

EL PUEBLO DE DIOS EN LA REVELACION

Breve síntesis de Teología de la Biblia

Gustavo Baena sj
Universidad Javeriana
Bogotá. Colombia.

INDICE

Justificación de este curso

PRIMERA PARTE

EL PUEBLO DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

La expresión "pueblo de dios"

CAPITULO I

DESDE LA EPOCA DE LA FEDERACION DE TRIBUS

HASTA FINES DEL REINADO DE SALOMON

1. Las menciones más antiguas de la expresión "pueblo de Dios" en el A.T.
2. La situación política de Palestina entre los años 1.500 y 1.200 a.c.
 - A. Fuentes Literarias
 - B. La importancia de la región de Palestina (Canaán)
 - C..Las Ciudades-Estado de Régimen Feudal
3. Penetración e instalación de grupos semitas en Palestina entre los años 1.500 y 1.200 a.c.
 - A.Breve descripción de este fenómeno
 - B. Decadencia del imperio egipcio y su repercusión en Palestina
4. El grupo de Moisés (1.250-1.200 a.c.)
 - A. La salida de Egipto
 - B. ¿En quién cree el Grupo de Moisés?
5. Penetración del grupo de Moisés en Palestina
 - A. Yaveización de las tribus en Palestina
 - B. La unidad nacional de las tribus en Palestina
6. La federación de tribus de Israel un modelo de nueva sociedad
7. La época de David (1.010-170 a.c.)
 - A. La unidad nacional en el reinado de David
 - B. La Historia del Yahvista (J)
 - C. Breve descripción del concepto de Pueblo de Dios en la literatura Yavhista

CAPITULO II

DESDE EL REINADO DE SALOMON HASTA EXEQUIAS (716 - 687)

1. Antecedentes históricos que promovieron una nueva concepción de "pueblo de Dios"
 - A. El caso de Salomón
 - B. Las tendencias de las dos monarquías paralelas: Israel y Judá

2. La reacción de la profecía clásica de Israel
 - A. El anuncio de los profetas preexílicos
 - B. La terminología básica: sedaqah - mishpat
 - C. El orden de cosas de Israel según los Profetas preexílicos
 - D. Breve descripción del concepto de Pueblo de Dios en la literatura profética preexílica

CAPITULO III. EL PUEBLO DE DIOS EN EL DEUTERONOMIO

1. El movimiento deuteronomista
2. Los fundamentos teológicos del Pueblo de Dios
3. El ordenamiento jurídico del Pueblo de Dios
 - A. El estatuto para eliminar la pobreza
 - B. El estatuto para proveer a los huérfanos, a las viudas, a los forasteros y a los levitas
 - C. Alegría y comida y la comunidad de hermanos
 - D. El estatuto de las autoridades en el pueblo de Dios
 - a. El Rey
 - c. El Profeta

Una conclusión

Breve descripción del concepto de Pueblo de Dios en el libro del Deuteronomio

SEGUNDA PARTE. EL PUEBLO DE DIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

INTRODUCCION

1. La naturaleza del fenómeno literario del Nuevo Testamento
2. Posición del problema

CAPITULO I. EL ANUNCIO DEL EVANGELIO

1. Desde la muerte de Jesús hasta la confesión de fe en el resucitado
2. Distintas comprensiones del sentido de la muerte y resurrección de Jesús en la Iglesia primitiva
 - A. Primera comprensión
 - B. Segunda comprensión
 - C. Tercera comprensión
3. La historia de la pasión

CAPITULO II. HISTORIA DE LA REDACCION DEL EVANGELIO DE MARCOS

1. El punto de partida del evangelista Marcos
2. El criterio del evangelista en la redacción de su obra
3. Modo de proceder de Marcos como redactor
4. Los indicativos literarios de las intencionalidades de Marcos

