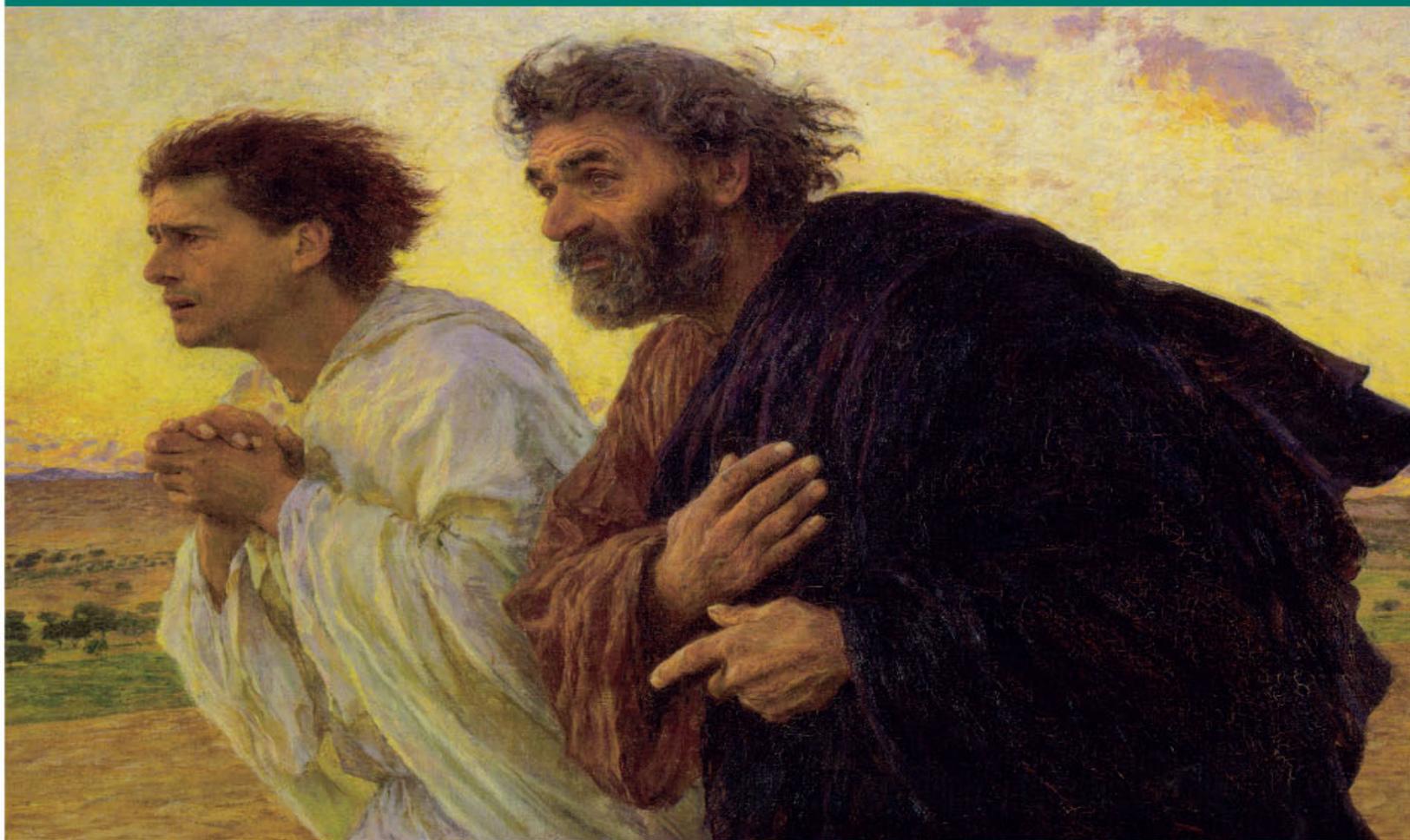


Xabier Pikaza

La Palabra se hizo carne

Teología de la Biblia



Introducción

Escribí hace tiempo una introducción a la Teología de la Biblia titulada *Para leer la Historia del Pueblo de Dios* (Verbo Divino, Estella 1988). Vuelvo al tema, escribiendo esta Teología de la Biblia, que trata de la Palabra hecha carne, exponiendo ya de un modo unitario el mensaje de la Biblia, este año 2020, que el papa Francisco ha dedicado a la experiencia, el estudio y la catequesis de la Palabra de Dios, para edificación de creyentes y renovación de la Iglesia.

Este libro desarrolla de un modo condensado el ancho pensamiento de la Biblia, desde la perspectiva de Jesús, Palabra hecha carne (Jn 1,14), y quiere servir de complemento a *Ciudad Biblia. Una guía para adentrarse, perderse y encontrarse en los libros bíblicos* (2019) y también al *Gran diccionario de la Biblia* (1915), que en su primera edición (2007) se titulaba *Historia y Palabra*.

No es un texto autónomo, que pueda leerse por sí mismo, sino un manual de ayuda para interpretar la Biblia y comprender su mensaje por dentro, desde una perspectiva más teológica, sabiendo que la Biblia ha sido por más de mil años el único texto de teología cristiana. Solo a partir del siglo XIII, por interés sistemático y por organización eclesial, se empezaron a escribir libros autónomos de teología (Derecho, Moral y Dogmática), dejando la Biblia como lectura arcana o cantera para sacar cánones, reglas de vida y propuestas dogmáticas. Sabiendo bien eso y queriendo volver al principio, como ha pedido Francisco (*Aperuit illis*: «Les abrió el entendimiento»: 30-9-2019), he redactado de un modo unitario este libro, que debería titularse sin más *Teología*, pues, como he dicho, no hay más teología cristiana que el estudio de Biblia. Pero, siguiendo el lenguaje ahora común lo he titulado *La Palabra se hizo carne. Teología de la Biblia*.

– Es un curso de iniciación, no un manual de historia, ni una tabla de pensamientos filosóficos, sino una guía razonada del despliegue (marcha, pascua) de la Palabra de Dios

en su pueblo, que conforma a la Biblia.

- *Es un estudio sobre Dios y los hombres en el Antiguo Testamento y en el principio de la Iglesia*, no una investigación general sobre ideas religiosas comparadas, antiguas y modernas, de Oriente y Occidente.
- *Es un libro de conjunto*, pues vincula las dos fases del único testamento de Dios, asumiendo así la Biblia hebrea del AT, completada con el NT cristiano que se centra y culmina en Jesucristo¹.

Es un curso «orgánico», desarrollado en 28 lecciones o «clases», que exponen el contenido central de la Biblia Canónica, sin ocuparse en general de los apócrifos, por importantes que sean en otro sentido. Es un trabajo confesional (escrito en perspectiva cristiana), pero quiere ser, al mismo tiempo, un libro abierto a todos los lectores, pues la Biblia y su visión de Dios y del hombre pertenecen al patrimonio cultural de la humanidad. Incluye tres partes: La primera y tercera tratan de los libros del AT y del NT; la intermedia se ocupa de la vida y mensaje de Jesús:

- *La primera parte (AT)* consta de tres unidades (Torah o Pentateuco, Nebiim o profetas y Ketubim o escritos) que exponen la Teología de la Biblia judía. Cada una de las unidades tiene cuatro capítulos, formando así un total de doce temas o lecciones: Un curso general de AT.
- *La parte central* (que no tiene más que una unidad) expone la teología de Jesús, a quien he presentado como judío y cristiano a la vez, insistiendo en el hecho de que el centro y la clave del cristianismo no es un libro (por importante que sea), sino *Jesucristo*, centro de la humanidad y protagonista de la Biblia.
- *La tercera parte (NT)* consta, como la primera, de tres unidades dedicadas a la teología del NT y de la Iglesia primitiva, como plenitud del AT y de la vida y la pascua y la resurrección de Jesús. Cada unidad consta también de cuatro capítulos, sobre los evangelios, Pablo y las cartas «católicas, con Hechos y el Apocalipsis.

Las 28 lecciones están organizadas de un modo unitario y temático, aunque cada una se puede leer por separado, tanto en forma de profundización personal en la Palabra de Dios, como en grupos de estudio bíblico. Será conveniente completar su lectura o estudio con los esquemas de *Ciudad Biblia*, para resolver algunos temas que aquí supongo conocidos (textos, traducciones y presentación concreta de los libros de la Biblia con manuales de estudio, etc.).

Me gustaría que el texto pudiera leerse de un modo seguido, y por eso he dejado para notas el estudio de los temas que pueden resultar más complejos y que requieran una información adicional, de tipo

bibliográfico, que podrá completarse con la que ofrezco al final, donde recojo algunas obras fundamentales de teología bíblica.

Este es un libro totalmente nuevo, formulado y redactado en los últimos años (2016-2020), pero recoge, unifica y sistematiza reflexiones que empecé desarrollando en el libro anterior ya citado (*Para leer la Historia del Pueblo de Dios*, 1988) y en otros trabajos y cursos de la Universidad Pontificia de Salamanca (1973-2003), completados después en otros centros académicos. Es un libro «reducido», pues la versión primera que había preparado era mucho más extensa. Estoy convencido de que esta reducción le ha venido bien al texto, pues su argumento central queda más claro, y sobre todo a los lectores que quieran tener una visión condensada de la Teología de la Biblia. Es un libro esquemático, una guía de los argumentos centrales de la Biblia, que debe completarse con la lectura y el estudio de la misma Biblia.

