee que el centurión Magonio Valente le había hecho un préstamo de sesenta denarios (por entonces se pagaba un denario por un día de trabajo). Magonio era un oficial de la Primera Cohorte Tracia apostada en Engadí, situada a la mitad del litoral occidental del mar Muerto; Magonio cobraba a Judá un doce por ciento de intereses al año. Pero muy pronto, los soldados romanos dejarían de prestar dinero a los mercaderes judíos, pues todo cambió completamente entre los romanos y los judíos en la patria judía.

En el 132 d.C., Bar Kokhba se sublevó contra Roma, y aquella pacífica coexistencia saltó brutalmente por los aires, pues los legionarios romanos reconquistaron Jericó y pusieron rumbo al sur a lo largo de la costa occidental del mar Muerto. Babatha, junto con unos amigos y familiares, huyó al sur de Engadí, a una cueva situada en lo alto de las escarpadas paredes de Nahal Hever, un *wadi* o rambla semejante a un cañón fruto de la erosión producida por las frecuentes riadas en la época de lluvias, pero que está completamente seco durante la mayor parte del año.

Babatha y sus acompañantes eligieron una espaciosa cueva de tres habitaciones en la escarpadura norte del *wadi*, mientras que otros

encontraron refugio en otra cueva de la vertiente sur. Probablemente, pensaban que los romanos no los encontrarían o los ignorarían o no los atacarían. Pero los soldados romanos dieron con ellos, y dos pelotones establecieron sus campamentos -cuyos restos son aún visibles- en la cima de los dos lados del *wadi*. Fácilmente, podían hacerse señales entre sí, y cortaron toda vía de escape a las cuevas de abajo. Esperaron arriba e hicieron morir de hambre a los refugiados.

Durante los años cincuenta y sesenta, los arqueólogos israelíes excavaron la cueva del lado sur, y en aquella «cueva de los horrores» encontraron docenas de esqueletos de niños, mujeres y hombres. En 1962, Yigael Yadin exploró la «cueva de las cartas» del lado norte y encontró unos utensilios domésticos valiosos y productos de belleza que pertenecían a Babatha. Pero posteriormente halló sus importantes archivos sobre asuntos legales, que estaban ocultos en una grieta y cubiertos con una piedra.

El alijo de treinta y cinco documentos estaba envuelto en hojas de palmera. Como comienzo de este capítulo, me centraré en un litigio que encontramos en él. Cuando el primer marido de Babatha, Jesús, murió en el 124 d.C., dejó cuatrocientos denarios como fideicomiso para su hijo Jesús. Puesto que Babatha había enviudado y se encontraba con un hijo pequeño huérfano y sin «protección» patriarcal, el consejo de la capital de la provincia de Petra nombró a dos tutores varones para que administraran la herencia paterna.

Durante ocho años, desde el 124 hasta el 132 d.C., Babatha mantuvo un litigio con esos dos tutores en los tribunales por la insuficiencia de su rendimiento mensual del préstamo procedente del dinero de aquel fondo. Le estaban pagando solamente un seis por ciento al año, cuando el rendimiento normal habría sido de un doce por ciento. Decía que, de encargarse ella y pagar la fianza por la administración del fondo, podría conseguir un rendimiento anual del dieciocho por ciento. Pero no llegó a ganar nunca su caso antes de que se le acabara el tiempo.

Los esqueletos de diecisiete personas se hallaron, finalmente, en la «cueva de las cartas» pertenecían a ocho mujeres, seis niños y tres hombres-, y es de suponer que entre ellos se encontraban los huesos de Babatha. A pesar de su indudable competencia en asuntos económicos, nunca se salió con la suya en un mundo patriarcal regido por la ley romana. Al final, ocultó sus documentos bajo aquella piedra en la cueva, donde, de nuevo presuntamente, encontraría su muerte.

Cuando hablamos en este capítulo sobre las madres y los padres, las esposas y los maridos, las viudas y los huérfanos, el prejuicio patriarcal y el lenguaje excluyente, piénsese siempre en Babatha, pues ella planea en el fondo de todo nuestro estudio. Estará especialmente presente -como madre soltera- siempre que nuestros textos bíblicos hablen como si el único cabeza de familia o dueño de la casa competente fuera el padre o, al menos, un varón.

Las primeras palabras de la oración del Señor dicen literalmente «Padre de nosotros», según el texto griego de Mateo 6,9. En Lucas 11,12 se dice simplemente «Padre». Como ya vimos en el capítulo anterior, en la combinación arameo-griega que encontramos en Pablo y Marcos, leemos «*Abbá*, el Padre». El problema es inmediatamente obvio. ¿Cómo puede comenzar la «oración más excelente» con un tratamiento de orientación masculina y con un modo patriarcal de dirigirse a Dios? ¿Por qué da a Dios un aspecto antropomórfico y un nombre solamente varonil?

¿No hubiera sido mejor un nombre no antropomórfico -por ejemplo, «Espíritu», «Creador», o incluso simplemente «Dios»? Y si deseamos un tratamiento antropomórfico, ¿por qué no llamarle «madre» en lugar de «padre», o «padre-madre» en lugar de optar por uno de los dos? Por ejemplo, James Joyce nos dio hace setenta años esta versión femenina islamo- cristiana en *Finnegan 's Wake*: «In the ñame of Annah the Almaziful, the Everliving, the bringer of Plurabilities, haloed be her eve, her singtime sung, her rill be run, unhemmed as it is uneven!» (104.1-3). Tanto fuera como en el seno del cristianismo, ¿cómo puede dirigirse la «oración más excelente» a Dios como «Padre»?

Reconozco inmediatamente que el emplear «Padre» para referirse a Dios es propio de una sociedad tradicional y patriarcal; pero para investigar a fondo este apelativo tenemos en cuenta en este capítulo tres puntos. En primer lugar, examino la función y el poder de la metáfora en general, pero especialmente en el ámbito de la religión y de la teología. ¿Acaso podemos imaginarnos a Dios si no es mediante una metáfora -identificada como tal o no, explícita o implícitamente, consciente o inconscientemente? ¿Y no es más sensato expresar claramente nuestras imágenes más profundas de lo divino, para que puedan reconocerse, discutirse, criticarse y, tal vez, incluso reemplazarse? Ahora bien, ¿nos atreveríamos a reemplazarla sin conocer su sentido y su contenido originales?

En segundo lugar, ¿qué otros nombres antropomórficos o de orientación masculina *no* se aplicaban a Dios cuando se eligió el término «Padre»? Después de todo, «padre» no es la única imagen masculina posible en una sociedad patriarcal. Podría haberse elegido la imagen de un rey guerrero o de la un juez justo o, ya más tardíamente, la de un señor feudal. ¿Por qué, entonces, se elige la imagen del «padre»?

Finalmente, ¿cuál era el significado y el contenido de «padre» en aquella época y cómo deberíamos interpretarlo actualmente? Si seguimos usándolo, ¿qué querríamos decir con él? Sin duda, esta es la cuestión más importante. ¿Qué querían decir Jesús y Pablo cuando empleaban la metáfora «padre» para referirse a Dios?

Comienzo estudiando el tropo mismo de la metáfora. Esta consiste en *ver como*; es imaginar y describir una cosa como si fuera otra. Incluso antes de seguir adelante, nótese lo extraño que resulta. ¿Por qué no hablar de cada cosa con su propio nombre? ¿Por qué no llamar pala a una pala? ¿Por qué no hablar siempre clara y denotativamente como, al menos, intentamos hacerlo con las recetas de cocina, las direcciones de las calles y los manuales de usuario? Mantengan esta cuestión en su mente a lo largo de esta sección. Y, con ella, mantengan la sugerencia del gran escritor argentino Jorge Luis Borges: «probablemente, la historia universal es la historia de un puñado de metáforas». ¿Es posible que nunca podamos escapar de las metáforas, de las pocas que reconocemos y de la masa enorme que ni siquiera advertimos como tales y que simplemente llamamos «realidad»?

Pensamos que entendemos la metáfora. Cuando decimos: «Las nubes navegan por el cielo», reconocemos que imaginamos el cielo como un mar, y las nubes como veleros. Con toda probabilidad, nos sentiríamos molestos si un literalista pedante dijera que no «navegan», sino que simplemente se mueven. O si alguien comentara que *As the World Turns*² es lingüísticamente más exacta que *The Sun Also Rises*³. Cuando un amigo se desploma en un sillón diciendo: «estoy muerto», no llamamos a un médico o a un forense. Reconocemos la metáfora e incluso la entenderíamos en el caso de que nuestro amigo hubiera dicho:

1. *N. del T.* Título de una telenovela de gran éxito en los Estados Unidos; podría traducirse como «Mientras el mundo da vueltas».

3 *N. del T.* Título de una novela de Ernest Hemingway (1926) que fue llevada al cine por Henry King (1957), traducida al español como «Fiesta», aunque en su lengua original significa «El sol también sale».

«estoy literalmente muerto». Pero, a pesar o, tal vez, a causa del diluvio diario (otra metáfora, en efecto) de vocablos metafóricos lexicalizados, algo extraño sucede con nuestras ideas sobre la metáfora al movernos en los ámbitos religiosos, teológicos y, sobre todo, bíblicos.

Por una parte, la Ilustración (una metáfora más, por cierto) europea de los siglos XVII y XVIII nos «ilustró» correctamente sobre la necesidad de la observación y la experimentación en las ciencias de la naturaleza y sobre el valor de la razón y el debate, la prueba y la repetición en el ámbito de las ciencias y de la tecnología. En este proceso se eliminaron el peso muerto del poder de la Inquisición y la mirada fría del control eclesiástico de unos ámbitos sobre que los apenas sabían algo y, sin embargo, hablaban demasiado. Fue un logro extraordinario, y debe apreciarse siempre como tal.

Por otra parte, la Ilustración también nos «ensombreció» dramáticamente los conceptos de metáfora y símbolo, de mito y parábola, sobre todo en los ámbitos de la religión y la teología. Consideramos, por ejemplo, que los antiguos entendían sus historias religiosas al pie de la letra, pero que nosotros actualmente somos lo bastante sofisticados como para reconocer sus ilusiones o errores. Pero ¿y si los antiguos, en cambio, entendían y aceptaban sus historias como metáforas o parábolas, y somos nosotros los que nos equivocamos? ¿Y si las mentes pre-ilustradas eran totalmente capaces de oír una metáfora, captando su significado inmediatamente y su contenido correctamente, y nunca se preguntaban si tenía que entenderse de manera literal o metafórica? O, mejor, ¿y si sabían cómo entender sus metáforas e historias fundacionales de forma programática, funcional y seria, sin preguntarse con excesivo detenimiento por la diferencia entre lo literal y lo metafórico?

Dicho de otro modo: es mucho lo que hemos ganado con la Ilustración, pero también es mucho lo que hemos perdido. ¿Son solamente los poetas quienes saben que la metáfora es destino y que el literalismo ha minado nuestra imaginación metafórica? El difunto poeta norteamericano Henry Rago dice en *The Promising* que «la metáfora no es sino un fin», y nos recuerda que «no es la técnica / sino la vocación, el destino». Y en su ensayo *The Poet in His Poem* dice lo siguiente: «Hay metáforas que son menos metáforas, porque son las metáforas yo que elijo; y hay metáforas que son más profunda e irrevocablemente

metáforas, porque ellas me eligen a mí»⁴. Debemos ser muy cautos, extremadamente cautos, con nuestras metáforas sobre lo trascendente. No somos nosotros quienes las elegimos, sino que son ellas quienes nos eligen.

A continuación, paso de la metáfora en general a la metáfora en el Nuevo Testamento. Comienzo con algunos ejemplos sobre Jesús antes de centrarme en Dios bajo la metáfora del «padre». Vuelvo a repetir que lo que me interesa es responder a las preguntas acerca de por qué se elige el término «padre» y qué se entendía por ese apelativo antropomórfico y de orientación masculina.

En primer lugar, en la majestuosa obertura del Evangelio de Juan se da el siguiente nombre a Jesús: «Al principio ya existía la Palabra, y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. Estaba al principio con Dios... Y la Palabra se hizo carne y vivió entre nosotros, y nosotros hemos visto su gloria, la gloria como la de un unigénito del Padre, lleno de gracia y verdad» (1,1-2.14). Volveremos sobre esto y le dedicaremos más atención en el capítulo 5, pero por ahora basta con que nos fijemos en que a Jesús se le da el nombre de «Palabra de Dios». Nadie lo entiende literalmente, y por muy difícil que pueda resultarnos interpretar el contenido del término «Palabra» (*logos*, en griego), sabemos inmediatamente que es una metáfora.

A continuación, unos pocos versículos después, Juan el Bautista señala a Jesús como el «Cordero de Dios» (1,36). Una vez más, todos reconocen que se trata de una metáfora, aunque, de nuevo, tuviéramos que debatir sobre el sentido exacto de la identificación de Jesús con un cordero. ¿Significa, como dice Pablo, que Jesús es «nuestro cordero pascual» (1 Co 5,7)? Sea como sea, estamos seguros de que no debería entenderse literalmente en el sentido de que María dio a luz a un corderito.

Finalmente, unos cuantos versículos después, en el mismo Evangelio de Juan, un nuevo discípulo, llamado Natanael, se dirige a Jesús como «Hijo de Dios» (1,49). Con este nombre, aquí y en todo el Nuevo Testamento, la insistencia en su sentido literal socava nuestra imaginación metafórica. En el relato lucano de la anunciación de Gabriel a María, por ejemplo, leemos: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el

->• Henry RAGO, «The Promising», en *A Sky of Late Summer*, Macmillan, New York 1963; «The Poet in His Poem», *Poetry*, marzo de 1969.

poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por tanto, el niño que nacerá será santo; será llamado Hijo de Dios» (1,35). ¿Lo interpretamos como una parábola profunda y magnífica o como una historia real y fáctica? ¿Trata literalmente del cuerpo de María o metafóricamente de la posición de Jesús? Nuestras mentes post-ilustradas necesitan, probablemente, una terapia sobre la interpretación -tal vez en esta línea: «Dejadme ahora», escribía el poeta Gerard Manley Hopkins, «sacudir/zarandear y destruir vuestras metáforas amortajadas».

Paso ahora de Jesús a Dios, y es aquí donde encontramos mi principio fundamental. Solo existe una palabra, un término o nombre que siempre podemos usar literalmente para referirnos a Dios, y este es precisamente el vocablo «Dios». Los teístas pueden insistir en que «Dios existe», y los ateos pueden replicar que «Dios no existe»; pero aunque el verbo «existir» puede predicarse literalmente de las criaturas (negando o afirmando), solo puede predicarse del Creador en un sentido metafórico. Así pues, las únicas cuestiones que nos hacemos a la hora de hablar de «Dios» tratan sobre la metáfora con que lo imaginamos o lo expresamos, de la imagen que inconscientemente tenemos de él o la que usamos conscientemente. Además, aun cuando Dios está más allá de toda comprensión humana, ¿no es necesario nombrar lo Sagrado, reconocer públicamente el espíritu y el carácter del propio Dios?

Admito, por supuesto, que «padre» es una metáfora que aplicamos a Dios. También admito **que es una metáfora con un innegable sesgo masculino**. Pero tal reconocimiento deja abierta esta inmediata e importante pregunta: ¿tiene el nombre «padre» un sentido exclusivo o inclusivo? Permítaseme explicar qué entiendo yo por esa distinción fundamental, aun dentro de un lenguaje de orientación masculina.

Cuando en un lugar público vemos un letrero que reza: «hombres», enseguida sabemos que se refiere a los aseos y que debe entenderse en un sentido *excluyente*, con el significado «solo para varones». Compárese con la afirmación que se hace en nuestra Declaración de Independencia: «todos los hombres son creados iguales». En este caso, la palabra «hombres» no significa, ciertamente, «solo los varones», es decir, que solo los «varones» fueron dotados por su Creador de unos derechos inalienables. Dicho de otro modo, se supone y debe entenderse que se trata de un uso no excluyente, sino incluyente, de un lenguaje de orientación masculina. Es evidente que habría sido mucho mejor que

dijera: «todos son creados iguales», tal como promete nuestro Juramento de Lealtad al afirmar «libertad y justicia para todos».

Al comienzo de los Hechos de los Apóstoles encontramos un buen ejemplo de esta distinción fundamental entre el uso excluyente y el uso incluyente de un lenguaje de orientación masculina. Lucas dice que los Doce «estaban constantemente entregados a la oración, junto con ciertas mujeres, entre quienes se encontraba María, la madre de Jesús, como también sus hermanos» (1,14). Pero en el siguiente versículo Pedro se dirige al grupo formado por hombres y mujeres diciendo: «hermanos». Se trata de un vocablo intencionadamente incluyente, porque «hermanos» se refiere a todos los presentes. De ahí que la *New Revised Standard Versión* lo traduzca correctamente por «creyentes».

Pero cuando Pedro prosigue y sugiere que se elija a un sustituto de Judas entre los Doce, este debe ser «uno de los *hombres* que nos han acompañado durante todo el tiempo en el que el Señor Jesús entraba y salía entre nosotros» (1,21). Se trata de un vocablo intencionadamente excluyente, porque Lucas usa el término griego «varones» cuando dice «hombres». Para él, los Doce son los doce apóstoles exclusivamente varones.

No es exacto y evidencia falta de sensibilidad el hecho de dirigirse a varones y mujeres con el término «hombres»; pero resulta discriminatorio e injusto usar «solamente varones» cuando no es físicamente necesario. Antes de llegar al Nuevo Testamento y a la oración del Señor, queremos preguntarnos si el título «padre» tiene un sentido excluyente o incluyente en la tradición bíblica.

En primer lugar, en los Diez Mandamientos nos encontramos con el siguiente mandamiento: «Honra a tu padre y a tu madre» (Ex 20,12; Dt 5,16). No dice «obedece» a tu padre y «respeta» a tu madre. No establece ninguna jerarquía ni hace distinción alguna entre el padre y la madre. Ordena «honrar» por igual a ambos.

Posteriormente, en el libro de los Proverbios nos encontramos con más de una docena de casos en los que aparecen el padre y la madre en paralelo. Veamos dos ejemplos representativos:

«El padre del justo se llenará de gozo,
el que engendra un hijo sabio se alegrará.

Haz que tu padre y tu madre estén contentos;
haz que se alegre la que te dio a luz» (23,24-25).

«El ojo que se burla de un padre y desprecia obedecer a una madre

será picoteado por los cuervos del valle y devorado por los buitres» (30,17).

En el primer texto encontramos la secuencia formada por «padre», luego por «padre y madre», y finalmente aparece de nuevo la madre en la frase «la que te dio a luz». El segundo, que no es tan alentador, es un ejemplo representativo del paralelismo poético formado por el binomio «padre/madre» que aparece a lo largo de todo el libro de los Proverbios.

Finalmente, el mandamiento de honrar a los propios padres, con el que comenzamos esta parte, se repite más extensamente en el libro de la Sabiduría de Jesús, hijo de Sirá, también llamado «Eclesiástico». Este texto del siglo II a.C. no se encuentra en las Escrituras hebreas ni en el Antiguo Testamento de los protestantes, pero sí figura en las Biblias de los católicos y de los ortodoxos:

«Honra a tu padre de palabra y obra,
que su bendición venga sobre ti. Pues la bendición de un padre fortalece las casas de los hijos,
pero la maldición de una madre arranca sus cimientos. Con todo tu corazón honra a tu padre,
y no olvides los dolores de parto de tu madre» (3,8-9;7,27).

El versículo inicial solo menciona al «padre». Pero, según avanza, va clarificándose que no se entiende «padre» como un término excluyente, en el sentido de «solamente los padres», sino incluyente, en el sentido de «padres y madres». En suma, quiere decir «padre y madre».

Esta explicación nos conduce a la siguiente cuestión. Como ya hemos visto, el término «padre» se entiende a menudo en la tradición bíblica con un sentido incluyente -si bien falto de sensibilidad, por su orientación masculina-, es decir, como «padre y madre». Ahora bien, ¿es posible ir más allá del simple leer «padre» y entenderlo como «padre y madre»?

Para responder a esta pregunta me centraré a continuación en una serie de mandatos sobre la observancia del sábado, que trataremos con detenimiento en el siguiente capítulo. Presentamos dos ejemplos sobre el descanso ordenado para el sábado, que era el último día de la semana en la tradición bíblica:

«Durante seis días *tú* harás *tu* trabajo, pero el séptimo día *tú* descansarás, para que así *tu* buey y *tu* asno puedan tener reposo, y *tu* esclavo autóctono y el emigrante puedan reponerse» (Ex 23,12).

«Durante seis días *tú* trabajarás y harás todo *tu* trabajo. Pero el séptimo día es un sábado para el Señor *tu* Dios; *tú* no harás ningún trabajo -*tú*, o *tu* hijo o *tu* hija, o *tu* esclavo o esclava, o *tu* buey o *tu* asno, o cualquier

animal de *tu* ganado, o el emigrante que vive en *tus* ciudades, para que así *tu* esclavo o esclava puedan descansar al igual que *tú*» (Dt 5,13-14).

¿A quién se da estas órdenes? ¿Quién es el singular «tú» o «tu» que escribimos en cursiva en esos textos? Se mencionan hijos e hijas, esclavos que forman parte de la familia y emigrantes que residen en el país, así como animales y ganado. En una sociedad tradicional dominada por el varón la respuesta sería que tales órdenes se dirigen a los padres y los maridos de Israel. *Pero, de ser así, ¿por qué no aparecen de algún modo en la lista las madres y las viudas?* Lo cierto es que no se las excluye. De modo que esos decretos sobre el sábado deben de haber estado destinados *tanto* a los padres *como* a las madres, *tanto* a los esposos *como* a las esposas de Israel. El singular «tú» y «tu» no debería entenderse de modo excluyente, como una referencia a los padres, sino incluyente, es decir, como una referencia al «padre y la madre». Pero ¿nos llevan más allá incluso de esta referencia al «padre y la madre» esos preceptos sobre el sábado?

Pensemos una vez más en Babatha. Es una *madre*⁵ que ha enviudado dos veces. Es una madre soltera. Pero también es un cabeza de familia⁶. Sus valiosos documentos legales muestran, por ejemplo, que tenía acuerdos de arrendamiento muy caros, muy lucrativos, y plantaciones de palmeras datileras que requerían mucha mano de obra. Imaginemos a Babatha escuchando aquellos preceptos sobre el sábado. Con toda seguridad, pensaría que estaba incluida en aquel «tú» y «tu». Era una madre de Israel, por lo que tanto ella como toda su familia habrían observado aquellos mandamientos sobre el sábado como si estuvieran dirigidos directamente a ella.

En efecto, esos decretos sobre el descanso sabático no se dirigen específicamente solo a los padres o incluso a los padres y las madres, no solo al padre y la madre, sino también a los cabezas de familia. Afectan no solo a quienes tienen hijos, sino a quienes poseen tierras y ganados. Se dirigen a los cabezas de familia y, por supuesto, a los/as propietarios/as

5 *N. del T.* El texto original dice «parent», que es un término incluyente en inglés, pues se refiere tanto al padre como a la madre; pero en lengua española carecemos del equivalente correspondiente.

6 *N. del T.* El texto original dice «householder», que tiene varios significados; de entre ellos, optamos por «cabeza de familia», aun siendo conscientes de que en lengua española resulta un tanto ambiguo, pues en seguida nos imaginamos que «el» cabeza de familia es un varón; sin embargo, cabeza de familia puede aplicarse por igual al hombre y a la mujer, aun manteniendo el artículo «el».

de fincas. De ahí mi siguiente cuestión: ¿supone la tradición bíblica que solo podían ser cabeza de familia los varones?

Regresemos una vez más al libro de los Proverbios, que data del siglo VI a.C. o de una fecha posterior. Pero recuérdese que los proverbios son algo así como la sabiduría corriente, común, cotidiana, de un pueblo. En esta obra, incluso la «familia/casa» pertenece a la madre más que al padre. Veamos unos ejemplos:

«Habrás suficiente leche de cabra para tu alimento, para el alimento de tu casa y alimentación de tus sirvientas» (27,27).

«Ella se levanta mientras aún es de noche y provee de alimento para su casa y tareas para sus sirvientas» (31,15).

«Ella no teme por su casa cuando nieva, pues todos los de su casa llevan vestidos forrados» (31,21).

«Ella vigila la marcha de su casa y no come el pan de balde» (31,27).

De todos estos diversos ejemplos de la Biblia -desde el Éxodo y el Deuteronomio hasta los Proverbios y el Sirácida- saco dos conclusiones importantes.

La primera es que, a pesar del prejuicio de tendencia masculina, a menudo el término bíblico «padre» es simplemente una forma abreviada de referirse «al padre y la madre». En efecto, a menos que el contexto exija un énfasis masculino, lo más sensato, per lo general, es suponer una intencionalidad inclusiva.

La segunda es que «padre y madre» no sólo se refieren a los «padres» que tienen hijos a su cargo, sino más bien al «cabeza» que tiene a su cargo una casa o una familia extensa. La concepción bíblica del cabeza de familia no contempla la posibilidad de la casa con un solo miembro, ni tampoco la ocupada por una familia nuclear. Su idea, más bien, es la de la familia extensa, formada por múltiples generaciones, tal como se refleja en las órdenes que rigen el día del sábado. Incluye a hermanos y hermanas, a hermanas que no están casadas y hermanos que sí lo están, a los clientes y los dependientes, a los esclavos y esclavas, a los animales, las tierras y todo el instrumental.

Retengamos en la mente todo esto y volvamos al primer capítulo. Vimos en los profetas que Dios exige compartir justamente su mundo entre todo su pueblo. Con Pablo vimos que el don del Espíritu nos hace herederos de esa responsabilidad cósmica. Pero ¿de dónde sacan esta idea tan radical? ¿De dónde sacan la idea de que el pueblo de Israel -por no hablar de los pueblos del mundo- tiene que compartir todo con justicia?

La tradición bíblica -y, probablemente, toda la especie humana- sabe a qué se parece una casa bien administrada. Por tanto, sabe cómo reconocer a un buen cabeza de familia. Pasen y echen un vistazo alrededor. ¿Están los campos bien preparados y el ganado bien alimentado? ¿Tienen suficiente comida, vestimenta y cobijo los subordinados, desde los esclavos hasta los hijos? ¿Recibe un cuidado especial un niño que está enfermo? ¿Se tiene una especial consideración por la mujer embarazada o que ha dado a luz? ¿Se comparte cuanto se tiene con justicia? En suma, ¿tienen todos lo suficiente?

Este modelo doméstico esencial del buen cabeza de familia, del justo e íntegro, imparcial y ecuánime cabeza de familia de una casa, es aplicado a Dios por la tradición bíblica, considerándolo el cabeza de familia de la casa del mundo. De aquí es de donde lo sacaron los escritores bíblicos; por eso están tan seguros de esta idea y por eso creen en ella. La casa bien administrada es un microcosmos, una miniatura del macrocosmos, de un mundo bien administrado. **Llamar a Dios «Padre celestial» es llamarlo «Cabeza de familia de toda la tierra».** Y por esta razón se dirigía Jesús a Dios como *Abbá* en la oración del Señor.

En mi siguiente paso, parto de la idea fundamental de que el padre como cabeza de familia de la casa es el modelo, la metáfora y el microcosmos que se aplica a Dios como el cabeza de familia del mundo. Así pues, al pasar del ámbito de lo humano al de lo divino, ¿qué aspectos del cabeza de familia se resaltan en la tradición bíblica? Son cuatro los aspectos principales que encontramos.

El cabeza de familia como creador. La genealogía lucana de Jesús se remonta hasta la creación siguiendo el modelo A (nombre del hijo) «hijo de» B (nombre del padre). (¿Es que acaso no había mujeres implicadas como madres?). Y así, en el comienzo leemos que Adán era «hijo de Dios» (3,38). El padre como (pro)creador de la casa se convierte en modelo y metáfora de Dios creador como el Padre divino de la humanidad. Veamos dos ejemplos más antiguos, uno de la Torá y otro de los Profetas:

¿Así pagáis al Señor
oh pueblo necio e insensato?

¿No es él tu padre, el que te creó,
el que te hizo y te fundó?» (Dt 32,6).

«Sin embargo, oh Señor, tú eres nuestro Padre;
nosotros somos la arcilla, y tú eres nuestro alfarero; todos nosotros somos
hechura de tu mano» (Is 64,8).

El libro del Génesis se imagina a Dios creador con la metáfora del alfarero divino: «El Señor Dios hizo al hombre del polvo del suelo e insufló en su nariz el aliento de vida; y el hombre se convirtió en un ser vivo» (2,7). Posteriormente, el profeta Isaías retoma esa metáfora y también equipara al creador con el padre. El profeta Malaquías pregunta también: «¿No tenemos todos un solo padre? ¿No nos creó un solo Dios?» (2,10).

También Pablo nos habla de Dios como padre-creador, pero prestemos atención a la estructura paralela de esta confesión que hallamos en 1 Corintios:

«Para nosotros solo hay un Dios, el Padre,
de quien son todas las cosas y para quien nosotros existimos,
y un solo Señor, Jesucristo,
por quien son todas las cosas y por quien existimos» (8,6).

Dicho con otras palabras: para Pablo «lo que cuenta es una nueva creación» (Ga 6,15), y «el que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Co 5,17).

Además, Pablo solo emplea la expresión «Dios *el* Padre» unas pocas veces; la expresión que más utiliza es «Dios *nuestro* Padre». Aparece con una regularidad ritual en la fórmula de saludo al comienzo de sus cartas. En su primera carta se dirige a «los tesalonicenses en Dios el Padre y el Señor Jesucristo: Gracia y paz a vosotros» (1,1); pero, a partir de entonces, siempre usará la fórmula «Gracia y paz a vosotros de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» (Ga 1,3; Flp 1,2; Flm 3; 1 Co 1,3; 2 Co 1,2; Rm 1,7). Dios *el* Padre como *el* Creador es también Dios *nuestro* Padre como *nuestro* Nuevo Creador.

El cabeza de familia como protector. «Protector» también significa «salvador», «redentor» y «liberador». El salmista clama a «mi padre» como «mi Dios y la roca de mi salvación» (89,26). Y el profeta Isaías proclama: «Tú [Dios] eres nuestro Padre, nuestro Redentor es tu nombre desde antaño» (63,16).

Estos títulos se esclarecen cuando nos fijamos en la primera vez que aparece en la Biblia la imagen de Dios como padre. En la historia de Moisés, estamos habituados a centrarnos en el momento en que le dice al faraón (en nombre de Dios): «Deja salir a mi pueblo». Pero antes Dios manda a Moisés a esta misión con las siguientes palabras: «Dirás al faraón: "Así dice el Señor: Israel es mi primogénito. Te dije: 'Deja salir a mi hijo para que pueda darme culto'. Pero te negaste a dejarlo salir; ahora voy a matar a tu primogénito"» (Ex 4,22-23).

Esta es la primera vez que la Biblia llama «padre» a Dios, aunque es obvio que lo hace implícitamente, puesto que llama a Israel el «primogénito» de Dios.

Posteriormente, en la historia de Israel, se dará este mismo título de «primogénito» al monarca. A propósito del rey David, dice Dios: «Yo seré un padre para él, y él será un hijo para mí» (2 Sm 7,14); y del rey Salomón, su sucesor, dice: «Él será un hijo para mí, y yo seré un padre para él» (1 Cr 22,10).

Sin embargo, al final, puesto que la dinastía davídica fue fracasando en el cumplimiento de las promesas hechas por Dios, el profeta Isaías estableció esta extraordinaria correlación entre «hijo» y «padre»:

«Pues un niño nos ha nacido,
un *hijo* se nos ha dado; la autoridad reposa en sus hombros;
y su nombre es Consejero Maravilloso, Dios Poderoso, *Padre* eterno,
Príncipe de la Paz» (9,6).

El protector, salvador, redentor y liberador definitivo es el Mesías davídico, que es tanto hijo como padre, y su casa no será simplemente la casa del mundo, sino la casa de un mundo en paz.

El cabeza de familia como proveedor. Una sociedad es atacada por quienes no forman parte de ella; de ahí la necesidad de un protector. Pero también surgen peligros dentro de la misma sociedad, y de ahí la exigencia de un proveedor. Un importante versículo de un salmo sirve para realizar la transición del rol del cabeza de familia como protector al de proveedor:

«Padre de huérfanos y protector de viudas es Dios en su santa morada» (68,5).

Pero ¿por qué le preocupan especialmente a Dios en calidad de Padre los «huérfanos» y las «viudas»? ¿Por qué no todo el pueblo? ¿Por qué estos personajes en particular?

Regresamos al caso de Babatha. Tras la muerte de su primer marido, se quedó «viuda», y su hijo Jesús, según la tradición bíblica, quedó «huérfano». Actualmente, para nosotros «huérfano» es alguien, joven por lo general, que se queda sin padre y sin madre, pero en aquella época se refería a quien se quedaba sin padre. Por ejemplo, en el libro de las Lamentaciones, el profeta Jeremías se lamenta por la destrucción de Jerusalén, llevada a cabo por los babilonios a principios del siglo VI a.C., diciendo: «Nos hemos quedado huérfanos, sin padre; nuestras madres son como viudas» (5,3).

En una casa justamente administrada, todos deben tener lo suficiente, pero también se cuidará y atenderá especialmente a los más vulnerables -los más pequeños o los más débiles, los minusválidos psíquicos o físicos y los que caían enfermos por un tiempo o de manera permanente. En la casa del mundo de Dios, según la Biblia, hay tres grupos importantes que están especialmente indefensos y a los que, por consiguiente, Dios, como cabeza de familia, dispensa un cuidado y una atención especialmente paternales:

- Los pobres y los necesitados -en una sociedad rica.
- Las viudas y los huérfanos -en una sociedad patriarcal.
- Los emigrantes -en una sociedad tribal

Estas tres categorías aparecen conjuntamente una y otra vez, como un mantra, en las advertencias que hace Dios como cabeza de familia:

«No retendrás los salarios de los trabajadores pobres y necesitados, bien sean israelitas o emigrantes, que residen en tu tierra en una de tus ciudades... No privarás al emigrante o a un huérfano de la justicia; no tomarás las ropas de una viuda como aval» (Dt 24,14.17).

«¡Ay de vosotros, que promulgáis decretos inicuos, que redactáis leyes opresoras para mantener apartados a los necesitados de la justicia y quitar a los pobres de mi pueblo su derecho, que hacéis de las viudas vuestro botín

y de los huérfanos vuestra presa!» (Is 10,1-2)

«Sé un padre para los huérfanos

y como un marido para su madre; entonces serás como un hijo del Altísimo, y él te amará más que tu madre» (Sir 4,10).

No es la incompetencia personal o la incapacidad individual lo que provoca el surgimiento de estos grupos. Una vez más, recordemos el caso de Babatha. Ciertamente, era muy competente. Pero, al vivir en una sociedad dominada por varones, se encontraba en una situación de vulnerabilidad con respecto a los jueces y los fideicomisarios, y a pesar de su gran capacidad para los negocios, su causa no podía prosperar contra ellos en el tribunal.

La estructura tribal y el sistema patriarcal de una sociedad facilitan la opresión de ciertos grupos, y por eso, al igual que los miembros más débiles de la familia, se encuentran bajo el atentísimo cuidado del cabeza de la casa, que en este caso es Dios. En el Nuevo Testamento volvemos a encontrarnos con estos mismos grupos:

«La religión que es pura e intachable ante Dios, el Padre, es esta: cuidar a los huérfanos y las viudas en sus aflicciones y mantenerse incontaminado por el mundo» (St 1,27).

Lo que horroriza a la conciencia bíblica en todos estos casos es la *desigualdad*, que destruye la integridad de la casa, y, por tanto, deshonra al cabeza de familia. ¿En qué clase de casa unos miembros explotan a otros? ¿En qué clase de casa unos miembros tienen mucho menos de lo que necesitan, mientras que otros tienen mucho más de lo necesario? ¿Qué clase de cabeza de familia está al frente de una casa semejante?

El cabeza de familia como modelo. En la familia extensa del mundo bíblico, las hijas y los hijos aprendían a ser cabezas de familia mediante el aprendizaje implícito y explícito del ejercicio de esta función por sus padres. Los cabezas de familia, varón o mujer, eran sus modelos y paradigmas. Por ejemplo, cuando Rebeca «corrió a contar a la casa de su madre» la posibilidad de casarse con Isaac (Gn 24,28), fue en la casa de su madre donde había aprendido y se había preparado para tener la suya propia. «Sé como yo», era el mantra de este proceso. A la función de creador, protector y proveedor, que se encuentran en la metáfora de Dios como Padre/Cabeza de familia, Jesús añade otro énfasis, a saber, el cabeza de familia como modelo. En el Evangelio de Mateo, Jesús enseña la oración del Señor en el sermón de la montaña, en 6,9-13, es decir, casi inmediatamente después de su advertencia negativa sobre la violencia y la positiva sobre el amor en 5,38-48.

En primer lugar, esta sección comienza con una orden negativa: «Yo os digo: No opongáis resistencia al malvado» (5,39). En nuestra lengua, esta frase suena a no oponer resistencia alguna al mal o incluso ser indiferente ante él. Pero no ocurre lo mismo en el texto griego de Mateo. En su caso, el verbo «oponer resistencia» está formado por dos términos: *anti* y *histemi*. En el gran diccionario griego de Liddell y Scott leemos que este verbo significa «*tomar postura en contra de*, especialmente en la batalla, *resistir, oponerse a*». Pienso que es atinado traducir el uso que Jesús hace en Mateo 5,39 por «No resistáis al mal *violentamente*».

A continuación, nos encontramos con la orden *positiva*. Jesús da por supuesto, como ocurre en el Levítico, que debemos «amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos» (19,18) e incluso «amar a los emigrantes a como nosotros mismos» (19,34). Pero he aquí la impactante ampliación que hace de aquellos pasajes: «Yo os digo: amad a vuestros enemigos y orad por quienes os persiguen» (Mt 5,44).

Para terminar, lo que resulta incluso más impactante es la *razón* por la que se supone que debemos actuar sin violencia y con amor: «Para que podáis ser así hijos de vuestro Padre celestial; que hace salir su sol sobre los malos y los buenos y manda la lluvia sobre los justos y los injustos... Sed perfectos, por tanto, como es perfecto vuestro Padre celestial» (5,45-46.48).

Dios el Padre es el modelo que debemos seguir para responder al mal que se nos hace. El término «perfecto» puede también inducirnos a error. ¿Quién, nos preguntamos, podría ser «perfecto» como lo es Dios?

El término griego es *teleios*, que ciertamente puede traducirse por «perfecto». Por ejemplo, Jesús dice al joven rico que venda sus posesiones, dé el dinero a los pobres y le siga... si «desea ser perfecto» (Mt 19,21). Pero hay diversas formas de traducir *teleios* en otras partes del Nuevo Testamento.

Aparece con el significado de «completo» (1 Co 13,10) o «adulto» (1 Co 14,20) y, especialmente, «maduro» (Flp 3,15; Col 1,28; 4,12; Ef 4,13). La carta de Santiago aconseja: «Que la paciencia tenga su efecto pleno (*teleion*), de modo que podáis ser así maduros (*teleioi*) y completos, sin carecer de nada» (1,4). Ser perfecto es ser pleno, completo, maduro -cualidades modélicas del padre y de la madre para sus hijos, del cabeza de familia para la casa, y de Dios para todos nosotros.

Esta es la espléndida visión de amar incluso a los propios «enemigos», de amar incluso a quienes nos odian o persiguen, nos maldicen o nos maltratan. Se fundamenta en el propio carácter de Dios como Padre o Cabeza de familia que ama a todos los que están en la casa del mundo y, por consiguiente, suministra la luz del sol para los buenos y los malos y envía la lluvia sobre los justos y los injustos por igual.

Supuesta esta visión de Dios como Padre/Cabeza de familia que crea, protege, provee y es modelo para todos los que viven en su casa, ¿cómo se relaciona la invocación inicial, «Padre nuestro celestial», con el resto de la oración del Señor? Responderé por ahora, solo de forma preliminar, analizando cómo discurre la estructura equilibrada de la oración desde sus palabras iniciales.

La versión de Mateo es un himno finamente elaborado, esmeradamente organizado y poéticamente estructurado. Esto implica que debemos prestar atención tanto a la forma como al contenido. Comienzo con un esquema de su estructura ósea, pero antes de examinarla presento algunos aspectos que enfocarán nuestra interpretación.

En **primer** lugar, la oración comienza con la frase «Padre nuestro», es decir, más bien con un comunitario «nuestro» en lugar de un individual «mío». Ciertamente, la oración es personal, pero es más bien personal-comunitaria que personal-privada. Por supuesto, puedes rezarla solo, pero nunca estás solo cuando la rezas.

En **segundo** lugar, en el texto griego de Mateo la frase que traducimos por «Padre nuestro» dice literalmente «Padre de nosotros». No afecta al sentido, pero «Padre/de nosotros» nos ayuda a ver inmediatamente la división formal de la oración en dos partes. La primera parte se centra en la divinidad de Dios, mientras que la segunda se centra en nuestra humanidad. Si observamos atentamente el esquema, veremos que el adjetivo posesivo «tu» -referido a Dios- predomina en la primera parte, y el adjetivo posesivo «nuestro» predomina en la segunda.

En **tercer** lugar, al examinar el esquema, inmediatamente descubriremos que hay tres unidades a cada lado. En la parte que corresponde a la divinidad hallamos el nombre, el reino y la voluntad de Dios. En la correspondiente a la humanidad, encontramos las referencias a nuestro pan, nuestras deudas y nuestra tentación. Puesto que ya he hablado bastante sobre los diversos tipos de paralelismo poético, ¿cuál es el objetivo de esta triple simetría? ¿Es algo simplemente fortuito o casual? Lo que me llama la atención no es el número de unidades en cada lado, sino el hecho de que las dos partes de la oración tengan el mismo número.