CAPITULO III. EL ANUNCIO DEL REINO DE DIOS DE JESUS

1. ¿Que es el reino de Dios de Jesús?
 - A. Una primera aproximación a la comprensión del Reino de Dios anunciado por Jesús
 - B. Una segunda aproximación a la comprensión del Reino de Dios anunciado por Jesús
 - C. Una tercera aproximación a la comprensión del Reino de Dios anunciado por Jesús
2. ¿Para que Jesús anuncia el Reino de Dios?
3. El Reino de Dios y la actividad de Jesús con los enfermos
 - A. La praxis de misericordia de Jesús y su anuncio del Reino de Dios
 - B. La praxis de misericordia como anuncio del Reino de Dios y la fe

4. El Reino de Dios y la comunidad de Jesús
 - A. Datos estadísticos sobre el grupo de discípulos más cercanos, en los Evangelios Sinópticos
Presupuestos para una mejor comprensión de estos datos:
 - B. La figura de la comunidad de Jesús como fue entendida por la Iglesia primitiva
- C. ¿Por qué Jesús centró el anuncio del Reino de Dios en la formación de un grupo de discípulos cercanos?
- D. La Relación del anuncio del Reino de Dios con la Comunidad de Jesús

CAPITULO IV. LA SOTERIOLOGIA DE SAN PABLO

1. El real problema del hombre
2. La solución al problema del hombre
3. El acontecimiento salvador
4. La comunidad cristiana cuerpo de cristo o el modo de vida del creyente en cuanto acontecimiento liberador del pecado
 - A. La Comunidad como praxis ordenada y discernida de la caridad
 - B. Las fórmulas paulinas de la comunidad como cuerpo de Cristo
 - a. Romanos 12, 1-13
 - b. 1 Corintios 12,1-30
- Una conclusión
5. La formulación de la comunidad cristiana como cuerpo de Cristo en cuanto profesión de fe
Forma práctica de Pablo en su tarea de evangelización
6. Algunos criterios básicos

TERCERA PARTE.

LA IGLESIA PUEBLO DE DIOS, CUERPO DE CRISTO EN EL CONCILIO VATICANO II

1. Los resultados de la exégesis
 - A. El propósito del Pueblo de Dios en el Antiguo Testamento
 - B. La Novedad del Pueblo de Dios en el Nuevo Testamento
 - a. Pueblo de Dios e Iglesia de Dios
 - b. La comunidad cuerpo de Cristo como Pueblo de Dios
2. El carácter histórico de la Iglesia como pueblo de Dios en el Concilio Vaticano II
3. La reflexión de los teólogos sobre la novedad de la Iglesia como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo
4. La figura dinámica de la iglesia comunidad pueblo de Dios, cuerpo de Cristo en la constitución dogmática "Lumen gentium"

Justificación de este curso

La renovada figura de la Iglesia que aparece en el Concilio Vaticano II, no es el producto de estudios exegéticos al menos en lo que se refiere a las categorías "Cuerpo de Cristo" y "Pueblo de Dios" tan ampliamente presentes en el Concilio, sino a la acción del Espíritu Santo que se sintió en la Iglesia como Comunidad Cristiana, se manifestó, sobre todo, a través de sus Pastores y definitivamente se proclamó en su documento fundamental "Lumen Gentium". Solo que esta acción del Espíritu fue discernida en la oración, el estudio y el debate en toda la época del Concilio, pero particularmente al interior del mismo, siempre por medio del criterio normativo de la revelación, especialmente en lo que se refiere a estas dos categorías, "Cuerpo de Cristo" y "Pueblo de Dios".

Luego de seguir con algún detenimiento la evolución del tratamiento de estas dos categorías a través de los tres esquemas conciliares sobre la Iglesia y sus principales debates, me ha parecido que la mejor manera de llegar a percibir los contenidos de la expectativas sentidas en toda la Iglesia y las intenciones reales y profundas de los Padres del Concilio, sería, aunque parezca extraño, analizar desde el punto de vista exegético estas dos categorías de la revelación bíblica, en su estado original, es decir, en cuanto confesiones de fe y no simplemente como formulaciones ideales y abstractas o como fórmulas dogmáticas y genéricas, sino como lo que realmente son, como expresiones de una experiencia de Dios conscientemente captada en el acontecer de las comunidades precisas en donde se produjeron y se expresaron.