Va dedicado a Mabel, mi mujer, y también a los amigos editores de Editorial Verbo Divino, en especial a Adam P. Grondziel, Guillermo Santamaría y Elías Pérez, por la confianza que han puesto y siguen poniendo en mis trabajos.

San Morales, 12 de junio de 2020

PARTE I
ANTIGUO TESTAMENTO

Esta parte consta de tres unidades, cada una con cuatro temas. Las unidades responden a las tres partes en las que se dividía y divide la Biblia hebrea, y que conforman el TM (texto masorético). En ellas, los libros históricos, que en la Biblia griega de los LXX y en la mayoría de las ediciones modernas, forman un grupo separado, se incluyen dentro de los libros proféticos, como interpretación histórica de la Palabra de Dios.

- *Pentateuco (Torah)* con la teología oficial de la comunidad israelita, antes de la separación de judíos y samaritanos, con especial dedicación a Dios y al surgimiento de Israel, pueblo de Dios, con Moisés como liberador y legislador.
- *Profetas (Nebiim)*, testigos y mensajeros de la Palabra de Dios. Se dividen en dos grupos: (a) los profetas *posteriores*, que son en realidad los primeros, con la palabra de los mensajeros de Dios; (b) los profetas *anteriores*, es decir, los libros históricos que interpretan la historia del pueblo de Dios, desde una perspectiva profética, vinculada en general con el Reino de David y el templo de Jerusalén.
- *Escritos (Ketubim)*, con diversos libros generalmente más tardíos, unos sapienciales (Job, Proverbios, etc.), otros poético-litúrgicos (Cantar, Salmos...), con fondo histórico (Ester, Tobías) y apocalípticos, como Daniel. En esta parte varía bastante el canon hebreo (TM) y el griego (LXX).

I

LOS CINCO LIBROS DE LA LEY

PENTATEUCO

Como he detallado en *Ciudad Biblia* (Verbo Divino, Estella 2019, 37-46), antes del siglo VI-V a.C. no había un canon fijado, sino solo códigos legales y sacerdotales (cf. Ex 29,22-23,19 o Dt 12-26), tradiciones sobre patriarcas, éxodo y conquista de la tierra, archivos de reyes y templos, himnos sagrados, colecciones sapienciales y oráculos proféticos. Solo tras la caída de Jerusalén (587 a.C.), los judíos más conscientes de su identidad, sintieron la urgencia de fijar el sentido de su historia (de Josué a 2 Reyes) o recogieron oráculos de profetas, de Oseas y Amós a Jeremías y Ezequiel, aunque su obra esencial fue el libro de la Ley, un escrito que surgió del corazón del judaísmo, por impulso de la administración persa en colaboración con (o aceptado por) los samaritanos.

Este libro de la Ley constituye el principio de la Biblia, entendida como Torah o norma de vida del pueblo, y se llama Pentateuco porque tiene cinco (*penta*) rollos: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Mi estudio se divide en cuatro capítulos:

- *Yahvé, Dios israelita*, a quien la Biblia identifica con Elohim, Dios universal, como proclama la revelación de su Nombre (Ex 3,14). En el comienzo de la Biblia no está el Dios creador, sino el salvador.
- *Adam, imagen y compañero de Dios* (Gn 1-3). Dios no es un ser aislado, un Absoluto cortado (separado) de todo lo restante, sino fuente de vida universal, y se manifiesta especialmente en Adam, el ser humano.
- *Israel, pueblo elegido*: las cuatro tradiciones básicas del Pentateuco (elección, promesa, éxodo y alianza) definen a Yahvé, Dios de Israel, como abierto a todos los pueblos.
- *Moisés*, personaje central y signo de la Escritura israelita: liberador (creador) del pueblo de Israel (éxodo y alianza) y autor del Pentateuco. En un sentido profundo, la Biblia es el libro de Moisés.

1

Soy el que soy

El Dios de la Biblia

No hay en la cultura humana otro libro básico cuyo protagonista (autor y contenido) sea un Dios personal que actúa en la historia de los hombres. Solo los israelitas han escrito y entendido su Escritura Sagrada (Biblia) como *Libro de las Acciones de Dios*. Ciertamente, ella contiene libros de varios autores humanos, pero todos ellos, y en especial el Pentateuco, aparecen como textos «inspirados» (escritos) por un Dios que es no solo protector de su pueblo, sino autor de sus libros, como supone Eclo 24 (siglo II a.C.).

Otros pueblos y grupos religiosos han tenido y tienen libros sagrados, que se consideran de algún modo inspirados, pero solo el judaísmo (y después el cristianismo y el islam) afirman que Dios mismo es autor de su «Escritura» (Mikra, Biblia, Corán). Por eso debemos empezar presentando la revelación del Dios bíblico y su identidad, en tres secciones:

- *Yahvé: Soy el que soy* (Ex 3,14). Sigue siendo la palabra desencadenante de la Escritura israelita y del conjunto de la Biblia, entendida como libro en el que se despliega y contiene la Palabra de Dios.
- *Dios sin imagen, pero que dice Shema Israel, amarás...* La Biblia no es un libro de dioses, sino del único Dios de Israel, como principio unificante de toda realidad, que se revela en una sola palabra: «amarás».
- *Notas y nombres del Dios sin nombre*. La Biblia es el libro del Dios inefable, de forma que ante él hemos de guardar pleno silencio, sabiendo, sin embargo, que él es fuente y sentido de todos los nombres.

1. El Dios de la zarza ardiente (Ex 2,23–4,18)

Empiezo esta teología como hacen los judíos: Con Moisés, en el monte Sinaí, recibiendo el Nombre que no puede nombrarse para realizar su tarea de liberación. La historia bíblica comienza así, de un modo abrupto. Lo anterior, el Génesis, había sido un presupuesto.

Después de mucho tiempo, murió el rey de Egipto y los israelitas clamaban desde su servidumbre y el grito que nacía de su servidumbre subió a Elohim. Y Elohim escuchó su clamor y se acordó de su alianza con Abraham, con Isaac y con Jacob. Y Elohim miró a los hijos de Israel y los conoció (=los re-conoció como suyos) (Ex 2,23-25)¹.

1. Un momento y lugar en la historia: Moisés ante Dios. En el principio de la nueva historia está Elohim, Dios universal que escucha (*wayyisma*) a los que gritan y los mira (*wayyare*), recordando (*wayyizkar*) el compromiso de fidelidad que había establecido con ellos (a lo largo de la historia patriarcal: Génesis). No son los hombres los que recuerdan a Dios, sino Dios quien los recuerda y reconoce (*wayyida*). Los cuatro verbos de acción aquí evocados van unidos en dos unidades paralelas: (a) Dios escucha y mira atento a los hombres. (b) Dios recuerda su alianza (compromiso de amor) y los conoce (reconoce a los hombres) como suyos. A partir de aquí se entiende el texto:

Moisés pastoreaba el rebaño de Jetró, su suegro..., y el ángel de Yahvé se le apareció como llama de fuego en medio de una zarza. Miró y vio que la zarza ardía en el fuego y no se consumía. Y dijo Moisés: «Voy a desviarme y mirar este espectáculo tan grande, y ver por qué no se consume la zarza». Y vio Yahvé que se acercaba a mirar... y le dijo: Moisés, Moisés... no te acerques aquí; quítate las sandalias, porque el lugar sobre el que pisas es santo. Y le dijo: Yo soy el Dios de tu padre, el Dios Abraham, el Dios de Isaac y Jacob... Entonces Moisés se cubrió el rostro, pues tuvo miedo de contemplar a Elohim. Y dijo Yahvé. He *visto* la aflicción de mi pueblo de Egipto y he *escuchado* el grito que le hacen clamar sus opresores, pues *conozco* sus padecimientos... Por tanto, ¡vete! Yo te envío al Faraón, para que saques a mi pueblo... de Egipto.

Dijo Moisés a Elohim: ¿Quién soy yo para ir al Faraón y para sacar a los israelitas de Egipto? Y respondió (Dios): ¡Estaré contigo! (*'hyh 'immak*). Y este será es signo de que te he enviado: cuando saques al pueblo de Egipto adorareis a Elohim sobre este monte. Y dijo Moisés a Elohim: Cuando yo vaya a los hijos de Israel y les diga: el Dios (=Elohim) de vuestros padres me ha enviado a vosotros, si ellos me preguntan cuál es su nombre, ¿qué he de decirles? Y dijo Elohim a Moisés: Yo soy el que soy (=Yahvé). Y añadió: así dirás a los hijos de Israel: Yo soy (*hyh*) me ha enviado a vosotros. Y volvió a decir Elohim a Moisés: Así dirás a los hijos de Israel: Yahvé, Dios (=Elohim) de vuestros padres... me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre y esta es mi invocación (cf. Ex 3,1-15).