En **cuarto** lugar, en el esquema traduzco las frases de la oración del Señor de manera un tanto literal e incluso forzada, para respetar los énfasis y las conexiones que Mateo quiso expresar. Prestemos atención a las palabras clave en mayúscula, tanto las que están escritas en cursiva como las que no lo están. Notemos también cómo las dos mitades, Divinidad y Humanidad, retoman las dos partes, «Padre/de nosotros», en la invocación de apertura según el texto griego:

DIVINIDAD <i>en los cielos</i>	HUMANIDAD <i>así en la tierra</i>
[1] Sea santificado <i>TU</i> NOMBRE.	(1) Danos en este día <i>NUESTRO PAN</i> diario.
[2] Venga <i>TU</i> REINO.	(2) Y perdona <i>NUESTRAS DEUDAS</i> como también nosotros hemos perdonado a <i>NUESTROS</i> deudores.
[3] Hágase <i>TU</i> VOLUNTAD <i>como en los cielos</i>	(3) Y no <i>NOS</i> dejes caer en la TENTACIÓN, sino líbranos del maligno.

Como ya dijimos en el Prólogo, el arte del paralelismo bíblico consiste en repetir el mismo contenido de forma ligeramente diferente, para que así los dos versos vibren conjuntamente como un cántico coral. El poder del paralelismo bíblico reside en que fuerza a la mente a ir más despacio, a ponderar y a meditar sobre estas cuestiones: ¿añade el segundo verso algo al primero?; ¿dicen los dos versos unidos algo que no pueden expresar por separado?

Teniendo esto en cuenta, me pregunto si las dos partes equilibradas de la oración del Señor no pretenden crear un cierto paralelismo poético. De crearlo, podemos decir entonces que la poesía elegante se convierte en profunda teología. Nos encontramos con dos formas de decir lo mismo, dos modos de afirmar el mismo reto. Se produce una interactividad, reciprocidad y cooperación entre lo que le ocurre a Dios y lo que nos ocurre a nosotros. La prioridad y la serie corresponden en primer lugar, como es obvio, a la divinidad y, posteriormente, a la humanidad. Ahora bien, ¿puede ocurrir lo que se dice de Dios sin nosotros? Y, viceversa, ¿puede ocurrir lo que se dice de nosotros sin Dios? ¿Puede mantenerse por sí misma cada una de las dos mitades de la oración del Señor?

Además de esto, podemos decir que el paralelismo del conjunto se resalta de otro modo. El verso inicial dice «Nuestro Padre *celestial*» (literalmente, «en los cielos»). A continuación, se mencionan el nombre, el reino y la voluntad de Dios. Luego, nos encontramos con un verso que cito según el orden que tiene en griego: «como en los cielos, así en la

tierra». *Dicho de otro modo, la primera mitad de la oración está enmarcada por una frase sobre los cielos, y la segunda se inicia con la mención de la tierra.*

Pero, una vez más, cada una de las partes, formadas por tres unidades, es *tanto* celestial *como* terrenal, divina y humana. No es como si Dios actuara en la primera parte, y nosotros en la segunda. Tanto el «tu» divino como el «nuestro» humano intervienen en ambas partes. Se trata, para repetir lo dicho más arriba, de una relación dialéctica, como las dos caras de la misma moneda, que pueden distinguirse pero no separarse.

La bisagra de la oración es la frase «como en los cielos, así en la tierra», o bien, si se prefiere la traducción habitual, «así en la tierra como en los cielos». Esta frase clave, que se encuentra en el centro, insiste en la correlación y la reciprocidad, en la interacción entre el celestial «tu» del nombre, el reino y la voluntad de Dios, y el terrenal «nuestro» referido al pan, la deuda y la tentación. Todas estas observaciones preliminares indican que la versión de la oración del Señor en el Evangelio de Mateo fue elaborada por alguien de mente aguda y con alma de poeta.

Una última observación como preámbulo a los capítulos 3-8. Tomo muy en serio el *comentario más excelente*, debido a Pablo, sobre esta *oración más excelente*, debida a Jesús. Pablo afirma en Romanos 8,14-17 que, cuando el Espíritu divino clama «*Abbá*, el Padre» en y con nuestro espíritu humano, nos hacemos herederos de Dios. Y en cuanto herederos, asumimos los poderes y las responsabilidades para cuidar nuestro mundo de tal modo que todos por igual tengan lo suficiente.

Pablo se dirigía a judeo-cristianos, por lo que era muy apropiado llamarlos «herederos de Dios» con respecto al cuidado de la creación. Pero ¿está destinada esta oración únicamente a los cristianos o se dirige a toda la humanidad? Yo pienso que se trata de un singular y potente latido del corazón de la tradición bíblica y que se dirige a todo el mundo. De ahí que la interprete, por tanto, a partir del contexto de Gn 1,26-28:

«Dominad sobre los peces del mar, las aves del aire, los rebaños y todos los animales salvajes de la tierra, y todo cuanto se arrastra sobre la tierra».

Dios creó a la humanidad a su imagen, a imagen de Dios los creó; hombre y mujer los creó...

«Dominad los peces del mar y las aves del aire y todo ser vivo que se mueve sobre la tierra».

El mandato de responsabilidad se repite dos veces para enmarcar e interpretar lo que significa para el ser humano haber sido hecho a imagen

de Dios. Los seres humanos («hombre y mujer») son creados para administrar el mundo de Dios. Como seres humanos, somos corresponsables con el cabeza de familia de la casa del mundo. Los cristianos somos «herederos de Dios» a partir de Pablo, pero todos los seres humanos son «imagen de Dios» desde el Génesis.

Volvemos a continuación al fragmento poético sobre aquel magnífico destino humano que veíamos en el Salmo 8, y mientras lo leemos, fijémonos en el incontenible paralelismo poético:

«Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos,
la luna y las estrellas que has fijado;

¿qué es el ser humano para que te acuerdas de él,
el mortal para que de él te ocupes?

Pero tú lo has hecho poco inferior a Dios,
y lo has coronado de gloria y honor.

Tú le has dado el dominio sobre las obras de tus manos;

tú has puesto todas las cosas bajo sus pies,
todas las ovejas y bueyes,

y también las bestias del campo, las aves del aire y los peces del mar,
cualquier cosa que surca las sendas de los mares» (8,3-8).

Una vez más, nuestra gloria humana consiste en ser «poco inferiores a Dios» y, por tanto, responsables de todas sus criaturas: las de la tierra, las del cielo y las del mar.

Pablo entiende que la oración del Señor significa que los cristianos somos «herederos de Dios» y, por ende, responsables del «gemido» de la creación. De acuerdo con mi planteamiento, pienso que la oración *Abbá* implica eso y mucho más. Recuerda el reto de Gn 1,26-28 y del Salmo 8, que llama a todos los seres humanos a asumir esa responsabilidad.

Los versos iniciales y finales del Salmo 8 son literalmente idénticos: «¡Oh Señor, nuestro Soberano, qué majestuoso es tu *nombre* en toda la tierra...!» (8,1.9). Así pues, para terminar, nos hacemos la siguiente pregunta: ¿cómo prepara y desemboca en la frase «santificado sea tu nombre» todo cuanto hemos aprendido hasta ahora sobre la frase «Padre nuestro del cielo»? ¿Por qué se resalta el *nombre* de Dios en este contexto dominado por la responsabilidad divina y humana sobre la creación?

La palabra «nombre» puede significar identidad o reputación. El nombre como identidad es lo que aparece en nuestras tarjetas de crédito, permisos de conducción y pasaportes. Es lo que pensamos cuando decimos que se nos ha robado nuestra identidad porque se ha usurpado

nuestro propio nombre. El nombre como *reputación* es lo que queremos expresar cuando decimos que alguien tiene un buen nombre. La identidad está dentro de cada uno; la reputación depende de cómo de te vean, te juzguen y te evalúen los demás. Es lo que el libro de los Proverbios quiere decir mediante este paralelismo poético:

**(Un buen nombre es preferible a las grandes riquezas
y la estima vale más que la plata y el oro (22,1).**

Tu buen nombre expresa el punto de vista favorable que los demás tienen sobre ti. El nombre es tu reputación, o bien, en otras culturas, tu rostro, tu faz, tu honor.

El nombre de Dios expresa tanto su identidad como su reputación, que es conocida exteriormente por los seres humanos en el mundo de Dios. Pero ¿por qué el «santificado sea tu nombre» viene inmediatamente a continuación de la invocación inicial de la oración del Señor?

Recordemos, como ya hemos comentado más arriba en este capítulo, lo que ocurre cuando entras en la propiedad de otra persona en el antiguo mundo bíblico. ¿Qué te parece? ¿Se encuentran bien los campos y los rebaños, los sirvientes y los dependientes, los esclavos y los emigrantes, los casados y los solteros? ¿Tienen todos lo suficiente? Si todo está bien, alabas el nombre, elogias la reputación del cabeza de familia.

Así pues, si caminas por la tierra viendo a Dios como el cabeza de familia del mundo, ¿lo alabas por un trabajo bien hecho? ¿«Santificas» el nombre (la reputación) de ese Dios? ¿O te gustaría preguntarle abiertamente a ese Dios Padre/Cabeza de familia del mundo: «¿Marcha todo según lo previsto?»?

3. *SANTIFICADO SEA TU NOMBRE*

«*Santificado sea tu nombre*» - Mateo 6,9

DESDE 1965 hasta 1967 estudié en la *École Biblique et Archéologique Française*, que estaba justamente al norte de la Puerta de Damasco y del casco antiguo de Jerusalén -que por entonces pertenecía a Jordania. En forma abreviada, se conoce como la *École Biblique*, pero nosotros la llamábamos la «Fría y Desapacible», porque sus gruesas paredes de piedra hacían que nuestras habitaciones fueran gélidas tanto en verano como en invierno. Usábamos reposapiés de madera y guantes sin dedos para mantener en funcionamiento nuestras extremidades mientras trabajábamos en nuestras mesas, y preparábamos un fuerte café árabe para conservar el calor -un café con una consistencia semejante a la de una pelota de balonmano.

Inmediatamente después de la Navidad de 1965, fuimos a Egipto en nuestro primer viaje de estudios. Nuestro grupo pasó la noche en Suez, y nos pusimos en camino al día siguiente en una caravana formada por nueve coches. Cruzamos el canal en un transbordador hacia las tres de la mañana, antes de que se les permitiera pasar a los primeros barcos, y pusimos rumbo hacia el sur, hacia el monte Sinaí. Nuestros coches, que, según el anuncio, estaban preparados para el desierto, eran realmente unas antiguallas americanas que quedaron abandonadas allí en la década de los cincuenta del siglo pasado, pero que seguían funcionando gracias a unos magníficos mecánicos. La mayor parte de la «carretera» que llevaba al monte Sinaí estaba hecha de arena apisonada, y nuestra caravana se detenía cada media hora para asegurarse de que el último coche siguiera detrás entre la nube de polvo.

Teníamos permiso para pasar la noche en un dormitorio dentro del monasterio greco-ortodoxo de Santa Catalina, construido en el siglo VI, que se encuentra al pie del Sinaí. Habíamos llevado con nosotros al guía,

que tenía un cierto parecido con Zorba el griego; él nos cocinaría durante la estancia en el monasterio. Recuerdo que aquella noche dormí con toda mi ropa puesta bajo las sábanas y, aun así, no dejaba de tiritar.

Llegamos al exterior del monasterio entre las 3 y las 4 de la tarde, después de haber viajado 12 horas desde Suez. El sol estaba poniéndose tras las montañas, y el caluroso día del desierto daba paso al frío de la noche. Mientras esperábamos que llegaran los demás coches, unos cuantos de nosotros nos decidimos a volver a visualizar la escena de la zarza ardiente, cuando «Moisés... llevó el rebaño trashumando por el desierto hasta llegar al Horeb [o Sinaí], el monte de Dios» (Ex 3,1). Encendimos cerca de nosotros una zarza, que ardió y se consumió. Y ahora sigo adelante, pasando de lo ridículo a lo sublime.

En primer lugar, cuando Moisés llegó al monte Sinaí por primera vez, iba solo. Y lo que vio era una paradoja visual, una milagrosa *contradictio in terminis* que, para resaltarla más, se menciona por dos veces en el relato: «El ángel del Señor se le apareció en una llama de fuego que salía de una zarza; miró, y la zarza estaba ardiendo, pero no se consumía. Entonces dijo Moisés: "Tengo que apartarme [de mi rebaño] y mirar detenidamente esta gran visión, y ver por qué la zarza no se consume"» (Ex 3,2-3).

Y aquí está, evidentemente, el quid de la cuestión. No era simplemente una zarza que ardía -como en nuestra necedad habíamos creído tan fácilmente. Era una zarza que *ardía pero no ardía*. Era una paradoja visual, o una *contradictio in terniinis*. Si la zarza ardía, se consumía; si no ardía, no se consumía. Pero ¿cómo puede arder la zarza sin consumirse, arder y no arder al mismo tiempo? Es como imaginar un círculo cuadrado.

A continuación, Dios dice a Moisés: «¡No te acerques más! Quítate las sandalias, porque el lugar que pisas es tierra sagrada» (3,5). Esta orden figura entre la citada paradoja visual de la zarza misteriosa y la posterior paradoja verbal del nombre misterioso.

Luego, Dios se identifica de tres maneras. Primero, y en relación al pasado de los israelitas, Dios es el Dios de sus antepasados, el Señor de Abrahán, Isaac y Jacob (3,6.15.16). Segundo, y en relación con el presente, Dios es el Dios que los liberará de la «miseria» y los «sufrimientos» al sacarlos «fuera de Egipto» (3,7-10). Finalmente, y en relación con el futuro, Dios promete llevarlos «a una tierra que mana leche y miel» (3,8.17). Pero, por muy extraordinario que sea todo esto,

Moisés no queda satisfecho, y entonces se produce la interacción más fatídica:

«Moisés dijo a Dios: "Si me dirijo a los israelitas y les digo: 'El Dios de vuestros antepasados *me ha enviado a vosotros*', y ellos me preguntan: '¿Cómo se llama?', ¿qué debo decirles?».

Dios dijo a Moisés: "Yo SOY QUIEN Yo SOY".

Y añadió: "Así deberás decir a los israelitas, 'Yo SOY *me ha enviado a vosotros*'".

Dios dijo también a Moisés: "Así deberás decir a los israelitas: 'El Señor, el Dios de vuestros antepasados... *me ha enviado a vosotros*'"» (3,13-15a).

Al examinar este diálogo, prestemos atención a la frase que aparece por tres veces en el pasaje: «me ha enviado a vosotros» (que hemos puesto en cursiva para resaltarla). Hemos de advertir que se mantienen unidos dos nombres divinos con una tensa interacción. En el centro se encuentra el nombre «Yo SOY QUIEN Yo SOY», enmarcado por otro nombre que se repite dos veces: «el Señor Dios de tus antepasados». ¿Quién es el que envía a Moisés y con qué nombre?

El nombre principal y fundamental de Dios es una paradoja verbal, al igual que lo era visualmente la zarza que ardía sin arder. En efecto, Dios responde a la pregunta de Moisés diciendo: «Mi nombre es el innombrable». Pero esto es una *contradictio in terminis*, pues los dos dan y no dan un nombre al mismo tiempo -al igual que la zarza que arde y no arde. Dicho de otro modo, se trata de una advertencia hecha a Moisés y a nosotros sobre la imposibilidad de nombrar plena, adecuada o completamente lo Sagrado. Dios es, esencialmente, innombrable. Y, sin embargo, debemos intentarlo siempre -es decir, debemos nombrar lo innombrable; la zarza incombustible debe arder; el terreno sagrado debe ser pisado... pero sin sandalias.

Por esta razón, y a pesar de la advertencia, Dios comunica realmente a Moisés un nombre por el que puede ser nombrado. Este nombre secundario o funcional de Dios es el Dios del pasado, del presente y del futuro, el Dios de la tradición y la liberación, más aún, de la tradición como liberación y de la liberación como tradición. Dios es quien salva a su pueblo de la esclavitud, la miseria y el sufrimiento impuestos por los «capataces».

Sin embargo, siempre debe darse una tensión entre el nombre principal -el Innombrable- y los otros nombres de Dios, incluido el de Libertador y Salvador de su pueblo. Incluso el de Padre o Cabeza de

familia. Por una parte, nunca podemos *nombrar* lo Sagrado y pensar que eso es lo que se nos ha mandado. Por otra, nunca podemos *no nombrar* lo Sagrado y pensar que eso es lo que se nos ha mandado. Esta paradoja misteriosa del nombre principal de Dios produce y socava al mismo tiempo, como también exige y transforma todos los demás nombres de Dios. Es probable que el modo en que *nosotros* pensamos que un libertador libera o un salvador salva, no se corresponda exactamente con el modo en que Dios libera y salva. Y por esta razón, como Moisés, también nosotros debemos permanecer de pie en el terreno sagrado y, además, quitarnos siempre las sandalias. No una acción o la otra, sino ambas conjuntamente.

Con esa visita al Sinaí como obertura, regresamos una vez más a la versión mateana de la oración *Abbá* de Jesús. Al final del capítulo anterior, ya vimos su estructura general, identificamos sus dos partes paralelas e hicimos notar que la primera parte resaltaba su unidad mediante el triple «tu» referido a Dios y las frases «en el cielo» (literalmente, «en los cielos» y «en el cielo») que funcionan como su marco.

Esta unidad totalmente intencionada se ve subrayada además -en el texto griego- porque los tres segmentos que la constituyen tienen exactamente la misma forma:

Sea santificado el		nombre	tuyo
Venga	el	reino	tuyo
Hágase	la	voluntad	tuya

En el texto griego de todas nuestras versiones, el verbo aparece en primer lugar en cada verso y termina con el sufijo *-thétó* en forma rimada, lo que hace que la tríada suene deliberadamente como un cántico. A continuación, notemos que los tres verbos se encuentran en el texto griego en modo imperativo, usado para ordenar y mandar, en lugar del optativo, usado para aconsejar y pedir. Además, «santificado» y «hágase», en voz pasiva, enmarcan el activo «venga», pero en los tres casos el énfasis recae en la acción de Dios.

Esto es algo ciertamente extraordinario, pero el hecho es que el modo imperativo sigue usándose a lo largo de la segunda mitad de la oración. En efecto, los imperativos vuelven a aparecer en «danos», «perdónanos» y «líbranos». ¿No deberíamos encontrarnos con peticiones más delicadas, que usaran la expresión «ojalá», o al menos con las oraciones insistentes, que usan la expresión «que suceda»? Pero resulta que

«santificado», «venga» y «hágase» son órdenes. Así pues, ¿quién manda aquí a quién? ¿Somos nosotros los que ordenamos a Dios, el Padre/Cabeza de familia, o es Dios, el Padre/Cabeza de familia, quien nos da las órdenes a nosotros? ¿O, por así decirlo, nos estamos dando órdenes recíprocamente, es decir, en colaboración?

Una última pregunta sobre estas tres órdenes antes de centrarme en este capítulo en la primera, «santificado sea tu nombre». Si las tres tienen una forma tan similar, ¿poseen todas exactamente el mismo contenido o existe un intencionado progreso de la primera a la segunda, y de esta a la tercera?

Al menos una vez al año, sacamos el verbo «to hallow»⁷ de su pasado un tanto arcaico. En efecto, se oculta en nuestra fiesta del *trick-or-treat*⁸, de duendes y fantasmas, que celebramos el 31 de octubre con el nombre de *Halloween*, que es la forma abreviada de *Hallows'Eve* o *All Hallows'Eve*⁹ En el calendario cristiano es la víspera del día de Todos los Santos, que se celebra el 1 de noviembre. Dicho de otro modo, «hallows» significa «santos», y «to hallow» significa «hacer santo» o «santificar».

Pero aquí está el problema. Llamamos «santos» a las personas, los lugares y las cosas -por ejemplo, a los santos, los templos, las escrituras- por su relación con Dios. ¿Es que Dios puede dejar de ser santo? ¿No es siempre santo el nombre de Dios, ya sea como identidad o como reputación? (¿No es siempre el Papa un católico?). Cuando se santifica el nombre de Dios, ¿cuál es exactamente el contenido de esa santidad divina?

Los salmos hablan reiteradamente del «nombre santo» de Dios, pero al leer los siguientes ejemplos ¿nos resulta claro el sentido exacto de esa santidad?

«Cantad alabanzas al Señor, vosotros, sus fieles, y dad gracias a su santo nombre» (30,4).

«Nuestro corazón se alegra en él, porque confiamos en su santo nombre» (33,21).

«Regocijaos en el Señor, oh justos, y dad gracias a su santo nombre» (97,12).

«Bendice al Señor, alma mía, y todo cuanto hay en mí bendiga su santo nombre» (103,1).

⁷ N. del T. En español, «santificar».

⁸ N. del T. Literalmente, «Truco o trato». Entre las diversas posibilidades, podría traducirse por «o me das un dulce o te hago una trastada».

⁹ N. del T. En español, «Víspera de Todos los Santos».

«Gloriaos en su santo nombre; que se regocijen los corazones de quienes buscan al Señor» (105,3).

«Sálvanos, oh Señor nuestro Dios, y congréganos de entre las naciones, para que podamos dar gracias a tu santo nombre y honrarnos cantando tu alabanza» (106,47).

«Mi boca pronunciará la alabanza del Señor y toda carne bendecirá su santo nombre por los siglos de los siglos» (145,21).

Si el nombre de Dios es santo, como continuamente proclaman aquellos orantes, ¿cuál es exactamente el *contenido preciso* de esa santidad?

Comienzo por el capítulo 19 del Levítico mi investigación sobre el significado y el contenido de la «santidad» o la «santificación» (*hallowedness*) de Dios. La razón para comenzar Por ese texto es porque se inicia con la intervención de Dios, que dice a Moisés: «Habla a toda la congregación del pueblo de Israel y diles: "Seréis santos, porque yo el Señor, vuestro Dios, soy santo"» (19,2).

El resto de ese capítulo multiplica los ejemplos sobre lo que *debemos* hacer para ser santos; pero, dado que (desde el versículo inicial) Dios es nuestro modelo de santidad, deben también indicar -con el debido respeto- cómo es santo Dios. Como vimos en el capítulo anterior, el cabeza de familia divino es un modelo para el cabeza de familia humano o, como lo expresa la oración del Señor, «en la tierra como en el cielo».

Un comentario previo sobre el capítulo 19 del Levítico, antes de centrarme en la santidad de Dios tal como se refleja en la nuestra, y el modo en que nos ayuda a comprender la frase «santificado sea tu nombre» de la oración del Señor. Ese capítulo procede del Código de Santidad de la tradición sacerdotal de Israel. Por consiguiente, no debe sorprendernos que, a diferencia de la tradición profética, que estudiamos en el capítulo primero, la tradición sacerdotal se oponga decididamente a separar la acción ritual de la justicia distributiva. El ritual relacionado con un Dios justo crea y potencia -mediante una alianza interactiva- un pueblo justo. Así pues, ¿cómo se interpreta la santidad divina y humana en Levítico 19?

En primer lugar, y en continuidad con la orden inicial de ser santo como Dios es santo, el capítulo nos recuerda reiteradamente el modelo divino con tres estribillos:

— «Yo soy el Señor» (8 veces: 19,12.14.16.18.28.30.32.37).

— «Yo soy el Señor vuestro Dios» (6 veces: 19,3.4.10.25.31.34).

— «Yo soy el Señor vuestro Dios, que os saqué del país de Egipto» (1 vez: 19,36)

Nunca se nos permite olvidar la santidad divina como un modelo -o, mejor, como potenciación- para la santidad humana. Pero adviértase especialmente el clímax a que conduce la identificación de Dios como aquel «que os saqué del país de Egipto» (19,36). Dios es el Liberador, el Redentor y el Salvador de los oprimidos. La liberación de la esclavitud egipcia es, por cierto, un constante y estimulante estribillo a lo largo de todo el libro del Levítico -desde 11,45 y 19,34, pasando por 22,33.43 y 25,38.42.55, hasta 26,13.45. Puesto que Dios actuó así, Israel también debe actuar del mismo modo -y ser el libertador de sus propios oprimidos.

En segundo lugar, encontramos varios ejemplos en Levítico 19 acerca de cómo la liberación de Israel de Egipto debe prolongarse mediante la liberación de Israel de sus propios oprimidos:

«Cuando seguéis la mies de vuestras tierras, no desorillarás el campo ni espigarás después de segar. Tampoco harás el rebusco de tu vid ni recogerás las uvas caídas. Se lo dejarás al pobre y al emigrante: Yo soy el Señor, vuestro Dios» (19,9-10).

«No explotarás a tu prójimo ni lo expropiarás. No dormiré contigo hasta el día siguiente el jornal del obrero. No maldecirás al sordo ni pondrás tropiezos al ciego. Respeta a tu Dios. Yo soy el Señor. No dictarás sentencias injustas. No serás parcial ni por favorecer al pobre ni por honrar al rico. Juzga con justicia a tu conciudadano» (19,13-15).

«Cuando un emigrante se establezca con vosotros en vuestro país, no lo oprimiréis. Será para vosotros como un ciudadano más: lo amarás como a ti mismo, porque emigrantes fuisteis en Egipto. Yo soy el Señor, vuestro Dios» (19,33-34).

Mi conclusión, hasta aquí, es que la santidad divina, según el Levítico, configura la santidad humana en la medida en que *ambas* defienden la justicia distributiva, especialmente librando a los que están en situación de peligro, liberando a los oprimidos y protegiendo a los empobrecidos. Ciertamente, esto es aplicable a Israel dentro de de sus fronteras, puesto que Dios dice seis veces: «Yo soy el Señor *vuestro* Dios». Pero también dice ocho veces: «yo soy el Señor», sin más determinación o restricción. ¿Es aplicable, por tanto, al mundo entero? La respuesta nos hace regresar del Levítico 19 a Génesis 1, pero siguiendo en la misma línea de la santidad divina entendida como justicia distributiva.

El vínculo entre Levítico 19 y Génesis 1 se encuentra en una orden que Dios da casi al comienzo del capítulo del Levítico y que se repite casi al final: «Guardad mis sábados» (19,3-30). ¿Qué tienen que ver los «sábados» (nótese el plural) con la santidad del nombre de Dios? ¿Cómo se relaciona el descanso del sábado de Dios con su justicia distributiva?

Esta cuestión también se plantea desde otra perspectiva. El verbo «santificar» aparece justamente en la primera página de nuestra Biblia entre las numerosas insistencias que se hacen sobre el día séptimo, el descanso y el trabajo:

«Y en el *día séptimo*

Dios terminó *la obra que había hecho,*

y *descansó* en el *día séptimo*

de toda *la obra que había hecho.*

Así que Dios bendijo el *día séptimo* y lo santificó, porque en él Dios *descansó* de todo *el trabajo que había hecho* en la creación» (Gn 2,2-3).

No debe sorprendernos esta vinculación, puesto que tanto Génesis 1 como Levítico 19 proceden de la misma fuente de la Torá, a saber, de la tradición sacerdotal de Israel. Así pues, nuestra pregunta es la siguiente: ¿Qué conexión existe entre la santidad de Dios, la santidad del sábado y nuestra propia santidad? La respuesta nos remite más profundamente a aquella espléndida parábola sobre el amanecer de la creación en Gn 1,1-2,4a.

La creación del sábado. En el principio -como siempre- está la metáfora. La segunda parábola de la creación, en Gn 2,4b-3,24, se imagina a Dios como un alfarero que crea al primer *ser terrenal* (*adam*, en hebreo) tomando en sus manos *tierra* (*adama*) y moldeándola hasta darle forma, e introduce en ella su aliento, creando así un «ser vivo» (2,7). Pero en la primera parábola de la creación, en Gn 1,1-2,4a, la metáfora generativa es completamente diferente. Dios aparece ahí como un arquitecto.

En la creación de la «casa», el arquitecto divino divide la obra en dos partes: primero *separa* y *prepara* las paredes y las habitaciones, y luego *decora* y *llena* esos espacios con «mobiliario» y con personas. El equilibrio de estas dos intervenciones (la primera en 1,3-13; la última en

1,14-31) da forma a la estructura del relato de la creación con el que comienza la historia de nuestro mundo en la Biblia.

En esa estructura equilibrada, los autores usan la misma expresión para cada «sección» de la creación:

«Y Dios dijo: «Que exista...»

Y así fue.

Y Dios vio que estaba bien».

La repetición de las mismas palabras y frases hace que el primer capítulo del Génesis resulte relativamente fácil cuando comienzas a aprender la lengua hebrea, pero simplemente te tranquiliza con un falso sentido de seguridad que pronto se ve perturbado cuando sigues avanzando por el resto de la Biblia.

Cuando prestamos una atención exhaustiva a esas expresiones repetidas, inmediatamente advertimos que nos amenaza un problema, pues tomamos conciencia de que podemos adentrarnos en la mente humana que ha elaborado este capítulo, lo que confirma que nos encontramos con una elaboración artística -dicho de otro modo, con una parábola. Los autores saben exactamente lo que hacen. *Saben que no saben* cómo Dios creó el mundo, pero están igualmente seguros de conocer su finalidad y su sentido.

Conocemos su intención porque hallamos *ocho* conjuntos de fórmulas fijas que comienzan con «Y Dios dijo: "Que exista..."». Dicho de otro modo, hay ocho secciones de cosas que deben crearse. Y aquí está el problema. Aparentemente, vamos a encontrarnos con una semana de ocho días y con un sábado en el día noveno. Y entonces vemos que los autores dan un brusco viraje -completamente claro y evidente- y, de ese modo, revelan con total evidencia la finalidad intencionadamente parabólica y conscientemente artificiosa del relato de la creación con que comienza la Torá de la Biblia.

Lo que hacen es «comprimir» ocho secciones de cosas y ocho conjuntos de frases fijas en seis días, colocando un solo conjunto en los días 1 y 4, 2 y 5, pero dos conjuntos en los días 3 y 6, como puede fácilmente observarse en el esquema adjunto. Además, en la sección 4 y en la sección última de la creación, dedicadas a la «separación y preparación», se comprime la mitad de la creación (las plantas, los árboles), si bien pertenece más adecuadamente a la segunda parte, dedicada a «decorar y llenar».

De todo esto, lo más importante que debemos resaltar es la autoconsciente deliberación y la magnífica artificiosidad que desembocaron en el equilibrio entre las dos partes. Para la tradición sacerdotal, la creación es una obra maestra de Dios hermosamente equilibrada.

El primer relato de la creación

Separar y preparar	Decorar y llenar
<p>Día 1 (1) Entonces dijo Dios: "Que [LA LUZ] exista". Y hubo [LUZ]. Y vio Dios que era bueno. Y pasó una tarde y pasó una mañana, el día primero. (1,3-5)</p>	<p>Día 4 (2) Y dijo Dios: "Que [EL SOL Y LA LUNA] existan". Y así fue. Y vio Dios que era bueno. Y pasó una tarde y pasó una mañana, el día cuarto. (1,14-19)</p>
<p>Día 2 (3) Y dijo Dios: "Que [EL CIELO] exista". Y así fue. Y pasó una tarde y pasó una mañana, el día segundo. (1,6-8)</p>	<p>Día 5 (4) Y Dios dijo: "Que [AVES Y PECES] existan". Y vio Dios que era bueno. Y pasó una tarde y pasó una mañana, el día quinto. (1,20-23)</p>
<p>Día 3 (5) Y dijo Dios: "Que [EL MAR Y LA TIERRA] existan". Y así fue. Y vio Dios que era bueno. (6) Entonces dijo Dios: "Que [plantas y árboles] existan". Y así fue. Y vio Dios que era bueno. Y pasó una tarde y pasó una mañana, el día tercero. (1,9-13)</p>	<p>Día 6 (7) Y dijo Dios: "Que [LOS ANIMALES] existan". Y así fue. Y vio Dios que era bueno. (8) Y entonces dijo Dios: "Que [los humanos] existan". Y así fue. Y vio Dios todo... y era muy bueno. Y pasó una tarde y pasó una mañana, el día sexto. (1,24-31).</p>

Según esta estructura, se produce una correspondencia entre los días 1 y 4, 2 y 5, 3 y 6. Pero, aunque los días 1, 2, 4 y 5 tienen cada uno una sección de la creación y un conjunto de fórmulas, los días 3 y 6 poseen dos secciones de la creación y dos conjuntos de fórmulas cada uno.

La comprensión de las ocho secciones en seis días es lo que clarifica la intención y la finalidad de los autores. Dicho negativamente, los seres humanos no somos la cumbre de la creación. (Somos la obra de la última hora de un viernes por la tarde, y tal vez ni siquiera seamos la mejor obra de esa tarde). Dicho positivamente, la cumbre de la creación es el mismo día del sábado.

La creación no es la obra de seis días, como erróneamente se dice con frecuencia -y sigue siendo un error aunque se diga literal o metafóricamente, histórica o parabólicamente. La creación es obra de siete días, y su clímax, el sábado, está inserto en la misma estructura de nuestro mundo, en la misma creación de nuestra tierra. Por esta razón, como veremos más abajo, el sábado será tan importante para entender la santidad de Dios y lo que significa santificar y mantener santo el nombre de ese Dios.

Finalmente, hagamos una última observación antes de proseguir con Levítico 19, que es el texto que nos ha remitido a Génesis 1. En esa visión extática del amanecer de la creación no hay derramamiento de sangre -ni entre los animales entre sí, ni entre los animales y los seres humanos, ni tampoco entre unos seres humanos y otros:

«Dios dijo: "Mirad, os he dado toda planta con su semilla que está sobre la superficie de toda la tierra y todo árbol con semilla en su fruto; los tendréis como comida. Y a todas las bestias de la tierra, y a todas las aves del aire y a todo lo que reptar por la tierra, todo lo que posee el aliento de la vida, he dado toda planta verde como alimento". Y así fue» (1,29-30).

Podríamos sonreír ante ese sueño poblado de leones que comen lechugas, tigres que se alimentan con fufú y panteras que toman pasto. Pero, más bien que tomarnos a guasa que los carnívoros se presenten como si fueran herbívoros, ¿qué nos parece el dato de que los seres humanos no se maten entre sí? Los animales tienen instinto, pero nosotros tenemos conciencia. Dejamos el Edén en Gn 2-3 tras haber comido del «árbol del conocimiento *del bien y del mal*» (2,17), es decir, con solo nuestra conciencia como guía. Nuestra primera acción fuera del Edén fue el fratricidio y la escalada de violencia en Génesis 4 (abundaremos en esto en el capítulo 8).

Sea como fuere, ¿qué tiene que ver el sábado de Dios -en Levítico 19 o Génesis 1- con Dios como el Santo de la justicia y el derecho? Es hora de abrirnos paso desde el día de sábado al año sabático y hasta el jubileo sabático. Y recuerden siempre que, a partir de Génesis 1, ese sábado

regula la estructura semanal de nuestro tiempo. ¿Cuál es, entonces, la finalidad del sábado de Dios?

El día del sábado. Podríamos pensar que el *shabbat* judío del sábado evolucionó simplemente al *shabbat* cristiano del domingo. Podríamos pensar que se trata solamente de un cambio de día. El domingo es un día de descanso para que los cristianos puedan ir a la iglesia. Se trata de descansar del trabajo *para* dar culto. Pero el *shabbat* original implicaba descansar del trabajo *como* culto.

Veamos tres ejemplos de la Torá -que, por cierto, aún se conserva en nuestro Antiguo Testamento cristiano- que revelan una sensibilidad religiosa muy diferente, un significado diferente del día del sábado:

«Recuerda el día del sábado y guárdalo santo. Durante seis días trabajarás y harás todo tu trabajo. Pero el día séptimo es un sábado para el Señor tu Dios; no harás ningún trabajo -ni tú, ni tu hijo o tu hija, ni tu esclavo o tu esclava, ni tu rebaño ni el emigrante que vive en tus ciudades. Pues en seis días hizo el Señor el cielo y la tierra, el mar y todo cuanto contienen, pero descansó el séptimo día; por tanto, el Señor bendijo el día del sábado y lo consagró» (Ex 20,8-11).

«Durante seis días realizarás tu trabajo, pero el día séptimo descansarás, **para que** tu buey y tu asno puedan reposar, y tu esclavo, que forma parte de tu familia, y el emigrante puedan reponerse» (Ex 23,12).

«Observa el día de sábado y guárdalo santo, como el Señor tu Dios te ordenó. Durante seis días trabajarás y harás todo tu trabajo. Pero el séptimo día es un sábado para el Señor tu Dios; no realizarás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo o tu hija, ni tu esclavo o esclava, ni tu buey o tu asno, ni ningún animal de tu rebaño, ni el emigrante que reside en tus ciudades, **para que** vuestro esclavo y esclava puedan descansar como tú. Recuerda que fuiste un esclavo en el país de Egipto, y el Señor tu Dios te sacó de allí con mano poderosa y brazo extendido; por tanto, el Señor tu Dios te ordenó que observaras el día del sábado» (Dt 5,12-15).

Como ya vimos en el capítulo 2, todas estas órdenes se dirigían a los **cabeza de familia de Israel** -tanto a los hombres como a las mujeres- para que observaran el día del sábado en sus casas. Se aplica a todos, incluidos los animales utilizados en el trabajo, los esclavos, los niños y los emigrantes.

Además, los verbos «bendijo» y «consagró» en Ex 20,11 repiten exactamente los mismos verbos en hebreo y en griego que ya vimos anteriormente en Gn 2,3. El sábado santifica y consagra toda la creación, **porque pone la justicia de la igualdad en su cumbre.** No solo los cabezas

de familia, sino todos por igual -animales, esclavos, niños, personas dependientes...- deben tener un día de descanso del trabajo.

Para subrayar ese sentido he escrito en cursiva «para que» en los dos últimos textos, porque nos indica la finalidad y la intención de esas órdenes de Dios. Todos por igual deben tener un descanso del trabajo, y deben tenerlo no por gusto o capricho del cabeza de familia, sino porque es algo inherente a la medida rítmica del tiempo; de hecho, es el regulador principal del tiempo semanal.

El día del sábado no tiene nada que ver con liberarse del trabajo *para que uno pueda ir a algún lugar dedicado al culto*. Trata de la justicia distributiva del descanso, del trabajo, para todos los que trabajan, como un culto en sí mismo. Es la manifestación pública del auténtico carácter de Dios como el Justo, porque procede de la misma creación de Dios.

El año sabático. Seguimos aún con el proceso que desencadena el sábado, que convierte el tiempo mismo tanto en un símbolo como en un ejemplo de la justicia divina y que, partiendo del día del sábado, pasa por el año sabático y llega al jubileo sabático; todas estas instituciones fundamentan y santifican, respectivamente, las semanas, los años y los siglos del tiempo humano en la tierra. El año sabático se celebra cada siete años. Le están asociados los aspectos de la liberación o la salvación: reposo de la tierra, condonación de las deudas y liberación de los que habían llegado a convertirse en esclavos por sus deudas. Me detengo solamente en el primero y reservo los otros dos para el capítulo 7, cuando estudiemos la frase «perdónanos nuestras deudas».

En Éxodo 23 y Levítico 25 encontramos dos versiones bastantes diferentes sobre el «descanso» del año sabático para la tierra y sobre su finalidad. Pero hemos de procurar no releer el último en el anterior. He aquí la versión más antigua:

«Durante seis años sembrarás tu tierra y recogerás su cosecha; pero el séptimo año la dejarás descansar y en barbecho, *para que* los pobres de tu pueblo puedan comer, y lo que dejen ellos puedan comerlo los animales salvajes. Harás lo mismo con tus viñedos y con tus olivares» (Ex 23,10-11).

El texto dice que puede trabajarse la tierra y recogerse su cosecha durante seis años. Pero *durante el séptimo año su producción debe dejarse para los pobres y los animales salvajes*.

Por una parte, se trata de una extensión al séptimo año de la orden anual de no desorillar el campo ni espigar después de segar: «Cuando recojas la cosecha de tu tierra, no desorillarás el campo ni espigarás

después de segar; lo dejarás para los pobres y los emigrantes: Yo soy el Señor tu Dios» (Lv 23,22).

Por otra parte, resulta difícil imaginar que se hiciera esto con todos los campos de todo el país cada séptimo año. Lo más probable es que se realizara una rotación de los campos, de modo que una séptima parte de la producción de uno se destinara cada año a los pobres. Los linderos de los campos y el espiguelo de la cosecha *pertenecían* por ley divina a los pobres, como lo era la séptima parte de lo que la tierra producía.

Pero si ya resulta difícil imaginar que se pusiera en práctica lo dicho en Éxodo 23, es casi imposible imaginarse que se realizara lo que afirma Levítico 25:

«Cuando entréis en la tierra que yo os voy a dar, *la tierra observará un sábado para el Señor*. Durante seis años sembrarás tus campos y durante seis años podarás tus viñedos y recogerás sus cosechas. Pero el séptimo año *será un shabbat de descanso completo para la tierra*, un *shabbat para el Señor*: no sembrarás tus campos ni podarás tus viñedos. No segarás los rebrotes de la última cosecha ni recogerás las uvas de tu viñedo sin podar: *será un año de descanso completo para la tierra*. Puedes comer lo que la tierra produzca durante su *shabbat* -tú, tus esclavos y esclavas, tus jornaleros y los emigrantes que viven contigo; también servirá de alimento cuanto produzca a tu ganado y a los animales salvajes» (25,2b-7).

Aquí, la tierra debe dejarse en barbecho, de modo que pueda descansar; no se debe hacer trabajo alguno en los campos de cereales ni en los viñedos. Observemos que no se dice nada sobre los pobres. Resulta tan increíble que el Levítico tiene que responder a la obvia objeción de que así se provocaría una hambruna masiva:

«Si preguntáis: «¿Qué comeremos, entonces, el año séptimo, si no podemos sembrar ni recoger nuestra cosecha?». Yo os mandaré mi bendición el año sexto, para que produzca cosecha para tres años. Cuando sembréis el año octavo, comeréis de la cosecha pasada; hasta el año noveno, hasta la recogida de su cosecha, seguiréis comiendo de la pasada» (25,20-22).

Al igual que la creación del sábado, que coronó un mundo en el que la sangre jamás contaminaría la tierra, en Gn 1,29-30 este año sabático es intencionadamente de carácter absolutamente utópico y nada viable. A la tradición sacerdotal no le interesaba la rotación de las cosechas, la gestión agrícola o el cultivo responsable. Lo que pretendía era un tratamiento de choque, hacer que sus destinatarios cayeran en la cuenta

de que la tierra era algo vivo y que pensarán en su derecho a descansar como cualquier otra criatura de Dios.

Una vez más, no se trata de una reflexión sobre la agricultura, sino sobre la justicia distributiva -para la misma tierra, los habitantes, los animales domésticos y los salvajes. Se aplica, además, a los tres productos típicos del Mediterráneo: el grano, los olivos y los viñedos.

El objetivo de todas estas exigencias sabáticas es regresar, una vez más, a aquel momento inicial de la creación del sábado, cuando Dios distribuyó justa y equitativamente todo el mundo, que fue declarado bueno y bendecido en su exaltación inaugural. Y así, al año sabático en Lv 25,1-7 le sigue inmediatamente el jubileo sabático en Lv 25,8-55.

El jubileo sabático. «¡Ay de vosotros, que juntáis casa a casa -advertía el profeta Isaías, como vimos anteriormente- y añadís campo a campo, hasta que no haya espacio sino para vosotros y os quedéis viviendo solos en medio del país!» (5,8). Pero ¿cómo se puede detener ese proceso de una desigualdad cada más mayor? Del siguiente modo:

«Contaréis siete semanas de años, siete veces siete años, para que el periodo de siete semanas de años os dé cuarenta y nueve años. Entonces tocaréis bien fuerte la trompeta; el día décimo del mes séptimo -el día de la expiación- tocaréis la trompeta por todo el país. Y santificarás el año quincuagésimo y proclamarás la libertad por todo el país a todos sus habitantes» (Lv 25,8-10a).

Esta orden da origen a un *gran shabbat*, como resulta evidente por el número de veces que se repite el número siete. También constituye el clímax de todo el proceso desencadenado por el día del sábado, cuyo objetivo es restablecer la justicia y el derecho que recorre la Torá desde el Génesis hasta el

Levítico. Por esta razón, el año jubilar comienza el día de la expiación. Su objetivo es expiar, cada cincuenta años, lo que ha sucedido en la tierra santa de un Dios santo. Como siempre, la santidad significa la justicia en la justa distribución de todo, la justicia de una casa en la que impera la igualdad:

«Será un jubileo para vosotros: regresaréis cada uno de vosotros a su propiedad y a su familia. Ese año quincuagésimo será un jubileo para vosotros: no sembraréis, no recogeréis los brotes de la cosecha anterior ni el fruto de los viñedos no podados. Pues es un jubileo; será santo para vosotros: comeréis solamente lo que el mismo campo produzca. En este año de jubileo, regresaréis, cada uno de vosotros, a vuestra propiedad» (Lv 25,10b-13).

El término «jubileo» es de origen hebreo; en la versión griega del Antiguo Testamento se traduce por «perdón», con el sentido de condonación de las deudas, exoneración, liberación, libertad. Nos encontraremos de nuevo con este término en la frase «perdónanos nuestras deudas» de la oración del Señor, que estudiaremos en el capítulo 7.

La finalidad del jubileo sabático del perdón es devolver toda propiedad enajenada a la familia a la que pertenecía originalmente. Pero ¿por qué debe hacerse? «No se venderá la tierra en perpetuidad -dice Dios unos pocos versículos después-, pues la tierra es mía; para mí no sois sino emigrantes y aparceros» (25,23). Como emigrantes y apareceros, nunca podemos comprar ni vender la tierra, ni tampoco hipotecarla o ejecutar una hipoteca sobre ella permanentemente. Puesto que la primera distribución que hizo Dios entre las tribus y las familias de Israel fue justa y equitativa, el jubileo sabático pretende restablecer esa situación original.

¿No sería un mero pensamiento utópico, un sueño inútil y una ley idealista? ¿Se llegó a practicar alguna vez cada cincuenta años? Probablemente, no. Y de haberse puesto en práctica, ¿cómo se habría aplicado? Las naciones grandes pueden Proclamar que todos son «creados iguales», y nunca llevar a cabo lo que tal frase implica; pueden preparar a sus niños para que juren lealtad a «la libertad y la justicia para todos», a pesar de cuanto les rodea. No obstante, tanto en el pasado como en nuestro tiempo, ¿cómo decidieron los judíos y los cristianos -sin explicación ni justificación alguna- que podía ignorarse tranquilamente el jubileo sabático?

El *nombre* gira en torno al rostro, al semblante, al honor o a la reputación pública. Pero en el mundo bíblico -y en otros mundos similares- la reputación no residía en la propia identidad interior, sino más bien en la imagen que uno de da sí. El nombre de Dios es el carácter y la identidad de Dios tal como se percibe públicamente en el mundo. Se trata, insiste la Biblia, de un nombre santo; pero esta descripción no nos ofrece ningún contenido inmediato de esa santidad divina -o de la santidad humana, cuyo modelo es la santidad de Dios. ¿No consideran santo el nombre de su Dios todas las religiones?

Todo cuanto hemos visto hasta ahora -desde Levítico 19 hasta Génesis 1, y desde el día del sábado, pasando por el año sabático, hasta el jubileo sabático- nos indica que el nombre santo y la reputación divina

del Dios bíblico conciernen a la justicia distributiva y restauradora, y que nuestra santidad procede del hecho de participar de ese carácter, identidad y nombre de Dios.

Comencé este capítulo con la paradoja visual de la zarza de Dios que ardía y no se consumía, y con la correspondiente paradoja verbal de la identidad de Dios, que puede nombrarse pero es innombrable. A Moisés se le dijo que, a pesar de tener un nombre total y absolutamente misterioso, se conocería a Dios como el Liberador de los oprimidos: «He visto el sufrimiento de mi pueblo que está en Egipto; he oído su grito provocado por sus capataces. En efecto, conozco sus sufrimientos y he bajado para liberarlos» (Ex 3,7-8). Y el Dios Liberador de la injusticia dijo: «Este es mi nombre para siempre, y así me llamaréis de generación en generación» (3,15).

Después me pregunté cómo se santifica el nombre de Dios, y para responder seguí el tema desde Levítico 19 hasta Génesis 1.

En el primer texto leímos cómo la santidad de Dios se refleja en la santidad del pueblo de Dios, y los dos tipos de santidad significaban -cosa que no sorprende después de leer Ex 3 la liberación de los oprimidos, los empobrecidos y los indefensos.

En ese texto posterior, la santidad del día del sábado, es decir, la justicia del descanso igualitario para todos, procedía de la misma creación. No solo era una orden de tipo cultural para Israel, sino que mediante esta se lanzaba el reto de la justicia distributiva a todo el mundo.

¿Por dónde seguiremos a partir de ahora? La frase «venga tu reino», en la oración del Señor, ¿deriva de la precedente «santificado sea tu nombre»? ¿Dice algo más o simplemente la repite, aunque con palabras diferentes? Dice algo más, en efecto, puesto que indica cómo el nombre de Dios, que libera de la opresión, se hace efectivo en todo el mundo.

En el capítulo siguiente, dedicado a la frase «venga tu reino», mostraremos que la tradición bíblica, que fluye a través de Jesús hasta su oración *Abbá*, presenta una alternativa a la habitual violencia de nuestro mundo y una visión diferente sobre la paz en nuestra tierra.

4. VENGA TU REINO

«Venga tu reino»

-Mateo 6,10

HESÍODO era un griego pesimista para quien la botella de la historia estaba medio vacía... y se vaciaba cada vez más. En torno al comienzo del siglo VII a.C., propuso en su obra *Los trabajos y los días* la idea de que la humanidad había pasado por cinco grandes edades o períodos, aunque en orden descendente. Las edades de oro, de plata, de bronce y la heroica dieron paso, finalmente, a la edad de hierro, en la que él vivía. «Desearía con todas mis fuerzas no formar parte de esta quinta generación», decía. «No hay espacio para la justicia y el bien», sino que, en su lugar, «se alaba la violencia y a quien hace el mal» (175, 191).

Emilio Sura, en cambio, era un optimista romano para quien la botella de la historia estaba medio llena... y se llenaba cada vez más. A mediados del siglo II a.C., según el *Compendio de la historia de Roma* de Velejo Patérculo, Sura decía lo siguiente: «Los asirios fueron la primera raza que llegó a dominar todo el mundo; luego, los medos; después de ellos, los persas; y, posteriormente, los macedonios. Después... el dominio del mundo pasó al pueblo romano» (1,6). Las cinco edades del mundo son, por consiguiente, cinco grandes imperios, y Roma constituye su cumbre. Los dioses habían «elevado al gran imperio de Roma hasta el punto más alto que jamás se había alcanzado en la tierra», de modo que había llegado a convertirse en el «imperio del mundo» (2.131).

Por su parte, el profeta Daniel era un realista judío para quien la botella de la historia no estaba ni tan medio vacía ni tan medio llena, sino resquebrajada, por lo que perdía mucho líquido y necesitaba una seria reparación. También en torno a mediados del siglo II a.C., estaba de acuerdo con Sura en que cuatro grandes reinos imperiales habían precedido a su tiempo, pero propuso un quinto muy diferente como su cumbre. No era el reino de Roma, sino más bien el reino de Dios, que se levantaría contra todos los reinos imperiales antes, durante y después de su llegada.

Tal es el mensaje de una visión nocturna que se nos cuenta en el libro de Daniel: «El Dios de los cielos establecerá un reino que nunca será destruido ni pasará a otro pueblo. Aplastará a todos estos reinos y les pondrá fin, y se mantendrá *para siempre*» (2,44).

En el libro de Daniel, los cuatro imperios previos son el babilónico, el medo, el persa y el macedonio, que son presentados como bestias «que salen del mar», arremetidas salvajes del caos del océano que amenaza a la tierra (7,3). El imperio babilónico «era como un león y tenía alas de águila»; el imperio medo «se parecía a un oso», y el imperio persa «tenía el aspecto de un leopardo» (7,4-6).

Sin embargo, resulta adecuado describir sin comparación alguna con ningún animal salvaje conocido el cuarto reino imperial, el de los griegos macedonios. Daniel solo puede calificarlo de terriblemente «diferente», y así lo menciona por tres veces:

«[Era] terrorífico y terrible y sumamente poderoso. Tenía unos enormes dientes de hierro y devoraba, despezando y aplastando con sus pies, lo que quedaba. Era *diferente* de todas las bestias que lo precedían... Era *diferente* de todos los demás, sumamente terrorífico, con sus dientes de hierro y sus garras de bronce, y devoraba y despedazaba y aplastaba con sus pies lo que quedaba... [Era] *diferente* de todos los demás reinos; devorará toda la tierra, la aplastará y la despedazará» (7,7.19.23).

Se trata del imperio de Alejandro Magno, del siglo IV a.C., cuya infantería llevaba unas picas de seis metros de largo que se podían usar con las dos manos. Esa longitud permitía organizarse en cinco filas de cabezas de pica, que con su punta letal se abrían paso entre los adversarios matando a diestro y siniestro. Con su infantería pesada como un yunque y su caballería como un martillo, la terrible maquinaria de guerra de Alejandro cubrió «toda la tierra».

Aquellos reinos imperiales se zoomorfizan (¡no se antropomorfizan!) como «bestias» que proceden del desorden de la furia del mar. En contraste, el quinto reino se antropomorfiza «como un hijo de hombre», que procede del orden del cielo de Dios (7,13). Tal presentación nos deja dos expresiones que exigen cierta explicación: «hijo de hombre» y «reino de Dios».

Hijo de hombre. En el fanático uso machista de la lengua inglesa, el término «humanity» puede traducirse por «mankind», y «human beings»

por «men»¹⁰. Algo parecido ocurre en hebreo o en arameo, donde «hombre» o «hijo de hombre» son los términos habituales para referirse al «ser humano». Así, por ejemplo, la *King James Versión* (KJV) de la Biblia traduce el paralelismo poético del salmo 8,4 literalmente: «¿Qué es un hombre para que te acuerdes de él? ¿Y el hijo de hombre para que tú lo visites?». Pero la *New Revised Standard Versión* (NRSV) lo traduce así: «¿Qué son los seres humanos para que tú te acuerdes de ellos, los mortales para que tú cuides de ellos?». ¿Qué está en juego en Daniel tras la frase «hijo de hombre»? Ni más ni menos que lo siguiente: los cuatro primeros imperios -es decir, los anteriores- son inhumanos; únicamente el imperio quinto y último es verdaderamente humano.

El quinto reino, el reino de Dios, es bajado del cielo a la tierra por un Ser humano trascendente, a quien Dios, el Anciano trascendente, se lo ha confiado (7,9-13). En tres ocasiones se menciona este dato en Daniel 7, con el objetivo de darle un mayor relieve:

«A él le fueron dados el poder, la gloria y el reinado, para que lo sirvieran todos los pueblos, naciones y lenguas. Su poder es un poder eterno que no pasará, y su reinado es un reinado que nunca será destruido» (7,14).

«Los santos del Altísimo recibirán el reino y poseerán el reino para siempre, por los siglos de los siglos» (7,18).

«El reinado y el poder y la grandeza de los reinos de toda la tierra serán dados al pueblo de los santos del Altísimo; su reino será un reino eterno, y todos los poderes los servirán y obedecerán» (7,27).

En estas repeticiones se subrayan dos aspectos significativos. Uno es que el ser trascendente «parecido a un ser humano» es tanto el guardián como la personificación del reino de Dios. Los que «se parecen a una bestia» son reyes imperiales que representan reinos imperiales -compárense los «cuatro reyes» de 7,17 con los cuatro «reinos» de 7,23. El que tiene un «aspecto humano» representa el reino de Dios, que se le atribuye en 7,14, aunque en 7,18.27 es a todo el «pueblo» de Dios al que se le otorga.

El otro aspecto es el triple hincapié que se hace en su carácter «eterno». Los reinos imperiales van y vienen, surgen y se derrumban,

¹⁰ N. del T. Dejamos en su versión original estos términos para entender mejor lo que quiere expresar el autor; en español, no encontramos la equivalencia para la correlación *humanity-mankind*; diferente es el segundo caso, porque también es habitual en español usar el término «hombre(s)» como sinónimo de «ser(es) humano(s)».

pero el reino de Dios es un reino «eterno». Este aspecto también se resalta en los primeros capítulos de Daniel: «Su reino es un reino *eterno*, y su poder dura por siempre» (3,34); «Su poder es *eterno*, y su reino perdura de edad en edad» (4,31); «Su reino nunca será destruido, y su poder no tiene fin» (6,27).

Reino de Dios. El segundo término -después de «hijo de hombre»- que exige cierta explicación previa es «reino de Dios».

Daniel 7 sitúa los reinos de aspecto bestial *versus* el reino de aspecto humano; los reinos de origen terrenal *versus* un reino de origen celestial; y, como anteriormente en el libro, los reinos perecederos *versus* un reino eterno. Pero no se nos dice exactamente cómo se diferencia interiormente este reino de Dios de los otros reinos. Estos son calificados exteriormente, pero no son descritos por dentro. Hasta ahora, el antagonismo entre ellos ha sido del todo patente, pero, más allá de los insultos, ¿cuál es la diferencia intrínseca con respecto a su contenido?

Cuando, por ejemplo, la oración *Abbá* ordena al Cabeza de familia de la casa del mundo: «venga tu reino», ¿cómo se imagina -y cómo lo imagina Jesús- el contenido, el estilo y el modo de proceder de este reino de Dios? ¿Y en qué difiere del reino de Roma del siglo I? Durante un siglo y medio antes de esta época, tanto el reino de Roma como el reino de Dios afirmaban ser, como acabamos de ver, el culminante quinto reino -y, por tanto, final, definitivo- de la tierra. Pero, más allá de la demanda y contrademanda, ¿cuál es la diferencia entre ellos?

Hagamos un comentario preliminar. ¿Qué podemos decir sobre el término un tanto anticuado de «reino»? Yo nací en Irlanda, por ejemplo, y actualmente soy ciudadano de los Estados Unidos. Estos dos países combatieron con éxito para liberarse del mismo imperio liderado por un rey. ¿Por qué, entonces, querría yo o cualquier otra persona decir «reino» de Dios en la oración del Señor? ¿No sería mejor que dijéramos el pueblo de Dios, la comunidad de Dios, el parentesco con Dios o, especialmente, la casa o familia de Dios? ¿Por qué seguimos aceptando una expresión tan anticuada y machista como «reino»? Dos son las razones principales que lo justifican.

Una reside en que mantener el término «reino», y su calificación de divino, es un modo de mostrar que se opone clara, directa y explícitamente a aquellos reinos imperiales terrenales. Su objetivo es presentado como una opción alternativa concreta al imperialismo, que ha sido durante mucho tiempo lo normal en nuestro mundo.

Otra razón es que el reino de Dios no trata solamente del aspecto interior e individual de la religión. Ciertamente, incluye este aspecto, pero solo en el marco del más amplio aspecto exterior, comunitario y -¿nos atreveremos a decir esta palabra?- *organizado* de la religión.

Pero, aun cuando la tradición nos exige mantener el término «reino», debemos entenderlo, por supuesto, como lo entendían la tradición bíblica y la oración del Señor. Nuestro término «reino» traduce el hebreo *malkuth* y el arameo *malkutha*. Ambos términos subrayan un modo de intervenir en la vida de las personas y un estilo de gobierno en un territorio determinado. Podríamos traducirlas con más exactitud por «reinado» de Dios, en lugar de «reino» de Dios, porque ambas resaltan el tipo y el modo del gobierno de Dios -en cuanto diferente del tipo y modo del gobierno imperial. El equivalente en griego es el término femenino *basileia*, y de nuevo lo que se subraya no es tanto *el lugar en el que Dios gobierna el mundo, sino cómo lo gobierna.*

Por consiguiente, cuando leemos la expresión «reino de Dios», deberíamos reformularla mentalmente como el «estilo de gobierno de Dios». Con ella nos imaginamos cómo sería el mundo si el Dios bíblico estuviera realmente sentado en el trono imperial de aquí abajo. Con ella soñamos en una tierra en la que el Santo de justicia y derecho consigue realmente ajustar -valga como ejemplo- el presupuesto anual para la economía mundial. (A propósito, la palabra «economía» viene del término griego *oikos*, «casa/familia», y *nomos*, «ley». Economía significa la ley de la casa/familia).

Muy por debajo de la tierra que pisamos se encuentran las enormes placas tectónicas que se rozan entre sí a lo largo de las fallas geológicas, produciendo en la superficie las conmociones de los volcanes, los terremotos y los tsunamis. En lo profundo de nuestro mundo histórico se encuentran las placas tectónicas del *imperio* y del *eschaton*, cuyo choque sísmico acabamos de ver en Daniel 7.

El *imperio* es bastante fácil de entender. Ha sido la forma en que ha vivido nuestro mundo durante los últimos seis mil años desde la invención de la escritura. Podemos remontar el imperialismo al momento en que surgió la agricultura de regadío en las llanuras de aluvión de los ríos, como, por ejemplo, el Tigris y el Éufrates en Mesopotamia (el actual Irak). Los deshielos anuales en las montañas lejanas enviaban ricos sedimentos aluviales río abajo, y el cultivo de regadío, mejorado por la construcción de diques y canales, aumentó enormemente la producción,

la prosperidad... y la población. Denominamos «Revolución Neolítica» o también «Nueva Edad de Piedra» a este período. También podemos llamarle el «amanecer de la civilización».

Con ese amanecer mesopotámico esplendido no solo conseguimos una agricultura de regadío, sino también la escritura, las ciudades amuralladas y la construcción de templos. También conseguimos el control y la manipulación de los cereales, los animales -y las personas-, puesto que el regadío exige que unos pocos organicen al resto de la población. Al aumentar la prosperidad y la población, los agricultores «ricos» presionaban hacia afuera y los nómadas «pobres» presionaban hacia el interior. ¿A qué distancia, entonces, tendrían que extenderse las fronteras para garantizar la seguridad y la protección? Hacia afuera, siempre hacia afuera -tal vez, hasta abarcar el mundo entero. El amanecer de la civilización fue también el nacimiento del imperio.

El *eschaton* no resulta tan fácil de entender. La *fe* veterotestamentaria creía que Dios era justo, controlaba el mundo y tenía una alianza con Israel para establecer la justicia en todo el mundo. Pero la *experiencia* veterotestamentaria era diferente: el mundo era injusto y estaba bajo el control del mal, e Israel había recibido una dosis de violencia opresora superior a la que le correspondía. ¿Cómo se podría reconciliar esa fe con aquella experiencia? ¿Mediante el *eschaton*?

El término *eschaton* es una palabra griega común que significa «el fin». Así que su sentido depende siempre del contexto. El fin, de acuerdo; pero ¿el fin de qué? Hagamos en primer lugar un comentario negativo. **No se trata** -y lo subrayamos con toda firmeza- **del fin del mundo**. Este desafortunado malentendido procede especialmente de la lectura del Evangelio de Mateo, que en varias ocasiones habla del «fin del mundo» (13,39.49; 24,3.20), según la KJV. Pero el término griego que se emplea no es «mundo» (*kosmos*), sino «era» (*.aión*) -Mateo se refiere al fin de esta era, de este período o tiempo lleno de maldad, guerra, violencia, injusticia y opresión. De ahí que la NRSV traduzca correctamente el texto griego de Mateo por «el fin de la era».

El *eschaton* **no trata de la destrucción del mundo**, sino de su **transformación en un espacio donde reinen la justicia y la no violencia**. No trata de la aniquilación de la tierra, sino de su **transformación en lugar de libertad y paz**. La visión que tiene Daniel del reino de Dios bajando del cielo a la tierra era una visión *escatológica*, que yo denomino la *Gran*

limpieza divina del mundo. Veamos cómo se imaginan ese futuro tres textos, dos de ellos son bíblicos, y el otro extra-bíblico.

En primer lugar, la gran limpieza de Dios crea una *paz* mundial. Recordemos aquellos famosos versículos que encontramos con las mismas palabras en dos libros diferentes de la Biblia: «De las espadas forjarán arados; de las lanzas, podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra. Se sentará cada uno bajo su parra y su higuera, y nadie les provocará miedo» (Miq 4,3-4; Is 2,4).

A continuación, la gran limpieza de Dios organiza un *banquete* mundial «para todos los pueblos, un festín de manjares succulentos, un festín de vinos de solera, manjares enjundiosos, vinos generosos... Entonces el Señor enjugará las lágrimas de todos los rostros y alejará de la tierra entera el oprobio de su pueblo» (Is 25,6.8).

Finalmente, la gran limpieza de Dios crea una *igualdad mundial*. Cito en este caso un texto que no pertenece a la Biblia, sino que, a diferencia de los textos proféticos previos, procede de la misma época de Jesús: «La tierra pertenecerá a todos por igual, sin que las murallas o las cercas la dividan... Se vivirá en comunidad, y la riqueza no generará división, pues no habrá allí pobres ni ricos, ni tiranos ni esclavos. Además, nadie será jamás superior o inferior. No habrá reyes ni gobernantes. Todos serán iguales» (*Oráculos Sibílicos* 2.319-324).

Hay otros dos términos, asociados frecuentemente con la transfiguración escatológica del mundo realizada por Dios, que son importantes para entender exactamente lo que quiere decir la oración *Abbá* de Jesús con la frase «venga tu reino», sobre la que seguimos indagando en este capítulo. Nos referimos a los términos *apocalipsis* y *mesías*.

La palabra *apocalipsis* viene del griego y significa una revelación sobre el *eschaton*. Por ejemplo, en Daniel 7, el vidente tiene una revelación apocalíptica. Comienza diciendo que «Daniel tuvo un sueño y visiones de su cabeza mientras estaba en la cama» (7,1). Posteriormente, un ángel interpreta la visión soñada: «En cuanto a mí, Daniel, mi espíritu estaba perturbado en mi interior, y las visiones de mi cabeza me aterrorizaban. Me acerqué a uno de los servidores para preguntarle sobre la verdad de todo aquello. Y dijo que me revelaría su interpretación» (7,15-16).

Advirtamos un aspecto especial del término *apocalipsis* (o *apocalíptico*). En sí mismo, podría aplicarse a *cualquier* revelación sobre

la gran limpieza divina del mundo. Pero los imperios habían estado haciéndose cada vez más poderosos, y ahora, en el siglo I, Roma era el imperio más poderoso que jamás se había conocido en el mundo. En este contexto, el apocalipsis subrayaba la revelación sobre la inminente venida transformadora de Dios, que acontecería en cualquier día del presente. Pero si no acontece ahora, entonces ¿cuándo? ¿Y Por qué no sucedía ya?

La palabra hebrea *messiah* se convierte en *Christos* en lengua griega. Se refiere al agente «ungido» por Dios para ese *eschaton*. Por ejemplo, en Daniel 7, el Ser Humano trascendente («uno como un hijo de hombre») que baja el*reino de Dios del cielo a la tierra para el pueblo de Dios, es este personaje mesiánico. Ahora bien, este término requiere una mayor profundización, puesto que Jesús fue aceptado por los primeros judíos mesiánicos o cristianos como el Mesías o el Cristo.

Cuando amaneciera el *eschaton*, cuando viniera el reino, cuando empezara la gran limpieza divina, ¿lo haría Dios todo mediante una intervención directa e inmediata? ¿Sería el *eschaton* una intervención del poder divino parecida a cuando cae un rayo? ¿O utilizaría Dios algún intermediario? De utilizarlo, ¿cómo sería ese agente mesiánico que llevaría a cabo la transformación? ¿Sería un ángel o un ser humano? Y si fuera un ser humano, ¿sería un sacerdote unguido, un profeta unguido o un rey unguido?

La administración justa del cabeza de familia de la casa era, como vimos en el capítulo 2, el gran modelo de la administración también justa del Cabeza de familia de la casa del mundo:

«Rey poderoso, amante de la justicia, has establecido la equidad; has administrado la justicia y el derecho en Jacob» (Sal 99,4).

«Yo soy el Señor; actúo con inmutable amor, justicia y derecho en la tierra, pues en estas cosas me deleito, dice el Señor» (Jr 9,24).

Sin embargo, a lo largo de la experiencia de Israel, el concepto de «casa/familia» no solo se extendió desde la *finca del campesino como casa* hasta *el mundo de Dios como casa*, sino que, mientras tanto, también se aplicó al *país del rey como casa*, puesto que el rey era el cabeza de familia designado por Dios para gobernar su país:

«¡Bendito sea el Señor tu Dios, que se ha deleitado en ti [el rey Salomón] y te ha puesto en el trono de Israel! Porque el Señor amó a Israel para siempre, te ha hecho rey para que administres la justicia y el derecho» (1 Re 10,9; 2 Cr 9,8).

«Así dice el Señor [al rey de Judá]: "Actúa con justicia y derecho y libera de la mano del opresor a todo el que haya sido extorsionado. Y no hagas mal o violencia al extranjero, al huérfano y a la viuda, ni derrames sangre inocente en este lugar"» (Jr 22,3).

Esta era la magnífica teoría. Pero ¿cómo era en realidad la administración monárquica del país de Israel que pertenecía a Dios? Las decepciones cada vez mayores con respecto a los cabezas de familia de la monarquía condujeron a una idealización cada vez mayor de David. Era el monarca que llegó a convertirse en el rey de antaño y del futuro por la ferviente esperanza que Israel tenía en la anhelada transformación que Dios realizaría mediante el mesías:

«Vendrán ciertamente los días, dice el Señor, en que suscitaré a David una rama justa; él reinará como rey y tratará sabiamente, y administrará la justicia y el derecho en el país» (Jr 23,5).

«En aquellos días y en aquel tiempo haré que una rama justa brote para David; él administrará la justicia y el derecho en el país» (Jr 33,15).

A esa rama futura del antiguo árbol davídico, a este *ungido -messiah* en hebreo; *christos* en griego- es a quien se celebra en la espléndida visión de Isaías 11. Tengamos en cuenta la estructura inclusiva de este elogio:

«Con *justicia* juzgará a los pobres,
juzgará con equidad a los humildes de la tierra; golpeará la tierra con el bastón de su boca,
y con el soplo de sus labios matará a al malvado. La *justicia* será el cinturón en torno a su cintura,
y la fidelidad el cinturón en torno a sus flancos» (Is 11,4-5).

La repetición del término «justicia» enmarca la referencia a la violencia contra el malvado de la tierra. Pero se trata, ciertamente, de un modo de violencia *divina, más que humana*. Puesto que este mesías golpea la tierra y mata-al malvado solamente con su boca y el soplo de sus labios.

Encontramos la misma imagen en los *Salmos de Salomón*, de mediados del siglo I a.C. En ellos, el «Mesías», el «Hijo de David», vendrá a «hacer añicos la arrogancia de los pecadores como una jarra de alfarero; a echar por tierra todo su contenido con vara de hierro; a destruir las naciones criminales con la palabra de su boca» (14,23-24). De nuevo, en este caso, el mesías actúa con un poder divino.

Esto nos plantea una obvia cuestión sobre la gran limpieza divina del mundo, sobre el reino escatológico de Dios, cuya venida se implora en la

oración *Abbá* de Jesús. ¿Es violento o no? ¿Elimina la violencia humana mediante la violencia divina? De ser así, ¿debe ser también violento el agente mesiánico que llevará a cabo la gran limpieza?, ¿estará armado con la violencia trascendente del Dios de la venganza? Dicho de otro modo, ¿cómo se imaginaba Jesús entonces -como nosotros ahora- el contenido de la frase «venga tu reino»?

Además de las diversas interpretaciones que sobre el liberador mesiánico encontramos en los diversos grupos judíos, también se levantaba una expectación básica, general y popular, sobre el esperado mesías entre la gente corriente. Sería el nuevo David un líder guerrero, como lo había sido el rey David mil años antes. El nuevo David liberaría militarmente a su pueblo de sus opresores romanos de ahora, como el antiguo David los había liberado de sus opresores filisteos muchos siglos antes. Pero ahora el problema se plantea con toda evidencia.

Por una parte, a lo largo de todo el Nuevo Testamento -desde el primer capítulo de Mateo (1,1) hasta el último capítulo del Apocalipsis (22,16)- se dice que Jesús es el mesías davídico. Por otra parte, resulta muy claro que el Jesús histórico no era exactamente un príncipe guerrero. Amar a tus enemigos y poner la otra mejilla no son tácticas militares. Así pues, ¿cómo pudieron los primeros judíos mesiánicos o cristianos llamar a Jesús el mesías davídico?

¿Podría ser que el mismo Jesús -y de ahí sus primeros compañeros y sus seguidores posteriores- tuviera una visión diferente del *eschaton*, el apocalipsis y el mesías? ¿Difería su forma de entenderlo de la visión más popular del nuevo David como liberador guerrero? Y, de ser así, ¿cómo debemos entender esa visión peculiar en la frase «venga tu *reino*» de la oración *Abbá*?

Por ejemplo, ¿cómo se imaginaban con detalles concretos ese *reino* mesiánico, apocalíptico y escatológico de Dios según Daniel 7? Que quede claro que no se trata de analizar cómo el cristianismo se separó del judaísmo, sino cómo un grupo y una opción judía peculiares -la del judaísmo mesiánico o cristiano- se distinguían de otros grupos y opciones en la patria judía de aquel fatídico siglo I.

Yo sostengo que Jesús tenía una interpretación de la gran limpieza que Dios haría en el mundo, que difería radicalmente de la forma en que, por lo general, la esperaba su pueblo. Podrían denominar a esta visión alternativa un viraje de la tradición, un cambio de paradigma, un cambio de modelo o incluso una innovación disruptiva. Por mi parte, prefiero

describir el reto del movimiento del reino -y de ahí el «venga tu reino» en la oración- como un cambio de paradigma en el seno del judaísmo de la época.

La frase *cambio de paradigma* solía usarse, originalmente, hace ya cuarenta años, para explicar la transición de un punto de vista científico establecido a otro radicalmente nuevo -por ejemplo, el paso de la física de Newton a la de Einstein. El paradigma estándar, el modelo ordinario o la interpretación tradicional siguen imperturbables durante todo el tiempo que pensamos que son la misma realidad. Los problemas, las anomalías y las cosas que no encajan tienden a ocultarse bajo la alfombra de la normalidad, hasta que el montón se hace tan grande que la gente empieza a tropezar con él. Pero el paradigma establecido o el modelo normativo se aferran hasta que emerge una nueva visión que explique no solo lo que ya explicaba el antiguo, sino también las otras discrepancias que el antiguo no podía resolver.

La frase *cambio de paradigma* es realmente útil no solo para las revoluciones científicas, sino para muchos otros virajes de la tradición en el ámbito de la experiencia humana -en el arte y en la literatura, en la música y en el teatro, en la política y en la religión. Y, por supuesto, el siglo I experimentó cambios de paradigma en otros diversos ámbitos fundamentales. A comienzos de ese siglo, Roma cambió con éxito su paradigma político, pasando de una república gobernada por dos aristócratas a un imperio regido por un autócrata. Hacia el final del siglo, el judaísmo fue cambiando con éxito su paradigma religioso, centrado en los sacrificios del Templo y gobernado por los sacerdotes, por otro centrado en el estudio de la Torá y dominado por los sabios. A mediados de ese siglo, entre aquellos dos cambios trascendentales de modelo en el imperialismo romano y el tradicionalismo judío, el de Jesús pudo verse al principio como una insignificante excentricidad galilea. Pero, al final, llegaría a cambiar el mundo como los otros.

Si aceptamos, por tanto, que el reino proclamado por Jesús constituía un cambio de paradigma en el seno de lo que esperaba su pueblo, ¿cuál era su contenido exacto? ¿En qué se diferenciaban? ¿Qué esperanza abandonaba tras de sí y hacia qué nueva esperanza se orientaba? Cuando, por ejemplo, Jesús oraba diciendo «venga tu *reino*», ¿cuál era el significado exacto de ese reino de Dios que justificaba su viraje de la tradición o cambio de paradigma en el marco del judaísmo escatológico, apocalíptico y mesiánico?

¿Cuál es el mejor modo de marcar el contraste entre la popular expectación contemporánea de la gran limpieza que Dios realizaría, o de la llegada del reino, y la proclamada por Jesús? Considero que el mejor modo consiste en centrarnos en la diferencia que existía entre Juan el Bautista y Jesús.

No es nuestra intención exaltar a Jesús tratando miserablemente a Juan, pues estoy convencido, en efecto, de que Jesús aprendió grandes cosas de Juan -aprendió qué creer, pero también qué no creer-, especialmente con relación a Dios. Además, la ejecución de un profeta popular, como era Juan, pudo haber protegido al otro, a Jesús, durante cierto tiempo, bajo el prudente gobierno de Herodes Antipas en Galilea.

Por una parte, es históricamente seguro que Jesús había aceptado al principio la esperanza que Juan tenía en una inminente intervención escatológica de Dios. ¿Cómo podemos estar seguros? Porque Juan había bautizado a Jesús en el Jordán de acuerdo con esta visión. Pero ¿cómo podemos estar seguros de eso? Por el grave estorbo que suponía para los Evangelios el hecho de que Juan bautizara a Jesús: Marcos lo acepta (1,9-10), Mateo protesta (3,13-16), Lucas se limita a mencionarlo de pasada (3,21), y Juan lo omite (1,29-34).

Por otra parte, cuando oímos la propia voz de Jesús, detectamos tanto el gran respeto que le tenía como también el claro distanciamiento con respecto a él. «En verdad os digo», afirma Jesús, «que no ha surgido entre los nacidos de mujer uno mayor que Juan el Bautista; sin embargo, el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él» (Mt 11,11; Lc 7,28). El movimiento bautista de Juan fue cambiado o sustituido por el movimiento del reino de Jesús.

Además, incluso aquellos adversarios que tenían aversión tanto a Juan como a Jesús también los describían con descalificaciones muy diferentes. Decían que Juan era un asceta loco, y Jesús un libertino y un borracho: «Juan el Bautista se presentó sin comer pan ni beber vino, y decís: "Tiene un demonio"; el Hijo del hombre se presenta comiendo y bebiendo, y decís: "Mirad, un comilón y un borracho, un amigo de públicos y pecadores» (Lc 7,33-34). Dicho de otro modo, y dejando de lado los insultos ofensivos, Juan y Jesús tenían, al fin y al cabo, programas muy divergentes.

Regresamos, por tanto, a la cuestión del contraste entre Juan y Jesús para comprender el cambio de paradigma en la comprensión que el

último tenía del reino de Dios y, de ahí, qué quería decir con la frase «venga tu reino» en su oración : Abbá.

Juan el Bautista tenía un pensamiento escatológico «apocalíptico». Su «revelación» trataba de la inminente llegada del reino de Dios y no -como posteriormente llegó a convertirse en nuestros Evangelios- de la inminente llegada de Jesús como el mesías de Dios. Pero, dado que es fácil proclamar un acontecimiento futuro, aunque fuera inminente, ¿por qué lo aceptaron y lo siguieron tantas personas?

Juan creía que el pecado era lo único que impedía la intervención transformadora de Dios. Así que creó una gran actualización sacramental y penitencial del Éxodo. En primer lugar, llevaba a sus seguidores al desierto, al este del Jordán, para después devolverlos a la patria judía a través de aquel río. Al cruzarlo, el arrepentimiento purificaba sus almas, así como el agua limpiaba sus cuerpos. A partir de ese momento, eran recibidos en la tierra prometida como un pueblo regenerado. Luego, Juan, seguramente, diría que Dios vendría en cualquier momento. De igual modo diría que, una vez que una gran parte de la población purificada estuviera preparada, Dios ya no tendría excusa para retrasar su venida.

El programa de Juan era muy apocalíptico y también muy convincente. Cuando él «bautizara en el Jordán» al número suficiente de personas, entonces llegaría Dios: «Aquel que es más poderoso que yo viene después de mí; yo no soy digno de agacharme y soltarle la correa de sus sandalias. Yo os he bautizado con agua, pero él os bautizará con el Espíritu Santo» (Mc 1,5.7-8). Así que originalmente no se refería a la venida de Jesús, sino a la de Dios.

Además, este Dios que llegaría inminentemente sería una presencia altamente justiciera. Miremos con atención las metáforas empleadas por Juan:

«En su mano tiene el bieldo, y va a limpiar su era y recogerá su trigo en el granero; pero quemará la paja con un fuego inextinguible» (Mt 3,12).

«Ya está el hacha tocando la raíz de los árboles; por tanto, todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego» (Lc 3,9).

Podemos observar cómo estas imágenes encajaban perfectamente con la llegada del Dios justiciero de Juan. Pero también podemos ver cómo, una vez que se transfirieron a Jesús, el encaje no era tan bueno. Por esta razón, Lucas pensó que era preciso suavizar el lenguaje típico de Juan, que hablaba de «carnada de víboras» (Mt 3,7; Lc 3,7), con esta adición:

«Y las muchedumbres le preguntaban: "¿Qué debemos hacer entonces?". Replicando, les decía: "El que tenga dos túnicas, que las reparta con el que no tiene; y el que tenga comida, que haga lo mismo". Incluso los publicanos vinieron a bautizarse y le preguntaron: "Maestro, ¿qué debemos hacer?". Les dijo: "No ganéis más de la cantidad que tenéis estipulada". Unos soldados también le preguntaron: "Y nosotros, ¿qué debemos hacer?". Les dijo: "No chantajeéis por dinero a nadie mediante amenazas o acusaciones falsas, y contentaos con vuestros salarios"» (3,10-14).

Pero Juan estaba equivocado, terrible y trágicamente equivocado. Anunció la llegada inminente de un Dios justiciero, y lo que llegó fue un gobernante local justiciero, Herodes Antipas, nombrado gobernador de Galilea por Roma, que arrestó y ejecutó a Juan. *Y Dios no hizo nada, no intervino ni lo impidió.* Juan murió solo y aislado en la fortaleza de Maqueronte, que Antipas tenía en el sur de su territorio, al este del Jordán. *Y Dios no hizo nada, no intervino ni lo impidió.*

Jesús observaba, Jesús aprendía y Jesús cambió. Llevó a cabo una reinterpretación radical. ¿Qué sería el *eschaton*? ¿Y el *apocalipsis*? ¿Y quién sería el Mesías? Jesús no solo cambió su forma de entender el reino de Dios, sino también al Dios del reino. Al anunciar finalmente su propia visión con su propia voz, resultó que Jesús se diferenciaba profundamente de Juan al proclamar un cambio de paradigma en el marco de la escatología judía de su época. Resumiré en tres puntos las diferencias entre Jesús y Juan.

¿Inminencia o presencia? Como ya vimos, Juan decía que la gran limpieza del mundo por parte de Dios se realizaría en el futuro, pero que era inminente. En cambio, Jesús decía que era una realidad presente, que ya estaba aquí. Veamos unos cuantos ejemplos de cómo Jesús proclamaba la presencia del reino, más que su inminencia:

«El reino de Dios no viene con cosas que pueden observarse; no dirán: "¡Mirad, está aquí!", ni "¡Mirad, está allá!". Pues el reino de Dios está, de hecho, en medio de vosotros» (Lc 17,20-21).

«La ley y los profetas estuvieron vigentes hasta que vino Juan; desde entonces, se proclama la buena noticia del reino de Dios, y todos intentan entrar en él a la fuerza» (Lc 16,16; Mt 11,12-13).

«Si por el dedo de Dios expulso los demonios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20; Mt 12,28).

«¡Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis! Pues os digo que muchos profetas y reyes desearon ver lo que vosotros veis, pero no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, pero no lo oyeron» (Lc 10,23b-24; Mt 13,16-17).

«Los invitados a la boda no pueden ayunar mientras el novio está con ellos, ¿no? Mientras el novio esté con ellos, no pueden ayunar. Llegará el día en que se les arrebaté el novio, y entonces ayunarán aquel día» (Mc 2,19-20; Mt 9,15- 16; Lc 5,34-35).

«Vino Jesús a Galilea proclamando la buena noticia de Dios, y decía: "El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos y creed en la buena noticia"» (Mc 1,14b-15; Mt 4,7).

El último ejemplo resulta particularmente relevante. Nótese que Marcos no dice que el reino de Dios «se está acercando» o «se está aproximando», sino que «se ha acercado» o «se ha aproximado».