Y el ángel de Yahvé se le apareció. Antes era Dios quien miraba la opresión de los hebreos (Ex 2,25). Ahora es Moisés quien mira al Dios que se revela desde la llama de fuego en la zarza que no se consume, pues el ángel que mira la zarza (*wayyare*, 3,4) es el mismo Yahvé. No empieza pidiendo, no enseña, no impone; simplemente llama. Más tarde, Moisés le preguntará su nombre, para dialogar con él de manera personal, y Dios responderá diciendo: «Soy-el-que-soy» (3,14)².

Antes que el hombre pregunte a Dios por su nombre divino, Dios empieza llamando al hombre por su nombre humano: «¡Moisés, Moisés!». Y Moisés responde: «¡Heme aquí!». No le puede invocar todavía por su nombre, pues no lo conoce. Simplemente dice «¡Heme aquí!». Sobre la montaña de Dios se ha circunscrito, en torno a la zarza ardiente, un lugar de presencia sagrada. Por eso Moisés debe descalzarse, para descubrir al que ha de ser «Dios de toda la Biblia»:

- *Dios de los hebreos*. El Dios del santuario preisraelita del Sinaí, vinculado a un lugar teofánico antiguo (cf. Ex 19), viene a presentarse como Dios de los oprimidos, cuyo gemido escucha así y viene para liberarlos.
- *Dios de los antepasados y del futuro*. Es Dios de Abraham, Isaac y Jacob, patriarcas de Israel (Ex 2,25; 3,6 y 3,15), y viene a presentarse como Aquel que crea futuro, abriendo para los oprimidos un camino de libertad.

Esta es el comienzo de la historia del pueblo de Dios: El Señor de la tierra santa (Sinaí) y de los antepasados (religiones antiguas) aparece en el comienzo de la Biblia, como *liberador de los hebreos*, para formar con ellos su nuevo pueblo, diciendo «he bajado para liberarles» (Ex 3,8). Dios baja, se introduce en el camino de opresión de los hebreos, trazando una nueva geografía sacral, marcada por tres verbos: Dios baja (*waered*) hasta el conflicto y dolor de la historia, para liberar (sacar) al pueblo de la opresión (*lehasilo*) y para elevarlo, subirlo (*wlehaaloto*).

Esos gestos (bajar, liberar, subir) definen la Teología de la Biblia: Dios saca a los hebreos de la tierra opresora (Egipto) para hacerles nacer en libertad, en una tierra buena y ancha (*tobah wrhabah*), espacio de abundancia feliz, pues mana leche y miel. El texto destaca así el realismo del origen de Israel, que surge como pueblo a través de un camino que lleva del horno de Egipto (opresión) a la tierra disputada y prometida de Canaán. En ese contexto, Dios dice Moisés:

«Por tanto ¡vete! (*lakh*); yo te envío al Faraón para que saques a mi pueblo» (3,10).

2. Nombre de Presencia y Libertad (Ex 3,11-14). Este pasaje destaca la dificultad de Moisés: Dios le pide que abandone su tierra y vida en Madián, para enfrentarse al Faraón, opresor de los hebreos, aquel que había querido matarlo (cf. Ex 2,15-23), y le envía a liberar a los mismos que al principio no quisieron escucharlo (Ex 2,13-14; cf. Hch 7,24-34). Es normal que sienta dificultad:

¿Quién soy yo para ir al Faraón
y para sacar a los israelitas de Egipto? (Ex 3,11).

Así habla, sintiéndose pequeño (¡débil ante el Faraón!) y poco preparado para la tarea. Dios escucha su pregunta («¿quién soy yo?»), pero le responde: «¡Yo estaré o seré contigo!» (*ehyeh immak*), revelándole así su identidad. Moisés ha preguntado «¿quién soy yo?», Dios le responde: «yo seré-estaré contigo» (*ehyeh*), anticipando su nombre de presencia liberadora (Yahvé, de la misma raíz que *ehyeh*), pero Moisés no ha podido comprenderlo todavía, y Dios (Elohim) le responde revelando y ocultando al mismo tiempo su Nombre (Yahvé), condensando así toda la teología bíblica:

- Dios dijo: *Ehyeh aser ehyeh: Soy el que Soy* (=el que estaré-seré). Dios empieza diciendo lo que había ya ha dicho en Ex 3,12: *Soy el que estaré* (con ellos, con el pueblo), al revelarse como presencia activa, liberadora. Esa presencia (*ser-estar con los suyos*) es la esencia más profunda de Dios (es su Nombre).
- Así dirás, *ehyeh selahani* (=soy-estoy me ha enviado: 3,14). Solo puede enviar de verdad el que es-está presente, de forma que el envío ratifica su presencia. El texto no dice «el que me envía (*selahani*) está presente (*ehyeh*)», sino «*ehyeh* (soy-estoy: la Presencia) me ha enviado». Dios se define de este modo como presencia-envío.
- *Yahvé Elohim de vuestros padres... me ha enviado* (3,15). De *ehyeh* que es un verbo (soy, estoy presente) el texto pasa a Yahvé, que es ya Nombre propio de Dios, vinculado a la montaña de la vocación y de la Alianza (Ex 20-25), pero definido por la nueva revelación liberadora.
- *Este es mi nombre (semi) para siempre, este mi recuerdo (zikri) de generación en generación* (3,15). Esta experiencia hecha nombre (*semi*) define el «ser» (actuación) de Dios, como principio y centro de los recuerdos de Israel y de Dios (*zikri*), centrados en un Nombre, que es Presencia actica.

Yahvé es un Nombre de llamada, presencia y envío liberador, de manera que solo lo conoce y conoce a Dios (como Yahvé), quien se sabe enviado, al ponerse en movimiento, como aquel que llamándole

lo asiste para realizar su acción liberadora. Este nombre es por un lado misterioso: los filólogos no logran precisar su sentido original, los judíos no lo pronuncian por respeto... Pero, al mismo tiempo, es el más sencillo e inmediato: Es el «Yo soy-estoy» del Infinito-Santo, presencia liberadora en la vida de los hombres. En ese sentido, ese nombre (Yahvé) es un nombre de «encarnación» o, quizá mejor, de identificación radical de Dios con la vida (tarea y camino) del pueblo.

2. Dios sin imagen, Dios que dice «amarás» (*shema...*)

Entendido así, Yahvé no es un nombre entre otros, sino la Presencia-Acción que es Dios, fuego-impulso de libertad para los israelitas. Convertido en Nombre pronunciable, Yahvé se convertiría en otro «dios» particular, un ídolo entre los miles de dioses/ídolos de los pueblos. Pero en sentido radical (*ehyeh*, Yahvé), este Nombre es la presencia activa y misteriosa de la Vida en la vida humana, como saben judíos, musulmanes y cristianos.

– *Los judíos* han condensado en Yahvé su experiencia más honda. (a) Por un lado lo vinculan con Moisés, su profeta, y con el pueblo, como dice el Shema, «Escucha, Israel, Yahvé, tu Dios, es Uno...» (cf. Dt 6,4-9), de tal forma que Israel y Moisés pertenecen a la revelación histórica de ese Dios, que «es» alentando en ellos. (b) Lógicamente, los judíos sacralizan ese nombre de manera que al fin no lo escriben (no ponen sus vocales), ni lo pronuncian, por respeto y presencia: Por un lado, no puede pronunciarse, por otro lado, forma parte de su vida (ellos mismos son presencia de Dios, Yahvé). De esa manera,

Yahvé, יהוה, YHWH, D**s, G*d..., es Dios en sí, en su Infinita claridad invisible, siendo, al mismo tiempo, Presencia visible en ellos³.

– *Los cristianos* han recreado esta experiencia del Dios de Moisés por medio de Cristo, como seguirá indicando esta *Teología de la Biblia*, que ha de entenderse como despliegue y cumplimiento del «soy el que soy», en la línea del «soy el que estoy dando vida» de Jesús de Nazaret, a quien los cristianos interpretarán de este modo como auténtico Yahvé. A diferencia de los musulmanes, que tienden a entender «soy el que soy» de Ex 3,14 en forma de realidad «exclusiva» (no hay otro dios que Allah), los cristianos han identificado la presencia-acción de Dios (Yahvé) con Jesús que «arde» (muere) para liberar a los oprimidos del exilio y de la muerte⁴.

1. Dios sin imagen (Ex 20,2-6). No es padre ni madre, ni cielo ni tierra, nada que podamos conocer o ignorar, sino que se revela desde su transcendencia, como creador frente a (y en el centro de) todas las restantes realidades del mundo y de la historia. Por eso, la Biblia

prohíbe poner a su lado a otros dioses, o representarlo por signos creados. De esa forma rechaza las imágenes divinas (barro, madera, bronce) y las representaciones políticas (reyes...), dejando que Dios mismo se presente, de un modo personal, definiendo su identidad. Así dice en el comienzo de su Decálogo:

Yo soy Yahvé, tu Dios, que te saque de Egipto, de la esclavitud. (1) No tendrás otros dioses frente a mí. (3) No te harás ídolos, imagen alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua, debajo de la tierra. No te postrarás ante ellos, ni les darás culto; porque yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso: castigo la culpa de los padres en los hijos, nietos y biznietos, si me aborrecen; pero me apiado por mil generaciones cuando me aman y guardan mis preceptos (Ex 20,2-6)⁵.