¿Intervención o colaboración? Resulta difícil darse cuenta, sin embargo, de lo absurda que debe de haber resultado a sus primeros destinatarios la proclamación de la presencia del reino. ¿Dónde -habrían preguntado a Jesús- puede verse el mundo transfigurado por Dios? ¿No sigue siendo Tiberio el emperador de Roma, Antipas el tetrarca de Galilea, y Pilato el gobernador de Judea? ¿Ha cambiado algo en un mundo de pobres campesinos, de injusticia local y de opresión imperialista?

En su respuesta, Jesús proclamaba otro aspecto -necesariamente concomitante- de su cambio de paradigma con respecto a la expectación escatológica contemporánea. Habéis esperado a Dios, decía, mientras que Dios os esperaba. No está sucediendo nada extraordinario. Queréis que Dios intervenga, decía, mientras que Dios quiere vuestra colaboración. *El reino de Dios está aquí, pero solo en la medida en que lo aceptéis, entréis en él, lo viváis y, de ese modo, lo establezcáis.*

Por esta razón, Jesús no se estableció definitivamente en Nazaret o en Cafarnaúm ni obligó a sus compañeros a que trajeran a otros junto a él. En su lugar, los envió a hacer exactamente lo que él mismo estaba haciendo: curar a los enfermos, comer con los curados y demostrar la

presencia del reino mediante esa reciprocidad y correspondencia. No se trata, decía, de que Dios intervenga, sino de que participemos con él. La gran limpieza del mundo por Dios no comienza, no puede continuar y no concluirá sin nuestra participación potenciada por Dios y nuestra colaboración también impulsada por él.

¿*Violencia o no violencia?* Como ya dijimos más arriba, Jesús no encajaba en el paradigma común de un nuevo David como liberador guerrero de su pueblo. Dicho de otro modo, en el cambio de paradigma que anunciaba, no se imaginaba a sí mismo ni a los demás colaborando violentamente con un Dios violento. Tampoco, en efecto, era Juan partidario de una resistencia violenta, pero su imagen de un Dios violento dejaba abiertas ciertas opciones en esa perspectiva.

Sin embargo, Jesús presentó la no violencia de Dios como la razón de su propia negativa a recurrir a la violencia. La presencia del reino exigía una colaboración no violenta entre lo divino y lo humano -incluso, y sobre todo, en contra de la misma violencia. Recordemos la razón que Jesús daba para no oponer una resistencia violenta al mal: «Amad a vuestros enemigos y orad por quienes os persiguen» (Mt 5,44); «Amad a vuestros enemigos, haced el bien a quienes os odian, bendecid a quienes os maldicen, orad por quienes os maltratan» (Lc 6,28). Pero ¿por qué? «Para que podáis ser hijos de vuestro Padre celestial, pues él hace salir su sol sobre los malvados y los buenos, y manda su lluvia sobre los justos y los injustos... Sed, por consiguiente, perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial» (5,45.48). Al igual que Dios y Jesús, estamos llamados a resistir sin violencia la normalidad violenta de la civilización.

La prueba más contundente de esa escatología no violenta de Jesús se encuentra en Pilato, el gobernador romano que ejecutó a Jesús en Jerusalén. Por una parte, este funcionario crucificó pública, legal y oficialmente a Jesús por *oponer resistencia* a la ley y el orden de Roma. Por otra, no hizo el menor intento por perseguir a los discípulos de Jesús. Entendió -correctamente- que el movimiento del reino no era de resistencia violenta. Compárese, por ejemplo, con lo que se nos dice sobre Barrabás, que «estaba en la cárcel con los rebeldes que habían cometido crímenes durante la insurrección» (Mc 15,7). Jesús encontró el destino exacto de una resistencia pública, pero no violenta, frente a la ley y el orden de Roma. De acuerdo con lo previsto por la legislación imperial, Pilato actuó con toda corrección: ejecutó públicamente a Jesús, pero no ordenó que se arrestara a todos sus compañeros.

Así también queda reflejado magníficamente en el coloquio, de índole parabólica, entre Pilato y Jesús que se nos narra en el Evangelio de Juan. «Mi reino», dice Jesús en 18,36a, «no es de este mundo» (*KJV*) o «no procede de este mundo» (*NRSV*). A menudo, solo citamos la frase hasta ese punto, por lo que resulta enormemente ambigua. ¿Significa «no procede de este mundo» que nos preocupamos del futuro más que del presente? ¿Del cielo más que de la tierra? ¿De la religión más que de la política? ¿De la vida interior más que de la exterior?

Sin embargo, y haciendo irrelevantes todas las interpretaciones anteriores, Jesús prosigue diciendo en 18,36b: «Si mi reino fuera de este mundo, mis seguidores lucharían para evitar que se me entregara a los judíos. Pero mi reino no es de aquí».

Dejo de lado el típico prejuicio de Juan sobre «los Judíos» para resaltar la estructura de estas frases. La repetición de la idea «no es de este mundo» («sí... fuera de este mundo» -que no es el caso- y «no es de aquí») enmarca lo que no podemos hacer y no llegó a ocurrir. Los seguidores de Jesús no «lucharon», no usaron la violencia ni siquiera para intentar liberarlo.

La diferencia entre el reino de Dios y el imperio de Roma, entre Jesús y Pilato, entre los compañeros de Jesús y los seguidores de Pilato, radica en que *uno no es violento y el otro sí lo es*. La violencia no puede usarse ni siquiera para proteger o liberar a Jesús. La llegada del reino de Dios, el amanecer de la transformación escatológica, la gran limpieza divina del mundo -como quiera que la denominemos- no es violenta, y así tampoco lo son nuestra participación potenciada por Dios y nuestra colaboración impulsada también por él.

Hay una última cuestión que tiene gran importancia. ¿Qué conexión existe entre la escatología de colaboración con el reino de Dios ya presente en la tierra y el regreso futuro de Cristo, su segunda venida o *parusía* (término que en griego se refería a una visita o inspección a nivel imperial)? ¿Es este último suceso la auténtica llegada del reino de Dios, de modo que su «presencia» en la tierra hasta ese momento es meramente visionaria, preparatoria y promisoria? A pesar de los dichos citados más arriba, ¿se refiere el reino de Dios a un futuro en el que estaremos con él en el cielo y no a un presente en el que él está en la tierra? ¿O implica ambos aspectos -una presencial actual y una consumación posterior?

Es fundamental que distingamos entre la fe en un *comienzo* inminente del reino de Dios y la fe en un *fin* inminente de ese reino

escatológico. Decir que algo comenzará pronto es muy diferente a decir que ya ha comenzado pero que pronto llegará a su fin. Lo primero corresponde a la visión que tenía Juan el Bautista, y era el paradigma normal de la expectación escatológica judía de entonces. Pero, supuesto el cambio de paradigma realizado por Jesús, que pasa de la inminencia de la intervención divina a su presencia mediante la colaboración entre lo divino y lo humano, ¿esperó también Jesús un fin inminente de esa visión centrada en la colaboración?

Por una parte, ciertos dichos *atribuidos* a Jesús hablan de una consumación inminente: «En verdad os digo que no llegaréis a pasar por todas las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre» (Mt 10,23); «En verdad os digo que algunos de los presentes no gustarán la muerte hasta que vean que el reino de Dios ha venido con poder» (Mc 9,1). Ahora bien, los especialistas consideran que estos dichos no proceden del Jesús histórico, sino de la tradición posterior sobre Jesús.

Por otra parte, la mayoría de los autores del Nuevo Testamento esperaban una conclusión inminente y una pronta consumación de la presencia del reino de Dios en la tierra. Algunos especialistas sostienen que esta expectación cristiana tan generalizada debe de haber tenido su origen en el mismo Jesús. Esta expectación es totalmente evidente, desde Pablo de Tarso, a comienzos de los años cincuenta, hasta Juan de Patmos, a comienzos de la década de los noventa.

En primer lugar, Pablo esperaba la consumación durante su propia existencia: «*Nosotros* que estamos vivos... seremos arrebatados en las nubes... para encontrarnos con el Señor en el aire» (1 Tes 4,17); «El tiempo señalado se ha abreviado... Pues la forma presente de este mundo está disipándose» (1 Co 7,29-31); «La salvación está más cerca de *nosotros* que cuando nos hicimos creyentes; la noche está avanzada, el día está cerca» (Rm 13,11-12).

En segundo lugar, Juan habla en el Apocalipsis sobre «lo que debe acontecer pronto» (1,1; 22,6), y el mismo Jesús dice reiteradamente: «Vengo pronto» (2,16; 3,11; 22,7.12.20). Juan dice que Jesucristo «nos hizo ser un reino, sacerdotes al servicio de su Dios y Padre, a él la gloria y el poder por los siglos de los siglos» (1,6; 5,10); y que «el reino del mundo se ha convertido en el reino de nuestro Señor y de su Mesías, y él reinará por los siglos de los siglos» (11,15; 12,10). Por tanto, si el reino de Dios ya ha acontecido, ¿qué es lo que queda para que ocurra «pronto»?

Yo estoy convencido de que Jesús se centró en el reto del reino presente de Dios que invita a la colaboración, así que sus palabras y hechos originales tenían muy poco -si es que tenían algo- que decir sobre el futuro, próximo o remoto. Pero *si* habló de una inmediata consumación del reino de Dios en esta tierra, no tenemos más remedio que admitir, con toda honestidad, que -como todas las afirmaciones similares del Nuevo Testamento- se equivocó en unos dos mil años -hasta ahora. Por supuesto, no deberíamos usar ese error sobre el futuro para negar el reto para el presente.

En efecto, era casi inevitable que la concepción normal del comienzo *inminente* del reino de Dios reapareciera tras el cambio de paradigma como el fin *inminente* del reino de Dios. También es casi inevitable que los cristianos -de entonces y de ahora- prefieran discutir y debatir más sobre la intervención futura (o no) de Dios que sobre nuestra presente colaboración (o prescindir de ella). Pero, en cualquier caso, el reto de la oración *Abbá* sobre la llegada del reino de Dios no se centra en la inminencia de la intervención divina, sino en la potenciación de la colaboración humana.

Lo que realmente cuenta es la siguiente constatación: *El reino de Dios no comenzó, ni podría comenzar, ni comenzará, continuará o concluirá sin la colaboración humana.* No acontecerá -ni comenzará, continuará o concluirá- por la sola intervención divina. Por esta razón, la oración *Abbá* de Mateo tiene dos partes: en la primera domina el «tu», referido a Dios, y en la segunda el «nuestro», referido a los seres humanos. Ambas partes son correlativas. O se dan unidas o no se dan nunca. Son como las dos caras de la misma moneda escatológica. ¿Alguien ha visto alguna vez una moneda con una sola cara?

Dos obispos africanos que vivieron en cada extremo del continente y con una diferencia de 1.500 años, resumieron todo cuanto acabamos de decir de un modo exacto. «Dios te hizo] sin ti», decía Agustín de Hipona en el 416, «pero no te justifica sin ti». Desmond Tutu lo citó de forma magníficamente errónea en Ciudad del Cabo en 1999: «San Agustín dice: "Dios, sin nosotros, no quiere; como nosotros, sin Dios, no podemos"».

Echaré ahora una mirada hacia atrás para preparar lo que sigue. Vimos en el capítulo 2 que la oración del Señor está formada por dos partes equilibradas con tres breves secciones en cada una de ellas. También vimos que esas dos partes vibran conjuntamente según el tradicional paralelismo poético que tan a menudo observamos en las poesías y en los poemas en prosa de la Biblia. También indiqué que la

tríada divina formada por el nombre, el reino y la voluntad, y la humana, formada por el pan, la deuda y la tentación, eran como las dos caras de la misma moneda.

El reto que lanza mi metáfora de la moneda consiste en que pueden distinguirse las dos caras (es decir, la cara y la cruz), pero no separarse. Así también sucede con los dos lados de la oración *Abbá*. Además, aunque siempre sabemos que una moneda tiene dos caras, no podemos verlas al mismo tiempo. Dicho de otro modo, corremos siempre el peligro de pensar solamente en una o en otra -solo en el lado del «tu» o en el lado del «nuestro». El reto consiste, ciertamente, en pensar, siempre y en todo caso, dialécticamente -no en una u otra parte de la oración, sino en ambas conjuntamente, como en un cántico responsorial.

Ya estamos preparados para pasar, en el siguiente capítulo, a la tercera y última parte de la primera parte de la oración. Y aquí advierto otro paralelismo. A mi modo de ver, el reto del final de cada parte es, posiblemente, desde su posición de clímax, el más importante, pero también, definitivamente, el más difícil. Veremos ese aspecto de «nuestra» tentación posteriormente; ahora me centraré en el de «tu» voluntad.

¿Por qué nos resulta más difícil la voluntad de Dios que su nombre o su reino? Porque «voluntad» es, simplemente, una palabra que nos suena a algo categóricamente antropomórfico o rotundamente humano como nosotros. Numerosos sujetos no humanos tienen nombre e incluso reputación -¿qué decir, por ejemplo, del Gran Cañón? Numerosos sujetos no humanos tienen reinos -incluso tenemos una película y una obra de teatro tituladas *El rey león*. Pero la palabra «voluntad» nos resulta, decididamente, demasiado humana. Nos desplazamos, por tanto, hacia un territorio teológico muy complejo al hablar sobre la voluntad de Dios. Pero ahí está, como clímax de la primera parte de la oración *Abbá*, por lo que no podemos evitar pensar en ella.

5. HÁGASE TU VOLUNTAD EN LA TIERRA

«Hágase vuestra voluntad en la tierra como en el cielo»

- Mateo 6,10

EN la noche entre el miércoles 9 y el jueves de noviembre de 1938, el gobierno nazi de Hitler encontró la excusa que buscaba para promover un pogromo público controlado contra los judíos alemanes. A primeras horas de aquella noche, Ernst vom Rath, tercer secretario de la embajada alemana en París, moría por las heridas de bala producidas por un joven judío de diecisiete años llamado Herschel Grynszpan.

Aquella noche, conocida como *Kristallnacht* o «Noche de los cristales rotos», terminó con el asesinato de 91 judíos, la destrucción de 1.500 sinagogas y 7.000 tiendas y negocios, y la detención de más de 25.000 judíos. Era un paso más en el inmoral programa nazi, que incluía leyes discriminatorias, actos de persecución y campos de exterminio.

La sinagoga más grande y hermosa de toda Alemania, que se alzaba desde hacía cien años por encima del río Elba, en Dresden, la capital de la Sajonia prusiana, fue deliberadamente incendiada aquella noche por las brigadas paramilitares, que obligaron a los bomberos a dejarla arder mientras impedían que el fuego se propagara a los edificios colindantes. (Uno de los bomberos, llamado Alfred Neugebauer, logró salvar la estrella de David y la guardó desde entonces hasta que se consagró la nueva sinagoga en el mismo lugar el 9 de noviembre de 2001).

En la noche entre el martes de carnaval y el miércoles de ceniza, del 13 al 14 de febrero de 1945, el primero de los cuatro ataques aéreos de los aliados provocó, deliberadamente, una perfecta tormenta de fuego que rugía hacia el exterior desde los edificios de madera del casco antiguo de la ciudad de Dresden. Cientos de bombarderos de gran peso -los Lancaster de la Bomber Command de las fuerzas aéreas británicas durante la noche, y los B-17 Flying Fortress de las fuerzas aéreas del ejército de los Estados Unidos durante el día- lanzaron bombas compuestas por una mezcla de un 60% de material explosivo y un 40% de material incendiario para prender fuego al casco antiguo y elevar el nivel de calor a casi la mitad del producido por una bomba atómica.

Lo que me pregunto no es si había objetivos militares válidos y justificados en Dresden, o si, de haberlos, fueron realmente conseguidos. Tampoco me pregunto si aquella tormenta de fuego fue una acción estratégica o táctica, legal o moral, en aquel momento de la guerra o en aquel lugar del conflicto. Mi pregunta surge a partir del libro publicado por Frederick Taylor en 2004. Mientras la sinagoga ardía en aquella *Kristallnacht* de 1938...

«...un actor de calle de pelo entrecano de Dresden, llamado Franz Hackel... el «Diógenes de Dresden»... [estaba] mirando con silencioso horror los restos aún humeantes de la sinagoga de Dresden. Se acercó al pintor [Otto Griebel] con tono de complicidad y ojos centelleantes y le susurró: "¡Este fuego volverá! ¡Trazará una larga curva, y luego volverá a nosotros!"»¹¹.

Quiero pensar, a lo largo de este capítulo, en los dinamismos internos de esa «larga curva» y en cómo los fuegos de noviembre de 1938 provocaron los fuegos de febrero de 1945.

También quiero pensar, en este capítulo, en otra metáfora procedente de la geometría. El 16 de agosto de 1967, el Dr. Martin Luther King Jr., en la Convención del Décimo Aniversario de la Conferencia de Dirigentes Cristianos del Sur, celebrada en Atlanta, dijo lo siguiente: «El arco del universo moral es largo, pero se curva hacia la justicia». ¿Sería posible que el arco largo y lento de la historia humana, o incluso de la evolución humana, se curvara hacia la justicia?

¿Qué tienen que ver exactamente la curva de Hackel o el arco de King con la voluntad de Dios? Para empezar, distingamos **entre castigos y consecuencias**. Yo no los identifico, como hacen los padres a menudo cuando dicen a sus hijos que lo que han hecho «tendrá sus consecuencias», en el sentido de que «serán castigados». Para mí, **el castigo es algo que se impone desde fuera**. Por ejemplo: un conductor borracho choca contra un árbol y es *multado* por la policía. Una **consecuencia es un resultado derivado interiormente**. Basándome en esta distinción, comenzaré este capítulo investigando si la «voluntad» de Dios implica unos castigos divinos o unas consecuencias humanas.

El salmo 82 es bastante raro en el conjunto de la tradición bíblica. Se imagina a Dios, no como el *único* Dios, sino como el Dios supremo sobre

¹¹ Frederick TAYLOR, *Dresden: Tuesday, February 13, 1945*, HarperCollins, New York 2004, p. 75.

todos los demás dioses que tienen el poder de administrar el mundo de aquí abajo. Se inicia así:

«Dios ha ocupado su lugar en el consejo divino; en medio de los dioses tiene un juicio» (82,1).

¿Por qué es necesario un «juicio»? Porque aquellos cuyo deber consiste en gobernar el mundo bajo el Dios supremo han fracasado totalmente en su tarea de conservarlo como un lugar justo y equitativo. Dios les dice:

«¿Hasta cuándo juzgaréis injustamente y mostraréis parcialidad con el malvado?

Haced *justicia* al débil y al huérfano;
mantened el *derecho* del inferior y del indigente.

Rescatad al débil y al necesitado;
liberadlos de la mano del malvado» (82,2-4).

Por cierto, resulta llamativo, dentro del paralelismo poético de estos tres versículos, el que la «justicia» sea considerada un «derecho» de los indefensos. Pero lo que me preocupa aquí es lo que se dice a continuación. Después de leer Dios de un tirón la lista de los incumplimientos de sus deberes con respecto al cosmos, el salmo prosigue:

«Ellos no tienen conocimiento ni entendimiento, caminan dando vueltas en las tinieblas; todos los cimientos de la tierra se tambalean» (85,2).

Estos tres versos no solo encierran un paralelismo, sino que van *in crescendo*. Los gobernantes acusados ni siquiera se excusan, ni tampoco reconocen sus obligaciones globales con respecto al Dios supremo. «¿Quién ha hablado de justicia?», nos podemos imaginar que responderían. «¿A qué viene plantearse el tema de la justicia? ¿No es gobernar simplemente ejercer el poder?». Pero veamos lo que sucede a continuación.

En primer lugar, el resultado no es, simplemente, que su comportamiento incorrecto constituya una desobediencia o un desprecio a la voluntad del Dios supremo, sino que hace tambalearse los cimientos de la tierra. Esto no es un castigo divino, sino una consecuencia humana. **En segundo lugar, ni siquiera se castiga a esos gobernantes** que han incumplido sus deberes. El versículo inicial prometía un «juicio», pero lo que sucede a continuación es esto:

«Yo digo: "Vosotros sois dioses, hijos del Altísimo, todos vosotros; no obstante, moriréis como los mortales, y caeréis como cualquier príncipe"» (82,6-7).

Esperábamos algún tipo de castigo, pero ¿con qué nos encontramos? No con un castigo, sino con unas consecuencias.

Zeus era un poderoso dios cuyo poder progresaba con las picas de las falanges de Alejandro, desde las llanuras de Macedonia hasta la región montañosa del Hindú Kush. Pero un día murió sin que nadie lo matara. Simplemente, dejó de ser relevante. También Júpiter era un dios poderoso que progresó con las espadas de las legiones romanas desde las orillas del mar de Irlanda hasta las riberas del río Éufrates. Pero llegó un día en que también murió sin que nadie lo matara. Simplemente, dejó de ser relevante. Su muerte no se debió a un castigo divino, sino a las consecuencias derivadas del fracaso de aquellos gobernantes. Los dioses poderosos mueren cuando el poder humano que los sostiene se tambalea y sucumbe. Pero ¿cómo podría llegar a morir alguna vez un Dios de justicia? ¿No habría que destruir primero la sed de justicia en todo corazón humano?

Génesis 1 nos dice que somos «imagen de Dios», y Pablo nos llama «herederos de Dios». Somos libres de aceptar o rechazar la responsabilidad con respecto al mundo de Dios. Por consiguiente, no deberíamos pensar tanto en los castigos celestiales cuanto en las consecuencias humanas. Los seres humanos somos, en efecto, ese «consejo divino» del salmo 82. Teniendo en mente todo esto, retorno al tema de este capítulo, al tercer reto cumbre de la primera parte de la oración del Señor.

Decíamos en el capítulo 1 que las versiones más antiguas de la oración no eran las más desarrolladas litúrgicamente que encontramos en Mateo, en Lucas o en la *Didajé* (véase el Apéndice). Antes que estas, teníamos la oración del Señor concentrada en la exclamación bilingüe en arameo y griego «*Abbá*, el Padre», que hallamos en Ga 4,6, Rm 8,15 y Mc 14,36. Junto a esta invocación funcional de *Abbá* y/o Padre, hay otra expresión que aparece tanto en Romanos como en Marcos relacionada con la oración *Abbá*, así como con la oración del Señor en Mateo. Esa expresión, que los tres comparten, es la «voluntad de Dios».

Como ya vimos en el capítulo 1, Pablo concluye su gran comentario sobre la oración *Abbá* diciendo lo siguiente:

«El Espíritu nos ayuda en nuestra debilidad, pues no sabemos orar como deberíamos, pero el Espíritu mismo intercede con gemidos inefables. Y Dios, que escruta el corazón, conoce lo que hay en la mente del Espíritu, porque el Espíritu intercede por los santos según la *voluntad* de Dios» (8,26-27).

Nuestra oración de colaboración -con el Espíritu divino potenciando nuestro espíritu humano- es «según la voluntad de Dios» (literalmente, «según Dios»). Pero esta idea no añade nada nuevo, pues es evidente que el Espíritu de Dios está en sintonía con la voluntad de Dios. Ahora bien, Mc 14,36 nos plantea un caso muy diferente.

En Marcos, la «voluntad de Dios» aparece cuando Jesús ora agónicamente entre aquellos viejos olivos la noche anterior a su crucifixión:

«Fueron a un lugar llamado Getsemaní, y dijo a sus discípulos: "Sentaos aquí mientras oro". Tomó consigo a Pedro, Santiago y Juan y comenzó a angustiarse y afligirse. Y les dijo: "Estoy angustiado hasta el punto de que me siento morir; permaneced aquí y manteneos despiertos". Y retirándose un poco más lejos, se postró en la tierra y oraba que, si era posible, pasara de él aquella hora. Decía: "*Abbá*, Padre, todo es posible para ti; aparta esta copa de mí; sin embargo, no sea lo que yo quiero, sino lo que tú quieres"» (14,32-36).

¿Cómo podría «querer» Dios la ejecución de Jesús? ¿Y cómo puede Jesús -o cualquier otro- orar diciendo «hágase tu voluntad» a un Dios que «quiere» esa injusta violencia imperial?

En el caso de Marcos no solo vemos una conexión entre la oración de Jesús y su ejecución en la invocación «*Abbá*, el Padre» y la referencia a la «voluntad» de Dios, sino también en otro significativo vínculo que analizaremos más exhaustivamente en el capítulo 8. La oración concluye con la frase «no nos induzcas a la tentación», y Jesús advierte a Pedro en Getsemaní:

«Simón, ¿duermes? ¿No pudiste mantenerte despierto una hora? Mantente despierto y ora para que no sucumbas a la tentación; el espíritu es ciertamente voluntarioso, pero la carne es débil» (14,37-38).

Tanto si se traduce por «tentación» (KJV) como por «tiempo de prueba» (NRSV), la palabra griega es la misma.

Por consiguiente, me inclino a concluir que es probable que Marcos conociera una versión más completa de la oración del Señor, pero la reservó para usarla en el relato de Getsemaní, haciendo así de la oración del Señor una oración fervientemente real empleada por el Señor. Es incluso más seguro que Lucas realizara esa específica transición. Veamos por qué.

Una de las principales diferencias entre las versiones de la oración *Abbá* en Mateo 6,9-13 y Lucas 11,2-4 radica en el hecho de que Lucas omite por completo la frase «hágase tu voluntad en la tierra como en el

cielo». Sin embargo, repite, aunque con diferentes palabras, el relato marcano de la oración de Jesús en Getsemaní:

«Se alejó de ellos como a un tiro de piedra, se arrodilló y oraba: "Padre, si tú quieres, aparta esta copa de mí; sin embargo, no se haga mi voluntad, sino la tuya"» (Lc 22,41-42).

El texto griego lucano usa el mismo sustantivo para referirse a la «voluntad» de Dios y el mismo verbo en imperativo para referirse al «hágase» que encontramos en la versión matearía de la oración *Abbá*. Concluyo afirmando que Lucas conocía el reto de la voluntad de Dios que aparece en la oración del Señor, pero que la omitió en 11,2-4 para posponerla y ubicarla en los labios del mismo Jesús en 22,42. Todo esto no contribuye sino a intensificar mi pregunta: ¿Quiere Dios la ejecución de Jesús y aparece ello, al menos implícitamente, en la oración misma del Señor?

La respuesta a esta pregunta ha sido y sigue siendo para millones de cristianos un enfático «Por supuesto que sí: Dios Quería la muerte de Jesús». La teología que fundamenta esa respuesta fue presentada visualmente en la película *La pasión de Cristo*, dirigida por Mel Gibson en 2004. Tal fue la razón Por la que recibió una aprobación entusiasta y un apoyo económico de muchos cristianos.

Podemos exponer su interpretación teológica de la fe cristiana en los siguientes términos. Los seres humanos pecaron contra Dios, pero ningún castigo era suficiente para tan infinita infamia. Sin embargo, Jesús era al mismo tiempo humano (como nosotros) y divino (como Dios). Por tanto, era el único sujeto adecuado para sufrir el castigo divino. Esto suele denominarse *satisfacción vicaria* o *expiación sustitutoria* porque Jesús, que no tenía pecado, fue castigado *en vez de o en lugar de* la humanidad pecadora.

Vi por primera vez *La pasión de Cristo* en Orlando el 21 de junio de 2004, un mes antes de su difusión pública, durante una convención de la *Global Pastors Network* (GPN) en la *Calvary Assembly of God Church*. Esa forma de entender el sufrimiento y la muerte de Jesús como expiación vicaria por el pecado humano era ya evidente en la publicidad promocional de la película, sobre todo en los carteles, donde se leía: «Morir fue la razón de su vida». También se explicaba por qué la película se centraba explícitamente en las últimas doce horas de la vida de Jesús y por qué la resurrección era irrelevante. Esa teología de Jesús como víctima expiatoria gira en torno a su muerte, y no le interesa su vida anterior ni la resurrección posterior.

Tras la proyección, el Dr. James O. Davis, uno de los fundadores de la GPN, entrevistó a Mel Gibson en el escenario. Gibson dijo que Jesús tenía que cargar con el castigo de todo el pecado humano desde la creación del mundo y que, aunque Jesús podría haberlo expiado con una gota de sangre pinchándose el dedo, eligió aceptar la plenitud del sufrimiento que estaba pendiente por el mal cósmico. En esta teología, la «voluntad» de Dios incluía ciertamente -y exigía, por supuesto- la ejecución de Jesús. Pero ¿cuándo nació esta teología? Con toda seguridad podemos decir que no aparece en el Nuevo Testamento.

Jesús hablaba de *colaboración*, no de *sustitución*. Al advertir a sus compañeros sobre su fatídico viaje a Jerusalén, no dijo que iba allí *en lugar de ellos*. Lo que les dijo fue: «Quien quiera seguirme, niéguese a sí mismo, cargue con su cruz y sígame» (Mc 8,34). Eso es colaboración, no sustitución.

Así mismo, Pablo hablaba de *participación*, no de sustitución. Su expresión favorita era «en Cristo», nunca «por Cristo»- O piénsese en esta aclamación entusiasta: «Todos nosotros, con rostros desvelados, viendo la gloria del Señor, aunque como reflejada en un espejo, estamos siendo transformados en la misma imagen de un grado de gloria a otro; pues esto procede del Señor, el Espíritu» (2 Co 3,18). Una vez más, se trata de nuestra participación con Jesús, no de que seamos sustituidos por él.

Repito mi pregunta: ¿cuándo, por qué, cómo y dónde surgió esa teología de la *sustitución*? ¿Cuándo? No hasta mil años después de la vida de Jesús. Surgió solo a finales del primer milenio cristiano. Pero ¿por qué, cómo y dónde?

En abril de 1098, Otho de Lagery y Anselmo de Aosta, dos de los más importantes clérigos del cristianismo occidental, se conocieron en el Vaticano, en Roma. Ambos habían superado ya los sesenta años y se encontraban intensamente implicados en proyectos opuestos que habrían de tener una enorme importancia tanto para la política como para la religión hasta nuestros días. Y ambos proyectos serían -por diferentes motivos- sendos y absolutos desastres.

Otho de Lagery es más conocido como el papa Urbano II. En noviembre de 1095, en el Concilio de Clermont, en la zona del centro-sur de Francia, hizo una escabrosa descripción de lo que los musulmanes estaban haciendo a los cristianos en Jerusalén. «Emprended el camino hacia el Santo Sepulcro», dijo (como posteriormente escribiría el amanuense conocido Como Pedro el Monje), «arrancad esa tierra a la

raza malvada y sometedla». En consecuencia, todos gritaron milagrosamente al unísono: «¡Es la voluntad de Dios! ¡Es la voluntad de Dios!».

Lo que vino a continuación fue lo que conocemos como la primera cruzada», que comenzó con la persecución de los judíos que vivían en Occidente y acabó con la matanza de los musulmanes que vivían en Oriente. Jerusalén cayó a mediados de julio de 1099, y Urbano II moriría unas dos semanas después. Aquello fue una visión de la «voluntad» de Dios.

Anselmo de Aosta llegó a ser arzobispo de Canterbury en 1093. Filósofo y teólogo, monje y obispo, místico y santo, Anselmo prefería el debate no violento a la cruzada violenta. Su objetivo era defender la encarnación y la crucifixión de Jesús mediante la confrontación con aquellos a quienes él llamaba «infieles» -es decir, los judíos y los musulmanes- solo mediante la razón y la lógica. Comenzó su libro *¿Por qué Dios se hizo hombre?* (en latín, *Cur Deus Homo*) en 1095, mientras aún se encontraba en Inglaterra. Por cierto, era el mismo año en que se plantaron las semillas de la Primera Cruzada, cuando el emperador de Bizancio suplicó a Urbano II que le ayudara a hacer frente a los turcos musulmanes que amenazaban Constantinopla desde la cercana Nicea. Anselmo terminó su libro en 1098, después de su visita a Roma, pero encontrándose aún en Italia, porque el rey de Inglaterra lo había exiliado.

Su finalidad, según nos cuenta en el prólogo del libro, era rebatir a los «infieles, que desprecian la fe cristiana porque la consideran contraria a la razón». Para conseguirlo dejaría «a Cristo de lado (como si jamás se hubiera sabido nada de él)» y probaría «por razones absolutas» y «simples razonamientos» que tanto la encarnación como la crucifixión de Cristo eran necesarias para que todos pudieran «disfrutar de una inmortalidad feliz, tanto en el cuerpo como en el alma».

De este libro de Anselmo procede el argumento de la *satisfacción vicaria* o *expiación sustitutoria*, mencionado más arriba. Una y otra vez, a lo largo de toda su obra, Anselmo menciona la «voluntad de Dios». Veamos solo unos ejemplos:

«Es evidente, entonces, que nadie puede honrar o deshonorar a Dios en cuanto Dios; pero la creatura, por cuanto concierne a él, parece hacerlo cuando somete u opone su voluntad a la *voluntad de Dios*» (1.15).

«Tan abyecto es nuestro pecado siempre que a sabiendas nos oponemos a la *voluntad de Dios*, incluso en las cosas más insignificantes; pues nosotros estamos siempre a su vista, y siempre nos la impone para que no pequemos» (1.21).

«Puesto que, entonces, la *voluntad de Dios* no hace nada por necesidad alguna, sino por su propio poder, y la voluntad de aquel hombre [Cristo] era la misma que la voluntad de Dios: él no murió necesariamente, sino solo por su poder» (2.17).

Anselmo tiene muy claro por qué Dios debe «querer» la encarnación y la crucifixión de Jesús y por qué no puede simplemente perdonar a todos sin imponer castigo alguno. Eso significaría, dice, que Dios es indiferente al mal, que a Dios no le preocupa el pecado en absoluto. Pero eso sería imposible, concluye, para un Dios justo. Dios debe, por consiguiente, «querer» el castigo adecuado por el pecado humano, y solo Jesús, que es humano y divino, es la víctima apropiada.

La lógica de Anselmo es perfecta, y probablemente sea por eso por lo que su teología es tan convincente. Pero esta lógica perfecta depende de dos presupuestos. El primero nos hace retroceder hasta el capítulo 2 y la importancia de la metáfora, sobre todo de las metáforas esenciales que necesitamos para hablar de Dios. ¿Cuál es la metáfora dominante que orienta la visión que Anselmo tiene de Dios y que da por supuesta cada vez que argumenta -con toda lógica- sobre la voluntad de ese Dios?

Durante mi adolescencia en Irlanda, a finales de la década de 1940, en la escuela insistían machaconamente en hablarnos de dos batallas del siglo XI y sus fechas correspondientes. Una era la batalla de Clontarf, de 1014. Un siglo antes de esa fecha, los invasores vikingos -excelentes hombres de mar procedentes de Escandinavia- bajaron por el norte del Atlántico y llegaron hasta las costas irlandesas en sus enormes naves de escaso calado. Saquearon los monasterios, construyeron ciudades comerciales y fueron finalmente derrotados en Clontarf, justamente al norte de Dublín, el Viernes Santo del mes de abril de 1014.

La otra era la batalla de Hastings, de 1066. Los vikingos se habían establecido en el norte de Francia con el nombre de «escandinavos» o «normandos», habían construido castillos y habían creado un ejército de caballería en sustitución de sus barcasas. En octubre de 1066 invadieron con éxito Inglaterra bajo el mando de Guillermo I el Conquistador, y un siglo más tarde se desplazaron hacia el oeste a través del mar de Irlanda. Dicho de otro modo: finalmente, los vikingos conquistaron Irlanda.

Este fue el contexto que suministró a Anselmo su metáfora. Era el segundo arzobispo *normando* de los anglosajones derrotados. De hecho, había sido nombrado por el segundo gobernante *normando*, Guillermo II Rufus [el Rojo], en el mes de marzo de 1093, dos años antes de que llegara la aprobación oficial del papa. Los reyes normandos eran señores

feudales cuya identidad, honor e integridad exigían que se administrara la retribución justa por todas las ofensas. En efecto, la seguridad y la estabilidad de su imperio normando -sobre todo en la Inglaterra recién conquistada- exigían ese procedimiento. Los señores feudales eran, por así decirlo, como los jueces de nuestros tribunales; no podían entrar en el salón y perdonar a todos los que tenían a la vista. Dios, para Anselmo, era el Señor del Universo al estilo *normando*. Perdonar el mal habría significado que este le era indiferente.

¿Y si cambiamos esa metáfora de base en que se apoya totalmente la lógica del castigo vicario? ¿Y si imaginamos que Dios no es un *señor normando*, sino un *cabeza de familia* judío? Al fin y al cabo, la oración del Señor no comienza con una frase como «Juez nuestro que estás en el tribunal», sino con «Padre nuestro que estás en el cielo». ¿Qué provocaría la imagen del Padre como cabeza de familia en la impecable lógica de Anselmo?

En la lógica de Anselmo existe también otro presupuesto. Su argumento principal era que Dios tenía que castigar el mal, pues de lo contrario no sería un Dios justo. Al oírlo por primera vez, suena absolutamente correcto:

«No es propio de Dios ignorar el pecado sin castigarlo... No es digno que Dios acepte al pecador sin una expiación... Esta no puede darse a menos que se realice una satisfacción que nadie puede hacer sino Dios, ni nadie tendría que hacer sino el hombre, [así que] es necesario que la realice el Dios- hombre» (*Cur Deus Homo*, 1.12.19; 2,6).

Pero ¿y si la justicia y el derecho de Dios no se ejercen mediante castigos, sino mediante consecuencias? ¿Y si desplazamos el foco sobre la justicia divina y la interpretación de la voluntad de Dios de los *castigos* añadidos exteriormente y lo colocamos sobre las *consecuencias* originadas interiormente?

Yo sostengo que, desde la creación divina en Génesis 1, pasando por el consejo divino en el salmo 82, hasta llegar a la curva de Hackel y el arco de King, la justicia distributiva de nuestro mundo es una necesidad inherente a su mismo destino. No parece que salgamos impunes de la injusticia por mucho tiempo.

Respeto profundamente a Anselmo como monje y como santo. Podría haber sufrido fácilmente el martirio bajo el reinado de Guillermo II, a finales del siglo XI, como le ocurrió a Thomas Becket, otro arzobispo de Canterbury bajo el reinado de Enrique II, a finales del siglo XII. Con Guillermo y Anselmo, el choque entre el monarca inglés y el

papa romano estaba ya encaminándose hacia su consumación con el reinado de Enrique VIII en el siglo XVI.

Pero, aunque soy consciente de que nuestras grandes metáforas sobre Dios están siempre condicionadas por el tiempo y el lugar, hay algo en la metáfora de Anselmo que no puedo entender. Fue monje durante cuarenta y nueve años, y arzobispo durante solo dieciséis. Incluso dentro de unos parámetros patriarcales, ¿por qué no imaginar a Dios más bien como un abad o un director espiritual que como un señor feudal o un monarca normando? Anselmo sabía perfectamente que los monasterios eran lugares dedicados a una transformación lenta, no a un castigo rápido. «¡Qué triste -decía Sófocles mil quinientos años antes en su obra *Antígona*- cuando los que piensan lo hacen erróneamente...!».

He centrado el estudio sobre la voluntad de Dios en Urbano y Anselmo, en aquellos años de decadencia del primer milenio cristiano. Por una parte, es *probable* que sean millones los cristianos que están de acuerdo en que la Primera Cruzada y todas las que le siguieron no eran la voluntad de Dios. Por otra, es *seguro* que habrá millones de cristianos que piensan que la pasión (del latín *passio*, sufrimiento) y la muerte de Jesús eran expresión de la voluntad eterna de Dios. Probablemente sostengan que Anselmo no hizo más que corroborar brillantemente mediante la razón lo que ya estaba claramente presente mediante la revelación en el Nuevo Testamento. Negarían, por tanto, mi tesis, es decir, que la idea de una expiación vicaria no aparece en el Nuevo Testamento, sino que fue creada por el propio Anselmo. Para rebatirme podrían citar, sin demasiados problemas, los siguientes textos:

«Dios presentó [a Cristo] como un sacrificio de *expiación* por su sangre, que es efectivo mediante la fe. Hizo esto para mostrar su justicia, porque, en su paciencia divina, había pasado por alto los pecados cometidos previamente» (Rm 3,25).

«El [Cristo] tenía que hacerse como sus hermanos y hermanas en todos los aspectos, para que pudiera ser un sumo sacerdote misericordioso y fiel al servicio de Dios y ofrecer un sacrificio de *expiación* por los pecados del pueblo» (Heb 2,17).

Estos textos plantean otras cuestiones sobre la voluntad de Dios y la muerte de Jesús. ¿Implica la tradición bíblica del sacrificio, del pecado y de la expiación la idea de una expiación *vicaria*? Si hablamos del sacrificio de Cristo, del sacrificio por el pecado o del sacrificio por el pecado como expiación, ¿implica alguna de estas ideas o todas ellas el tema de la *sustitución*, es decir, que Jesús sufrió y murió en vez de

nosotros y en lugar nuestro? ¿Se entiende el *sacrificio*, que ciertamente aparece a lo largo de la Biblia cristiana, como un *sacrificio de sustitución*?

Para dar con la respuesta, comienzo con cuestiones más generales. ¿Por qué inventaron las religiones -de todo tiempo y lugar- la idea del sacrificio cruento? ¿Por qué determinaron las religiones -independientemente e interculturalmente- que Dios o los dioses querían la muerte de animales e incluso de personas?

Los seres humanos mantenemos buenas relaciones unos con otros, o las restablecemos cuando se han roto, haciendo un regalo o celebrando una comida. Esto es antropología elemental. Hacemos exactamente lo mismo para mantener o restablecer unas buenas relaciones con Dios o con los dioses.

La palabra «sacrificio» viene del latín *sacrum facere*, «hacer sagrado». Las religiones hacen dones o comparten banquetes con Dios o con los dioses -es decir, *hacen dones o banquetes sagrados*-, bien para pedir algo, o bien como agradecimiento por lo recibido. (Recordemos los salmos de petición y acción de gracias que veíamos en el capítulo 1).

En la tradición judía, por ejemplo, podía ofrecerse como don a Dios un animal valioso, el cual era consumido totalmente por el fuego y, de ese modo, «se hacía sagrado», como holocausto. Pero también podía ofrecerse a Dios el animal para retornar de nuevo a los oferentes después de haberlo «hecho sagrado». A continuación, celebraban un banquete sagrado con su Dios.