Esta es la paradoja: Los judíos han de superar todos los signos de Dios, de manera que no pueden llamarle ni siquiera «padre»; y, sin embargo, de manera sorprendente, este Dios sin imagen se muestra cercano a los hombres, pues la Biblia sabe ya desde el principio que él les ha creado a su imagen y semejanza (cf. Gn 1,28), y que se ocupa en especial de los oprimidos: (a) *Yahvé es Infinito*, supera todo límite cósmico y social, de manera que, en un plano, no podemos presentarlo ni siquiera como Padre, pues al hacerlo le daríamos un tipo de función generativa humana. (b) *Yahvé es creador*, fuente de vida y libertad en la misma vida de los hombres. No lo vemos, pero escuchamos su Palabra, vivimos de su Vida.

Este Dios sin nombre ni figura es la cercanía absoluta de la Vida que habla y acompaña a sus amigos oprimidos, los hebreos, dominados por Egipto, para liberarlos, por Moisés (Ex 3,11-15). No es Padre-Antepasado, al modo humano (no tiene esposa, ni engendra biológicamente), sino *Aquel que hace ser*, de manera que seamos en él siendo libres. No podemos representar su figura con signos idolátricos, pero podemos y debemos venerarle relacionándonos con él, de manera personal, en un camino de libertad, abierto a todos los hombres.

2. Dios que pide amor. Shema (Dt 6,4-5). No tiene figura, y no lo podemos ver, pero nos habla. Carece de imagen, pero está en nosotros y nos acompaña. No se confunde con nada, y, sin embargo, crea todo desde su trascendencia. ¿Cómo podremos representarlo? Ciertamente,

no es padre ni madre, esposo ni esposa, hijo ni hermano, pero actúa como Padre/Madre y Amigo, de un modo especial (no biológico), porque, siendo creador, pide que lo amemos. No lo conocemos, pero sabemos que nos ama y pide nuestro amor. No necesita nada de nosotros, pero quiere que le respondamos. Es trascendente y, sin embargo, es el más cercano, aliado en amor:

Escucha, Israel: Yahvé, nuestro Dios, es Yahvé Uno. Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Estas palabras que yo te mando estarán en tu corazón. Las repetirás a tus hijos y las dirás sentado en casa o haciendo camino, cuando te acuestes y cuando te levantes (Dt 6,4-7).

La Biblia sabe que hay otros amores (de padre o madre, hijo o hermano, amigo o compañero), pero descubre y proclama por encima de ellos el amor originario de (y hacia) Dios, el Gran Amado, aquel a quien los hombres deben responder fielmente (amarás a Yahvé, tu Dios...). Es un Dios que, diciendo «amarás», pide en el fondo «amadme». Ese amor que reclama Dios, como aquel que ha de ser Amado es un gesto radical de confianza y vida para los hombres: Amarlo con todo el corazón, con toda el alma... significa escuchar su llamada, acogiendo su presencia. Respuesta al amor de Dios, eso es la vida de los hombres.

Este pasaje, convertido en centro de la experiencia israelita (*shema*), incluye dos artículos: Dios Amado, los hombres como amantes. (1) *Dios único Amado*, más allá de todo lo sabido e ignorado, se vincula de un modo especial con los israelitas (los hombres) diciéndoles «amadme». Este es el primer mandamiento, y, en el fondo, el único: Dios, como trascendencia absoluta de amor: Dios es para ser amado. (2) *Israel, pueblo elegido para amar*, pueblo al que Dios escoge diciéndole «amarás...» (=amadme), desde su trascendencia, confiándole así la misión de amarle entre (y al servicio de) todos los pueblos de la tierra⁶.

3. Notas y nombres sustitutivos

1. *Dios sin nombre, todos los nombres*. Yahvé había sido el nombre de un Dios venerado por «clanes» o grupos de pastores del sur de Palestina, en zonas de Moab y Edom/Seir, del Neguev y/o del monte

Sinaí (cf. caps. 3-4). Pero al establecerse en Palestina (a partir del siglo XI a.C.) los israelitas lo tomaron como suyo, Dios de los liberados de Egipto y de aquellos que habían estado sometidos a las ciudades cananeas dependientes de Egipto. Ese Dios Yahvé, liberador de Israel, no está básicamente fijado (cerrado) en el despliegue de la naturaleza (como Baal y Ashera), ni en el poder de Egipto (o de otro imperio opresor), sino que se revela como principio de libertad. De esa forma se produjo la «mutación israelita» de la vida humana⁷:

- Surgió el pueblo de Israel, como entidad socio-religiosa, formada desde orígenes distintos, a través de un pacto social y sacral, avalado por Yahvé. Había otros pueblos reunidos y potenciados también por sus dioses (que en general eran variantes de la tríada fundante formada por: Ashera ↔ Ilu=Baal (la Gran Madre, su Consorte masculino y el Hijo Baal). Esos pueblos mantuvieron así unas visiones tradicionales de la vida y no lograron articular una «revolución» socio-religiosa sagrada (y antisagrada) como la de Israel.
- De esa forma se expresó (se reveló) el sentido de Yahvé, Dios de Israel, que ha desembocado, en el judaísmo posterior y el cristianismo, y que ha definido la historia de la humanidad hasta el día de hoy. El Dios Yahvé existía previamente, pero solo en Israel cobró su identidad y diferencia, a través de una serie de signos que configuraron el surgimiento del pueblo.

Yahvé no tiene nombre, pero sí unas notas que definen su acción y presencia: (a) *Yahvé es éxodo*, saca a los hombres del pasado de opresión al que estaban sometidos, y les implanta en la vida. Así aparece, como mano poderosa que libera a los oprimidos, voz de gracia y libertad que convoca a los hebreos (esclavos, expulsados, pobres...), abriendo para ellos un camino de vida. (b) *Es Promesa*, así libera a los hombres de la fijación al pasado cósmico y a la repetición cíclica del tiempo, instaurando para ellos un camino personal (humano) de fidelidad y esperanza, como futuro de vida para los hombres. (c) *Es finalmente Alianza*, ofreciendo y pidiendo a los hombres un compromiso de fidelidad mutua en amor.

Como he dicho, la Biblia hebrea aplica a Dios el nombre general del oriente semita: El, Elim, Elohim, Allah (es decir, lo divino). Pero sabe que hay un nombre específico que no puede nombrarse. Ese es el (un) Nombre innombrable, revelado a Moisés en el Sinaí (Yahvé, יהוה), convertido en palabra arcana de silencio, que solo el sumo sacerdote podía pronunciar en la Expiación del Yom Kippur (Lv 16). Por eso, en

las restantes ocasiones, los judíos empleaban otros nombres sustitutivos⁸.

1. *Adonai-Marán-Kyrios*. Los judíos decían «Adón» (Señor) o «Adonai» (mi Señor). En arameo decían «Mar, Maran, Mari» (Señor, Nuestro Señor, mi Señor), un término aplicable a monarcas y personas importantes. Esta traducción es buena, pero limitada, pues Yahvé implica no solo señorío, sino también presencia de liberación.
2. *Shamayim*, el cielo o los cielos. En principio, el cielo atmosférico, con sol, luna y estrellas (y tres o siete bóvedas excelsas) no es Dios, sino creación, y no puede adorarse (cf. Gn 1,1.6.14), en contra de toda idolatría cósmica. Pero con el tiempo, muchos judíos pusieron por encima de este cielo atmosférico (cósmico) un cielo superior, identificado con Dios, al que llamaron así también «Shamayim», en griego «Ouranos», de manera que en gran parte del mismo NT «ouranos» significa Dios, y reino de los cielos, Reino de Dios (cf. cap. 28).
3. *Ha-Olam, el Eterno, el Infinito (En Sof, sin fin)*. No es eterno en el sentido filosófico, como opuesto al tiempo, sino como Aquel que dura y se mantiene para siempre, y *olam* (cf. Gn 21,33; Sal 90,1-3; 93,2; Is 26,4) no es «eternidad», sino presencia divina y señorío futuro, Dios del mundo que viene (Olam-ha-ba)⁹.
4. *Ha Shem, el Nombre* que no puede pronunciarse (Ex 20,7; Dt 5,11). Por eso, para evocar a Dios, sin decir «Yahvé», se le llama simplemente el *Nombre*, es decir, la Palabra y presencia originaria, que da sentido a todas las otras palabras, como sabe el cristianismo (¡Santificado sea tu Nombre»: Lc 11,2)¹⁰.
5. *Maqom*. Significa «lugar» y termina refiriéndose por antonomasia al templo o santuario de Sion donde habita Dios. Varios textos de la Misná relacionan a Dios con ese Lugar, y así para decir la «mesa de Yahvé» dicen la «mesa del Maqom» (Abot 3,3) y para hablar de los hijos de Yahvé dicen, en sentido muy preciso, los *hijos del Maqom* (Abot 3,14), herederos o portadores del valor y santidad de Sion.
6. *Shekina o Presencia*, viene de «shakan», habitar y ha terminado siendo para los judíos una expresión privilegiada de Dios a quien la Biblia ha entendido como aquel que es presencia universal, concretando el sentido anterior de *maqom*¹¹.
7. *Qadós, el Santo*. Así cantaban a Dios los serafines de Is 6, recogiendo un tema central de todo el AT, donde Dios aparece como el «infinito», el separado, siendo la Santidad absoluta, no en cuanto opuesta sin más al pecado moral, sino más bien a la finitud, a la fugacidad de todo lo que existe sobre el mundo. En ese sentido, Dios es Santo como creador, como aquel que habiendo suscitado todo lo que existe se mantiene más allá, como plena trascendencia.
8. *Rahum, Misericordia*. Es el Dios de la compasión apasionada, que es todo amor para los hombres. Así aparece en Dt 4,31 (tu Dios es Misericordia, no te abandonará...) y sobre todo en el texto donde Dios se presenta como fuente de perdón tras la ruptura de la alianza, en Ex 34,6 (rico en misericordia y piedad...). Dios no solo tiene misericordia, sino que es la misericordia (cf. Lc 1,50).

2. Una diferencia esencial. El Dios bíblico no es politeísta, panteísta ni monista. (a) *Superando el politeísmo*, la Escritura dice: ¡Dios es uno! (b)

Contra el panteísmo añade ¡Dios es trascendente! No se confunde con la naturaleza ni con la pura vida interior de las personas. (c) *Sobre el deísmo* ratifica: ¡Dios es persona, conoce y desea, se compromete en amor por los hombres. Dios es uno y distinto, revelándose en la historia de los hombres. La teología bíblica del AT ha podido pactar con muchas visiones religiosas antiguas o modernas, pero no puede abandonar su visión de Dios uno. Todo lo que hay en el mundo son «dualidades» (cielo y tierra, varón y mujer, bien y mal, vida y muerte...). Por encima de todas, el AT mantiene un monoteísmo radical:

- *Contra un dualismo hierogámico*, formado por la pareja de Dios-Diosa y su matrimonio sagrado, Dios es Uno, sin consorte. En una línea dualista se movía la religión de los cananeos, que adoraban a Él y su consorte Ashera, a Baal y su consorte Astarté/Anat. El judaísmo ha sido radical en este campo «Derribaréis los altares, quebraréis las estatuas y destruiréis las imágenes de Ashera» (Ex 34,5; Dt 7,5; 12,3); «No plantarás ningún árbol para Ashera cerca del altar de Yahvé, tu Dios» (Dt 16,21).
- *Contra un dualismo ético-teológico*. Muchos habían pensado que Dios es bien y mal, positivo y negativo, como suponen algunos mitos y relatos de la religión zoroastrista (de algunos iraníes), que hablan de Ormuz, Dios perfecto y creador, y de Arhiman, poder de destrucción, principio negativo. En contra de eso, la Biblia judía rechaza la dualidad moral de Dios, que está por encima del bien y del mal humano, siendo, sin embargo, radicalmente bueno¹².

Desde aquí ha de entenderse la diferencia cristiana. Al principio (por lo menos hasta el 150 d.C., y en algunos lugares hasta más tarde), los cristianos se mantuvieron vinculados (aunque de un modo crítico), con las comunidades judías, de manera que parecían una «secta» o grupo especial del judaísmo. Pero después, la misma novedad universalista de la experiencia mesiánica, con el despliegue de la figura divina de Jesús y la oposición de un judaísmo más nacionalista, hicieron que la Iglesia se convirtiera en una comunidad autónoma, recreando la visión judía de Dios

- *El cristianismo retiene el monoteísmo israelita*, pero lo interpreta de forma supranacional, conforme a una visión desarrollada especialmente por Pablo (Gal 3–4; Rom 4). En esa línea, el monoteísmo que antes había servido para que Israel apareciera como pueblo único del único Dios se entiende como principio de unidad y comunión entre los pueblos, conforme a la promesa de Abraham (en ti serán benditas todas las naciones de la tierra: Gn 12,1-3), pasando del monoteísmo israelita (un Dios, un pueblo) al monoteísmo universal en Cristo (un Dios, todos los pueblos).

– *El monoteísmo cristiano es trinitario, es decir, mesiánico.* Jesús ha sido israelita, pero como portador de la voluntad del Padre, rechazado por las autoridades, por su misma muerte, él ha venido a presentarse como signo y presencia de Dios para todos los pueblos. Los cristianos han creído así que solo un Dios trascendente, que se identifica con un crucificado, puede ser y es fuente y principio de comunión para todos los pueblos de la tierra, superando así un tipo de diferencia israelita.

Según eso, los cristianos han interpretado al Dios Uno de forma mesiánica, por Cristo, en el Espíritu, de modo que allí donde algunos judíos dicen «Dios es Uno sin otro», los cristianos (sin negar su unidad) afirman que «es Uno en comunión con Otro», con Jesús, su Hijo, en el Espíritu, añadiendo, con gran atrevimiento, que es Amor intradivino (Padre e Hijo), siendo Amor extradivino, si así puede decirse (es Dios y hombre)¹³.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Una Teología de la Biblia tenía que comenzar ocupándose de Dios, y así he querido destacarlo en este libro, ocupándome de la revelación de Dios como Yahvé: Aquel que es (Soy el que Soy), liberando a los esclavos y oprimidos de «Egipto», es decir, de un Estado y Sistema de opresión. Solo a partir del este Dios del éxodo (Dios-Éxodo) podrán entenderse los restantes elementos y caminos de la Biblia, empezando por el relato de la Creación del hombre y siguiendo por la elección y tarea de Israel, como pueblo de la alianza nunca derogada del Dios de la Biblia con los hombres. Desde este fondo recibe su sentido todo lo que sigue, hasta el capítulo final de este libro.

2

Dios creador

Hombre, imagen y aliado de Dios

El tema anterior trataba de Dios como liberador de los oprimidos, hebreos, de Egipto; este lo presenta como creador, vinculado a los hombres a través de una alianza de vida que se condensa en el pueblo de Israel, pero no para encerrarse allí, sino para abrirse a todas las naciones. Crear no es «hacer» una cosa que queda fuera del creador, no es fabricar un objeto, sino «estar presente» en lo creado, haciéndose así creatura, a través de la palabra, como indica el mismo nombre Yahvé:

- *Dios del mundo: creador de cielo y tierra* (Gn 1). El Dios de la Biblia no es Dios separado, sino que, siendo creador de cielo y tierra, sale de sí y será salvador de los hombres.
- *Dios de los hombres, Palabra compartida* (Gn 2). El Dios de la Biblia ha creado los cielos y la tierra para dialogar con los hombres, abriendo para y con ellos un camino de salvación.
- *Libertad de Dios, el hombre puede destruirse* (Gn 3–4). Dios no ha creado a los hombres para imponerse a la fuerza, sino para dialogar en libertad con ellos; eso significa que ellos pueden rechazar su palabra y destruirse.

1. Ni guerra, ni generación sexual, palabra creadora (Gn 1)

En los pueblos del entorno de Israel había dos modelos principales de creación, uno por lucha divina (teomaquia), otro por engendramiento sagrado (cosmogonía)¹.

- *Por guerra (teomaquia)*. Este modelo está vinculado a los grandes imperios (Asiria, Babilonia), cuyo Dios ha vencido y sometido a otros dioses/imperios inferiores, fundando y organizando así el mundo y la historia de los hombres en forma de dominio de unos sobre otros. En esta línea se sitúa especialmente el mito de Baal, Dios guerrero, cananeo, que vence a Môt, tierra de muerte, un tema que está al fondo de algunas imágenes de Yahvé guerrero, que destruye a sus enemigos y se impone sobre ellos.

– *Por sexo (teogonía)*. Este modelo domina en Egipto donde había menos riesgo de enemigos exteriores y donde el despliegue de la vida aparece como engendramiento, en la línea de un Dios y una Diosa, pareja originaria (Isis y Osiris), que copulan y crean/forman hijos. Este esquema late en el fondo de ciertos pasajes de la Biblia, pero ha sido en general borrado de ella, pues a partir del exilio (siglo VI a.C.) los judíos han rechazado (negado) la visión de Dios como dualidad engendradora².

El Dios de la Biblia no es un guerrero que somete por la fuerza a sus enemigos, ni una dualidad sexual que engendra copulando, ni un demiurgo que modela una materia precedente (como en ciertos filósofos griegos), sino el que «dice» (se dice) y así crea todo lo que existe a través de su propio Palabra, como aparece de Gn 1 a Jn 1,1. El Dios bíblico es palabra y no crea por guerra ni engendramiento biológico, sino por su Palabra (cf. Jn 1,1-4). Eso significa que no impone su voluntad ni dirige el mundo por la guerra, ni a través de una serie de procesos vitales preconscientes, en línea erótico-social, por «teomaquia» (en línea de *thanatos*, por emplear un lenguaje de S. Freud), ni por *teogonía* (como vida que se dualiza, se acopla y se expande).