El sacrificio, y especialmente el cruento, nunca es sustitución de nada, sino que siempre es un don o un banquete. Pero ¿cómo llega a aplicarse esta idea del sacrificio cruento a los mártires en general y, de ahí, a Jesucristo en particular?

Si vives exigiendo justicia en un mundo injusto, corres siempre el peligro de ser marginado o discriminado, e incluso de que te asesinen o te ejecuten. Los mártires son los que han muerto por la justicia o como víctimas de la injusticia, haciendo sagradas sus vidas mediante su muerte. Recordemos que sacrificio (*sacrum faceré*) significa hacer sagrado. Necesitamos esa palabra para hablar de los mártires -de antes de Jesús, de su época o posteriores- que aceptaron la muerte para mantener la integridad de su vida. Esta muerte no es sustitutoria, sino un don -un don supremo- por una causa o una visión, por un país o por la humanidad, por Dios o por los dioses.

Además, y aparte del caso excepcional de los mártires, necesitamos el término «sacrificio» para aplicarlo a todos los que dan su vida por los demás. Por ejemplo, a última hora de la tarde del día 13 de junio de 1982, el vuelo 90 de Air Florida despegó del aeropuerto nacional de Washington y, casi inmediatamente, se hundió en las aguas heladas del río Potomac, cerca del puente de la Avenida 14. De las setenta y nueve personas de aquel Boeing 737, solo seis lograron salir por la parte trasera del avión mientras sobresalía por encima de la superficie del río. El helicóptero de rescate les lanzaba cuerdas una y otra vez. Arland D. Williams Jr. pasó repetidas veces las cuerdas a los demás y, cuando cinco de ellas estaban ya a salvo, él se hundió bajo las aguas, víctima de la hipotermia.

Fue el único pasajero que murió ahogado, y el único titular adecuado sobre su muerte no debería haber sido: «Un hombre se ahoga», sino «Un hombre sacrifica su vida». Toda vida humana y toda muerte humana son sagradas, pero en su caso el hecho de dar su vida por los demás, había hecho especial, intensa y particularmente sagradas su vida y su muerte (y repetimos que «hacer sagrado» es «sacrificar»). Arriesgó y, desgraciadamente, perdió su vida *para salvar a los demás*, pero solo podemos entender adecuadamente su acción como don o donación, no como sustitución.

Jesús murió por mantener la integridad de su vida o, dando la vuelta a la afirmación de Mel Gibson en *La pasión de Cristo*, «Vivir fue la razón de su muerte». **Su resistencia no violenta a la violencia como revelación del propio carácter de Dios se vio consumada por aquella ejecución.** No tenemos otra palabra con que designar la crucifixión de Cristo que «sacrificio»; es decir, que mediante la crucifixión hizo sagradas tanto su vida como su muerte; la suya fue una donación tanto a la divinidad como a la humanidad, pero jamás fue una sustitución por otra cosa. No obstante, sigue en pie la cuestión sobre el sentido de que muriera sacrificialmente *por el pecado y como expiación*. ¿Cómo se integra esto con la muerte de Jesús y la voluntad de Dios?

Una vez más, comienzo haciendo preguntas. Si oímos la palabra «pecados», en plural, ¿qué nos viene inmediatamente a la mente? ¿Tenemos un listado de pecados en el que algunos ocupan el primer lugar? Si oímos la palabra «pecado», en singular, ¿qué imaginamos? ¿Hay algún pecado que tenga para nosotros la primacía sobre los demás o que incluso constituya una síntesis de todos? Finalmente, ¿sabemos

dónde aparece por primera vez en la Biblia el término «pecado» en singular? ¿Quién fue el primero que lo mencionó y en qué contexto hizo su primera aparición?

Para responder, remito al capítulo 4 y a la descripción que en él hicimos de la Revolución Neolítica. Regresamos a aquel fatídico amanecer de la civilización en las grandes llanuras que bordean los ríos Tigris y Éufrates. Sabemos que los sumerios, que vivían al sur de Mesopotamia, fueron los primeros que practicaron la agricultura de regadío, pensaron sobre lo que les estaba ocurriendo y, tras la invención de la escritura, pudieron transmitir sus pensamientos por escrito hasta nuestros días.

Y lo hicieron debatiendo mediante insultos -sí, en efecto, también ellos los inventaron- las diferencias, por ejemplo, entre el trabajo de verano y el de invierno, entre el ganado y los sembrados, entre el azadón y el arado, y entre el dios pastor y el dios agricultor. En el relato sumerio, aquellos hermanos divinos no tuvieron más remedio que reconciliar sus diferencias al final, puesto que tenían que compartir el agua, que tan necesaria era para el ganado como para los campos. De modo que, hace unos seis mil años, fue posible que, como Rodgers y Hammerstein dijeron en *Oklahoma*, «el agricultor y el vaquero se hicieran amigos».

Sin embargo, no es así como la Biblia nos refiere su propia versión de la misma revolución neolítica y su contienda entre el antiguo pastoreo nómada y la recién inventada agricultura de regadío. La fascinante *parábola* de Génesis 4 explica qué fue lo primero que ocurrió cuando los seres humanos dejaron los recintos seguros del jardín del Edén y emigraron hasta las tórridas llanuras mesopotámicas, a aquella «cuna de la civilización» que actualmente conocemos como Irak.

En primer lugar, nos dice Génesis 4, el agricultor Caín mató al pastor Abel. El pecado inicial de la historia humana, el comienzo de un proceso creciente que fundamenta la historia de la humanidad, fue la violencia de un fratricidio. En este contexto, Dios dijo a Caín: «El pecado está al acecho en la puerta; él te desea, pero debes dominarlo» (4,7). Esta es, ciertamente, la primera vez que se hace mención del «pecado» en la Biblia, y aparece en singular.

A continuación, esperamos que se produzca alguna forma de castigo divino. ¿Tal vez quiera Dios ahora inventar la pena de muerte y ejecutar a Caín por haber asesinado a Abel? Pero he aquí lo que encontramos: «El Señor dijo: "¿Qué has hecho? Escucha: ¡la sangre de tu hermano me grita desde el suelo! Y ahora estás maldito del suelo, que ha abierto su

boca para recibir la sangre de tu hermano de tu mano. Cuando cultives el suelo, no te producirá más su fuerza; serás un fugitivo y un vagabundo sobre la tierra". Caín dijo al Señor: "¡Mi castigo es más grande de lo que puedo soportar!"» (4,10-13).

La tierra es un ser vivo, y Caín la ha contaminado y la ha profanado al derramar sobre ella la sangre de un ser humano asesinado. El resultado es la repulsión de la tierra, por así decirlo, de modo que Caín está «maldito» de -o por- la misma tierra. ¿Es esto una consecuencia humana o un castigo divino?

Posteriormente, se nos refiere la construcción de la primera ciudad: «Caín conoció a su esposa, y ella concibió y dio a la luz a Henoc; y él [Caín] construyó una ciudad, y la llamó Henoc, por su hijo Henoc» (4,17). Y, por lo que ya sabemos, **si el agricultor condena al pastor, la ciudad condena al agricultor, aunque esto sucedería a largo plazo.**

Finalmente, a lo largo del capítulo se produce un aumento exponencial de la violencia asesina. En la primera fase, Caín mata a Abel, y Dios se percató del hecho: «La sangre de tu hermano me grita desde el suelo» (4,10). Pero no se produce un castigo violento por parte de Dios. En la siguiente fase, Dios advierte sobre la escalada inevitable de la sangrienta contienda tribal: «Quienquiera que mate a Caín lo pagará siete veces» (4,15). En la fase final, la contienda sangrienta alcanza proporciones epidémicas. Cinco generaciones después de Caín, su descendiente Lamec se jacta diciendo:

«He matado a un hombre por herirme,
a un joven por golpearme.
Si Caín es vengado siete veces,
Lamec lo será setenta y siete veces» (4,23-24).

Lo que dice Lamec es lo siguiente: mi tribu vengará mi asesinato con una escalada exponencial. Tomo realmente muy en serio el dato de que **la primera vez que la Biblia menciona el «pecado» no solo se refiere al asesinato fratricida, sino también a la misma *escalada* de violencia.**

La *escalada* de violencia significa que nunca hemos inventado un arma que no usáramos, ninguna que no fuera superada, a su vez, por la siguiente, y jamás se ha ralentizado la velocidad de esa sustitución de un arma por otra. Por ejemplo, en menos de tres mil años hemos logrado pasar de la primera espada de hierro a la primera bomba de hidrógeno.

La muerte de un Jesús no violento, como revelación del carácter no violento de Dios, es un sacrificio (un hacer sagrado) que expía nuestro pecado de escalada de violencia. Además, como Pablo insiste tan

reiteradamente, todos los cristianos están llamados a rechazar «aquel mundo» que rechazó a Jesús. Estamos comprometidos por el bautismo a resistir sin violencia la violencia habitual con que «los gobernantes de esta era... crucificaron al Señor de la gloria» (1 Co 2,8). No solo los romanos, sino cualquier otro gobierno que nuestro mundo haya conocido alguna vez habría eliminado o silenciado a Jesús *de un modo u otro*. En ocasiones, **los que exigen justicia sin violencia son silenciados violentamente por la injusticia**. La ejecución pública es, simplemente, el método más antiguo y primitivo.

Dios no «quiso» la muerte de Jesús como un *castigo* vicario por el pecado humano de la escalada de violencia. Pero ¿la «quiso» como una consecuencia de ese pecado? Ciertamente, la ejecución de Jesús fue una consecuencia de la habitual violencia imperial y un testimonio contra ella en nombre de Dios. Así pues, ¿la quiso o no la quiso Dios? Para dar una respuesta, necesitamos hacer otra distinción, además de la que ya hicimos entre el castigo exteriormente añadido y la consecuencia interiormente producida.

Si decidimos usar un lenguaje antropomórfico o humano para hablar de Dios, deberíamos permitir, al menos, realizar las mismas distinciones sobre Dios que hacemos cuando hablamos de nosotros. Por ejemplo, el padre/la madre o los cabezas de familia pueden querer hacer algo directa, deliberada o intensamente para sus hijos, como también pueden quererlo con reticencias. Pueden tolerarlo, aceptarlo, permitirlo, pero en realidad no lo quieren para sus hijos. Dicho de otro modo, la libertad tiene unas consecuencias que deben aceptarse aunque nunca se deseen. Así también ocurre con la «voluntad» de Dios. **Todo mártir necesita un asesino, y la voluntad de Dios permite que acontezca como consecuencia positiva y negativa de la libertad humana**. Dios «quiere» nuestra libertad como seres humanos. Todo lo demás es consecuencia de ella.

La hipótesis que orienta mi estudio sobre la oración *Abbá* copio un poema o himno en prosa se fundamenta en la existencia de un paralelismo sinonímico o de semejanza entre la primera parte, dedicada al nombre, el reino y la voluntad de Dios, y la segunda, dedicada a nuestro pan, nuestra deuda y nuestra tentación. Dicho de otro modo, son dos formas diferentes de describir la misma realidad, pero, por supuesto, con resonancias diferentes. Además, cada parte está dispuesta en un paralelismo *in crescendo* o climático que se construye mediante los tres

retos que la componen. El «pan» y la «deuda» llegan a un clímax en la «tentación» -pero ya estudiaremos esto posteriormente.

El «nombre» y el «reino» llegan a un clímax en la «voluntad» -y en esto me centraré a continuación. Resumamos lo dicho hasta ahora: el *nombre* de Dios es su reputación, que se acredita mediante la justicia y el derecho y se adquiere mediante la venida del *reino* de Dios. Esta venida era la *voluntad* de Dios desde la eternidad. Pero ¿de dónde saco yo que la «eternidad» constituya el clímax de la primera parte?

Como ya vimos más arriba, la primera parte de la oración terminaba con la proposición «como en el cielo, así en la tierra», de acuerdo con el orden que aparece en el texto griego de Mateo. La frase «como en el cielo» nos hace volver la mirada hacia atrás, al conjunto de la primera tríada, formada por el nombre, el reino y la voluntad, mientras que «así en la tierra» nos hace mirar hacia adelante, hacia la siguiente tríada, formada por el pan, la deuda y la tentación. Ahora me centraré en el significado de la frase «**como en el cielo**».

Por una parte, simplemente significa que el cielo está perfectamente bien, es decir, que los problemas están en la tierra. Es la casa terrenal de Dios, no su morada celestial, la que está hecha un desastre. Por otra parte, tiene un significado más profundo.

Pensemos en el asunto de la colaboración que exigen el *eschaton*, el reino de Dios o la gran limpieza divina del mundo. Con la concepción de Jesús en torno al año 4 a.C, ¿tuvo Dios una idea nueva y brillante? ¿Se le ocurrió un cambio de Paradigma en su forma de ver la realidad?

Algunos místicos judíos de tipo profético se esforzaron por escrutar *el transcurso del tiempo y el futuro* para enterarse de la llegada del reino de Dios -recordemos la visión del sueño nocturno en Daniel 7, que estudiamos en el capítulo 4. Pero otros se desplazaron mediante el éxtasis *por el espacio y el cielo* para ver el plan divino sobre la llegada del reino de Dios.

Recordemos la metáfora del arquitecto de la creación que aplicamos a Dios en el capítulo 3. Este arquitecto divino tenía, por así decirlo, un modelo acabado del reino en el cielo que ya estaba preparado para bajarlo a la tierra. Era como ver el futuro en el estudio de un arquitecto. Así pues, Dios podía revelar el reino futuro no solo a los videntes, mediante un mensaje enviado a través de una visión, sino también a los místicos que realizaban viajes por el cielo. Además, ese modelo original había estado allí desde la eternidad -esperando, esperando, esperando...

Veamos lo que dice Pablo, por ejemplo. Indirectamente, pero refiriéndose con toda claridad a sí mismo, admitía lo siguiente:

«Conozco a una persona en Cristo que hace catorce años fue llevada hasta el tercer cielo -no sé si en cuerpo o sin cuerpo, solo Dios lo sabe. Y sé que esta persona -si en cuerpo o sin cuerpo, no lo sé, solo Dios lo sabe- fue llevada al paraíso y oyó cosas que no pueden decirse, que no está permitido decir a ningún mortal» (2 Co 12,2-4).

« Cuando oigamos la frase «hágase la voluntad de Dios en el cielo», no pensemos solo en la obediencia de los ángeles; ¿ pensemos en el designio eterno de Dios para la creación, colocado allí para que todo místico que lo visite pueda verlo. El nombre, el reino y la voluntad de Dios llegan a su clímax **«en el cielo», es decir, en su propósito eterno.**

La metáfora que se me ocurre para esto es la de un gran río que arremete implacablemente contra un gran obstáculo. Siempre ha estado arremetiendo, pero, finalmente, un buen día consigue abrirse paso. Si pudiéramos evaluar todas las variables espacio-temporales, posiblemente podríamos explicar por qué ocurrió en aquel momento y de aquel modo; pero, salvo esto, la razón exacta del tiempo y el lugar se nos escapa. «Como en el cielo» nos recuerda que la voluntad de Dios sobre la creación estuvo siempre allí y fue siempre la misma, pero en el siglo I tuvo su oportunidad, y «como en el cielo» llegó a convertirse en «así en la tierra». Esto es lo que Juan nos dice con más exactitud y carga poética al comienzo de su evangelio:

«En el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. Estaba en el principio con Dios...

Y la Palabra se hizo carne y vivió entre nosotros, y hemos visto su gloria, la gloria como la de un unigénito de un padre, llena de gracia y verdad.

De su plenitud todos hemos recibido gracia sobre gracia» (1,1-2.11-16).

La Palabra (*logos*, en griego) es la visión eterna y el sueño creativo de Dios para el mundo. Fue la «voluntad» de Dios en favor de la justicia y el derecho la que se «hizo carne» en Jesús de Nazaret.

Ahora estamos preparados para comenzar la transición de la primera a la última parte de la oración *Abbá*, del «cielo» a la «tierra», y, así, de los capítulos 3-5 de este libro a los capítulos 6-8. En este momento debemos mencionar una posible confusión. **¿No se supone, tal vez, que en lugar de pensar en la tierra, en el presente, debemos pensar en el cielo, en el futuro?**

La confusión posible -y a menudo muy real- procede especialmente del vocabulario de Mateo. Aunque menciona cinco veces el «reino de Dios», en treinta y una ocasiones habla del «reino de los cielos». ¿No proyecta esta última frase al reino de Dios a un tiempo futuro en el cielo? En absoluto, porque Mateo quiere decir exactamente lo mismo con las dos expresiones. Comparemos solamente estos dos versículos: «Jesús dijo a sus discípulos: «En verdad os digo que será difícil que un rico entre en el *reino de los cielos*. De nuevo os digo que es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el *reino de Dios*» (Mt 19,23-24).

Mateo evita respetuosamente el nombre de Dios usando, por así decirlo, la morada por el que mora en ella, tal como nosotros, *mutatis mutandis*, hacemos al decir: «La Casa Blanca dice...», cuando lo que queremos decir es que «el Presidente dice...». Para Mateo, «reino de los cielos» significa exactamente lo mismo que «reino de Dios». El reino de Dios no trata de un cielo futuro, sino de la tierra presente. La frase «en la tierra» de la oración del Señor no deja lugar a dudas.

Queda mucho más claro, por supuesto, en el texto original griego, «como en el cielo, así en la tierra», que en nuestra traducción «en la tierra como en el cielo». El texto griego subraya que **el cielo es el lugar donde se encuentra el modelo eterno para nuestra tierra, no el lugar al que espera llegar nuestra tierra en su destino final.**

Cuando «el cielo» baja a la «tierra», ¿cómo se transforma nuestro mundo? ¿Cuál es el proceso, el proyecto o el programa del cielo para nuestra tierra? Esto es lo que se esboza con el «pan», la «deuda» y la «tentación» en la segunda mitad paralela de la oración *Abbá*. Ahora, paso a explicar la focalización inicial de la visión sobre el «pan».

6. DANOS NUESTRO PAN DE CADA DÍA

«Danos hoy nuestro pan de cada día»

- Mateo 6,11

SE le llamó una «excavación del demonio», porque, cuando se descubrió, la barca del siglo I del lago Kinneret tenía la consistencia de un queso blando o de un cartón mojado. A su excavación, que había que hacer rápidamente, siguió un proceso de conservación largo y lento, pero igual de difícil.

El lago Kinneret es una masa de agua con forma de arpa que Marcos denomina «Mar de Galilea» (1,16; 7,31), Juan «Mar de Galilea, también llamado Mar de Tiberíades» (6,1), y Lucas, orgulloso de sus experiencias por el mar Mediterráneo, simplemente lo denomina «lago de Genesaret» (5,1). Pero después de la sequía de 1985-1986, el nivel del agua bajó tanto que quedaron al descubierto grandes franjas del fondo del lago, visibles desde Magdala, situada en la orilla occidental. Y, casi a unos 1.600 metros al norte del antiguo pueblo de María, se hizo también visible el perfil oval de una barca hundida.

El 24 de enero de 1986, los hermanos Moshele y Luvi Lufan, que vivían en el cercano kibutz Ginosar, descubrieron y conservaron la barca incrustada en el lodo, hasta que llegaron los arqueólogos oficiales: Kurt Raveh y Shelley Wachsmann, miembros del Departamento de Antigüedades de Israel, pero, sobre todo, Orna Cohén, del Laboratorio de Conservación del Instituto de Arqueología de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Trabajaron con gran rapidez, pero también con sumo cuidado para recubrir el aguanoso casco con una funda de poliuretano, fibra de vidrio y poliéster que les hiciera posible ponerla a flote y llevarla hasta el museo Yigal Allon, recientemente construido en el kibutz Ginosar. Una vez allí, una grúa la levantó y la depositó en tierra seca y, ocho días después, en un depósito especialmente construido para su conservación.

La madera de la barca estaba formada en un 90% por agua, que tuvo que ser lenta y cuidadosamente sustituida por polietileno glicol -las cuarenta toneladas que se necesitaron fueron donadas por la compañía Dow Chemical. Catorce años después, «La barca de la antigua Galilea»

-tal como reza en su placa- fue finalmente alzada hasta el lugar en el que actualmente se halla expuesta, sobre una estructura de acero inoxidable en el Centro Yigal Allon, a orillas del lago Kinneret.

De 8,2 metros de largo por 2,3 metros de ancho y 1,2 metros de altura, la barca exigía una tripulación mínima de cinco personas y podía llevar a diez pasajeros o su peso equivalente como carga. Tenía cuatro remos, un doble timón y una vela cuadrada. Era, en efecto, exactamente igual que la que apareció en un mosaico de Magdala excavado anteriormente. La quilla contenía un tercio de madera de cedro procedente de otra barca más antigua; los otros dos tercios eran de madera de algarrobo y de azufaifo (del que se hizo la corona de espinas de Jesús). Los tablones eran de cedro, y la armadura de roble; pero, en su conjunto, la barca estaba compuesta por doce tipos de maderas diferentes.

Dicho de otro modo, se había mantenido a flote gracias a armadores expertos que trabajaban con materiales de baja calidad. Luego, un día en el que tal cosa ya no era posible, le arrancaron todo cuanto podía usarse de nuevo y la echaron de su astillero para hundirla en un cementerio para barcas viejas, ubicado a cierta distancia de la costa.

No es más que una barca, pero es la única del siglo I que hasta ahora se ha descubierto en el lago Kinneret. Constituye un símbolo -no un argumento ni, mucho menos, una prueba- de cómo era la vida en el lago en tiempos de Jesús. «La Galilea de esta época se encontraba económicamente deprimida», escribe Shelley Wachsmann en su libro *The Sea of Galilee Boat*. «Las maderas empleadas para construir la barca constituyen, tal vez, la expresión material de esta situación económica general»¹². Y el difunto J. Richard Steffy, uno de los miembros fundadores del Institute of Nautical Archaeology de la Universidad de Texas A&M, al observar la excelente maestría de los armadores usando materiales inadecuados, dijo a Wachsmann: «Hay algo patético en este casco»¹³. En efecto, nos preguntamos por las víctimas y los responsables de que el lago «estuviera económicamente deprimido», si en tal estado «patético» se encontraban todas o solamente algunas de estas barcas del siglo I.

¹² Shelley Wachsmann, *The Sea of Galilee Boat: An Extraordinary 2000- Year-Old Discovery*, Plenum, New York 1995, p. 358.

¹³ - Ibid., p. 147.

«La barca de la antigua Galilea» está expuesta en el Centro Yigal Allon con un gran gusto y con una excelente pedagogía. La pared está cubierta por un gran letrero en hebreo y en inglés, en el que puede leerse «El misterio de la barca de hace 2000 años». Bajo un enorme y verde olivo hay un gran signo de interrogación tan grande como la lista de preguntas que se hacen, en hebreo a la derecha, y en inglés a la izquierda. He aquí cómo aparecen estas preguntas (los números son míos):

¿A quién perteneció esta barca?

[1] A Jesús y sus discípulos

[2] A los que combatieron en la batalla de Migdal

[3] A un pescador del mar de Galilea

Casi el mismo título, con la palabra «Misterio» en grandes caracteres, y las mismas tres preguntas se repiten de nuevo en un cartel explicativo colocado en otras partes de la sala (los números son míos):

El MISTERIO rodea a la barca de hace 2000 años

[1] ¿Corroboran esta barca los sucesos acaecidos en el mar de Galilea en tiempos de Jesús? ¿Es la barca que transportó al Nazareno y a sus discípulos a las aldeas vecinas para predicar el evangelio a la gente?

[2] Tal vez sea la barca de un simple pescador que se transformó para ser usada en la batalla durante la primera gran rebelión judía del siglo I contra los romanos.

[3] ¿O era quizá una simple barca de pesca que surcaba las aguas en busca de la captura diaria hasta que se hundió y fue abandonada en la orilla?

Las respuestas más sencillas a estas tres preguntas son, respectivamente, las siguientes: *posiblemente*, *probablemente* y *ciertamente*. Pero lo que también es cierto es que su «construcción a base de retazos» ilustra las duras condiciones de vida de, al menos, la familia de un pescador rural en aquel mar de Galilea del siglo I. Teniendo en cuenta esto, presento a continuación mis propias **tres preguntas**, que son un tanto diferentes de las anteriores.

Primera pregunta. Herodes el Grande, que había sido nombrado por Roma «rey de los judíos», murió en el año 4 a.C. El emperador Augusto dividió el reino entre sus tres hijos -Arquelao, Antipas y Filipo. Herodes Antipas recibió Galilea y Perea, dos territorios que no tenían relación

alguna entre sí: Galilea se encontraba en el occidente del Jordán, y Perea al este del curso superior del río. Durante los siguientes veinticinco años, Antipas reinó con toda tranquilidad, hasta que en la segunda década del siglo I el pueblo empezó a sentirse molesto. Y aquí está la pregunta: ¿qué hizo de forma diferente Antipas en esta década hasta el punto de provocar la hostilidad después de un período tan prolongado de paz?

Segunda pregunta o, mejor dicho, la otra cara de la primera pregunta: ¿por qué surgieron sucesivamente dos movimientos de resistencia no violenta en los territorios de Antipas en los años veinte? Recordemos el movimiento bautista de Juan y el movimiento del reino de Jesús, que ya vimos en el capítulo 4. ¿Por qué, con Juan en Perea y Jesús en Galilea, se iniciaron aquellos movimientos populistas precisamente en ese momento y en ese lugar? ¿Por qué entonces? ¿Por qué allí?

Tercera pregunta. Esta consta de otras numerosas preguntas: ¿Por qué hay tanto olor «a pescado» en los Evangelios? Dado que era de tierra adentro, ¿por qué Jesús «dejó Nazaret y vino a residir en Cafarnaún, junto al mar [de Galilea]» (Mt 4,13)? ¿Por qué tantos de sus discípulos provenían de las aldeas de pescadores, y concretamente de las que se encontraban en el cuadrante noroccidental del lago? Pensemos en estos seis ejemplos:

María era de Magdala, cuyo nombre en griego, Tariqueas, significa «pescado salado». *Pedro* se trasladó de una aldea de pescadores, Betsaida, para vivir, con su esposa y su suegra, en otra ciudad también de pescadores, Cafarnaún (Jn 1,44; Mc 1,29-30). *Felipe* también «era de Betsaida, la ciudad de *Andrés* y de *Pedro*» (Jn 1,44). Y «mientras Jesús pasaba por la orilla del mar de Galilea, vio a Simón y a su hermano *Andrés* echando la red al mar, pues eran pescadores... Al seguir un poco más adelante, vio a *Santiago* hijo de Zebedeo, y a su hermano *Juan*, que estaban en su barca zurciendo las redes» (Mc 1,16-19). Jesús llama a todos a «pescar personas» (Mc 1,17).

Finalmente, recordemos todos los relatos que giran en torno al pescado y la pesca. Tenemos seis versiones del milagro de la multiplicación de los panes y los peces -dos en Marcos (6,34-44; 8,1-9), dos en Mateo (14,14-21; 15,32-39), y una en Lucas (9,12-17) y en Juan (6,4-13). También encontramos el relato de la pesca milagrosa, que Lucas sitúa antes de la resurrección (5,1-9), y Juan después de la misma (21,1-14).

Es raro ver a Jesús lejos de las barcas y de las redes, del pescado y de los pescadores, así como también lejos del mar de Galilea, que llegó a denominarse «mar de Tiberíades». ¿A qué se debe esto y qué significado tiene? Y teniendo en cuenta el contexto de nuestro capítulo, ¿qué tiene que ver con la proposición «Danos hoy nuestro pan de cada día»? La oración *Abbá* trata del pan, no del pescado de cada día. Entonces, ¿por qué se da tanta importancia al pescado?

Jesús llamó a Herodes Antipas «ese zorro» (Lc 13,32), pero, aunque «ese zorro» lo planeaba todo con sumo esmero y se movía sigilosamente, al final fracasó estrepitosamente. A lo largo de cuarenta y tres años de gobierno bajo diferentes emperadores romanos, tenía la ambición de llegar a ser como su padre, Herodes el Grande, es decir, que el Imperio lo nombrara «rey de los judíos».

En su primer intento, Antipas se presentó ante el emperador Augusto en Roma en el año 4 a.C. Su padre lo había nombrado al principio heredero al trono, pero posteriormente cambió de parecer en favor de Arquelao. Augusto no otorgó a ninguno de ellos el título supremo de «monarca» (es decir, gobernante con todos los poderes), sino que nombró a Arquelao «etnarca» («gobernante del pueblo») de Idumea, Judea y Samaría, y a Antipas «tetrarca» («gobernante de una cuarta parte») de Galilea y Perea (que nada tenían ver entre sí).

En su tercer intento, Antipas se presentó ante el emperador Calígula en Roma en el año 30 d.C. Pero otro príncipe herodiano, llamado Agripa, se había criado en la corte imperial y conocía muy bien a Calígula y al siguiente emperador, Claudio. Calígula respondió a la petición del reinado realizada por Antipas enviándolo al exilio, y unos pocos años después fue Agripa I, no Antipas, quien se convirtió en el segundo y último «rey de los judíos».

Sin embargo, el segundo intento de Antipas, el más importante, ocurrió durante el imperio de Tiberio (14-27 d.C.). Me centraré en este período. Todas las esperanzas de hacerse con el trono dependían del éxito que Antipas tuviera en dos frentes al mismo tiempo. Exteriormente, con respecto a sus dueños romanos, tenía que incrementar su productividad, e internamente, con respecto a sus súbditos judíos, tenía que ganar en popularidad. Podía fracasar en un frente si el campesinado galileo se levantaba contra él en su patria, y en el otro si la aristocracia de Jerusalén apelaba a Roma en su contra.

Para avanzar con todo cuidado en ambos frentes, Antipas copió las tácticas de Herodes el Grande. Su padre había conseguido el favor imperial construyendo una nueva capital y un moderno y espléndido puerto en Cesarea, en la costa. También había conseguido el apoyo popular mediante un matrimonio de gran calado político.

Antes de que llegaran los romanos en la década de los años 60 a.C., Judea había sido gobernada como reino independiente durante cien años por una familia real judía conocida como los *asmoneos*. Cuando los romanos conquistaron Israel, destituyeron a la dinastía asmonea e impusieron la dinastía herodiana. Luego, con la esperanza de apaciguar al pueblo y de que disminuyera el rencor generalizado, Herodes el Grande se casó con una princesa asmonea llamada Mariamne. Pero Herodes el Grande, que a menudo hace que Enrique VIII parezca un rey magnánimo y monógamo, ejecutó finalmente a su reina asmonea.

Herodes Antipas obtuvo su modelo para ganar el favor imperial de su difunto padre. Planeó construir una nueva capital para incrementar la productividad y un nuevo matrimonio político para aumentar la popularidad.

Productividad. Séforis, la primera capital de Antipas, oteaba desde su montículo, ubicado en el centro del territorio, los valles de alrededor y las fértiles laderas cubiertas de cereales, olivos y viñedos. Apenas podía hacer mucho más para aumentar los impuestos a unos campesinos que vivían en un nivel de subsistencia y que corrían constantemente el peligro de pasar de pequeños propietarios a aparceros y a simples jornaleros.

Su solución fue construir una nueva capital en medio de la ribera occidental del mar de Galilea y llamarla «Tiberias», en honor del nuevo emperador. Las capitales se construían en lugares que no solo estuvieran exentos de sufrir un desastre natural, lo que las haría inhabitables, sino que respondieran a estrategias religiosas, políticas, sociales y económicas. Así pues, dando por sentado que Antipas quería una nueva capital, ¿por qué ubicarla en aquel lugar? ¿Por qué a orillas del lago? ¿Cuál era la intención de Antipas cuando finalmente la inauguró a comienzos de los años veinte?

Simplemente, trataba de comerciar con el mar de Galilea y convertirlo, como ya vimos, en el Mar de Tiberíades. La romanización se realizaba mediante la urbanización con vistas al comercio, y Antipas planificó explotar los recursos del lago como ya había hecho con la tierra.

Pensemos en lo que se exportaba: pescado seco, pescado salado y esa repugnante salsa de pescado, llamada *garum*, que tanto gustaba a los romanos.

Popularidad. Para garantizar su popularidad general en todo el país, Antipas creó su versión propia de la relación ente los asmoneos y los herodianos. Se divorció de su mujer, una princesa nabatea árabe de Transjordania, y convenció a Herodías, nieta de la amada Mariamne, para que se divorciara de su marido Herodes (¿Filipo?). Un doble divorcio y, por tanto, un doble problema.

Puede entenderse ahora por qué tanto Juan como Jesús minaron intencionadamente ese intento de incrementar la popularidad y cuán intolerable debió de ser para Herodías y Antipas esta oposición a sus prometedores planes. Juan el Bautista le decía a Antipas: «No está permitido tener la mujer de tu hermano» (Mc 6,18), y Jesús decía a los dos: «Todo el que se divorcia de su mujer y se casa con otra comete adulterio contra ella, y si ella se divorcia de su marido y se casa con otro, comete adulterio» (Mc 10,11-12). Estas acusaciones no eran meras críticas de tipo moral, sino una ingerencia política en los planes de Antipas.

Imaginemos además lo que sus planes para Tiberias supusieron para los pescadores y las aldeas del lago. Probablemente, **tendrían que pagar impuestos por cada temporada de pesca** -por poseer una barca, por pescar con redes de arrastre e incluso, tal vez, por arrojar una red desde la orilla. También podrían venderse las capturas en los almacenes de Antipas, dedicados a la fabricación de salazones. No sorprende, por tanto, que los ¿os discípulos más relevantes de Jesús -María y Pedro- fueran de aquellas aldeas de pescadores, cuya economía había cambiado radicalmente con la construcción de Tiberias.

La prosperidad de ⁵¹Magdala, por ejemplo, que había sido el centro pesquero más importante del lago antes de la construcción de Tiberias, situada a solo unos kilómetros al norte, debió de verse severamente comprometida por la nueva construcción de Antipas. María sabría, antes de haber oído la voz de Jesús, que la situación no era equitativa ni justa ni -lo que es mucho más importante- consecuencia de la voluntad de Dios.

Recordemos lo que ya vimos en el capítulo 4 sobre el choque sísmico entre las placas tectónicas del imperio y el *eschaton* en Daniel 7. En el siglo I, aquellas placas llevaban en sus superficies respectivas el reino de Roma y -como siempre- el reino de Dios. Pero todas las convulsiones

sísmicas -incluso las que comienzan lentamente- suceden en un tiempo y un lugar muy concretos. Y así es como llegó a suceder que la violencia del Imperio Romano y el *eschaton* no violento de Dios se enfrentaron en la segunda década del siglo I, precisamente a lo largo de la ribera del cuadrante noroccidental del mar de Galilea -desde Tiberias, pasando por Magdala y Cafarnaún, hasta Betsaida.

También vimos en el capítulo 4 que los adversarios de Jesús sabían que su programa visionario tenía algo que ver con la comida, con «comer y beber», burlándose de él al descalificarlo como «comilón y borracho» (Lc 7,33-34). Pero su programa trataba sobre quién era el propietario de la tierra, del país y del lago -Dios o Roma- y, por consiguiente, el propietario de los alimentos producidos por la tierra, el país y el lago. Si «la tierra es del Señor y todo cuanto contiene, el mundo y quienes viven en él» (Sal 24,1), ¿quién es el propietario del lago y de sus peces? Si, como afirma Dios, «el país es mío; para mí no sois más que emigrantes y aparceros» (Lv 25,23), ¿quién es el propietario del mar de *Tiberiades*?

Antipas había multiplicado los panes en los valles que rodeaban a Séforis, y ahora tenía el objetivo de multiplicar los peces en las aguas que rodeaban a Tiberias... para el reino de Roma. Pero un contra-relato parabólico extraordinario nos cuenta cómo Jesús multiplicó los panes y los peces... para el reino de Dios.

Como dije más arriba, hay seis versiones de este relato en nuestro Nuevo Testamento. Para lo que quiero decir ahora, me centraré en la primera versión, la de Marcos, por ser el Evangelio más antiguo. Comienza con esta introducción:

«Ellos [Jesús y sus discípulos] partieron en barca hacia un lugar desértico [literalmente, al desierto], solos. Pero muchos los vieron irse y los reconocieron, y corrieron hasta allí a pie desde todas las ciudades, llegando antes que ellos. Al desembarcar, vio una gran muchedumbre y sintió compasión de ellos, porque eran como ovejas sin pastor, y comenzó a enseñarles muchas cosas» (6,32-34).

Marcos da por supuesto que Jesús puede, por el poder de Dios, hacer lo que quiera. Por consiguiente, es importante que observemos con todo detalle lo que Jesús hace o deja de hacer en una determinada situación. Dicho de otro modo, es necesario leer por entero todo el relato que sigue a la introducción de 6,32-34. Pensemos en él como una obra de teatro de un solo acto con cinco escenas.

«Pero él les respondió: "Dadles vosotros algo para comer". Ellos le dijeron: "¿Tenemos que ir y comprar pan por valor de doscientos denarios y dárselo para que coman?"» (6,37).

Se trata de un coloquio bastante interesante. **Suscita intencionadamente la confrontación entre dos soluciones: la de los discípulos («despídelos») y la de Jesús («dadles algo para comer»).**

Esta oposición constituye el núcleo del relato. En su desarrollo, Jesús pone reiteradamente a los discípulos en el medio, entre él y la muchedumbre, para que cambien su solución («despídelos») por la suya («dadles algo para comer»). Por supuesto que es un milagro, pero **se trata de un milagro-parábola que subraya especialmente su [de los discípulos] responsabilidad sobre la distribución de la comida de Dios al pueblo de Dios.** Observemos la constante dialéctica que se produce entre «Él/Jesús dijo» y «ellos/los discípulos dijeron», conforme sigue el relato.

1a escena: *Solución del problema.* Después de un día de enseñanza, se aproxima la noche y surge el problema: ¿dónde encontraría comida una muchedumbre tan grande? Al problema se le dan dos respuestas intencionadamente opuestas, una por parte de los discípulos, y otra por parte de Jesús:

«Cuando se hizo tarde, sus discípulos se acercaron a él y le dijeron: "Esto es un lugar desértico, y la hora ya es tardía; *despídelos* para que vayan al campo y las aldeas del entorno y compren algo para comer» (6,35-36).

2a escena: *Búsqueda de la comida.* A continuación, «Él les dijo: "¿Cuántos panes tenéis? Id a ver". Cuando lo supieron, dijeron: "Cinco, y dos peces"» (6,38). En su versión paralela, Juan encuentra problemático que Jesús no lo supiera, y por eso lo expresa de otro modo: «Jesús dijo a Felipe: "¿Adonde vamos a ir a comprar pan para que coma toda esta gente?". Decía esto para probarlo, pues sabía lo que iba a hacer» (6,5- 6). Pero la adaptación de Juan también echa a perder la intención de Marcos, que quiere forzar reiteradamente a los discípulos para que se sitúen entre Jesús y la gente.

3a escena: *La muchedumbre se sienta.* «Entonces les ordenó que hicieran sentarse a toda la gente por grupos sobre la hierba. Así pues, se sentaron en grupos de cien y de cincuenta» (6,39-40). Una vez más, con toda intencionalidad, se nos dice que los discípulos actúan de intermediarios entre Jesús y la muchedumbre. **Pero ¿por qué en medio de**

un milagro se consume tanto tiempo en la organización? ¿Y por qué se distribuyen en grupos de cien y de cincuenta? ¿Por qué estas dos cantidades? Responderemos posteriormente.

4a escena: *Distribución de la comida.* Incluso -o especialmente- en este momento central, los discípulos siguen siendo los intermediarios. «**Tomando** los cinco panes y los dos peces, levantó sus ojos al cielo, **bendijo** y **partió** los panes y se los **dio** a sus discípulos para que los colocaran ante la gente; y él dividió los dos peces entre todos ellos. Y todos comieron y quedaron satisfechos» (6,41-42). Ténganse en cuenta los cuatro verbos en cursiva para el estudio posterior.

5a escena: *Recogida de las sobras.* Después, «ellos llenaron doce cestas con los trozos sobrantes de pan y de pescado. Los que habían comido los panes eran cinco mil hombres» (6,43- 44). Suponemos que el pronombre «ellos» se refiere, una vez más, a los discípulos, que ejercen de intermediarios entre Jesús y la muchedumbre. En efecto, en esta ocasión, Juan afirma explícitamente: «Cuando quedaron satisfechos, dijo a sus discípulos: "Recoged las sobras para que nada se pierda". Así pues, ellos las recogieron, y con los pedazos de los cinco panes de cebada dejados por los que habían comido llenaron doce cestas» (6,12-13).

¿**Qué función exacta desempeñan estos detalles del relato?** Hay dos elementos que nos ayudan a ver su finalidad. Ya hemos visto el primero. Jesús acerca a sus discípulos a su perspectiva: **el reino de Dios está ya presente en la tierra, y ellos son los responsables de la adecuada distribución de la comida.** La frase «Dadles vosotros algo para comer» predomina sobre «despídelos». Y es que, en efecto, resulta llamativo que los Doce acepten que la escatología de colaboración implica la enseñanza de la gente, pero no su alimentación. Sin embargo, para Jesús, **la enseñanza trata de la comida.**

Como ya hemos visto frecuentemente, la gran limpieza divina implica una distribución justa de la tierra de Dios para todo su pueblo. Pero, si entendemos el relato al pie de la letra, ¿quién puede hacerlo, aparte de Jesús? Como ya dijimos, se trata ciertamente de un milagro. Pero si se trata -y tal es mi convicción- de **un milagro narrado como parábola**, se nos exige que pensemos en su sentido e implicación. En este punto es donde el segundo elemento se revela igualmente importante.

Jesús podía -tal como cree Marcos- haber hecho que la comida apareciera de repente, haberla hecho descender del cielo, o incluso haber

convertido las piedras en pan -para otros, claro. De hecho, podríamos pensar que el hecho de que ocurriera «en el desierto» indica que Jesús proporcionará el alimento que viene del cielo, al igual que hizo Dios en el desierto durante el éxodo de Israel desde Egipto (Ex 16). Además, **la extraña división de la gente en grupos de cincuenta y de cien recuerda una división análoga del pueblo realizada por Moisés durante el mismo éxodo (Ex 18,21.25).** Parecería como si Marcos nos estuviera preparando para un nuevo éxodo y el nuevo milagro de una comida bajada del cielo.

Sin embargo, no fue esto lo que Jesús hizo. En lugar de optar por el modelo del éxodo, Jesús multiplicó la comida real que *ya estaba allí, presente y disponible*: «Les dijo: "¿Cuántos panes tenéis? Id a ver". Cuando lo supieron, le dijeron: "Cinco, y dos peces"» (6,38). ¿Por qué tomarse la molestia con esa insignificancia? ¿Por qué no partir de cero? Aquí es donde cobran relevancia los cuatro verbos escritos en cursiva anteriormente:

TOMAR BENDECIR PARTIR DAR

Aun cuando Marcos repite y abrevia el relato en 8,1-9, aún conserva el orden de estos cuatro verbos: «El *tomó* los siete panes y, después de *dar gracias*, los *partió* y los *dio* a los discípulos para que los distribuyeran; y ellos los distribuyeron a la muchedumbre» (8,6b-7). ¿Por qué es tan relevante este orden?

Entiendo que **lo que Marcos quiere decir con su *parábola* es que hay comida más que suficiente para todos en la tierra cuando pasa por las manos de la justicia divina; cuando es tomada, *bendecida*, partida y repartida; cuando se ve la comida como un don consagrado de Dios. El reino ya presente de Dios trata de la distribución equitativa de nuestra tierra para todos. Jesús, simplemente, realiza aquella parábola de Dios como el cabeza de familia del mundo.**

Tomo dos elementos de ese relato inaugural de Mc 6,32- 44 para seguir avanzado en nuestro capítulo. El primero lo constituye la combinación de *pan y peces*. El «pan» es ampliamente usado en la tradición bíblica para referirse sintéticamente a la «comida»; pero ¿por qué se introduce el pescado? Es fácil imaginarse a Jesús «partiendo» el pan, pero es un tanto más confuso imaginarlo haciendo lo mismo con el pescado. De ahí que no sorprenda, por tanto, que a la versión joánica del relato de la multiplicación en 6,5-13 le siga un largo discurso de Jesús sobre el «pan de vida» (6,35.48), pero no sobre el «pescado de vida».

Un segundo elemento se encuentra en la secuencia formada por los cuatro verbos: *tomó*, *bendijo*, *partió* y *dio* (todo o en parte). Esta secuencia es demasiado solemne y reiterativa como para no tener un significado importante. Subraya, en efecto, que Dios -a través de Jesús- tiene que *bendecir* la comida, o que debe *darse gracias* en primer lugar a Dios -a través de Jesús- por la comida antes de que Jesús la distribuya. De este modo se consagra o, mejor, es reclamada para Dios, a quien siempre había pertenecido. Analizaré a continuación estos dos elementos en el orden siguiente: primero, el *pan* y *el pescado*, y posteriormente los verbos *tomó*, *bendijo* o *dio gracias*, *partió*, *dio*.

Aquellos seis relatos sobre la multiplicación -¿o deberíamos hablar mejor de «distribución»?- de los *panes* y *los peces*, nos refieren un suceso que tiene lugar durante la vida terrena de Jesús. Pero hay otro relato sobre los *panes* y *los peces* que procede de su vida posterior a la existencia terrena. En efecto, Lucas sitúa una versión de este otro relato justamente al comienzo de la vida pública de Jesús, en 5,1-11, mientras que Juan lo pone al final de su Evangelio, en 21,1-14. Ambos contextos subrayan su importancia -bien como un acontecimiento inaugural, bien un acontecimiento último de su vida aquí abajo. Pero quiero centrarme en la versión joánica, según la cual este suceso tiene lugar después de la resurrección.

Es la única vez que encontramos en los Evangelios esta aparición de Jesús resucitado junto al lago, en la ribera del «Mar de *Tiberiades*» (Jn 21,1). La escena no se desarrolla, por ejemplo, en una habitación de Jerusalén, como en Lucas 24 y Juan 20, ni en una montaña de Galilea, como en Mateo 28. En su lugar, en Juan 21 regresamos a la ribera del lago para la consumación de esta alteración sísmica donde todo comenzó. Veamos qué ocurrió:

«Estaban reunidos juntos Simón Pedro, Tomás, llamado el Mellizo, Natanael de Caná de Galilea, los hijos de Zebedeo y otros dos discípulos. Simón Pedro les dijo: "Voy a pescar". Ellos le dijeron: "Vamos contigo". Se pusieron en camino y se metieron en la barca, pero aquella noche no pescaron nada. Justo después de romper el día, Jesús estaba de pie en la orilla; pero los discípulos no sabían que era Jesús. Jesús les dijo: "Hijos, no tenéis pescado, ¿verdad?". Le respondieron: "No"» (21,2-5).

Entonces Jesús les dice dónde tienen que echar las redes, y solo con gran dificultad pueden controlar la cantidad de pescado capturado siguiendo las palabras de Jesús:

«Jesús les dijo: "Arrojad la red a la derecha de la barca y encontraréis algo". Así que la echaron, y no podían recogerla por la abundancia de peces... Los otros discípulos llegaron en la barca, arrastrando la red repleta de peces... Simón Pedro subió a bordo y sacó la red a tierra, llena de peces grandes, unos ciento cincuenta y tres; y aunque eran tantos, la red no se rompió» (21,6.8.11).

No existe consenso entre los especialistas sobre el significado simbólico de los 153 peces. No obstante, con independencia del posible simbolismo, creo que lo que se quiere decir es que quien controla el lago es Jesús, no Antipas. Ya no es el mar de Tiberias o Tiberiades, pues se ha convertido en el mar de Jesús.

En el relato joánico, antes de la pesca milagrosa ya había preparado Jesús un banquete de pan y pescado: «Cuando llegaron a tierra, vieron unos carbones encendidos con pescado sobre ellos, y pan» (21,9). A continuación, se agregan sus pescados. «Jesús les dijo: "Traed algunos de los pescados que acabáis de pescar"» (21,10).

De los cuatro verbos que encontramos en la versión marcana de la multiplicación -*tomó*, *bendijo*, *partió*, *dio*-, Juan emplea únicamente tres, y con ciertas diferencias: «Jesús *tomó* los panes y, cuando hubo *dado gracias*, los *distribuyó* a los que estaban sentados; de igual modo hizo con el pescado: tanto cuanto quisieron» (6,11). Estos tres verbos se reducen a dos en el relato de la pesca realizada después de la resurrección: «Llegó Jesús y *tomó* el pan y de lo *dio* a ellos, y lo mismo hizo con el pescado» (21,13). Aun así, creo que la intención de Juan es conectar aquellas dos comidas con Jesús, es decir, afirmar que lo que ocurre antes de la resurrección prosigue después de ella. Pero ¿con qué sentido?

Mi hipótesis es que el objetivo del movimiento del reino de Jesús es *devolver el lago a Dios*. El lago es como un microcosmos de la tierra, y la cuestión estriba en saber a quién pertenece el lago-tierra. ¿A Roma o a Dios? Sabemos que el «pan» en la oración *Abbá* se refiere a la *comida en general, no solo al pan en sentido estricto*; pero con la construcción de Tiberias por Antipas para obtener un provecho comercial del lago, controlar su industria pesquera y aumentar los impuestos, la comida en general llegó a centrarse en el *pescado* en los años veinte del siglo I.

Por esta razón, Jesús andaba siempre entre redes y barcas, peces y pescadores, y también por eso mismo sigue habiendo tanto «olor a pescado» en los Evangelios; lo cual explica también por qué aquella antigua barca es un símbolo que representa lo que Tiberias hizo a

Magdala en el siglo I. En el comienzo era el pescado, porque, cuando aquellos pescadores y sus aldeas perdieron sus ingresos por culpa de la nueva ciudad de Tiberias construida por Antipas, se quedaron primero sin pescado que vender, y luego sin pan que comer.

Una de las tentaciones que Jesús resistió fue la conversión de las piedras en pan -para su propio provecho-, tras haber ayunado cuarenta días en el desierto. Citó, entonces, lo que Deuteronomio 8,3 dice sobre el maná del desierto: «No solo de pan se vive, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mt 4,4; Lc 4,4). Por supuesto, faltaría más... Pero la palabra de la boca de Dios es que todo su pueblo tenga su parte justa en la comida que produce la tierra de Dios. Se trata de la casa/familia del cabeza de familia celestial. No se trata solo de *comida*, sino de una comida *justa*.

He seguido la estela de los *panes y los peces* desde Marcos 6 -que ya hemos analizado con exhaustividad- hasta Juan 21, es decir, desde antes de la resurrección de Jesús hasta después de esta. Haremos ahora lo mismo con aquella solemne secuencia formada por los cuatro verbos, *tomó, bendijo o dio gracias, partió y dio*. De nuevo, la estela se inicia en Marcos 6 -ya estudiado-, pero en esta ocasión nos lleva hasta Lucas 24, es decir, una vez más, desde la época previa a la resurrección hasta la posterior.

El camino de Jerusalén a Emaús y la posterior comida solo se encuentran en el relato lucano sobre lo acontecido el domingo de pascua. Dos discípulos «iban de camino a una aldea llamada Emaús, que distaba unos once kilómetros de Jerusalén» (24,12). Se nos da el nombre de uno de ellos, Cleofás (24,18), y, siguiendo el chovinismo patriarcal de la costumbre mediterránea generalizada, lo más probable es que el discípulo anónimo fuera su esposa.

Jesús se une a la pareja en su viaje, «pero sus ojos les impedían reconocerlo» (24,16). Le cuentan la frustración de sus expectativas sobre «Jesús de Nazaret, que era un profeta poderoso en hechos y palabras ante Dios y todo el pueblo» (24,19); y, en respuesta, Jesús, «comenzando con Moisés y todos los profetas, les interpretó las cosas relativas a él en todas las escrituras» (24,27).

Pero incluso aquello no es suficiente para que reconozcan a Jesús en el extraño desconocido. Echando una mirada hacia atrás, posteriormente, «se decían entre sí: "¿No ardían nuestros corazones en nuestro interior mientras nos acompañaba por el camino y nos abría el sentido de las

escrituras?» (24,32). Pero ni siquiera aquella apertura del sentido de las escrituras realizada *por* Jesús les abre los ojos para reconocer *a* Jesús. Esto solo acontece cuando el relato llega a su clímax

«Al acercarse a la aldea adonde iban, se adelantó, como si continuara su camino. Pero ellos le apremiaron con vehemencia, diciendo: "Quédate con nosotros, porque es casi de noche y el día está a punto de declinar". Así pues, entró para quedarse con ellos. Cuando estaba a la mesa con ellos, *tomó* pan, lo *bendijo* y lo *partió*, y se lo *dio* a ellos. Entonces sus ojos se abrieron y lo reconocieron; y él desapareció de su vista» (24,28-31).

¿Por qué no muestra la pareja ninguna sorpresa ante la repentina aparición y la igualmente repentina desaparición de su Señor resucitado? Porque el relato es obviamente una *parábola* sobre el ritual normal del cristianismo primitivo en la celebración comunitaria.

En primer lugar, se hace la lectura de las escrituras. Eso es necesario, pero no suficiente. Calientan el corazón, pero aún no revelan al Cristo. Esto únicamente sucede cuando se comparte la comida -y la casa- con cualquier desconocido. Solo entonces puede anunciarse que Cristo «se había dado a conocer... al partir el pan» (Lc 24,35). Prestemos atención, por cierto, al verbo «partir». Cada uno de ellos podría haber tenido su pan para la comida, pero ese verbo subraya más bien el *compartir la comida común* que el disfrute de las provisiones personales.

¿Cómo debemos entender estos tres relatos -en el desierto (Marcos), en la orilla del mar (Juan) y en Emaús (Lucas)?

Sobre todo, en el sentido de que la continuidad entre el Jesús terrenal y el Jesús resucitado es importante. De todas las innumerables cosas que Jesús hizo antes de su resurrección, es la multiplicación de los *panes* y *los peces* y el uso de aquellos *cuatro verbos* de Marcos lo que vuelve a aparecer en Juan 21, como *panes* y *peces*, y en Lucas 21, con los *cuatro verbos*. ¿Por qué tiene tanta importancia?

A mi modo de ver, existe un tono de confrontación en el énfasis dado al «pescado». No es una crítica puntual a Antipas realizada por Jesús durante su vida terrenal (Marcos), sino que implica quién es y seguirá siendo como revelación de Dios. Volvemos a repetirlo: el lago de Galilea es como un microcosmos del mundo de Dios -él es su propietario, él es quien lo controla y quien lo distribuye (Jn 21). Además, esa distribución consiste en compartirlo incluso -o especialmente- con cualquier desconocido. Solo entonces, Jesús sigue presente en la comunidad cristiana (Lc 24).

Recurro, a continuación, a otros dos relatos que prosiguen e incluso llevan a su clímax los tres textos anteriores. Una vez más, el primero se sitúa antes de la resurrección, y el segundo después de tal acontecimiento. En este caso, la continuidad nos llevará desde Marcos (14,22-25) hasta Pablo (1 Co 11,20-34).

Marcos usa la misma secuencia de los cuatro verbos, *tomó*, *bendijo*, *partió* y *dio*, durante lo que nosotros llamamos la Última Cena, y él denomina «comida o banquete pascual» (14,14.16). «Mientras estaban comiendo, él *tomó* un pan y, después de *bendecirlo*, lo *partió*, se lo *dio* a ellos... Entonces, *tomó* una copa y, después de *dar gracias*, se la *dio* a ellos» (14,22- 23). El hecho de *pasar* la copa común subraya, como el *partir* el pan común, que su sentido simbólico se encuentra en compartir la comida común, no en que cada uno coma lo suyo.

La secuencia normal de los cuatro verbos dirige nuestra atención al hecho de que los *panes* y *peces* se han convertido ahora en *pan* y *vino*. Por una parte, la frase «pan y vino» es un modo mediterráneo de hablar para referirse a la comida y la bebida. Recordemos, por ejemplo, el paralelismo poético en los Proverbios sobre aquellos que «comen el pan de la maldad y beben el vino de la violencia» (4,17), o son invitados a «comer mi pan y beber el vino que he mezclado» (9,5). Por otra parte, esa secuencia formada por el pan y el vino nos permite identificar el pan con el cuerpo de Jesús, y el vino con su sangre. ¿A qué se debe esta identificación?

Pensamos en la muerte común como una separación del cuerpo y el alma o de la carne y el espíritu. Pero la muerte violenta -por ejemplo, la que se produce como resultado de una ejecución- es una separación de cuerpo y sangre. El banquete eucarístico recuerda que Jesús no solo vivió para la distribución justa de la comida y la bebida, sino que murió por insistir en eso mismo. No exigía la caridad, la generosidad o incluso la hospitalidad. Roma no crucificaba a nadie por esas razones. Jesús insistía en que el mundo y sus alimentos -sintetizados en el pan y el vino- pertenecían a Dios y no a Roma. Por eso murió violentamente en una cruz: para que «el pan y el vino» se identifiquen con «el cuerpo y la sangre».

De donde se sigue que los cristianos que participan en la Cena del Señor *colaboran* con la justicia de Dios tal como se reveló en la vida y la muerte de Cristo. Jesús no dice que nos esté sustituyendo a nosotros en nada, sino que, más bien, nos invita a participar con él. Así, por ejemplo,

leemos que «tomó una copa y, después de dar gracias, se la dio a ellos, y todos ellos bebieron de ella» (Mc 14,23). Ahora bien, ¿cómo funciona exactamente esto en la práctica? Encontramos una respuesta en Pablo cuando escribe sobre este mismo asunto a los corintios.

Los cabezas de familia romanos organizaban a menudo fiestas en las que no solo incluían a los de su mismo estatus social, sino también a sus libertos, a sus clientes y a diversas clases de personas que dependían de la casa. Es evidente que se trataba de una representación en toda regla del poder jerárquico. Pero en estos banquetes, se preguntaban los filósofos moralistas romanos, ¿deberían tener acceso todos a la misma comida y bebida? Algunos opinaban que no. A finales del siglo I d.C., el poeta Marcial -que terminaría huyendo de Roma para regresar a España, su país natal- se quejaba amargamente en sus *Epigramas* de tan calculada humillación social. «Comamos», exigía, «los mismos platos» (3.60).

Pero otros estaban a favor de la igualdad en la comida. Uno de los patrones de Marcial era Plinio el Joven, que pertenecía a la alta aristocracia y que en sus *Cartas* insistía indignado en que su costumbre era «dar a todos los asistentes los mismos platos». Pero eso significaba, seguía diciendo, «que mis libertos no beben el mismo vino que yo, sino que yo bebo lo mismo que ellos» (2.6). La «igualdad social» se consideraba entonces algo barriobajero. Y este fue el problema con el que Pablo topó a propósito del banquete eucarístico en Corinto.

El nombre original de «Cena del Señor» significaba que se trataba de una cena celebrada al estilo del Señor, es decir, compartir un banquete en el que todos por igual tienen la misma comida y la misma bebida en cantidad suficiente. La igualdad en Cristo implicaba la igualdad en el menú. Lo que ocurría en Corinto era que la resistencia de la cultura dominante hizo retroceder la Cena del Señor a las expectativas jerárquicas romanas.

Cuando las diversas y pequeñas comunidades cristianas de Corinto celebraban la Cena del Señor conjuntamente en la casa de un miembro de mejor posición económica, los «pudientes», que no trabajaban, llegaban temprano y comían y bebían los alimentos y bebidas propios de la clase alta que traían consigo. Cuando los «pobres» llegaban después, tras el día de trabajo, tenían que conformarse con lo que había sobrado. Pablo, por decirlo suavemente, no estaba nada contento con ellos:

«Cuando os reunís, no es para comer verdaderamente la cena del Señor. Pues cuando llega la hora de comer, cada uno de vosotros se adelanta con su propia comida, y uno pasa hambre y otro se emborracha. Pero ¿qué es

esto? ¿No tenéis casas en las que comer y beber? ¿O despreciáis a la iglesia de Dios y humilláis a los que no tienen?» (1 Co 11,20-22).

¿Cuál es la solución? Comienza insistiendo en que su forma de entender la Cena del Señor es auténticamente tradicional:

«Yo recibí del Señor lo que, a su vez, también os transmití: que el Señor Jesús, la noche en que fue traicionado *tomó* un pan y, cuando hubo *dado gracias*, lo *partió* y dijo: "Esto es mi cuerpo, que es para vosotros. Haced esto en memoria de mí". Del mismo modo, tomó también la copa, *después de cenar*, diciendo: "Esta copa es la nueva alianza en mi sangre. Haced esto, tan frecuentemente como la bebáis, en memoria de mí"» (1 Co 11,23-25).

Una vez más, nos encontramos con tres de los cuatro verbos, *tomó*, *dio gracias* y *partió*; el verbo *dio* queda implícito. Pero en lo que especialmente quiero insistir es en la frase «después de cenar».

La secuencia -que comienza con el pan/cuerpo, sigue después con la cena y culmina con el vino/sangre- pone en el centro la cena. Los pudientes no pueden llegar y cenar exquisitamente primero y celebrar posteriormente el banquete eucarístico con las sobras del pan y del vino. La cena completa y verdaderamente real se encuentra en el centro del ritual simbólico.

Desde el pan y el pescado hasta el pan y el vino, desde la vida hasta la muerte de Jesús, desde antes de la resurrección hasta después, se trata siempre de la comida de Dios en su mundo para su pueblo. Todo esto está contenido en el simple reto «Danos hoy nuestro pan de cada día». La Cena del Señor está siempre presente en la oración del Señor.

Cuando *nosotros* leemos o escuchamos «Danos hoy nuestro pan de cada día», ese simple término, «pan», contiene en sí mismo todas aquellas comidas compartidas de Jesús durante su vida, antes de su muerte y después de resucitar. Contiene la multiplicación de los panes y los peces, la comida de Emaús, la comida junto al lago y la comida eucarística. Es el pan cotidiano de la justicia cotidiana, conjuntamente con el riesgo cotidiano que conlleva desafiar la injusticia cotidiana.

Pero, a pesar de sonar casi a tópica la frase «nuestro pan de cada día» (hágase la prueba averiguando las veces que aparece la frase con la búsqueda avanzada de Google), el texto griego es llamativamente poco habitual. Literalmente, dice lo siguiente:

«Nuestro pan diario (*epiousion*) dánoslo hoy» (Mt 6,11).

Todas las demás unidades de la oración *Abbá* comienzan con el verbo pertinente: «santificado», «venga», «hágase», «perdona», «no nos

dejes». Pero aquí encontramos en primer lugar el «pan», al que sigue el adjetivo «diario/cotidiano» (*epiousion*), que adquiere así un particular relieve, como que queda claro en la traducción anterior.

El adjetivo *epiousios* se encuentra en el Nuevo Testamento solamente en Mt 6,11 y Lc 11,3. Nuestro principal diccionario de griego lo traduce así: «el día entrante, suficiente para el día... de *he epiousia héméra*, el día entrante». Significa bastante para hoy, pero también con la seguridad de tenerlo mañana. Es una exigencia que «nuestro pan diario» nunca sea algo excepcional o condicionado, como en el pasado, sino que sea normal e incondicionado en el presente y en el futuro.

El mejor modo de comprender esa visión de «nuestro pan cotidiano» es regresar antes de la oración *Abbá* o de cualquier otra comida con Jesús -durante su vida, antes de su muerte o después de su resurrección- al relato lejano y más antiguo sobre el «pan del cielo» que los israelitas reciben en el desierto durante su éxodo de Egipto. Se trata de un pan cotidiano entendido como tal.

En el capítulo 3 veíamos cómo la tradición sacerdotal se desplazaba desde la creación del día del sábado, pasando por el año sabático, hasta llegar al clímax con el jubileo sabático. Esta misma tradición creó una parábola extraordinaria que sintetizaría todo lo acontecido y la ubicó en el éxodo del Egipto. Se trata de una visión sobre el día del sábado, pero también del modo en que Dios distribuye la comida como maná/pan para todos. También es el mejor comentario sobre la frase «nuestro pan cotidiano» de la oración *Abbá*, con el sentido de *pan suficiente para hoy y para mañana, y para todo día venidero*.

El pueblo se quejaba de hambre en el desierto, y «el Señor dijo a Moisés: "Voy a hacer llover pan del cielo para vosotros"» (Ex 16,4); y hace la siguiente promesa: «os saciaréis de pan; y así sabréis que yo soy el Señor vuestro Dios» (16,12). Al aparecer el maná, la gente «se decía entre sí: "¿Qué es esto?" [en hebreo, *manhu'*; de ahí, *manna*]. Pues no sabían qué era. Moisés les dijo: "Esto es el pan que el Señor os ha dado para comer"» (16,15).

El maná es simplemente el pan de Dios, pero se dan cinco órdenes muy concretas para recoger este alimento milagroso que procede del cielo:

«El Señor dijo a Moisés: "Voy a hacer llover pan del cielo para vosotros, y cada día el pueblo saldrá y recogerá lo suficiente para ese día"» (16,4).

«"El día sexto, cuando preparen lo que traigan, será dos veces más que lo que recogen los demás días"... El día sexto recogieron el doble» (16,5.22).

«"Recoged cuanto cada uno necesite, dos litros por persona, según el número de personas, de modo que todos los de sus tiendas estén bien provistos". Así lo hicieron los israelitas; unos recogían más, otros menos. Pero cuando lo medían con un celemín, los que habían recogido mucho no tenían más, ni los que habían recogido poco tenían menos; recogían tanto como cada uno necesitaba... Mañana tras mañana, lo recogían, tanto cuanto cada uno necesitaba» (16,16-18.21).

«"Que nadie guarde nada para mañana". Pero... algunos dejaron una parte para el día siguiente, y se llenó de gusanos y se hizo nauseabundo» (16,19-20).

«El día séptimo, algunos fueron a recoger, pero no encontraron nada» (16,27).

El significado de estos subrayados parabólicos es muy claro. Cuando Dios distribuye directamente el alimento, hay suficiente para cada uno y para cada día (¿pan *diario/cotidiano*?); milagrosamente, cada uno tiene la misma cantidad por día, con independencia de lo que haya recogido; no hay que acaparar alimento, porque se echa a perder por la noche; en sábado no cae nada, por eso recogen el doble el día anterior; pero cuando el pan anterior al sábado se guarda por la noche, «no se hace nauseabundo ni cría gusanos» (16,24).

Sin embargo, encontramos un aspecto muy interesante en el hecho de que el pueblo «se sacie de pan» (16,8.12), del «pan que el Señor les ha dado para comer» (16,15). Dios ordena al cabeza de familia que recoja suficiente pan para toda su casa cada mañana: «Recoge tanto como necesites... según el número de personas, de modo que todos los de tus tiendas estén bien provistos» (16,16). Siempre se trata del cabeza de familia y de la casa como un microcosmos del Cabeza de Familia y de la Casa.

Ya estamos preparados para pasar al siguiente desafío de la oración, que coincide con el siguiente capítulo de nuestro libro. ¿De qué se tratará? ¿De qué debe tratar, de hecho? Todo agricultor que viviera en el campo, todo artesano de la ciudad, como también todo terrateniente honrado o todo buen emperador, habrían sabido responder inmediatamente a la pregunta. La otra cara del «tener suficiente comida para hoy» es «no tener deudas para mañana».

Veamos un ejemplo procedente del mundo imperial. La antigua sede del Senado de Roma, la Curia Julia, conserva actualmente dos bajorrelieves de la época del emperador Trajano, de comienzos del siglo II d.C. Al principio estaban situados fuera, en el Foro, pero ahora se encuentran mejor protegidos bajo la techumbre de la Curia.

Uno de ellos nos presenta a Trajano distribuyendo *comida* a los niños huérfanos de Roma. Estos son representados mediante una mujer que, con un bebé en los brazos, se dirige hacia la imagen sedente del emperador. El otro muestra una cola de gente que lleva sus tablillas de *débito* al emperador para que ser quemadas a sus pies. Al desaparecer estos registros, se eliminan también las deudas.

El suficiente alimento para hoy debe implicar también la ausencia de deudas para mañana. Así que, cien años antes que Trajano, Jesús conecta el alimento -elemento positivo- con la deuda -elemento negativo- en su oración *Abbá*. Pero adviértase otra característica de esta transición del pan a las deudas y la tentación.

La primera parte de la oración carece de la conjunción «y» entre sus diversos elementos: el nombre, el reino y la voluntad de Dios. Los tres retos se implicaban entre sí, aun a pesar del intencionado clímax que hallamos en su presentación. El nombre de Dios no puede santificarse si no es mediante la llegada del reino de Dios, que se concreta haciendo la voluntad eterna de Dios en la tierra. Pero la segunda parte de la oración es acumulativa; de ahí las conjunciones «y» entre el pan y la deuda, como entre la deuda y la tentación. No se trata del pan *o* la deuda *o* la tentación, sino de los tres conjuntamente, dispuestos *in crescendo*. Por tanto, lo que viene a continuación de «danos hoy nuestro pan de cada día» es -y debe ser- «y perdónanos nuestras deudas».

7. *PERDÓNANOS NUESTRAS DEUDAS*

*«Y perdónanos nuestras deudas
como nosotros perdonamos a nuestros deudores»*

- Mateo 6,12

«Los franceses hemos venido únicamente», decía Napoleón Bonaparte a los egipcios de Alejandría el 12 de julio de 1798, «a rescatar los derechos de los pobres del dominio de sus tiranos», puesto que «todos los hombres son iguales a los ojos de Dios». Precisamente, transcurrido un año del «rescate» de los campesinos egipcios de los turcos otomanos por los dragones franceses, un soldado que cavaba trincheras en Rosetta, a sesenta y cuatro kilómetros de Alejandría, encontró una inscripción de 112,3 cm. de alto, 75,7 cm. de ancho y 28,4 cm. de grosor, que estaba escrita en egipcio -con la caligrafía de los jeroglíficos sagrados y la grafía cursiva popular- y en griego clásico.

Tras derrotar los británicos a los franceses, la «Piedra de Rosetta» pasó del Museo Británico de Londres al del Louvre de París. Hasta Hoy, nunca ha sido expuesta en el Museo Egipcio de El Cairo, donde una copia sirve para recordar su verdadero origen. Sin embargo, fue en Francia donde Jean- François Champollion, que aprendió por sí solo hebreo, latín y griego, usó la sección griega para descifrar las otras dos grafías egipcias.

La inscripción data del año 196 a.C., durante el conflictivo reinado del rey Ptolomeo IV Epífanes, bajo el que Judea pasó, definitivamente, del dominio egipcio al sirio, aunque no para siempre. Presentamos a continuación la sección que nos interesa:

MIENTRAS que el rey Ptolomeo, el Eterno, el Amado de Ptah, el Dios Epífanes Eucharistos... un dios nacido de un dios y de una diosa, como Horus, el hijo de Isis y Osiris..., ha condonado totalmente algunos de los ingresos y tributos impuestos en Egipto y ha reducido otros para que el pueblo y todos los demás pudieran tener prosperidad durante su reinado, y mientras que ha perdonado las deudas a la corona, siendo tantas las que ellos debían en Egipto y en el resto del reino...

En este texto se mencionan en primer lugar la mitigación de los impuestos y la cancelación de las deudas cuando el nuevo rey «repartió justicia para todos».

Retrocedamos ahora del 196 a.C. al 1760 a.C., y de los jeroglíficos de la Piedra de Rosetta a las leyes babilónicas del Código de Hammurabi. Este código, grabado en un bloque de diorita negra de 213 cm. de altura, fue llevado a comienzos del siglo XII a.C. desde la capital amorita de Babilonia a la capital elamita de Susa como botín de la invasión. De allí se trasladó, a comienzos del siglo XX, al Museo del Louvre, como botín de la excavación. Como ocurre con la Piedra de Rosetta en el Museo de El Cairo, en el Museo Nacional de Irak, en Bagdad, lo que hay es una copia del Código de Hammurabi.

Hammurabi gobernó el Antiguo Imperio Babilónico de 1728 a 1686 a.C., y su código legal es el más completo que se conserva del antiguo mundo mesopotámico. En la parte superior aparece, en bajorrelieve, el mismo Hammurabi recibiendo las prescripciones legales del dios de la justicia, el dios solar Shamash. El prólogo asevera que Hammurabi ha sido nombrado «para traer el gobierno de la justicia al país, para destruir a los malvados y malhechores, de modo que el fuerte no haga daño al débil». El epílogo repite la orden divina: «que el fuerte no haga daño al débil, para proteger a la viudas y los huérfanos... para manifestar la justicia en el país, para resolver todos los litigios y curar todas las ofensas».

Entre estas dos declaraciones que sirven de marco, se encuentran 282 leyes casuísticas (redactadas en forma incondicional: «Si...»), de entre las que nos interesa la siguiente:

«Si alguien es demandado por una deuda y se vende a sí mismo, a su esposa, a su hijo e hija por el dinero debido, o los entrega para realizar trabajos forzados, entonces, trabajarán tres años en la casa de quien los compró, su dueño, y al cuarto año serán liberados» (n. 117).

Esta ley no trata de la exención de impuestos o deudas, como en el caso de la Piedra de Rosetta, sino de la liberación de la esclavitud contraída por las deudas. No importa la cantidad de la deuda impagada: la esclavitud y el trabajo forzado resultante solo podían durar tres años. Podríamos decir que es una versión antigua de nuestra ley de responsabilidad limitada.

Los códigos legales de la Torá bíblica continuaron esta antigua tradición mesopotámica. La justicia baja del cielo a la tierra; el rey es su encarnación divina; se exoneran los impuestos y las deudas, los intereses

y la esclavitud, y se muestra una especial preocupación por los más vulnerables: los pobres y los oprimidos, las viudas, los huérfanos y los emigrantes.

Sin embargo, la visión de la divinidad como quien administra una justicia retributiva y un derecho restaurativo posee en la Biblia un rasgo extraordinariamente exclusivo. Como vimos en el capítulo 3, el metrónomo del mismo tiempo -sus días, años y siglos- marca sus compases al ritmo de la justicia divina desde la creación del sábado, pasando por el día sabático y el año sabático, hasta llegar al jubileo sabático.

En este capítulo me centraré principalmente en las cuestiones de la deuda y del perdón. Ahora bien, la deuda, la esclavitud y la esclavitud por causa de la deuda están íntimamente vinculadas en la tradición bíblica. En el caso de la esclavitud por causa de la deuda, las personas son vendidas temporal o permanentemente como esclavas hasta que paguen la deuda. Casi cuatro milenios antes, ya se describía en el Código de Hammurabi, como acabamos de ver, este tipo de esclavitud de trabajos forzados, que fue asumida en la teología de la alianza de Israel a partir de la tradición mesopotámica.

Esta interacción entre deuda y esclavitud y, sobre todo, la esclavitud por causa de la deuda, que encontramos en la tradición bíblica, suscita un segundo punto de interés para este capítulo. La esclavitud por causa de la deuda no me sorprende en absoluto, puesto que en nuestro mundo actual, en aquellos lugares donde la ley prohíbe la esclavitud, simplemente se ha reemplazado esta por una deuda desmesurada, como nueva forma de esclavitud. ¿Acaso no es la deuda desmesurada una forma mucho mejor de poseer y controlar a individuos y naciones que las formas anticuadas de la esclavitud o el colonialismo directos?

En la tradición bíblica -¿y también en todas partes?- la *deuda* conduce fácilmente a la *esclavitud*. Pero, con la deuda o como tal deuda, aparece el *interés* o la *hipoteca*. Comenzaré, por tanto, con el interés o la hipoteca como posibles factores que conducen a una deuda desmesurada en la Biblia:

INTERÉS o HIPOTECA -> DEUDA -> ESCLAVITUD

El interés es una cuota que se paga por el dinero prestado, generalmente una parte porcentual del total. La hipoteca es algo, un bien mueble o inmueble, que se entrega como garantía del dinero que se presta. El impago de un préstamo conduce a la pérdida de lo hipotecado

-por ejemplo, la finca familiar- o a la esclavitud de alguien de la familia o de toda ella. Analizaré en primer lugar el interés y la hipoteca en el Antiguo Testamento y, a continuación, la esclavitud contraída por causa de la deuda.

Como modo posible de detener la trayectoria que conduce del interés, mediante la deuda, hasta la esclavitud, la Torá prohíbe el interés en los préstamos con que se ayuda o se socorre al prójimo (incluidos los «emigrantes»), pero no en los concedidos por negocios o comercio a los extranjeros:

«Si cualquiera de tus parientes tiene problemas y se hace dependiente tuyo, los mantendrás; vivirán contigo como si fueran emigrantes. No tomes interés por adelantado ni obtengas beneficios de otro modo con ellos, sino teme a tu Dios; deja que vivan contigo. No les prestarás tu dinero cobrándoles el interés por adelantado, ni les darás comida para beneficiarte. Yo soy el Señor tu Dios, que te sacó del país de Egipto para darte el país de Canaán, para ser tu Dios» (Lv 25,35-38).

«De los préstamos hechos a un extranjero puedes cobrar el interés, pero de los hechos a otro israelita no debes cobrar interés, para que así el Señor, tu Dios, pueda bendecirte en todas tus empresas en el país en el que estás a punto de entrar y tomar posesión» (Dt 23,20).

«Se produjo una gran protesta del pueblo y de sus mujeres [los "pobres"] contra sus parientes judíos [los "pudientes"]. Pues había quienes decían: "Con nuestros hijos y nuestras hijas, somos muchos; debemos conseguir grano para poder comer y seguir vivos". También había otros que decían: "Nosotros tenemos que hipotecar nuestros campos, nuestros viñedos y nuestras casas para conseguir grano durante la hambruna". Y había otros que decían: "Tenemos que pedir dinero prestado a cuenta de nuestros campos y viñedos para pagar el impuesto del rey. Ahora bien, nuestra carne es la misma que la de nuestros semejantes; nuestros hijos son iguales que sus hijos; y, sin embargo, nos vemos forzados a que nuestros hijos e hijas sean esclavos, y algunas de nuestras hijas han sido violadas; no podemos hacer nada, y nuestros campos y viñedos pertenecen ahora a otros"» (Neh 5,1-5).

«Después de pensar en ello», Nehemías dijo: «He presentado acusaciones contra los nobles y los funcionarios; les dije: "Todos vosotros estáis cobrando intereses a vuestro propio pueblo". Y los convoqué a una gran asamblea para tratar con ellos» (5,7). Este es su decreto:

«Yo y mis hermanos y mis sirvientes les estamos prestando dinero y grano. Pongamos fin al cobro de intereses. Devolvámosles hoy mismo

sus campos, sus viñedos, sus fincas de olivos y sus casas, y el interés del dinero, el grano, el vino y el aceite que les habéis estado haciendo pagar» (5,10-11).

Los nobles aristócratas, los funcionarios y los sacerdotes aceptaron su decreto y juraron cumplirlo, no solo mediante una justicia distributiva para el futuro, sino también mediante una justicia restaurativa por lo acontecido en el pasado. Medio milenio después, el cuarto libro de los Macabeos, que es un texto apócrifo, lo resumía sucintamente en los siguientes términos: «En cuanto se adopta un modo de vida de acuerdo con la ley, aun cuando le guste el dinero, se ve obligado a actuar en contra del proceder natural y a prestar sin intereses a los necesitados y a condonar la deuda al llegar el año séptimo» (2,8).

Nótese, sin embargo, la distinción entre *interés* e *hipoteca* en los textos de Nehemías, como también el hecho de que *ambos* son revocados. Algunos aristócratas exigían los intereses de los préstamos hechos al campesinado, a pesar de las leyes de Levítico 25 y Deuteronomio 22. Otros las respetaban, pero exigían en su lugar una hipoteca (por lo general, la finca familiar), que se habría ejecutado de no pagar el préstamo. La ejecución de las hipotecas por impago podía ser mucho más perjudicial que los intereses por los préstamos. Por esta razón, la tradición bíblica, aunque no prohíbe las hipotecas, trata al menos de controlar los estragos sociales -grandes o pequeños- que provocaban. Por ejemplo:

«Nadie tomará un molino o una muela de molino como hipoteca, pues eso sería hipotecar una vida entera... Cuando hagas a tu prójimo un préstamo de cualquier tipo, no entres en la casa para cobrar la hipoteca. Te quedarás fuera mientras la persona a la que hiciste el préstamo te saque a ti lo hipotecado. Si es pobre, no dormirás con la prenda de vestir que te ha dado como hipoteca. Se la devolverás al atardecer, para que tu prójimo pueda dormir cubierto y te bendiga... No tomarás la prenda de vestir de una viuda como hipoteca» (Dt 24,6.10-13.17).

Desafortunadamente, por tanto, incluso la erradicación del interés en los préstamos de ayuda no puede detener la acumulación de la deuda. Es bastante sencillo evitar los *intereses* de un préstamo -sobre todo, si es a corto plazo- y reemplazarlos con un *castigo* por impago. Tu tierra o tu trabajo siguen estando hipotecados y pueden adquirirse, por no pagar lo debido a su tiempo. Y los castigos por impago pueden ser mucho más duros que el pago de los intereses. Sigue siendo necesario, por consiguiente, que la Torá afronte el segundo elemento de esa nefasta

secuencia que va desde el interés o la hipoteca hasta llegar a la deuda, y de esta hasta la esclavitud.

Recordemos la secuencia, que veíamos en el capítulo 3, que parte de la creación del sábado, pasa por el día del sábado y el año sabático y culmina en el jubileo sabático. Los días, los años y los siglos del tiempo humano eran, de este modo, asimilados en el ritmo divino de la justicia distributiva y del derecho restaurativo. Comenté entonces que el año sabático constaba de tres aspectos -reposo de la tierra, condonación de las deudas y liberación de los que habían sido esclavizados por no pagar sus deudas-, y que estos dos últimos serían tratados en este capítulo.

Tal como prometí, regreso ahora al año sabático en el seno del sueño que Dios tiene sobre su mundo para todo su pueblo. Comienzo estudiando la esclavitud contraída por las deudas en el marco de la sección legal más antigua de la Biblia, es decir, el denominado Libro de la Alianza, que hallamos en Éxodo 20,22-23,33. Como puede imaginarse, se inicia del siguiente modo: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te sacó del país de Egipto, de la casa de la esclavitud» (20,2). Por tanto, habiendo sido liberados de la esclavitud como pueblo, ¿cómo puede llegar un israelita a esclavizar permanentemente a otro israelita? De ahí el siguiente decreto sobre los esclavos varones:

«Cuando compres a un esclavo varón hebreo, te servirá seis años, pero el año séptimo saldrá libre, sin ninguna deuda. Si entra soltero, saldrá soltero; si entra casado, entonces su esposa saldrá con él. Si su amo le da una esposa, y esta le da hijos e hijas, la esposa y sus hijos serán de su amo, y él saldrá solo. Pero si el esclavo dice: "Amo a mi amo, a mi esposa y a mis hijos; no deseo salir libre", entonces su amo lo llevará ante Dios. Será llevado hasta la puerta o su jamba, y su amo atravesará su oreja con un punzón, y le servirá de por vida» (Ex 21,2-6).

Adviértase que la ley de Hammurabi sobre la esclavitud por deudas es el doble de generosa que la que encontramos en la Biblia. El máximo período para este tipo de esclavitud es de tres años, pero en la Biblia es de seis años. Probablemente, la razón no estribe en que la Biblia pretenda ser el doble de severa que el Código de Hammurabi, sino en su deseo de conectar la liberación de este tipo de esclavo con el año sabático, que se celebra cada siete años. Nunca podría excederse en *más* de seis años este tipo de esclavitud antes de que le pusiera fin el año sabático.

La ley sobre las mujeres esclavizadas por causa de sus deudas es diferente, por la obvia posibilidad de su explotación sexual. Los varones

solo habrían perdido el tiempo y el trabajo que pasaron y realizaron durante su tiempo de esclavitud, pero las esclavas podrían haber sido violadas o haber quedado incapacitadas para encontrar una pareja tras su puesta en libertad:

«Cuando un hombre venda a su hija como esclava, ella no saldrá como lo hacen los esclavos. Si no le agrada a su amo, que se la designó para sí mismo, entonces dejará que sea rescatada; no tendrá derecho a venderla a extranjeros, puesto que se ha portado injustamente con ella. Si la destina para su hijo, la tratará como si fuera una hija. Si toma otra esposa, no disminuirá el alimento, la ropa o los derechos conyugales de su primera esposa. Y si no cumple estas tres cosas, ella saldrá sin ninguna deuda, sin ningún pago monetario» (Ex 21,7-11).