Dios se dice a sí mismo y, diciendo suscita ante sí seres personales, capaces de palabra, los hombres, para dialogar con ellos. No es un Poder sobre otros poderes, ni el Todo de la realidad, que él mantiene encerrándola en sí mismo, sino aquel que puede crear y ha creado, unos seres distintos, dotados igualmente de palabra, capaces de escucharlo y responder. Así lo ha destacado Gn 1: Dios no tiene que luchar contra enemigos, ni modelar un caos anterior de materia, ni unirse sexualmente con su pareja divina (femenina o masculina), sino que él aparece como principio y sentido de todo, a través de la Palabra. En esa línea, asumiendo un esquema de liturgia israelita, este pasaje ha interpretado la creación como una semana en la que Dios se expresa, diciendo diez palabras, para que al final los hombres puedan escucharlo y responderle:

1. *Y dijo Dios que haya luz* (Gn 1,3-5). Quizá el mito anterior suponía que luz y tinieblas se mezclaban al principio como caos. Pero en la Biblia al principio solo hay Dios, un Dios que «diciendo» (diciéndose) hace que surja la «luz», entendida como fundamento de todo lo que existe (cf. Jn 1,3-4).
2. *Y dijo Dios que haya un firmamento*. El segundo día creó Dios la bóveda celeste (Gn 1,6-8), como signo de la separación originaria, suscitando así un espacio superior que podemos llamar simbólicamente cielo, y un espacio que parece inferior para los hombres.

3. *El tercer día creó la tierra germinante* (Gn 1,9-13), con dos palabras-obras: Que se congreguen las aguas inferiores en los mares y surja la tierra seca (a: 3ª palabra). Que broten de la tierra plantas y árboles (b: 4ª palabra). Dios crea así las cosas que existen sobre el mundo, pero ellas no pueden responderle.
4. *El cuarto, los astros de la bóveda celeste* (5ª palabra), con sus propios movimientos, para fijar así el ritmo de los tiempos (con sus fiestas: luna nueva, comienzo del año...), pero sin que ellos puedan responderle. Son importantes los astros, pero no tienen palabra, no son dioses.
5. *El quinto, Dios los animales del agua y del aire* (Gn 1,20-23), con dos palabras, una para los peces (6ª) y otra para las aves (7ª). Peces y aves se encuentran vinculados, y son importantes, pero no tiene palabras, no pueden responder a Dios, ni pueden ser adorados.
6. *El día sexto* (Gn 1,24-31) *dijo Dios dos palabras*: Una, la 8ª, dirigida a los *animales terrestres* (que la tierra produzca..., Gn 1,24-25); otra, la 9ª, dirigida a los *hombres* (hagamos al hombre, Gn 1,26-31), regulando el alimento de hombres y animales superiores. Esa unión y separación de animales terrestres y hombres muestra que unos y otros están emparentados sobre un mismo suelo, aunque con grandes diferencias: (a) Solo en el caso de los hombres dice Dios «hagamos». (b) Solo ellos son «imagen y semejanza de Dios». (c) Sea como fuere, el autor distingue los dos tipos de seres terrestres (animales y hombres), insistiendo en los hombres, a quienes Dios dirige su palabra a fin de que le respondan (Gn 1,26-31), pues esa respuesta (Gn 1,29-30) forma parte de la misma creación de Dios.
7. *El séptimo día culminó Dios su obra*, y así se dice que lo bendijo y lo consagró «concluyó todas sus tareas» (10ª palabra; cf. Gn 2,2-3). Esta instauración del sábado, como culmen y sentido de la obra creadora, tiene consecuencias fundamentales en un plano sacral e histórico-social. (a) *En dimensión sacral*: Dios ha creado el mundo para que sus fieles puedan asumirlo como signo de bondad, y lo expresen así cada sábado en agradecimiento, descanso y alabanza (cf. Ex 20,8-11). (b) *En dimensión histórico-social*, el sábado es una ventana abierta hacia el futuro de los hombres en Dios, pues él ha creado un mundo lleno de posibilidades, mundo que los hombres deben dirigir hacia su meta de paz (Shalom).

2. Imagen de Dios, palabra y libertad (Gn 2)

El hombre forma parte del proyecto creador (de la revelación) de Dios. No es un ser caído del cielo, que debe abandonar la tierra y volver de nuevo al cielo, ni esclavo de los dioses para ofrecerles sacrificios a (cf. *Enuma Elis*, VI, 36, 110-120), sino amigo y aliado de Dios por la palabra. (a) *Dios ha creado a los hombres libremente*, para que, en libertad, puedan ser, y por eso les ha puesto ante el árbol del conocimiento de la vida y de la muerte (cf. Gn 2,4-25). (b) *Dios les ha invitado a colaborar con él*, de manera que la respuesta humana forma parte de su obra creadora.

La creación por teomaquia dependería de la lucha y victoria de un dios exterior. La creación por teogonía no tendría tampoco más riesgo que una degeneración biológica. Ciertamente, esos riesgos podrían existir (degeneración biológica, debilitamiento de Dios), pero en otro plano, conforme a la Biblia, el riesgo mayor es el mismo ser humano.

1. El hombre es revelación (imagen y semejanza) de Dios (Gn 1,26) porque ha recibido su mismo aliento (Gn 2,7), expresado y concretado en forma de palabra, y porque puede escucharlo y responderle o también rechazarlo, colaborando así en su creación o destruyéndola (es decir, destruyéndose a sí mismo):

- *Por la Palabra, el hombre se vincula con Dios de tal manera que puede dialogar con él, como dice, en otra línea, de manera audaz el salmo 8,6 (lo hiciste poco inferior a un Dios...) y como repite Jn 10,34: «Yo dije, sois dioses». Esta inmersión vital del hombre en Dios constituye su grandeza, pero también su riesgo, pues, al oponerse a Dios, cerrándose en sí mismo, puede destruirse a sí mismo y destruir la misma creación de Dios en la tierra (como seguiremos viendo a lo largo de este texto).*
- *El hombre es imagen-revelación de Dios porque ha recibido su aliento vital, no solo para respirar, sino para hablar (Gn 2,7), de tal forma que pertenece a la familia de Dios (como dirá un texto posterior cristiano, Hch 17,28-29), de forma que puede dialogar con él, no por sometimiento (en pura dependencia), sino en libertad, por alianza. La grandeza del Dios bíblico no está en haber creado un mundo material maravilloso, sometido a su dictado, sino en haber suscitado seres humanos (de palabra), capaces de negarle y rechazarlo³.*

2. El hombre, «señor» del mundo. Siendo imagen de Dios, el hombre tiene autoridad sobre la tierra, en línea de señorío creador, en diálogo con Dios, no en imposición (como dictador). El hombre no está arrojado y perdido en el mundo, como ser enfermo, pero tampoco puede evadirse ni salir del mundo (como espíritu extramundano), sino que puede y debe encontrar a Dios y compartir con él la vida, en gesto de vida, a través de la palabra, siendo así «señor» de los restantes seres vivos:

- *El texto «sacerdotal» (Gn 1,1-2,4a) presenta este motivo del señorío del hombre sobre los animales y las cosas no como dominio dictatorial (*ius utendi et abutendi*, derecho de uso y abuso), sino en línea de dirección y animación. Dios ha dicho al hombre que crezca y se afirme en el mundo (Gn 1,28), que es su «casa», haciéndole señor de animales y plantas (Gn 1,26-31), para compartir con ellos la vida, no para destruirlos, sino para protegerlos y cuidarlos.*
- *El «yahvista» (Gn 2,4b-3,24) ha precisado esa autoridad del hombre diciendo que debe guardar y cultivar la tierra. El mundo es obra de Dios, y el hombre debe cuidarlo, como se*

cuida y trabaja un jardín, para bien de plantas y animales, dialogando con Dios. Para hacerle responsable de su tarea y guardián de su jardín, Dios le ha ofrecido el don supremo de su vida, la palabra, de forma que pueda comunicarse con él (con Dios), dialogando con los otros hombres y cuidando de los animales (Gn 2,19-20).

3. Responsable de sí mismo. El hombre no domina sobre el mundo por la fuerza, imponiendo así su voluntad, sino en gesto de comunicación y cuidado por la vida. A través de la palabra, el hombre se eleva de algún modo sobre el mundo, encontrando su verdad y autonomía en Dios, pero no para imponerse sobre el mundo por la fuerza, sino para guardarlo. En esa línea, Dios le ha dicho:

Puedes comer de todos los árboles del jardín,
pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás,
porque el día en que comas de él tendrás que morir (Gn 2,17).