La razón que subyace a esta liberación de los esclavizados por deudas es, ciertamente, el propio carácter de Dios tal como Israel lo experimentó al ser liberado de los trabajados forzados en Egipto.

En este sentido, un siglo y medio antes de que llegara el gobernador Nehemías, según el profeta Jeremías, Dios había dicho: «Yo mismo hice una alianza con vuestros antepasados cuando los saqué del país de Egipto, de la casa de la esclavitud, diciendo: "Cada siete años, cada uno de vosotros debe liberar a cualquier hebreo que se os haya vendido y os haya servido seis años; debéis liberarlos de vuestra servidumbre"» (Jr 34,13-14).

En el Deuteronomio encontramos una segunda proclamación de estas leyes relativas a la liberación de los esclavizados por sus deudas. Es el último de los cinco libros de la Torá; las especificaciones y ampliaciones que se añaden en él tienen un gran interés. Nótese, especialmente, que se ordena una liberación al año séptimo de las *mismas deudas* (15,1-11) antes de que se hable de la liberación correspondiente de los *esclavizados por sus deudas* (15,12-18). Con respecto a las deudas leemos lo siguiente:

«Cada año séptimo concederás una condonación de las deudas. Y se realizará del siguiente modo: todo acreedor condonará la demanda que tiene contra un prójimo, sin exigir| la de un prójimo que es un miembro de la comunidad, porque ha sido proclamada la condonación del Señor. De un extranjero puedes exigirla, pero debes condonar tu demanda a todo miembro de tu comunidad que te deba algo» (Dt 15,1-3).

Como vimos más arriba, encontramos la misma distinción entre los préstamos de ayuda al prójimo y los préstamos comerciales hechos a extranjeros. El «emigrante», por supuesto, es un «prójimo», no un

«extranjero». También se añade una advertencia contra la oposición a hacer un préstamo cuando «se acerca el año de la condonación» (15,9-10). Pero lo que viene a continuación constituye la diferencia más sorprendente entre la liberación de la esclavitud contraída por deudas según Éxodo 21 y la que se legisla en Deuteronomio 15. Con respecto a los esclavizados por deudas, se dice lo siguiente:

«Si un miembro de tu comunidad, sea un hombre hebreo o una mujer hebrea, se vende y trabaja para ti seis años, en el año séptimo pondrás a esa persona en libertad. Y cuando mandes a un esclavo fuera de ti como persona libre, no lo enviarás con las manos vacías. Proporcióname generosamente algo de tu rebaño, de tu trilla y de tu lagar, dándole así parte de la recompensa con que te ha bendecido el Señor tu Dios. *Recuerda que tú eras esclavo en el país de Egipto, y el Señor, tu Dios, te redimió; por esta razón, te mando esto hoy.* No se te haga duro cuando los mandes de ti como personas libres, porque durante seis años te han prestado servicios que valen [por dos veces] los salarios de los jornaleros, y el Señor, tu Dios, te bendecirá en todo cuanto hagas» (Dt 15,12-15.18).

Se trata de una extraordinaria ampliación de la liberación de la esclavitud contraída por deudas que acabamos de ver en las leyes más antiguas de Éxodo 21. Pero también es una ampliación lógica del modelo del Éxodo como liberación arquetípica de Israel del trabajo de esclavos impuesto por los egipcios.

Téngase en cuenta el texto que hemos escrito en cursiva (15,15). Recuerda la experiencia inaugural del Éxodo, la puesta en libertad, la libertad, la liberación, como modelo para la liberación de la esclavitud contraída por las deudas. También es cierto que la frase inicial, que traducimos por «pondrás a esa persona en libertad» (15,12), literalmente dice: «dejarás a esa persona irse», que, evidentemente, recuerda la orden más repetida y famosa que Dios da al faraón a través de Moisés: «Deja a mi pueblo irse» (Ex 5,1-10,4).

Además, la orden «no *lo* enviarás con las manos vacías» (15,13), reformulada como «envíalos fuera de ti como personas libres» (15,18), retoma la expresión «manos vacías» de la época del Éxodo:

«Haré que este pueblo obtenga el favor de los egipcios, de modo que, cuando se vaya, no se irá *con las manos vacías*; cada mujer pedirá a su vecina y a cualquier mujer que viva en la casa de su vecina joyas de plata y de oro, y vestidos, y los pondréis sobre vuestros hijos y vuestras hijas; y así despojaréis a los egipcios» (Ex 3,21-22; véase 12,35-36).

Ese «despojo» es simplemente la devolución y el pago, a los que han sido esclavizados, por los «perjuicios» ocasionados. Algunas naciones lo hacen de buena gana; otras de mala gana, y también hay otras que nunca lo hacen.

Finalmente, Deuteronomio 15 oscila entre dos visiones ideales sobre la cuestión general de las deudas. Compárese esta contradicción tan llamativa:

«Sin embargo, no habrá necesitados entre vosotros, porque el Señor no se olvidará de bendecirte en el país que el Señor, tu Dios, te da como posesión para ocuparlo» (15,4).

«Puesto que nunca dejará de haber necesitados en la tierra, te ordeno, en consecuencia, lo siguiente: "Abre tu mano a los pobres y a los necesitados en tu país"» (15,11).

Las dos partes de la última frase son citadas implícitamente por Jesús en Marcos 14,7: «Siempre tendréis a los pobres con vosotros, y podéis mostrar generosidad con ellos cuando queráis». Sin embargo, teniendo en cuenta Dt 15,11 y Mc 14,7, debe citarse siempre el versículo en su totalidad. Es una lástima que a menudo tengamos que oír solamente la versión abreviada: «Siempre tendréis a los pobres con vosotros», que hallamos en Mateo 26,11 y Jn 12,8. La consecuencia, que en absoluto está de acuerdo con el sentido bíblico, es la auto-complacencia con lo que, de este modo, se interpreta como una desigualdad de derecho divino

que no exige una justicia para todos, sino, a lo más, la caridad para algunos.

Todo cuanto hemos visto hasta ahora sobre la oración *Abbá* de Jesús muestra que se trata de un sumario en forma de himno sobre la justicia distributiva y el derecho restaurador del Dios bíblico. Este tema resuena de un extremo al otro del Antiguo Testamento cristiano. En efecto, lo que está siempre en juego es el auténtico *carácter* del Cabeza de Familia. Ese carácter se reveló en la liberación arquetípica de Israel de la esclavitud de Egipto. Esta liberación exterior es el modelo permanente para la liberación interior de la esclavitud de los compatriotas israelitas. El Dios bíblico se opuso a Egipto, no porque no fuera Israel, sino porque no era justo. La misma oposición habría despertado Israel en Dios si se hubiera convertido en un nuevo Egipto.

De todos los ejemplos anteriores saco una conclusión general. Rezada en el marco de su matriz bíblica, la frase «perdónanos nuestras deudas como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores» debe entenderse literalmente, no metafóricamente. Los ejemplos explican con todo detalle cómo debían perdonarse y eliminarse entre los seres humanos las deudas en sentido estricto y literal. Pero, para que Dios nos perdone nuestras deudas *en sentido literal*, nosotros tenemos que deberle algo *en sentido literal*; de modo que ¿cuáles son estas deudas *en su sentido literal*? ¿Qué le debemos -literalmente- a Dios? Como ya vimos en el capítulo 3, en la Creación, coronada por el sábado, las personas son creadas a *imagen de Dios* como administradores del mundo:

«Hagamos a la humanidad a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que tengan el dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves del aire, y sobre los rebaños y sobre todos los animales salvajes de la tierra, y sobre toda cosa que se arrastra reptando sobre la tierra» (Gn 1,26).

Los seres humanos somos administradores a *imagen* de Dios. Dicho de otro modo, somos creados para dirigir el mundo de Dios con Dios, mediante Dios y en Dios. Como ya hemos visto, precisamente así, como a un microcosmos, Dios le dice a Israel: «La tierra es mía; conmigo no sois sino emigrantes y aparceros» (Lv 25,23). Además, como también hemos visto, Pablo reformuló nuestra dignidad de «imágenes de Dios» como «herederos de Dios». Como herederos de Dios, concluía Pablo, somos responsables de aliviar «los gemidos de la creación» (Rm 8,17-22) y jamás acrecentarlos.

Imágenes y herederos, administradores y gerentes, aparceros y emigrantes... tienen sus deudas, en sentido literal, con los propietarios de las posesiones que se les han asignado. Y la deuda consiste en hacer y producir todo cuanto el propietario espera de ellos.

Debemos a Dios la dirección responsable de su mundo. Debemos al Cabeza de Familia la conservación de la casa del mundo; debemos al Cuidador de la Casa la consagración de la casa de la tierra. Debemos a Dios la solicitud por toda su creación. Debemos a Dios la colaboración para santificar su nombre, establecer su reino y hacer su voluntad «como en el cielo, así también en la tierra». Debemos a Dios el dejar de centrarnos en el cielo para evitar centrarnos en la tierra. Debemos a Dios el garantizar que hay suficientes alimentos en la tierra y que se dirige bien la Casa/Familia para que no haya demasiadas deudas.

Concluí el anterior capítulo con la parábola del pan cotidiano, recurriendo a Éxodo 16. Concluyo esta sección del presente capítulo con la parábola de la cancelación de las deudas, tomando como referencia Jeremías 34. Entiendo por *parábola* un relato cuyo objetivo no es realizar un informe histórico, sino plantear un reto.

La parábola se ubica inmediatamente antes del exilio babilónico. Conciérne a Sedecías, el último rey de Judá, que se rebeló contra el imperio neobabilónico en el año 586 a.C.

Nabucodonosor, el rey de Babilonia, «degolló a los hijos de Sederías ante sus ojos y luego le arrancó los ojos a Sedecías; lo ataron con cadenas y se lo llevaron a Babilonia» (2 Re 25,7), junto con todos los dirigentes aristócratas de Judá. Pensemos en este relato como otro drama de un acto, pero en esta ocasión con tres escenas. Veamos la *primera escena*:

«El rey Sedecías había hecho una alianza con todo el pueblo en Jerusalén para proclamarles la libertad; todos debían liberar a sus esclavos hebreos, hombre o mujer, de modo que nadie tuviera a otro judío en esclavitud. Y ellos obedecieron, todos los ministros y todo el pueblo que acataron la alianza, según la cual debían liberar a sus esclavos, hombre y mujer, de modo que no volvieran a ser esclavizados. Pero después se dieron la vuelta y recuperaron a los esclavos y las esclavas que habían liberado, y de nuevo los sometieron como esclavos» (Jr 34,8-11).

Se trata, como puede observarse, de una escena de gran dureza, por lo que, en este punto del capítulo, puede el lector, con toda probabilidad, escribir por sí mismo las siguientes escenas.

En la *segunda escena*, como era de esperar, Dios pone de relieve que el modelo teológico de esa alianza por la que se libera a los esclavizados por deudas es la liberación de la esclavitud egipcia:

«Así dice el Señor, el Dios de Israel: "Yo mismo hice una alianza con vuestros antepasados cuando los saqué del país de Egipto, de la casa de la esclavitud, diciendo: 'Cada año séptimo, cada uno de vosotros debe poner en libertad a cualesquiera hebreos que se os hayan vendido y os hayan servido durante seis años; debéis liberarlos de vuestra servidumbre'. Pero vuestros antepasados no me hicieron caso ni me prestaron atención"» (34,13-14).

Obviamente, por supuesto, el pueblo había reconocido su deber, lo aceptó, y después, empeorando aún más las cosas, se retractó y se rebeló. Según decía, es duro, pero precisamente por eso resulta del todo claro. A fin de cuentas, Dios advierte que la recuperación de los esclavos ha «profanado» el nombre de Dios (34,16) -recordemos lo que dijimos sobre el nombre de Dios en el capítulo 3.

Y, finalmente, llegamos a la *tercera escena*:

«Por lo tanto, así dice el Señor: "No me habéis obedecido concediendo la libertad a vuestros vecinos y amigos; pues yo os voy a conceder una libertad, dice el Señor, daré libertad a la espada, a la peste y a la hambruna. Haré de vosotros un horror para todos los reinos de la tierra... [Vuestros] cadáveres serán comida para las aves del aire y los animales salvajes de la tierra... Las ciudades de Judá las convertiré en una desolación, sin habitantes"» (34,17-22).

Según esta parábola, la auténtica causa del exilio babilónico fue la supuesta aceptación inicial y el rechazo posterior de la «liberación» en el año sabático de las deudas y de la esclavitud provocada por ellas.

La liberación de la esclavitud por deudas durante el año sabático es considerada tan importante que su incumplimiento es la causa específica que provoca la devastación de Israel por las tropas imperiales de Babilonia. Recordemos, en este sentido, el tema de la liberación de las deudas, que ya vimos más arriba, en Nehemías 5. Los relatos sobre Nehemías y Sedecías enmarcan el exilio babilónico al mencionar la no condonación de las deudas como su causa desencadenante, y su condonación como su solución posterior.

La comprensión *literal* de las deudas como lo que se debe a Dios o al prójimo resulta inmediatamente obvia al ver cómo desemboca la tradición bíblica de Israel en la oración *Abbá* de Jesús, impregnándola en su totalidad. También representa esa esperanza *literal* de tener suficiente

pan para hoy y ninguna deuda para mañana, que ha sido siempre el antiguo sueño de los «pobres» de la tierra.

Pero creo que es justo decir que muchos, si no la mayoría, de los cristianos que rezan la oración del Señor interpretan esas «deudas» en un sentido más metafórico que literal. Las «deudas» significan «pecados», y por eso lo que pedimos a Dios es: «perdona nuestros pecados como nosotros perdonamos a los que pecan contra nosotros». ¿Tal vez es erróneo cuanto hemos dicho sobre la deuda en su sentido literal y sobre la remisión literal de la deuda y de la esclavitud provocada por la deuda? ¿Cómo podemos decir cuál era la intención de Jesús y la de los escritores del evangelio?

Comienzo, en primer lugar, con Marcos, que probablemente, como ya dijimos, conociera una versión de esta oración. Recordemos lo que ya dijimos en el capítulo 5 acerca de cómo Jesús invocó a Dios como *Abbá* para someterse a su «voluntad» en la escena de Getsemaní (Mc 14,36). Marcos dice también: «Cuando os pongáis de pie para orar, perdonad si tenéis algo contra alguien, de modo que vuestro Padre celestial pueda también perdonaros vuestras transgresiones» (6,14-15). Por cierto que es esta la única vez que Marcos emplea la expresión típica de Mateo «vuestro Padre celestial» (literalmente, «en el cielo»). Creo que con la palabra «transgresión» Marcos está desplazándose ya de las «deudas» hacia los «pecados».

En segundo lugar, sigo con Mateo, que en su versión de la oración del Señor emplea dos veces la palabra «deudas» (6,12). Pero inmediatamente, tras concluir la oración, añade lo siguiente: «Pues si perdonáis a los demás sus transgresiones, vuestro Padre celestial también os perdonará; pero si no perdonáis a los demás, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras transgresiones» (6,14-15). Las «deudas» se han convertido en «transgresiones».

Además, Mateo retoma esta cuestión del perdón divino y humano, una vez más, en 18,15.21-35. Comienza hablando sobre el procedimiento que debe seguirse: «Si un miembro de la iglesia *peca* contra ti» (18,15)... A continuación, Pedro pregunta a Jesús: «Señor, si otro miembro de la iglesia *peca* contra mí, ¿cuántas veces debo perdonarlo? ¿Siete veces?». Jesús responde: «No siete veces, sino setenta veces siete» (18,21- 22). Queda bastante claro que aquí no se habla de «deudas» o «transgresiones», sino de «pecados».

A continuación, Mateo nos presenta una parábola sobre las deudas en su sentido *literal*. Comienza así: «Un rey... deseaba ajustar las cuentas con sus esclavos» (18,23). El primer deudor le debía la enorme cantidad de «diez mil talentos» y, como no podía pagar, el rey «ordenó que fuera vendido junto con su esposa y sus hijos y todas sus posesiones, para que así pagara» (18,24-25; un buen ejemplo, por cierto, de la esclavización por deudas). Pero cuando el deudor le suplicó que tuviera misericordia con él, la deuda le fue totalmente condonada. Este deudor se dirigió entonces a otro, que le debía solamente «cien denarios», y a pesar de la experiencia que había tenido del perdón del rey, desatendió los ruegos de misericordia de este segundo deudor y «lo metió en la cárcel hasta que pagara la deuda» (18,30). Enfurecido por semejante acción por parte del primer deudor, el rey «lo entregó para que se le torturara hasta que pagara toda su deuda» (18,34).

Finalmente, Mateo concluye la parábola diciendo: «Así mi Padre celestial hará también con cada uno de vosotros si no perdonáis de corazón a vuestro hermano o hermana» (18,35). En este caso, la deuda *literal* es una metáfora parabólica del *pecado*. En lo que respecta al perdón divino y humano, Mateo pasa de las «deudas» (6,12) a las «transgresiones» (6,24-25), para terminar en los «pecados» (18,15.21-35).

Y concluyo con Lucas, que en su versión de la oración del Señor omite dos secciones que aparecen en Mateo y en la *Didajé* (véase el Apéndice): «Hágase tu voluntad en la tierra como lo es en el cielo» y «rescátanos del maligno». Pero también realiza un cambio significativo en lo que sí conserva:

«Y perdónanos nuestros pecados, pues nosotros perdonamos a todos los que nos deben» (Lc 11,4).

Mateo parte de las «deudas», pasa a las «transgresiones» y termina en los «pecados», pero Lucas pasa directamente a los «pecados». Ahora bien, aún mantiene «los que nos deben», en lugar de «los que pecan contra nosotros».

De toda esta actividad textual saco tres conclusiones. Una es que, en su origen, las «deudas» se entendían en un sentido completamente literal. Jesús se refería a la eterna diada del campesinado: suficiente pan para hoy y ninguna deuda para mañana. De ser original y claramente metafórica -es decir, que las «deudas» significaban «pecados»-, todos lo habrían entendido, por lo que no habría sido necesaria la progresión

terminológica que parte de las «deudas», sigue con las «transgresiones» y concluye en los «pecados».

Otra conclusión. A partir de Marcos, pasando por Mateo, hasta llegar a Lucas, las «deudas» se cambian por «transgresiones» y, posteriormente, por «pecados». Por consiguiente, en su forma presente, parece aconsejable leer el texto de Mateo incluyendo *ambos* términos, la deuda y el pecado -no solo la deuda, ni solo el pecado; y, evidentemente, no el pecado en lugar de la deuda, sino ambas cosas juntamente. En efecto, es probable que el desafío esencial consista en ponderar su interacción, puesto que, al menos para la tradición bíblica, cuando la deuda crea demasiada desigualdad, se convierte en una realidad pecaminosa.

Finalmente, quiero pensar una última vez en la frase «Y perdónanos nuestras deudas/pecados como también nosotros *hemos* perdonado a nuestros deudores/pecadores», según la versión mateana de la oración del Señor. Para Mateo no parece que se trate de una *comparación* -como Dios perdona, así debemos perdonar nosotros-, sino de una *condición* -Dios ¿perdonará solo si nosotros perdonamos. Este aspecto condicional del perdón se explícita claramente en la interpretación negativa que se añade al final de la oración del Señor en el Evangelio de Mateo:

«Pues si perdonáis a los demás sus transgresiones, vuestro Padre celestial también os perdonará; pero si no perdonáis a los demás, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras transgresiones» (6,14-15).

En la secuencia de la oración del Señor encontramos primero el perdón divino y luego el humano, como una simple comparación. Pero en esa adición se da la vuelta a la secuencia y se convierte en una condición enfática. Si no perdonamos a los demás, tampoco nos perdonará Dios.

Finalmente, Mateo 18 utiliza la parábola de los dos deudores para decir lo mismo. Repito su final:

«Enfurecido, su señor lo entregó para que se le torturara hasta que pagara toda su deuda. Así hará también mi Padre celestial a todos y cada uno de vosotros si no perdonáis de corazón a vuestro hermano o hermana» (18,34-35).

¿Es verdad que Dios nos perdonará todo excepto nuestra negativa a perdonar? Pero de entre todas las cosas que necesitamos que Dios nos perdone destaca, por encima de todo, nuestra falta de perdón humano.

Mi conclusión es la siguiente. Si leemos Mateo 6,12 entendiéndolo como deudas o pecados, en cualquier caso, hemos de tener en cuenta que

el perdón divino nunca es condicional y, por tanto, no debe interpretarse a la luz de 6,14-15 o 18,15.21 -35. La cuestión no es si Dios perdonará tal o cual pecado, sino si hay algo que Dios no perdonará, incluida -sobre todo, tal vez- nuestra falta de perdón humano.

Paso ahora, a modo de transición, al reto final de la oración: la tentación. Al final del capítulo 5, dedicado al pan, era relativamente fácil conjeturar el tema del siguiente capítulo, dedicado a la deuda. El ideal positivo de tener el pan suficiente para el día, y el correspondiente ideal negativo de no tener deuda alguna para mañana, son las esperanzas comunes de los «pobres» de la historia. Pero ¿cuál debe ser el tercer reto?

Además, como ya hemos comentado a menudo, las dos partes de la oración *Abbá* se encuentran, exteriormente, en paralelismo sinonímico entre sí. Pero la primera parte, sobre el nombre, el reino y la voluntad de Dios, contenía también un paralelismo *in crescendo*, según el cual la voluntad eterna de Dios para con la tierra constituía el clímax del nombre y del reino de Dios. Por consiguiente, es de esperar que en esta segunda parte nos encontremos también con un análogo paralelismo *in crescendo* que pase del pan y la deuda a la tentación. Dicho de otro modo, la proposición sobre la tentación debe llevar a la segunda parte a alguna especie de reto cumbre. ¿Cuál es, entonces, ese clímax ?

Finalmente, mientras nos preparamos para responder a esa cuestión en nuestro último capítulo, llamo la atención sobre otros puntos orientadores para el estudio. Uno concierne a la forma. La estructura del reto final es «no... sino», es decir, un paralelismo sinonímico formado por una oración negativa y otra afirmativa. Es el único ejemplo de esta forma que encontramos en la plegaria, y así dispone todas las proposiciones de la segunda parte en el orden siguiente: afirmativa («pan»), negativa («deuda»), negativa («no nos induzcas»), afirmativa («líbranos de»). Como tantas veces hemos visto anteriormente, estamos rezando un himno poético en el que cada palabra ocupa el lugar que le corresponde.

El otro punto se refiere al contenido. Considero con gran seriedad que lo que se pide a Dios es que no «nos *induzca* a la tentación». ¿Basta con decir que, puesto que Dios domina la tierra, todo cuanto sucede, bueno o malo, procede de Dios? Por ejemplo, la Biblia dice que antes del Éxodo de Egipto Dios «endureció el corazón del faraón», para que se opusiera a

dejar partir a Israel (Ex 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,8). ¿Sería otro modo de decir que Dios «lo indujo a la tentación»?

A pesar de esto, sigo encontrando el verbo «inducir» demasiado fuerte como para entenderlo como una simple aceptación de que Dios lo controla todo. Quiero indagar en el siguiente capítulo si tiene un contenido más específico la frase «no nos *induzcas* a la tentación», como petición dirigida a Dios. También me pregunto si se trata de todas las tentaciones en un sentido muy general o si, por el contrario, se refiere a una tentación más específica.

8. No NOS INDUZCAS A LA TENTACIÓN

«Y no nos induzcas a la tentación, sino líbranos del maligno»
- Mateo 6,13

«La Fortuna está de su lado por todas partes», escribía Josefo sobre los romanos en su obra *La guerra de los judíos*, «y Dios, que lleva el poder de una nación a otra, dándole a cada una en su momento el cetro del imperio, ahora reposaba en Italia» (5, 367). En el año 4 a.C., en torno al tiempo en que nació Jesús, el cetro imperial reposó con todo su peso en Séforis, la capital de Galilea, pocos kilómetros al norte de Nazaret.

Herodes el Grande, «amigo de los romanos» y «rey de los judíos», moría en la primavera de ese año, y las revueltas estallaron inmediatamente por toda la patria judía. No fue una rebelión controlada por un órgano central, sino que fue protagonizada por grupos de bandoleros, soldados a la desbandada e incluso pretendientes mesiánicos que surgieron en diferentes regiones del país. Un rebelde llamado Judas «reunió a una gran cantidad de hombres desesperados en Séforis, en Galilea», según nos cuenta Josefo en sus *Antigüedades judías*, «y allí asaltaron el palacio real y, tras coger todas las armas que allí estaban almacenadas, armó a cada uno de sus hombres y se llevó todo cuanto pudo coger de allí» (17, 271).

Los romanos tenían la estrategia de mantener a sus legiones de guardia en las fronteras, vigilando los grandes ríos al norte y los grandes desiertos al oriente, como también en el sur, en torno a su núcleo mediterráneo especialmente protegido. Por entonces no había ninguna legión apostada en Israel, pero sí había cuatro al sur de Antioquía, capital de la provincia romana de Siria, para proteger la frontera del Éufrates contra el imperio de los partos.

Cualquier despliegue hacia el sur de estos campamentos estacionados en Siria abría la frontera oriental de Roma al imperio rival de los partos. Cuando aquellas legiones se pusieron en marcha contra Israel, lo hicieron a sangre y fuego. Os daremos una lección -dirían-, y si tenemos que volver, no será hasta que pasen dos generaciones. Observemos las

siguientes fechas: vinieron en el año 4 a.C., en el 66 d.C. y en el 132 d.C. Nunca tuvieron que volver de nuevo.

En el año 4 a.C., el gobernador de Siria, Publio Quintilio Varo, dejó solamente una legión en Jerusalén para sofocar aquellas revueltas. Pero muy pronto tuvo que ponerse al frente de otras dos legiones más. Eso significaba doce mil soldados más de elite, acompañados por dos mil soldados de caballería y mil quinientos soldados de infantería. También le acompañaba «Aretas de Petra», rey de los nabateos de Transjordania, «que, por el odio que tenía a Herodes, también mandó un importante ejército de infantería y caballería» (*Antigüedades judías* 17, 287).

Al llegar Varo a Tolemaida, en la costa mediterránea, cerca de la actual Haifa, dividió su ejército. El mismo se puso al frente de la fuerza principal en dirección a Jerusalén, donde «el número de los crucificados por rebelión ascendía a dos mil» (*Antigüedades judías*, 17, 295). Pero, para lo que quiero comentar, me interesa más el dato de que Varo primero había «dado parte de su ejército a su hijo y a uno de sus amigos, y los había mandado a luchar contra los galileos, que viven en la región colindante con Tolemaida. Su hijo atacó a todos los que se le enfrentaban y los hizo huir y, después de tomar Séforis, redujo a sus habitantes a la esclavitud e incendió la ciudad» (17, 288-289).

Desde la pequeña aldea de Nazaret, hay que subir primero a la cadena montañosa y bordear después los antiguos pantanos que poblaban el valle, durante unos seis o siete kilómetros, antes de llegar a Séforis. Josefo no nos cuenta qué ocurrió con Nazaret cuando aquella legión destruyó la cercana Séforis en el año 4 a.C., pero podemos imaginarlo fácilmente por lo que nos dice en su obra *La guerra de los judíos* sobre lo que ocurrió con otras aldeas pequeñas mientras las legiones romanas y sus aliados árabes seguían hacia el sur, hacia Jerusalén:

«Acamparon cerca de una aldea llamada Arus [en Samaría, que fue] saqueada por los árabes. De allí, Varo marchó a Safo [en Judea], otra aldea fortificada, que, de igual modo, saquearon, como también las aldeas vecinas que encontraban a su paso. Todo el distrito se convirtió en un escenario de fuego y sangre, y nada estaba a salvo del saqueo de los árabes. Emaús, cuyos habitantes habían huido, fue incendiada por orden de Varo» (2, 69-70).

Esto es lo que también le habría ocurrido a Nazaret y a todas las aldeas del entorno de Séforis en el año 4 a.C. Se habrían llevado los cereales, los productos del campo y los rebaños y habrían destruido las fincas, las casas y los árboles. Los que no lograron esconderse habrían

sido matados, si eran varones, violadas, si eran mujeres, y esclavizados, si eran jóvenes.

En la crítica a uno de mis libros, un colega decía lo siguiente: «El modelo que parece haber estado siempre en la mente de Crossan en sus estudios sobre Jesús es el de Irlanda, su país natal, que los británicos conquistaron y colonizaron, explotando a la población autóctona»¹⁴. Admito de buen grado que *no puedo dejar de ver* ciertos paralelismos entre los intentos de aquellos dos pequeños pueblos apaleados -Israel en el siglo I, e Irlanda en el siglo XIX- por mantener su dignidad e identidad entre aquellos grandes imperios que intentaban dominarlos.

Veamos uno de estos paralelismos fundamentales. Ambos pueblos opusieron resistencia violenta y no violenta. Los no-violentos murieron a menudo como mártires desarmados. Los que opusieron resistencia violenta ganaron muchas veces el primer asalto contra las tropas de detección locales, pero en seguida fueron masacrados cuando llegaron los refuerzos imperiales. Pero -insisto de nuevo-, tanto en el caso de Israel como en el de Irlanda hubo oposición violenta y no violenta. Lo sabía en el caso de Irlanda, lo cual me ayudó a percibirlo -aunque no a inventarlo- en el caso de Israel. Ciertamente, estudio, por tanto, el caso de Jesús y su contexto judío del siglo I con severos ojos irlandeses, y así lo hago en estos tres círculos contextuales que se van restringiendo.

En el contexto más amplio, Jesús vivió durante la tregua entre dos rebeliones violentas contra la opresión romana en su patria judía. La primera tuvo lugar bajo el reinado de Augusto, a comienzos de la dinastía imperial julio-claudia, en el año 4 a.C.; la segunda, durante el sombrío final del reinado de Nerón, en el año 66 d.C.

En un contexto más restringido, Jesús vivió en medio de una serie de reacciones no violentas contra el dominio romano, suscitadas por el censo para los impuestos del año 6 d.C., por las acciones provocadoras de Pilato en el 26 d.C., y por el intento de Calígula de plantar su estatua como ser divino en el Templo de Jerusalén en el 40 d.C.

En un contexto más restringido aún, tenemos que regresar al punto con que comenzamos este capítulo. Jesús nació en torno al año 4 d.C. y se crió en Nazaret, una aldea que habría «sobrevivido» al ataque de las legiones contra la cercana ciudad de Séforis. El imperio romano, con su

¹⁴ E.P. Sanders, «Who Was Jesús?», recensión del libro *Excavating Jesús*, de John Dominic Crossan y Jonathan L. Reed. en *New York Review of Books*, 10 de abril de 2003, p. 51.

poder militar, no era una especie de lejana y mítica entidad cuando Jesús se criaba en Nazaret. No puedo imaginarme que la incursión de las legiones romanas no fuera el tema principal de canciones e historias, de leyendas e interpretaciones entre los aldeanos. Es evidente que no podemos probarlo ni rechazarlo, pero apostarí a mi intuición histórica en favor de su veracidad.

Me imagino aquel ataque de las legiones como un acontecimiento que marcaría clara y terriblemente la época: todos los demás acontecimientos se catalogarían con un «antes», un «durante» y un «después», en un mundo que no marchaba al tic-tac de nuestros relojes ni según nuestros calendarios giratorios. Me imagino -es decir, *no puedo no imaginarme*- a aquellos aldeanos hablando sobre el «Año de los romanos», mientras Jesús escuchaba y aprendía.

Mi hipótesis, por tanto, es que Jesús, mientras se criaba en los años posteriores a aquella incursión militar en torno a Nazaret en el año 4 a.C., habría oído hablar una y otra vez del *año en que llegaron los romanos*. En virtud de todo cuanto se hablaba, ¿qué decisiones tomó Jesús en relación con Dios y Roma, la patria judía y el imperio, la rebelión y la resistencia, la violencia y la no violencia? ¿Dónde estaba el Dios de Israel el día de la venganza de Roma? ¿Era el Dios de Israel, el Dios de la Biblia y de la Alianza, un Dios violento o no?

En el capítulo 5 recomendé al lector que escuchara la palabra «pecado» y viera qué *contenido* le venía exclusiva, principal o especialmente a la mente. Si «pecado» significaba una lista de «pecados», ¿cuál sería su lista y qué pecados ocuparían el primer lugar? Ahora le pido que haga lo mismo con la palabra «tentación». Al oírla, ¿qué *contenido* le viene inmediatamente a la mente? ¿Piensa que se aplica a un tipo o grado particular de tentación o simplemente se trata de un término genérico para todas las tentaciones?

Analicemos, una vez más, cómo concluye la oración *Abbá*, con este ejemplo clásico y culminante de paralelismo sinonímico formado por una proposición afirmativa y otra negativa:

**y no (nos) lleves a nosotros al tiempo de la prueba
sino libra(nos) a nosotros del maligno**

Estos dos versos se interpretan recíprocamente, de modo que *Dios, a la vez, “nos conduce a” y “nos rescata de” la prueba/tentativa/tentación del maligno*. Pero aún sigue sin decirnos el

contenido preciso de esa prueba, tentativa o tentación (*peirasmos*, en griego). ¿Es un término genérico o específico?

Yo sostengo, en lo que respecta a este capítulo, que el término «tentación» tiene un significado específico, no meramente genérico, en la oración del Señor. Es verdad que en torno a nosotros se dan cada día numerosos tipos y grados de tentación -política, económica y religiosa, local, nacional e internacional. ¿Quién podría nombrarlas todas? Pero lo que yo sugiero es que la «tentación» con que culmina la oración *Abbá* es totalmente específica en su intencionalidad, totalmente precisa en su contenido, y profundamente incrustada en la situación histórica concreta del enfrentamiento del Israel del siglo I con el imperio romano.

Ese contenido presupone las opciones mencionadas anteriormente entre la resistencia no violenta o violenta, antes, durante y después de la vida de Jesús. Lo que se pide específicamente a Dios es que no «nos lleve a» -sí, en efecto, *llevarnos* a- la tentación de la resistencia violenta contra el dominio violento de Roma. En su lugar, se pide a Dios que *nos libre* de la acción mala o del maligno. Dicho de otro modo, de lo que trata es de evitar la violencia incluso, o especialmente, cuando nos hemos comprometido a santificar el nombre de Dios, a establecer su reino y, de ese modo, a cumplir su voluntad, «como en el cielo, así en la tierra».

Cuento con tres tipos de pruebas en favor de esta hipótesis. Uno implica todos los presupuestos que hemos mencionado a propósito de la acusación que se me hace de *interpretar* a un Jesús judío *con ojos* irlandeses (por cierto, nadie, nunca y en ningún lugar, tiene alternativa al hecho inevitable de *interpretar con un determinado tipo de mirada*).

Otro tipo de prueba da por sentado que mediante la referencia al pan y la deuda no se expresaba solamente una esperanza para la vida en general, sino que también constituía una crítica específica a la romanización de Galilea, a los planes urbanísticos de Antipas y a la comercialización con el lago en los años 20 de aquel peligroso primer siglo en el país de Israel. ¿Es posible, por tanto, que si las referencias al pan y a la deuda tienen un contenido específico, también lo tenga la tentación?

El último tipo es, ciertamente, el más importante; de él tratamos en el resto del capítulo. ¿Qué implicación tiene la «tentación», o «tentativa» o «prueba», en la tradición bíblica, y especialmente en el mismo Nuevo Testamento?

Comienzo mi interpretación del término «tentación» (en griego, *peirasmos*) en la oración *Abbá* de Jesús con la «prueba/tentativa/tentación» (*peirasmos*) que el mismo Jesús experimentó en el desierto al comienzo de su vida pública. Las presentamos a continuación en un esquema sintético:

Convertir las piedras del desierto	(1) Mateo 4,2-4	(1) Lucas 4,2b-4 en pan en el
Arrojarse desde el Templo	(2) Mateo 4,5-7	(3) Lucas 4,9-12 el pináculo
Conquistar todos el mundo	(3) Mateo 4,8-10	(2) Lucas 4,5-8 los reinos del

Inmediatamente puede verse que el orden de las tres tentaciones es diferente en Mateo y en Lucas.

Sin embargo, casi todos los especialistas están de acuerdo en que Mateo ha conservado el orden original de su fuente común, mientras que Lucas lo ha cambiado. Pero ¿por qué? Porque para Lucas todo cuanto acontece en su Evangelio -desde la infancia (2,21-38.41-52), pasando por la muerte (13,22; 17,11-19,28; 19,45-21,38), hasta llegar a la resurrección- alcanza su clímax en el Templo de Jerusalén (24,52-53). Y así también configura sus tres tentaciones. Por eso, de aquí en adelante me centraré en el orden de Mateo, pero con alguna aportación del contenido de Lucas.

Por cierto, me pregunto si los cristianos nos tomamos realmente en serio esas tres tentaciones. Si pensamos que Jesús es la encarnación de Dios, entonces cabe preguntarse si no solo representan lo que Jesús se opone a hacer, sino también lo que Dios tampoco hace. En todo caso, aun admitiendo este lenguaje antropomórfico o humano, Jesús es tentado precisamente en cuanto «Hijo de *Dios*» a hacer ciertas cosas, aunque se opone a hacerlas.

Sea como fuere, Marcos -que se diferencia aquí de Mateo y de Lucas- nos ofrece únicamente este conciso resumen:

«Una voz vino desde el cielo: "Tú eres mi Hijo, el Amado; contigo estoy bien complacido". Y el Espíritu lo llevó inmediatamente al desierto. Estuvo en el desierto cuarenta días, tentado por Satanás; y estaba con las bestias salvajes, y los ángeles lo atendían» (1,11-13).

Tanto Mateo como Lucas nos ofrecen un contenido completo de las tres tentaciones, y también conectan mucho más estrechamente la

precedente proclamación de Dios en el bautismo con las tentaciones en el desierto.

Ambos mencionan lo que Dios dice a Jesús: «Tú eres mi Hijo, el Amado» (Mt 3,17; Lc 3,22), y a continuación dos de las tres tentaciones comienzan así: «Si eres el Hijo de Dios...» (Mt 4,3.6; Lc 4,3.9). Esas tentaciones constituyen la prueba solemne e inaugural de Jesús como el Hijo de Dios, y el éxito que logra en la prueba se compara intencionadamente con el fracaso de Israel (el «primogénito» de Dios) cuando fue probado por Dios en el desierto.

Mateo comienza su versión del siguiente modo: «Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado por el diablo» (4,1). Téngase en cuenta el orden: Jesús es «llevado *por* el Espíritu / *para ser* tentado / *por* el diablo». Es Dios, como en la oración *Abbá*, quien lleva a Jesús a su tiempo de prueba. Lucas, por otra parte, pone en sordina la intervención de Dios como causa, al decir: «Jesús, lleno del Espíritu Santo, regresó del Jordán y fue llevado por el Espíritu al desierto, donde durante cuarenta días fue tentado por el diablo» (4,1 -2a). Ha desaparecido la frase «para ser» que vincula las expresiones «por el Espíritu» y «por el diablo». Lucas también concluye la escena diciendo: «Cuando el diablo hubo terminado toda la prueba, se apartó de él hasta un tiempo oportuno» (4,13).

Durante las tres tentaciones Lucas emplea únicamente la expresión «el diablo» (4,2.3.5.6.9), pero Mateo cambia los nombres: «el tentador», en 4,3; «el diablo», en 4,5.8.11; y, como clímax, «Satanás» (4,10). Personalmente, no creo que se trate de un ser individual de naturaleza espiritual o trascendente, sino, más bien, de la personificación y antropomorfización de la Tentación. Pero adviértase especialmente cómo en *el orden de Mateo* se gradúa el progreso de las tentaciones: de la tentación personal e individual se pasa a la colectiva o comunitaria, para llegar a la estructural y sistémica.

La primera tentación comienza con el reto del tentador: «Si eres el Hijo de Dios, ordena **que estas piedras se conviertan en pan**» (Mt 4,3). En esta tentación inicial, el tentador no recurre a ninguna cita bíblica, pero Jesús la rechaza citando Deuteronomio 8,3: «Está escrito: "Uno no vive solamente de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios"» (4,4). **El poder de hacer milagros no puede usarse en beneficio propio**, ni siquiera para la tarea, aparentemente oportuna, de hacer pan después de un ayuno de cuarenta días.

La segunda tentación se sigue de la primera refutación. El tentador acepta el reto de «toda palabra que sale de la boca de Dios» y, así, cita por primera vez la tradición bíblica:

«El diablo lo llevó a la ciudad santa y lo situó en el pináculo del Templo, diciéndole: "Si eres el Hijo de Dios, tírate abajo, pues está escrito: 'Mandaré a sus ángeles que cuiden de ti' y 'En sus manos te aguantarán para que tu pie no tropiece con una piedra'". Pero Jesús le dijo: "De nuevo, está escrito: 'No pongas al Señor tu Dios a prueba'"» (Mt 4,5-7).

El tentador cita el salmo 91,11-12, y Jesús lo refuta de nuevo con una cita del Deuteronomio -en esta ocasión, 6,16. Nótese también que, aunque la primera tentación era totalmente privada, pues afectaba a un Jesús completamente solo en el desierto, **implica una manifestación pública del poder** de hacer milagros. Tenta a Dios para que proteja a Jesús, mientras este «prueba» su identidad divina. Y, por supuesto, «prueba» se dice *peirasmos* en griego.

Se trata de un tema fascinante y profundamente bíblico: los seres humanos somos probados/tentados a tentar/probar a Dios. El ejemplo clásico se encuentra en el tránsito de la esclavitud egipcia a la tierra prometida, en Éxodo 17 (el capítulo posterior al de la parábola sobre el maná/pan que estudiamos al final del capítulo 6). En Éxodo 16, el pueblo no tenía comida, se quejó y recibió «pan del cielo». En Éxodo 17, no tienen agua, algo que en el desierto es más importante que la comida. Ellos «discutieron con Moisés y le dijeron: "Danos agua para beber". Moisés les dijo: "¿Por qué discutís conmigo? ¿Por qué probáis al Señor?"» (17,2; véase también Dt 6,16; 9,22; 33,8; Sal 95,8).