El hombre vive en armonía de vida con las plantas (que se reproducen sin morir en sentido estricto), en diálogo con Dios, pero en el momento en que se cierra sobre sí mismo (queriendo hacerse dueño del bien y del mal), sin apertura de diálogo a las fuentes de la vida de Dios, queda en manos de su misma muerte. Más que de la muerte individual, tomada de forma biológica, aquí se trata de la muerte y destrucción de la humanidad, que rechazando a Dios se niega a sí misma (cf. Dt 30,15ss).

La existencia de los hombres no es algo dado de antemano (desde fuera), sino que depende de ellos mismos, de su forma de elegir la vida, y dialogar entre sí (desde el Dios que es la palabra), de manera que pueden optar por la vida o matarse, en gesto de comunicación positiva, o de imposición destructora (matando a otros, homicidio, y/o matándose a sí mismos, suicidio). Entendida así, la palabra eleva a los hombres sobre todos los restantes animales, pero ella es también su mayor riesgo, pues, al negar su llamada más alta de vida, el hombre puede destruirse, en sentido personal y, sobre todo, colectivo (por la lucha a muerte entre los imperios)⁴.

- *Esta exigencia de elección no es una fatalidad*, ni un capricho de Dios, sino un elemento necesario de su revelación, pues Dios quiere que los hombres sean con y como él, seres de palabra, responsables de sí mismos, en diálogo de vida. En la elección del bien/vida está la clave y sentido del hombre, de su relación con Dios y de su esperanza. Los hombres están llamados a la vida en Dios, pero pueden escoger la muerte.

– *El árbol del bien-mal y el de la vida se encuentran vinculados* (y se identifican en el fondo con el mismo Dios). Esto significa que la vida del hombre en/con Dios depende de su propia opción, de forma que él solo puede vivir si lo quiere. Solo allí donde seamos fieles al amor de Dios y optemos por compartir su vida, en gratuidad, con otros, podemos alcanzar la Vida, superar la muerte.

4. En comunión (varones y mujeres). Ese diálogo del hombre con Dios ha de expresarse en forma de comunión o palabra interhumana. En esa línea, de manera muy significativa, el texto sigue diciendo que ni el dominio sobre el mundo, ni el cuidado sobre los animales (agricultura y pastoreo) curan el vacío y soledad del ser humano, pues el diálogo con Dios se sitúa en otro plano, y el trabajo en el mundo y con los animales puede darle bienes materiales, pero no amor, y solo el amor cura la soledad del hombre. Por eso el texto continúa: «El Señor echó sobre el hombre un sueño, le sacó un hueso y formó con él una mujer» (Gn 2,21-22).

Antes de la creación de la mujer no había tampoco varón, no existían personas en comunión, sino el ser humano en general, sin encuentro interpersonal. Solo ahora, por vez primera, han brotado las personas, varones y mujeres (cf. Gn 1,27), y así emergen y se ponen, uno «frente» (en relación) al otro, seres de palabra, varones y mujeres que dialogan mutuamente, pues la mujer es (*ezer kenegdó*: Gn 2,20), ayuda y/o compañía semejante para el varón, y viceversa⁵.

Únicamente allí donde se descubre en unión con otro ser humano como distinto y cercano (ayuda semejante), el ser humano se vuelve persona (varón y/o mujer), en gesto radical de palabra. En mutua referencia, como varón y mujer (esto es, como personas), descubrimos el gozo de la vida, que puede estallar en forma admirativa en el primer canto de Adán, cuando comienza ya a hablar como persona: «¡Esta sí que es hueso de mis huesos, carne de mi carne! Por eso, el varón deja padre y madre y se junta con su esposa y ambos se hacen una sola carne» (Gn 2,24)⁶.

3. Llamado a la vida, capaz de matarse (Gn 3–11)

En perspectiva helenista, miles de creyentes, judíos y cristianos, han identificado el «pecado» de Adán-Eva con la caída de las almas, en la

línea de Platón o de las religiones de oriente (un tipo de hinduismo y de budismo). Pero los hombres de la Biblia no son ángeles caídos, expulsados del cielo, sino seres carnales, llamados a la vida en diálogo entre sí, en Dios, capaces de responderle y vivir, pero con libertad para negarlo (negando a los otros), matándose a sí mismos.

No son pecadores por naturaleza (naciendo en un cuerpo material), sino por historia, de forma que su salvación no está en salir del mundo y volver a la «eternidad divina», sino en asumir y recorrer fielmente el camino de la vida, en esperanza de futuro. Dios dice a los hombres «podéis comer de todo», pero si coméis del fruto del árbol del bien-mal, moriréis, es decir, os destruiréis. Evidentemente, ellos comen, optan por vivir en libertad, en riesgo, como Dios. En contra de lo que se suele decir, este gesto (comer el fruto del árbol del bien y del mal, Gn 3) no es en sí «pecado», sino expresión de libertad, con lo que esa libertad tiene de riesgo y de posibilidad de pecado. El pecado (es decir, los pecados concretos) vienen después, desde Gn 4 (Caín y Abel), hasta Gn 6 (la violación de las mujeres) con la historia posterior de imposición y lucha consiguiente, expresada en la construcción de imperios de violencia (cf. Gn 11, Torre de Babel)⁷.

Gn 3 nos sitúa así ante un Dios moral, que crea a los hombres en libertad, haciéndolos capaces de crearse a sí mismos, de vivir en autonomía, un Dios que no quiere imponerse por la fuerza, sino convencer por la palabra, permitiendo así que los hombres se destruyan (si así quieren), pero abriendo ante ellos un camino de vida en libertad. En ese sentido, el pecado no es una necesidad psicológica, ni histórica (ni menos ontológica), sino una posibilidad vinculada a la ruptura del diálogo, una posibilidad que se ha cumplido de hecho, pues el relato sigue diciendo que los hombres cayeron en pecado, como sabe la tradición profética, al hablar de los imperios destructores (Asiria, Babilonia...), que han querido hacerse dioses (comiendo el fruto del bien y del mal), destruyendo la vida y llevando a la humanidad al borde de la muerte⁸.

Entendido así, el pecado es la ruptura de diálogo de los seres humanos con el principio de su vida (Dios) y con otros seres humanos (de los hombres entre sí), en una línea que conduce a la

violencia y destrucción de la vida (Caín, los ángeles/hombres violadores de Gn 6, causantes del «diluvio», signo de la destrucción general de la vida). Eso significa que el pecado es un riesgo de muerte, no de la pequeña muerte privada de cada individuo, sino de la destrucción de la humanidad. Eso es lo que quiere decir el árbol del conocimiento del bien y del mal, conforme a la palabra clave de Dt 30,15: «Pongo ante ti vida y muerte... mira ya y escoge». Según eso, sin posibilidad de pecado no existe libertad, ni diálogo, ni vida humana:

- *La existencia del hombre como ser de diálogo en libertad es una paradoja.* Si no hubieran estado ante el árbol del bien/mal, Adán y Eva no se habrían hecho humanos, ni habrían aprendido el sentido y tarea de su vida como experiencia de gratuidad. Pero allí donde deciden convertirse en dueños del árbol, por sí mismos, haciéndose dioses, unos por encima de los otros (a la fuerza) se destruyen a sí mismos.
- *Sin ley no hay hombre, pero solo con ley tampoco.* Sin ese árbol de ley seguiríamos siendo animales quizá religiosos, aunque esclavos. Pero si comemos su fruto, en gesto de imposición violenta, acabaríamos destruyéndonos. Teóricamente, conforme al relato, podríamos haber escuchado (=acogido) la palabra, dialogando con Dios en libertad de amor, sin imponernos (comernos) con violencia unos a otros. Pero, de hecho, este relato dice que no hemos escuchado; Adán-Eva somos nosotros, la historia de los hombres⁹.

El Dios de la gracia (es decir, de la vida) no puede exigir a los hombres que respondan y cumplan su ley por la fuerza, ni impedir que unos maten (esclavicen) a los otros, pero los puede avisar y los avisa diciendo que al hacerlo se destruyen (el día en que comáis del fruto moriréis). Así entendido, este pecado es desobediencia (no escuchar a Dios) y violencia humana, oprimirse y matarse unos a otros. Según eso, el pecado no es haber nacido, sino haber roto el diálogo fundante de la vida. Lógicamente, debemos renunciar a toda descripción teórica de lo que sería el mundo sin pecado, pero podemos y debemos transformar nuestra forma de ser, creando espacios de palabra, es decir, de diálogo con el «origen» de la vida que se expresa en la comunicación de unos con otros¹⁰.

Según eso, la narración de Gn 3 (de Gn 1-11) no es solo una historia de pecado, sino más bien una historia abierta a la gracia y la vida por encima del pecado. Sobre el poder de destrucción del hombre, se ha elevado y actúa poderosamente, la palabra de perdón de Dios que llama y crea vida (se revela como Vida) desde el mismo pecado de los hombres. Desde ese fondo, retomando algunos rasgos

de lo dicho, ofrezco una visión de conjunto de la naturaleza y momentos del pecado, según Gn 2–3:

- *El pecado es del hombre, no de dioses-demonios.* Adán-Eva representa a todos los humanos, abiertos al diálogo por la palabra, pero con riesgo ruptura de diálogo y muerte. No podemos echar la culpa del pecado a Dios, diciendo que es responsable, por hacernos libres. Tampoco podemos descargarla sobre dioses o demonios, pues son ellos los que derivan del pecado (como algo que nosotros mismos creamos) y no a la inversa, como a veces suponemos. Y, en fin, no podemos refugiarnos en un tipo de destino, a pesar de lo que ha pensado la tragedia de los griegos¹¹.
- *Pecado es el diálogo roto entre la mujer y el varón, entre las personas* (Gn 3,1-6), no porque la mujer sea más débil o peor que el varón (en contra de todo gnosticismo), ni porque represente el poder sexual, que el texto anterior presentaba como positivo (Gn 2,18-25), sino porque ella parece estar más vinculada al pensamiento y deseo de la vida, en clave de dualidad humana. La misma relación del hombre y la mujer, que forma parte de la grandeza suprema de la vida implica un tipo de riesgo, que hombres y mujeres han de asumir para ser radicalmente humanos, seres de palabra.
- *Pecado es hacerse «dioses» (falsos) en línea de violencia,* no de gratuidad, queriendo dominar a los demás en un camino que termina llevando a la opresión y muerte de todos. Mirada así, la «manzana» del conocimiento de lo bueno y de lo malo representa el orden de una vida hecha de envidia y deseo de dominación. Comerla significa situarse en el lugar de un Dios que no es amor, sino violencia, buscando así nuestra identidad en clave de envidia y de poder sobre los otros, como se expresará inmediatamente en forma de asesinato (Gn 4: Caín/Abel) y de riesgo de destrucción cósmica (Gn 6–8: diluvio universal)¹².
- *El pecado mismo es su castigo,* el hecho de que seamos así aquello que queremos y buscamos, quedando en manos de nuestra violencia (es decir, de nuestras posibilidades históricas y cósmicas) y siendo solo aquello que somos (aquello que hemos conseguido), sin transmitir de verdad vida, impidiendo que Dios nos ofrezca su Vida como gracia. De esa forma, al matar a los demás quedamos en manos de nuestra propia muerte¹³.

Ciertamente, como he dicho, la vida del pecador conserva elementos positivos, pues él (varón-mujer) puede seguir escuchando a Dios y responderle a pesar del pecado (cf. Gn 3,8s); también puede trabajar la tierra (Gn 3,17) y tener hijos a imagen de Dios, su creador (Gn 4,1.25). Pero él ha cerrado el camino que conduce al árbol de la vida (Gn 3,19.22-24), corriendo el riesgo de quedar dominado por la muerte. No es que la muerte venga simplemente después (al final), sino que aparece inscrita en la misma trama de la vida. Por eso, el llamado «castigo» del pecado no es algo que viene de fuera, por venganza de Dios, sino la misma vida del hombre pecador, inclinado a la violencia, condenado a la muerte¹⁴.

El hombre no es inmortal por naturaleza (esencia eterna del alma), pero puede hacerse inmortal si lo desea, si se da y se abre en amor hacia la gracia de la Vida en Dios y en aquellos en quienes sigue viviendo. Precisamente por dejarnos libres, y para que libremente vivamos, Dios no ha querido imponernos su Vida, pues, en ese caso, ella no sería nuestra. Dios no puede imponernos su vida, pero si nos cerramos en un tipo de vida egoísta, sin amor a Dios y a los otros, nos morimos. En esa línea, en los primeros capítulos del Génesis, el pecado es ruptura de diálogo y principio de los restantes males. En este lugar de opción originario (de gracia y riesgo de la vida) ha querido situarnos la Biblia, para que sepamos lo que somos y podamos buscar lo que seremos, es decir, la promesa de la vida que está al fondo del relato de la creación y del pecado en Gn 2-3¹⁵.

A MODO DE CONCLUSIÓN

He definido al hombre como ser de palabra y aliado de Dios en libertad, esto es, como aquel que, habiendo sido creado en el mundo (del barro de la tierra), ha recibido el «espíritu» (aliento) del mismo Dios, de forma que puede dialogar con él, dialogando con los otros hombres, en una historia de comunicación abierta a la Vida.

Los demás animales acaban y terminan en cuando individuos, pues estrictamente hablando no lo son. Los hombres, en cambio, adquieren conciencia de sí, tienen valor individual, de manera que se comunican y comparten la vida de tal forma que en ella perviven y resucitan, como indicaremos al hablar de la muerte y pascua de Jesucristo. En esa línea, ya desde ahora, podemos definir al hombre como «Palabra de Dios encarnada en libertad» en el transcurso de las generaciones, tal como están simbolizadas y expresadas por la Biblia en el surgimiento y despliegue de Israel, pueblo elegido de Dios.

3

Israel, pueblo de la palabra

Patriarcas y éxodo

El capítulo anterior ha tratado del hombre como ser de palabra de diálogo en libertad, pero con riesgo de pecado o ruptura (Gn 1–11). Con Gn 12 comienza la prehistoria del pueblo de Israel, pueblo llamado por Dios a la Palabra. De esa manera se formula el argumento de fondo de toda la Teología de la Biblia: Cómo crear un/el pueblo de Dios, en la antigüedad y en el momento actual, año 2020, conforme a este esquema, en un plano de origen (patriarcas) y de libertad (éxodo):

- *Los patriarcas son de antiguo, elegidos de Dios*, y así aparecen como antepasados del pueblo (Gn 12–50). No son pueblo imperial, conquistadores, sino pequeños grupos de pastores errantes, trashumantes (Abraham, Isaac, Jacob), de Oriente (Mesopotamia, Siria), queriendo instalarse en una tierra intermedia (Canaán) entre los grandes imperios (Asiria/Babilonia y Egipto), sin más tesoro o capital que la palabra de promesa de Dios.
- *El éxodo* (cf. Ex 1,34) marca el punto de partida: Yahvé, Dios de libertad, saca de Egipto a los hebreos, descendientes de los patriarcas antiguos, ahora esclavizados en el gran imperio, al servicio de sus construcciones militares. No tienen más que la Palabra de Dios, pero ella los libera.

1. Abraham: Elegido de Dios, bendición para los pueblos

Los autores del Pentateuco colocaron al principio de Israel a tres personajes y grupos pequeños (Abraham, Isaac y Jacob) cuyas tradiciones aparecen en textos de profetas (como Oseas), pero que solo en Gn 12–50, reciben identidad y se vinculan de manera genealógica, como padres de Israel. Son grupos pequeños, un pueblo-

germen de gentes sin patria, exilados, emigrantes, entre los dos grandes imperios del mundo antiguo: Asiria/Babilonia y Egipto¹.

1. Tradiciones antiguas. Tierra, familia y Dios. Dos son los problemas de los patriarcas: (a) *Son exilados permanentes*, carecen de tierra propia donde crecer como pueblo. (b) *Son pocos, grupos pequeños, sin poder*, entre tribus y naciones poderosas. ¿Podrá Dios hacer que sean pueblo, con instituciones propias, con tierra y con Estado independiente? Así empieza la historia con Abram/Abraham en quien vamos a centrarnos.

Posiblemente, Abraham había sido una figura individual, pero la Biblia lo presenta como signo de Israel, o, mejor dicho, como padre (*Ab-*) de una multitud de pueblos (moabitas, amonitas, idumeos, árabes, incluso arameos...), entre los que destaca el pueblo de Israel, protagonista de la Biblia. Así dice el texto quizá más antiguo de su tradición: «Penetró Abram en la tierra, hasta el lugar santo de Siquem, al encinar de la visión (Moré). Habitaba entonces en la tierra el cananeo. Yahvé se le mostró y le dijo: a tu descendencia daré esta tierra» (Gn 12,6-7).

Este pasaje supone que Abram se acercó con su familia, como trashumante, pastor seminómada de estepa, a un santuario cananeo, poniéndose bajo la protección de su Dios, quien le promete que sus descendientes poseerán aquella tierra. Otro relato lo presenta orando en otro santuario, quizá Sion/Jerusalén (cf. Gn 14,18-24, donde pide tierra y descendencia al «creador de cielo y tierra»). Según costumbre, ofrece un sacrificio y duerme, en gesto de incubación sagrada:

Y sucedió que, a la puesta del sol, perdió Abram la conciencia y se apoderó de él un profundo terror... Se puso el sol y se hizo oscuro. Y he aquí que entonces vio que pasaba por medio de las partes (de las víctimas) un horno ardiente, una antorcha de fuego. Aquel día hizo Yahvé a Abraham un juramento, diciéndole: a tu descendencia daré esta tierra... (cf. Gn 14,12-18).

El Dios del santuario se revela en un sueño sagrado de terror numinoso, ofreciéndole su protección, pasando como fuego entre los animales troceados, en gesto ritual, ratificando de esa forma su promesa, concretada, como en el caso anterior, en la tierra y descendencia (pueblo). (a) *Dios de la Tierra*. Al principio, la promesa se refiere al territorio que rodea al santuario: el mismo Dios del lugar,