De acuerdo con la tradición bíblica, es normal y aceptable que Dios nos pruebe/tiente, pero no lo es que nosotros probemos/tentemos a Dios. ¿Por qué? Porque nuestras alianzas y compromisos pueden cambiar como la luna, pero Dios siempre es estable, como el sol. Nuestra integridad fluctúa, y por eso Dios debe probarla/tentarla de vez en cuando; pero el que nosotros probemos/tentemos a Dios significa dudar -al menos en ese momento- de la fidelidad de Dios a su propia alianza.

La tercera tentación constituye -según la tradición habitual de cualquier relato del folclore clásico- el gran clímax y el grandioso final de las tres pruebas o tentaciones. En esta ocasión, el tentador no comienza con la frase «Si eres el Hijo de Dios», como en las dos anteriores. Ahora, concededor de que Jesús *es* el Hijo de Dios, parte de esa base. Por tanto, tampoco se molesta en citar una «palabra de la boca de Dios», como en la segunda tentación. En su lugar, va directamente a la

tentación. Escribo las dos versiones, puesto que la una ayuda a interpretar la otra:

«El diablo lo llevó a una montaña muy alta y le mostró todos los reinos del mundo y su gloria (*doxan*), y le dijo: "Todas estas cosas te daré si te postras y me adoras"» (Mt 4,8-9).

«El diablo lo condujo y le mostró en un instante todos los reinos del mundo. Y el diablo le dijo: "A ti te daré todo este poder (*exousian*) y su gloria (*doxan*), pues se ha me ha entregado a mí, y yo lo doy a quien quiero. Si, por consiguiente, me adoras, todo será tuyo" (Lc 4,5-7).

En Mateo, el tentador simplemente afirma que domina «los reinos del mundo», pero en Lucas se amplifica diciendo que todos aquellos reinos «me han sido entregados a mí, y yo los doy a quien quiero».

Se trata de una afirmación de gran calado, y esperamos que Jesús la rechace inmediatamente, citando un contra-argumento de la escritura como, por ejemplo, «La tierra y todo cuanto contiene es del Señor: el mundo y los que viven en él» (Sal 24,1), afirmando sencillamente que la tierra no pertenece al tentador, sino a Dios.

Pero Jesús no niega la afirmación del tentador, sino que la acepta implícitamente, es decir, admite de manera tácita que el tentador puede darle «todos los reinos del mundo» si lo adora. Y se limita a desechar tal adoración con una cita de Deuteronomio 6,13: «Está escrito: "Adorarás al Señor tu Dios, y solo a él darás culto"» (Mt 4,10; Lc 5,8). Pero ¿por qué no niega Jesús de plano el dominio demoníaco de la tierra?

Nótese que, en realidad, el tentador nunca habla de la «creación», del «mundo» o de «la tierra», sino de «todos los reinos del mundo» y de su «gloria» (Mateo y Lucas) y «poder» (Lucas), a saber, del mundo violento de la civilización -como ha quedado patente, por ejemplo, en el siglo XX-, no del mundo no violento de la creación -como pone de manifiesto, por ejemplo, Génesis 1. El tentador no posee ni puede ofrecer a nadie el «mundo que tanto amó Dios» (Jn 3,16), sino solamente aquel mundo que se nos dice que no «amemos», pues solo contiene «el deseo de la carne, la codicia de los ojos y la jactancia de las riquezas» (1 Jn 2,15-16).

Todo esto resulta bastante obvio. Por supuesto, Jesús -y cualquiera de nosotros- debe adorar y dar culto a Dios, no a Satanás. No importa lo que hagan en realidad, pero lo más probable es que la mayoría de la gente no aceptaría adorar a Satanás. Cuando se dice de alguien que adora a Satanás, suena a insulto, pero no indica contenido alguno. ¿Cuál es, entonces, la diferencia específica de contenido entre adorar a Dios y adorar a Satanás? *Conseguir y poseer los reinos del mundo, con su poder y*

gloria, mediante la injusticia violenta, es adorar a Satanás. Conseguir y poseer el reino, el poder y la gloria mediante la justicia no violenta, es adorar a Dios. Dicho de otra forma, son dos modos de establecer nuestro mundo y dominar nuestra tierra.

La última tentación que se presenta a Jesús es que haga uso de la violencia para establecer el reino de Dios y recibirlo, así, como el reino de Satanás. *Y así también se nos tienta a nosotros.* Recordemos que en el capítulo 5 interpretábamos el pecado original de la humanidad como una escalada de violencia que se refleja en Génesis 4, cuando Dios advierte a Caín: «El pecado acecha a la puerta; te desea, pero debes dominarlo» (4,7). La prueba/tentativa/tentación máxima de Jesús -como también nuestra- es establecer el reino de Dios *mediante la violencia*. Así se identificaría el reino escatológico con los reinos imperiales, y se mezclarían el poder divino y el poder satánico.

Comparemos, por tanto, estas traducciones de la última sección de la oración *Abbá* en Mateo 6,13:

KJV

y no [nos] induzcas a la tentación (*eis peirasmon*)

sino libra[nos] del mal (*tou ponerou*).

NRSV

y no [nos] lleves al tiempo de la prueba (*eis peirasmon*)

sino rescáta[nos] del maligno (*tou ponerou*).

¿Qué es lo que está en juego en esas diferencias?

Por una parte, la KJV supera a la NRSV en la primera parte del paralelismo poético. No se pide que se evite la «prueba» de la violencia que *otros ejercen contra nosotros*, sino que se evite la «tentación» de la violencia que *nosotros ejercemos contra otros*.

Por otra parte, la NRSV supera a la KJV en la segunda parte del paralelismo poético, puesto que no se trata de rescatarnos del «mal» en general, sino del «maligno» en concreto, es decir, de «Satán», un término hebreo que significa «Adversario». La principal tentación del Adversario de Dios es atraernos a la escalada de violencia requerida para conseguir el poder y la gloria de todos los reinos de la tierra. Pero ¿y si lo hiciéramos «para Dios»? Esta es en realidad la última tentación. Por eso, Jesús no dijo a Dios: «No permitas que el mal nos induzca a la tentación», sino: «No nos induzcas tú mismo a la tentación». La última tentación concierne a la violencia cometida por el nombre, el reino y la voluntad de Dios en esta tierra.

Una última observación sobre las traducciones. La *King James Versión* concluye la oración *Abbá* con esta adición: «Pues vuestro es el reino, el poder y la gloria para siempre» (Mt 6,13b). No crea un gran problema añadir esta frase al texto bíblico a partir de la práctica litúrgica de la oración. Pero, dado que los tres términos -el reino, el poder y la gloria- aparecen por primera vez en labios de Satán en la tentación culminante de Jesús, debemos tener siempre cuidado de que «vuestro» se entienda en referencia al Dios no violento, no al Satán violento. La opción entre justicia no violenta e injusticia violenta es la opción fundamental entre Dios y Satán, con sus respectivos reinos.

La interpretación de *nuestra tentación* como *nuestra tentación a la violencia*, se ve corroborada al estudiar la oración *Abbá* en el Evangelio de Marcos. Ya vimos en el capítulo 5 que Marcos coloca esta oración en labios de Jesús en el huerto de Getsemaní, como también menciona en este contexto la «voluntad» de Dios (14,36). En el capítulo 7 veíamos que en otros momentos Marcos también menciona el tema del perdón divino y humano que hallamos en la oración (11,25). Regreso ahora al relato marciano de la agonía de Jesús en el huerto de Getsemaní, y, al igual que en la oración del Señor, el tema que nos interesa es la «tentación» (*peirasmos*).

En Getsemaní, Pedro, Santiago y Juan están con Jesús. Pero mientras Jesús ora diciendo: «*Abbá*, Padre, todas las cosas son posibles para ti; aparta de mí esta copa, pero no sea lo que yo quiero, sino lo que tú quieres» (14,36), los discípulos no son capaces de vencer el sueño: «Llegó y los encontró durmiendo, y dijo a Pedro: "Simón, ¿estás dormido? ¿No pudiste mantenerte despierto una hora? Mantente despierto y ora para que no llegues al tiempo de la prueba (*eis peirasmon*), pues el espíritu está pronto, pero la carne es débil"» (14,37-38).

La expresión *eis peirasmon* es la misma que vimos más arriba en la oración *Abbá* según Mateo y Lucas. De nuevo, la KJV traduce por «tentación», mientras que la NRSV traduce por «tiempo de prueba». Una vez más, ¿qué es lo que está en juego en esa diferencia? ¿Qué «tentación» habría evitado Pedro si hubiera orado con Jesús aquella noche?

Jesús ya había dicho a sus discípulos que lo abandonarían aquella misma noche (14,27), pero Pedro le dijo: «Aunque todos lleguen a abandonarte, yo no lo haré». Y Jesús le replicó: «En verdad te digo que este día, esta misma noche, antes de que el gallo cante dos veces, me negarás tres». Pero Pedro, con su proverbial vehemencia, le dijo: «Aunque tenga que morir contigo, no te negaré» (14,29-31).

Y, en efecto, Pedro niega a Jesús tres veces aquella misma noche (14,54.66-72). Por tanto, permanecer despierto y orar con Jesús no habría cambiado el cumplimiento de esa profecía. Pero ¿a qué otra «tentación» sucumbirá Pedro aquella noche? ¿De qué otra «tentación» se podría haber pedido a Dios como *Abbá* que protegiera a Pedro aquella noche?

Mi respuesta se centra en una escena fundamental que se desarrolla durante el arresto de Jesús un poco más tarde, en aquella misma noche. Analizo las cuatro versiones que hallamos en los Evangelios, porque las diferencias y los desarrollos de cada una son altamente interesantes. Al

leer los diversos relatos, prestemos atención a la palabra *espada(s)*. Está la *espada defensiva* para proteger a Jesús, que al mismo tiempo se usa *para* Jesús y es rechazada *por* él. También encontramos *espadas ofensivas* en las manos de los que arrestan a Jesús. A mi modo de ver, se da una deliberada interacción en el texto entre esos dos tipos de espadas para suscitar la siguiente cuestión: ¿puede usarse la espada para proteger a Jesús de la espada?

En el relato marcano se usa la espada defensiva sin decir nada sobre su rechazo, pero también aparecen las espadas ofensivas:

«Uno de los que estaban cerca sacó su *espada* y golpeó al esclavo del sumo sacerdote, cortándole su oreja. Entonces les dijo Jesús: "¿Habéis salido con *espadas* y palos para arrestarme como si fuera un bandido?"» (14,47-48).

En el relato mateano se usa la espada defensiva para proteger a Jesús, pero él la rechaza. Una vez más, también se mencionan las espadas ofensivas:

«De repente, uno de los que estaban con Jesús echó mano a su *espada*, la *sacó* y golpeó al esclavo del sumo sacerdote, cortándole su oreja. Entonces, Jesús le dijo: "Devuelve tu *espada* a su lugar, pues todo el que toma la *espada* perecerá por la *espada*...". Y en aquel momento dijo Jesús a las turbas: "¿Habéis salido con *espadas* y palos para arrestarme como si fuera un bandido?"» (26,51-52.55). 3

En el relato lucano se subraya el uso de la espada defensiva, pues los discípulos hacen primero una pregunta sobre su uso a Jesús. También se resalta su rechazo, pues Jesús cura al sirviente herido:

«Cuando aquellos que estaban a su alrededor vieron lo que se venía encima, preguntaron: "Señor, ¿golpeamos con la *espada*?. Entonces, uno de ellos golpeó al esclavo del sumo sacerdote y le cortó su oreja derecha. Pero Jesús dijo: "¡Esto es intolerable!". Y tocó su oreja y lo curó. Entonces, Jesús dijo a los jefes de los sacerdotes, a los funcionarios de la guardia del Templo y a los ancianos que habían venido a por él: "¿Habéis salido con *espadas* y palos como si fuera un bandido?"» (22,49-52).

Finalmente, en el relato joánico únicamente se menciona la espada defensiva. No se dice explícitamente nada sobre la presencia de las espadas ofensivas. El que usa la espada defensiva se identifica con Pedro. Jesús rechaza su uso, pero por una razón diferente de la que anteriormente ha sido dada por Mateo:

«Entonces, Simón Pedro, que tenía una *espada*, la *sacó*, golpeó al esclavo del sumo sacerdote y le cortó su oreja derecha. El nombre del esclavo era

Malco. Jesús dijo a Pedro: "Mete tu *espada* en su vaina. ¿No debo beber la copa que el Padre me ha dado?"» (18,10-11).

Puede juzgarse la importancia de ese incidente por los cambios y las adaptaciones que encontramos en los cuatro relatos. Nótese los principales:

- **Uso de la espada defensiva.** En las cuatro versiones, alguien -«uno de los que estaban cerca» (Marcos), «uno de los que estaban con Jesús» (Mateo), «uno de los que estaban a su alrededor» (Lucas), o «Simón Pedro» (Juan) golpea al esclavo del sumo sacerdote y le corta su oreja (derecha).
- **Rechazo de la espada defensiva.** En tres de las cuatro versiones, Jesús reprende al que golpea: «Devuelve tu espada a su lugar, pues todo el que toma la espada perecerá por la espada» (Mateo); «"¡Esto es intolerable!" Y tocó su oreja y lo curó» (Lucas); y «Mete tu espada en su vaina. ¿No debo beber la copa que el Padre me ha dado?» (Juan).
- **Mención de las espadas ofensivas.** También en tres versiones hace Jesús la misma pregunta con los mismos términos: «¿Habéis salido con espadas y palos para arrestarme como si fuera un bandido?» (Marcos, Mateo y Lucas).

En todos los casos, la finalidad general es suscitar esta cuestión: si los adversarios hacen uso de la violencia para atacar a Jesús, ¿pueden sus discípulos hacer lo mismo para defenderlo? La respuesta es absolutamente clara. Aun cuando los adversarios usen la espada para atacar a Jesús, los discípulos no deben usarla para defenderlo. Pero si no deben hacerlo en ese momento, entonces ¿cuándo lo harán? Si no deben hacerlo en ese momento, entonces nunca deben hacerlo. Pero esta es precisamente la «tentación» a la que Pedro sucumbió en Getsemaní. De haber estado orando, en lugar de dormir, no habría, como le dijo Jesús, caído «en la tentación» (14,38), Sobre todo si, como el propio Jesús, hubiera rezado la oración *Abbá*.

Acabamos de ver lo que sucedió con la espada defensiva durante el arresto de Jesús en Getsemaní en Lucas 22,49-52. Pero ¿qué podemos decir sobre la conversación anterior, durante la Última Cena, en la que se habló de unas espadas defensivas -en plural, efectivamente-, según Lucas 22,35-38? ¿Están en contradicción estas dos unidades? ¿Cómo deben reconciliarse en cuanto procedentes del mismo autor? He aquí, dividido en dos secciones, lo que dijo Jesús antes de partir para Getsemaní:

«Les dijo: "Cuando os envié sin bolsa, sin alforja y sin sandalias, ¿os faltó algo?". Dijeron: "Nada". Les dijo: "Pero ahora, el que tenga una

bolsa que la coja, y lo mismo haga con la alforja. Y el que no tenga espada, que venda su manto y compre una"» (22,35-36).

«"Pues os digo que debe cumplirse en mí esta escritura: 'Y fue contado entre los malhechores', y, en efecto, lo que está escrito sobre mí se está cumpliendo". Ellos dijeron: "Señor, mira, aquí hay dos espadas". Replicó Jesús: "Es suficiente"» (22,37-38).

Toda esta sección se encuentra únicamente en Lucas. Considerada en sí misma, y en especial con esa traducción del final de la expresión griega *hikanon estin* como «es suficiente», parece que Jesús está diciendo que las «dos espadas» son «suficientes» para defenderlo. Por cierto, sería bastante ingenuo interpretarlo como una aprobación en sentido literal de la violencia defensiva en el contexto del arresto. Pero esas «espadas» anteriores a la escena de Getsemaní, en 22,35-38, deben interpretarse conjuntamente con las «espadas» que siguen casi inmediatamente en la escena de Getsemaní en 22,49-51. Teniendo en cuenta el contexto general, ¿qué pretende decir Lucas con esta conversación al final de la Cena?

Jesús alude a un incidente anterior con el que se inicia la comparación entre el «cuando» y el «ahora», en 22,35. Comienzo analizando ese suceso anterior, pero recurriendo primero a Marcos, para volver posteriormente a Lucas.

En el capítulo 4 mencioné brevemente cómo Jesús dijo a sus compañeros que salieran e hicieran exactamente lo mismo que él estaba haciendo. Debían curar a los enfermos, comer con aquellos a quienes habían curado y anunciar la presencia del reino de Dios, en esa reciprocidad entre poder espiritual y físico, construyendo la comunidad campesina desde la base.

Existe un gran consenso entre los especialistas en el sentido de que tenemos dos versiones independientes de esa fundamental colaboración escatológica. Una data de los años cincuenta y fue usada como fuente por Mateo y Lucas. Puesto que fueron los especialistas alemanes quienes la descubrieron y la llamaron *die Quelle*, «la fuente», es habitual que nos refiramos a ella con la abreviatura «Q». La otra fuente principal que usaron Mateo y Lucas fue el mismo Marcos, y esta data de los años setenta. Me centro solamente en un elemento -el bastón del viajero- que cambió significativamente desde Q, en los cincuenta, hasta Marcos, en los setenta.

En la versión Q de sus instrucciones para la misión, Jesús dice a sus compañeros: «No llevéis oro, ni plata ni cobre en vuestros cinturones, ni

alforja para vuestro viaje, ni dos túnicas, ni sandalias ni un *bastón*» (Mt 10,9). Pero *sin bastón* significa que viajan sin esa mínima arma defensiva con la que hacer frente a los ladrones de poca monta o incluso a los perros de las aldeas. También podrían haber llevado un cartel en su espalda que dijera: «Listo para ser asaltado». La violencia ofensiva podría ser mala, pero ciertamente se debería permitir al menos el uso de una mínima violencia defensiva, implícita en el hecho de llevar un bastón.

En la versión marcana, de una o dos décadas más tarde, nos encontramos con que Jesús ha cambiado su forma de pensar sobre la norma de no llevar bastón o, mejor dicho, se le ha hecho cambiar. «Les ordenó que no llevaran nada para su viaje, *excepto un bastón*; pero ni pan, ni alforja, ni dinero en sus cinturones; y que *calzaran unas sandalias* y no se vistieran con dos túnicas» (6,8-9). Advirtamos que solo se permite el *bastón*, que del último lugar en la lista de Q pasa a ocupar el primero en la lista de Marcos. También se permite calzar las sandalias, pero lo que me interesa ahora es centrarme en esta transición de la norma de «no llevar bastón» a la admisión de dicho «bastón».

Entiendo este cambio de Q a Marcos como una concesión a la realidad de la violencia de poca monta. Aún nos encontramos en las aldeas de Galilea, y los que proclaman la presencia del reino pueden llevar al menos una miserable arma para la mínima defensa personal. La orden de no llevar bastón se cambia por otra que lo permite, y ambas se ponen en boca de Jesús.

Regresemos, ahora, a la sección de Lc 22,35-38, dividida en dos partes, que hemos citado anteriormente. Los especialistas están de acuerdo, por lo general, en que la primera parte, Lc 22,35-36, es una unidad preluca. Primero, Jesús recuerda el momento «cuando os envié sin bolsa, sin alforja y sin sandalias», que remite a la unidad de Q en Lc 4,10: «sin bolsa, sin alforja y sin sandalias», pero que posteriormente cambia, diciendo: «Ahora, quien no tenga una bolsa, que la tome, y lo mismo la alforja. Y el que no tenga una espada, que venda su manto y compre una» (22,35-36).

Así como la tradición cambió la norma que prohibía el bastón para los cristianos más pobres, lo mismo cambió la norma sobre la espada para los que estaban en mejor posición económica. En ambos casos se trata de la misma transición, es decir, del paso de la norma que prohíbe totalmente las armas a la admisión de las necesarias para la defensa personal. Pero Lucas cita este fragmento de la tradición previa para

negarlo. Dicho de otro modo, lo que se dice en 22,35-36 se niega inmediatamente por lo que le sigue en 22,37-38.

Los discípulos aceptan el permiso para llevar armas defensivas y comienzan a hacer el inventario. Aseguran a Jesús que tienen dos espadas con ellos. ¿Qué les responde Jesús, según Lucas? La frase en griego *hikanon estin* no debe traducirse en un sentido de aprobación, ni siquiera con la ambigüedad del «es suficiente», sino, enfáticamente y con sentido de desaprobación, por «¡basta!» (que, por cierto, es como se traduce la frase en griego en el monumental comentario sobre el Evangelio de Lucas del padre Joseph Fitzmyer, SJ)¹⁵. Dicho de otro modo, tanto la unidad 22,35-38, en la Última Cena, como la unidad 22,49-51, en Getsemaní, concluyen con las mismas afirmaciones de desdén incluso con respecto a la violencia para defender a Jesús: «¡Basta!» (22,38) y «¡Esto es intolerable!» (22,51).

Todas aquellas afirmaciones, y en especial las que están en tensa contradicción, indican que las órdenes de Jesús en contra incluso de las armas de defensa personal -bastones o espadas- eran un tanto excesivas para que sus seguidores las aceptaran. En consecuencia, de forma humanamente comprensible, al mismo tiempo que las admitían en un lugar, las cambiaban en otro. Pero, tanto por su afirmación como por su negación, nos confirman que Jesús no solo exigía una resistencia no violenta, sino que también quería que dicha resistencia se manifestara hacia fuera de forma visible y simbólica.

Finalmente, por tanto, podemos poner nombre a «la última tentación» de sus discípulos, en general, y de su dirigente Pedro, en particular. En efecto, se trata de la violencia defensiva con que se hace frente a la violencia ofensiva. Los discípulos deben seguir orando -en lugar de dormir- para evitar caer en esa última tentación. Especialmente, deben evitar ser inducidos a esa tentación «por Dios», es decir, por causa de Cristo. Aunque la violencia ofensiva es prohibida por Jesús, ¿no se permitirá al menos la contra-violencia defensiva? Pero la oposición de Jesús a esa excepción se muestra con toda claridad en Getsemaní. No, no es aceptable que los seguidores de Jesús usen la contra-violencia defensiva ni siquiera para defender a Jesús.

¹⁵ Joseph FITZMYER, sj, *El evangelio según Lucas*, 4 vols., Cristiandad. Madrid 1986-2005.

CONCLUSIÓN

A lo largo de esta meditación sobre la oración *Abbá* de Jesús se entretienen cinco temas que están conectados entre sí.

Un primer tema comienza con la traducción del nombre patriarcal de «padre» por el término más apropiado de «cabeza de familia». En consecuencia, se entiende que Dios el Padre es el Dios de la Familia/Casa del Mundo. Y como cualquier cabeza de familia se asegura de **que todos los de la casa tengan lo suficiente**, así también actúa el cabeza de familia que es Dios. Esta es la impresionante simplicidad que subyace a la aclamación de Dios que hace la Biblia como un Dios «de justicia y derecho». Es justo y de derecho que todos los que viven juntos -en la casa o en la Casa- tengan lo suficiente.

Un segundo tema es que, en el amanecer de la creación en Gn 1,26-27, el Cabeza de familia creó a los seres humanos como «imágenes» suyas. **Debemos colaborar con Dios como los designados administradores de un mundo que debemos mantener en la justicia y la igualdad.** «Lo que se exige de los administradores», dice Pablo, «es que sean fieles» (1 Co 4,2).

El tercer tema trata de la identidad de Jesús, que para los cristianos es el «Hijo» del «Padre», que es el cabeza de familia del mundo. «Hijo» es otro nombre patriarcal, pero también es muy específico en un mundo donde domina la primogenitura masculina, donde el hijo primogénito -o el hijo único- es el único heredero de la casa. **Jesús es el Heredero de Dios, el Cabeza de familia del Mundo.**

Un cuarto elemento lo constituye el hecho de que **los cristianos estamos llamados a colaborar con Cristo como Heredero de Dios**, una obligación que procede de la naturaleza de colaboración del reino de Dios como *eschaton*, es decir, de nuestra necesaria participación en la gran limpieza divina del mundo. Gritamos diciendo «*Abbá!*, ¡Padre!», por citar a Pablo una vez más, siendo conscientes, en ese estado de éxtasis, de que somos «herederos de Dios y coherederos con Cristo» (Rm 8,15.17).

El quinto y último tema lo constituye el modo en que todo esto se une en la oración *Abbá* de Jesús. Es tanto un manifiesto revolucionario como un himno de esperanza, **no solo para los cristianos, sino para todo el mundo.** Mejor dicho, se dirige desde la fe cristiana a todo el mundo. Más aún, procede de lo hondo del judaísmo y, a través del cristianismo, se dirige a la conciencia de la tierra entera.

En esta oración, la santificación del nombre de Dios significa la llegada de su reino para que su voluntad eterna se realice, «como en el cielo, así también *en la tierra*». Pensemos de nuevo en la moneda con sus dos caras: una cara proclama el nombre, el reino y la voluntad de Dios; la otra anuncia la suficiencia de comida para el día de hoy, la inexistencia de deudas para el mañana y la ausencia permanente de violencia. Pensemos ahora si alguna vez hemos visto una moneda con una sola cara.

EPÍLOGO

EL LIBRO MÁS EXTRAÑO

Es probable que el lector se haya planteado dos cuestiones o, tal vez, incluso objeciones, al leer este libro, esta meditación bíblica sobre la oración *Abbá* de Jesús. Ambas se centran en la afirmación de que Dios, como cabeza de familia de la casa del mundo, es un Dios de la justicia no violenta. La primera cuestión u objeción concierne a la *no violencia*, y la segunda a la *justicia*, dos términos que o se mantienen juntos o caen los dos a la vez.

En primer lugar, aun cuando Dios es -de un extremo a otro de la Biblia *crisiana*- un **Dios de la justicia distributiva no violenta** y del derecho restaurador, ¿acaso el Dios bíblico no es también -e incluso mucho más- un **Dios de la justicia retributiva y del derecho punitivo**? ¿Cómo se reconcilian, o deben reconciliarse, ambos aspectos?

Pensemos, una vez más, por ejemplo, en aquella visión extraordinaria que se repite con las mismas palabras en dos profetas del siglo VIII a.C. Las naciones de la tierra proclaman que Dios «no enseñará sus caminos para que podamos caminar por sus senderos». ¿Con qué finalidad? Para que convirtamos nuestras «espadas en arados» y nuestras «lanzas en podaderas», de modo que ninguna «nación levantará la espada contra otra nación, ni se adiestrarán más para la guerra» (Is 2,2-4; Miq 4,2-3). Pero si seguimos leyendo esos mismos capítulos, esta visión pacífica cambia radicalmente. Isaías habla del «terror del Señor» (2,10.19.21) y del momento en que se levante «aterrando a la tierra» (2,19.21), y Miqueas describe a «muchas naciones... reunidas como gavillas en la era» (4,12) y «muchos pueblos descuartizados» (4,13).

Peor aún, el profeta posterior Joel parece haber conocido esa misma visión y la rechaza totalmente:

«Proclama esto entre las naciones: Preparaos para la guerra, agita a los guerreros. Que se acerquen todos los soldados, que se levanten. Convertid vuestros arados en espadas, y vuestras podaderas en lanzas; que el débil diga: "Soy un guerrero"» (3,9-10).

¿Debe establecerse, entonces, la paz no violenta de Dios mediante la guerra violenta? ¿Es el Dios de la tradición bíblica violento o no violento, o ambas cosas a la vez?

Además, aunque la encarnación o «primera venida» de Jesús aconteció sin violencia alguna, ¿qué decir de la violencia que se desencadenará con su «segunda venida» apocalíptica? Piénsese, por

ejemplo, en el siguiente pasaje del libro del Apocalipsis, que es el último de nuestra Biblia cristiana. Su última imagen es absolutamente magnífica. Se trata, una vez más, de una visión extática de una tierra transfigurada:

«Mirad, la casa de Dios está entre los mortales. Él morará con ellos; ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos; enjugará toda lágrima de sus ojos. La muerte dejará de existir; la lamentación, el llanto y el dolor dejarán de existir, pues las primeras cosas han desaparecido» (21,3-4).

Pero para llegar a esa consumación gloriosa, en la que Dios «hace nuevas todas las cosas» (21,5), nos encontramos con escenas como las siguientes:

«El ángel metió su hoz en la tierra y recogió la vendimia de la tierra y la arrojó en el gran lagar de la ira de Dios. Y el lagar fue pisado fuera de la ciudad, y brotó sangre del lagar hasta la altura de los frenos de los caballos, y se extendió por unos trescientos veintidós kilómetros» (14,19-20).

«Vi a un ángel de pie en el sol que gritaba con voz fuerte a todas las aves que vuelan por medio del cielo: "Venid, reuníos para la gran cena de Dios, para comer la carne de los reyes, la carne de los capitanes, la carne de los poderosos, la carne de los caballos y de sus jinetes, la carne de todos, libres y esclavos, pequeños y grandes..." Y todas las aves se atiborraron de su carne (19,17-18.21).

Caminamos hacia la tierra de paz a través de un mar de guerra. De nuevo nos preguntamos: ¿establece Dios -y ahora también Jesús- la paz no violenta mediante una masacre violenta?

He aquí, pues, el problema. Si las dos versiones de Dios y de Jesús se encuentran en la Biblia cristiana —y *ciertamente es así*— ¿por cuál de ellas optamos los cristianos? ¿O nos limitamos a mezclar en Dios elementos violentos y no violentos, según los gustos teológicos de cada uno?

En primer lugar, y ante todo, hay una respuesta al problema que debe descartarse inmediatamente. Hay cristianos que dicen con frecuencia que el Dios del Antiguo Testamento era un Dios de la ira, del castigo y de la venganza, pero que el Dios del Nuevo Testamento es el Dios del amor, de la justicia y de la paz. Esta respuesta solo es válida si en realidad no se lee la Biblia cristiana, pues en cuanto se lea, se caerá en la cuenta de que el mencionado libro del Apocalipsis es el libro más implacablemente violento de la literatura canónica de cualquiera de las grandes religiones del mundo.

Dejemos, por tanto, las difamaciones y las mentiras y centrémonos en nuestro problema. Las visiones violentas y no violentas de Dios van a la par de un extremo al otro de la Biblia cristiana. Las visiones no violentas y violentas de Jesús van a la par desde el comienzo hasta el final del Nuevo Testamento. ¿Qué podemos, entonces, hacer los cristianos con esa dicotomía? Respondo con una parábola visual que resulta total y tradicionalmente evidente.

La iglesia monacal de San Salvador de Chora, en la antigua Constantinopla, es actualmente el museo Kariye de Estambul. Su espléndida colección de mosaicos y frescos procede de comienzos del siglo XIV, cuando los latinos se habían ido, los bizantinos habían regresado, y los musulmanes no habían llegado aún.

Sobre el pórtico, desde el nártex o vestíbulo exterior hacia el interior, encontramos una imagen de Cristo *Pantocrátor*, es decir, el «Todopoderoso», que así era llamado, mientras que al emperador se le llamaba *Autocrátor*, el «Autopoderoso». Ambos habían sido aureolados, pero la aureola de Cristo es característicamente cruciforme. La mano derecha de Cristo está levantada en el tradicional gesto magisterial del cristianismo primitivo, con dos dedos erguidos, que simbolizan las dos naturalezas de Cristo, y los otros tres dedos formando un círculo y simbolizando las tres personas de la Trinidad. La mano izquierda de Cristo sostiene el libro cerrado del evangelio, y de nuevo los dedos de esa mano se separan en un grupo de dos y otro de tres.

Mirando hacia adelante, sobre el pórtico que va desde el nártex interior hasta la naos o el templo propiamente dicho, hay otra imagen de un Cristo *Pantocrátor* sedente. A su izquierda, Teodoro Metoquites -que por entonces era el primero que seguía al emperador en poder y riqueza- se arrodilla para ofrecer a Cristo una maqueta de la iglesia de Chora, que había restaurado con aquellos magníficos mosaicos y frescos. Por cierto que terminaría su vida como un monje pobre y sería enterrado en el paraclesion, o capilla funeraria, de la misma iglesia. En el mosaico levanta su mirada a Cristo, que, ignorándolo, mira todo recto según el modo típico del *Pantocrátor*. Como en el primer mosaico, el libro cerrado está en la mano izquierda de Cristo, y los dedos de su mano derecha aparecen en actitud magisterial.

A la derecha, un poco más allá del nártex interior, se encuentra una cúpula pequeña, en cuyo centro hay otra imagen de Cristo *Pantocrátor*. Como en las dos imágenes anteriores, su vestimenta interior es de color

marrón, y la exterior de color azul; el libro cerrado se encuentra en su mano izquierda; y los dedos de su mano derecha aparecen levantados en actitud magisterial.

Esta imagen fija y tradicional de Cristo Pantocrátor se encuentra en todas las iglesias -y a lo largo de los siglos- de la cristiandad oriental. Pero he aquí mi observación: *Cristo nunca lee ese libro*. Se corrobora, por ejemplo, cuando se pasa bajo el mosaico de Metoquites y se sigue hasta el mismo templo.

Si miramos hacia la izquierda, sobre la pared que hay bajo la gran cúpula central se ve otra imagen de Cristo Pantocrátor. Esta vez está de pie -con vestimentas de color marrón y azul-, y el libro del evangelio que sostiene con su mano izquierda no está cerrado, sino abierto. *Pero sigue sin leerlo*. En su lugar, se abre hacia nosotros y nos presenta el texto griego de Mateo 11,28: «Venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados, y yo [os daré vuestro descanso]». Evidentemente, quien nos habla no es el libro, sino Cristo.

De todo esto saco la siguiente conclusión. Cristo nunca lee el libro, porque *Cristo es la norma, el criterio, la finalidad y el sentido del libro*. El libro señala a Cristo, no al revés. Nosotros no somos el Pueblo *del* Libro, sino el Pueblo *con el* Libro. El Evangelio de Juan no dice: «Dios amó tanto al mundo que nos dio» un *libro* (3,16). El Apocalipsis de Juan no dice que somos salvados «por la *tinta* del Cordero» (12,11). Durante cientos de años, los cristianos se han preguntado QHJ (¿Qué haría Jesús?) y no QDB (¿Qué diría la Biblia?). Si Cristo es la norma del evangelio, entonces también es la norma del Nuevo Testamento y de toda la Biblia cristiana. Por esta razón, en efecto, nos llamamos cristianos y no biblicianos.

Esta es, por tanto, mi respuesta a la primera cuestión del epílogo. Al vernos confrontados, *como lo estamos*, por las dos visiones de un Dios no violento y violento a lo largo de nuestra Biblia, simplemente nos hacemos otra pregunta: *¿es Cristo la encarnación y la revelación de un Dios no violento o de un Dios violento?* Puesto que Jesús el Cristo fue claramente no violento (demos gracias a Pilatos al menos por ese acertado veredicto), los cristianos estamos llamados a creer en un Dios no violento.

Dicho de otro modo: el Cristo encarnado y no violento reta y juzga al Cristo apocalíptico violento. Por consiguiente, nuestra Biblia cristiana nos cuenta la historia más extraña, una historia cuyo significado está en

el medio, no al final; una historia cuyo clímax se encuentra en el centro, no en la conclusión. A propósito, por esta razón los cristianos contamos el tiempo a partir de la encarnación de Cristo y luego damos marcha atrás, para comenzar de nuevo a partir de ella.

Ahora bien, desafortunadamente, nuestra Biblia cristiana ha sucumbido a la gran tentación del maligno, a saber, ha hecho de Dios un violento, y de Jesús la revelación de ese Dios violento. Pero la unidad final y cumbre de la oración *Abbá* aboga contra esa profanación. Nos reta, en primer lugar, a repasar toda nuestra Biblia y percibir a ese otro Dios, *no* el Dios de la justicia retributiva violenta y del derecho punitivo, *sino* el Dios no violento de la justicia distributiva y del derecho restaurador. Y esto nos desafía, en segundo lugar, a pensar en Jesús como el autor de la oración *Abbá* y a preguntarnos si encontramos en ella algún indicio de violencia divina, o si lo que encontramos en ella -y en la vida que la produjo como su resumen- es una visión no violenta que sigue siendo la esperanza mejor para nuestra especie y nuestra tierra.

La segunda pregunta u objeción principal concierne a la misma palabra *justicia*, aun cuando la entendamos en sentido de distribución equitativa, más que como retribución severa. En mis conferencias, cuando evito el lenguaje antropomórfico y hablo de Dios como Justicia, más que del Dios justo, frecuentemente se me objeta que Dios no es Justicia, sino Amor. Se me dice -muy acertadamente- que en ninguna parte de la Biblia cristiana se dice que «Dios es Justicia», sino que por dos veces se dice en la primera carta de Juan que «Dios es Amor»:

«Quien no ama no conoce a Dios, pues *Dios es amor*» (4,8).

«Así hemos conocido y creemos en el amor que Dios nos tiene. *Dios es amor*, y los que moran en el amor moran en Dios, y Dios mora en ellos» (4,16)

¿Deberíamos poner en contra la justicia de Dios y el amor de Dios? De no hacerlo, ¿cómo se reconciliarían en la conciencia cristiana?

¿Basta simplemente con combinarlas? ¿Basta con percibir -con todo acierto- que los textos de la Biblia cristiana hablan *tanto* de un Dios de la justicia, en Is 30,18 y Mal 2,17, *como* de un Dios del amor, en 2 Co 13,11? ¿Basta con decir -con todo acierto- que el «amor» no es en la Biblia solo una emoción, sino también una función; no solo un sentimiento, sino también una acción? ¿Es suficiente con insistir -con toda razón- en que para Juan (por ej., 13,34) y para Pablo (por ej., Rm 13,8) «amarse unos a otros» significa «compartir» recíprocamente? Yo

pienso, sin embargo, que debemos ir más allá de estas sugerencias, **estableciendo una correlación más íntima entre la justicia y el amor.**

Por una parte, numerosos individuos y grupos han puesto en marcha un sueño de justicia distributiva para todos que ha desembocado en una masacre sangrienta. Un modo de establecer la justicia sería matar a todos cuantos se oponen a ella. Dicho de otro modo, **¿por qué la justicia distributiva tiende tan a menudo a degenerar en violencia?**

Por otra parte, el «amor», la palabra más hermosa de nuestro vocabulario, se refiere a una gama casi inimaginable de referentes -desde nuestra chocolatina preferida hasta nuestra media naranja; desde nuestro equipo deportivo favorito hasta Dios Todopoderoso. **Si la «justicia» tiende tan a menudo a salir mal parada, ¿por qué el «amor» tiende tan a menudo a ser un concepto vacío?** ¿Acaso el amor es un estilo o modo de justicia, de modo que no es posible tener una sola de las dos cosas?

Decimos que el ser humano está formado de carne y espíritu, o de alma y cuerpo. Combinados, forman la persona; separados, lo que queda es un cadáver. **Cuando el cuerpo y el alma, o la carne y el espíritu, se separan, no tenemos dos personas, sino un cadáver.** Pensemos entonces **en la justicia como el cuerpo del amor, y en el amor como el alma de la justicia.** Pensemos en la justicia como la carne del amor, y en el amor como el espíritu de la justicia. Combinados, tenemos los dos; separados, nos quedamos sin nada. La justicia sin amor y el amor sin justicia son sendos cadáveres morales. Por esta razón, la justicia sin amor se convierte en brutalidad, y el amor sin justicia en banalidad.

A finales de los años cuarenta, me hallaba interno en el St. Eunan's College, en Letterkenny (condado de Donegal, Irlanda). Al estudiar poesía -irlandesa o británica-, teníamos que aprender los poemas de memoria antes de analizarlos. Así que en los primeros años de mi adolescencia aprendí que en la «Oda a una urna griega», de John Keats, el mensaje de la urna es el siguiente: «La belleza es la verdad, la verdad, la belleza: eso es todo. / Es cuanto en la tierra sabéis, y todo cuanto necesitáis saber».

Ahora, casi sesenta años después, resumo cuanto he aprendido de esta meditación bíblica sobre la oración *Abbá* de Jesús imaginándome la correspondiente «Oda a una urna bíblica». No es una urna hecha de cerámica, sino de piedra, y en ella podemos leer: «La justicia es el amor, el amor, la justicia. Esto es todo cuanto sabemos en la tierra, y todo cuanto necesitamos saber».

APÉNDICE

Mateo 6,9-13	Lucas 11,2-4	Didajé 8,2
Padre nuestro del cielo,	Padre	Padre nuestro del cielo,
santificado sea tu nombre.	santificado sea tu nombre	santificado sea tu nombre.
Venga tu reino.	Venga tu reino.	Venga tu reino.
Hágase tu voluntad, como en el cielo, así en la tierra.		Hágase tu voluntad, como en el cielo, así en la tierra.
Danos hoy nuestro pan de cada día	Danos hoy nuestro pan de cada día	Danos hoy nuestro pan de cada día
Y perdónanos nuestras deudas	perdónanos nuestros pecados	perdónanos nuestra deuda
como también nosotros perdonamos a nuestros deudores.	porque nosotros perdonamos a quien nos debe algo.	como nosotros perdonamos a nuestros deudores.
Y no nos induzcas a la tentación,	Y no nos induzcas a la tentación.	Y no nos induzcas a la tentación,
sino líbranos del maligno.		sino líbranos del maligno, porque tuyo es el poder y la gloria por siempre

LECTURAS COMPLEMENTARIAS

Presentamos tres obras excelentes para conseguir una mayor información:

DAVIS, Ellen F., *Scripture, Culture, and Agriculture: An Agrarian Reading of the Bible*, Cambridge University Press, New York 2009.

LOWERY, Richard. H., *Sabbath and Jubilee: Understanding Biblical Themes*, Chalice Press, St. Louis, MO 2000.

WRIGHT, Ronald, *A Short History of Progress*. (The 2004 Massey Lectures, co-patrocinadas por CBC Radio, House of Anansi Press y el Massey College de la Universidad de Toronto), Anansi Press, Toronto 2004.