Yo pienso que de esta manera tendríamos criterios de fe más precisos no solo para comprender las reales intenciones del Concilio, sino también, más prácticos, que nos conduzcan a la edificación de comunidades auténticas, en donde se viva una real comunión cristiana.

PRIMERA PARTE

EL PUEBLO DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

LA EXPRESION "PUEBLO DE DIOS"

Para un creyente común de nuestro tiempo que lea el Antiguo Testamento, el término "Pueblo" no iría más allá de una comprensión global y genérica y además medida en categorías actuales sin mayores connotaciones. Así, por ejemplo, en el Diccionario de la Lengua de la Real Academia, se dice, pueblo: "Conjunto de personas de un lugar, región o país." O quizás el término podría significar un grupo étnico o cultural definido. Por eso lo normal sería que se entendiese en estos mismos sentidos el Pueblo de Israel o Pueblo de Dios del Antiguo Testamento.

Sin embargo, según los críticos, el término pueblo (*àm*) en las antiguas lenguas semitas y particularmente en el hebreo primitivo, tiene siempre un sentido muy definido, a saber, una parentela que forma un gran familia o familia cuyos miembros están unidos por vínculos de sangre o asociados, pertenecientes a una misma familia. (M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT 46(1928)pp.77ss.)

En la expresión "Pueblo de Dios", según recientes estudios crítico-exegéticos, se distinguen al menos dos sentidos claramente diferenciados que corresponden a dos épocas también muy diferentes del Antiguo Testamento, a saber: Desde los inicios de Israel hasta fines del reinado de Salomón y desde Salomón hasta fines de la Monarquía.

CAPITULO I

DESDE LA EPOCA DE LA FEDERACION DE TRIBUS HASTA FINES DEL REINADO DE SALOMON

1. LAS MENCIONES MAS ANTIGUAS DE LA EXPRESION "PUEBLO DE DIOS" EN EL A. T.

En la época del Rey David (1010-970) y en tradiciones populares que luego se fueron cristalizando y redactando en historias bien armadas, aparece la expresión "Pueblo de Yahveh" por primera vez en contextos de Titulatura de *naguid*: 1 S 9,16; 25,30; 2S 3,18; 5,20; 7,8.10) (N. Lohfink, o. c. pp. 281-194) como jefes o salvadores del pueblo en circunstancias de peligro o calamidad, con el sentido de familia de Yahveh o de parentela de vínculos de sangre y por lo tanto, con un fuerte énfasis de pertenencia a familia. "Cuando en textos muy antiguos, dice O. Proksch, se afirma el parentesco entre Yahveh e Israel...una relación de derecho se expresa a nombre de padre, hermano o pariente, esto es, como en la familia, el padre y hermano ofrece un derecho de protección. Así también en estos nombres es invocada la divinidad como pariente, de derecho, al cual se acogen confiadamente." (*Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950, p. 506)

En suma, Pueblo de Dios es una familia con la cual Yahveh se relaciona en cuanto familia para hacerla suya, esto es, familia de la pertenencia de Yahveh.

Pero estas menciones tuvieron su punto de partida en no pocos antecedentes históricos que se remontan a la vida tribal de los orígenes de Israel.

2. LA SITUACION POLITICA DE PALESTINA ENTRE LOS AÑOS 1500 Y 1200 A.C.

A. Fuentes Literarias

Solamente es posible conocer cual fue la situación política y económica de Palestina de esta época a partir de la literatura contemporánea, sobre todo, la literatura egipcia: Las Crónicas de campaña de los Faraones en Siria-Palestina, las Cartas de Amarna durante el reinado de Akenaton, Amenofis IV, (ca 1410-1350) y la literatura de Ugarit, etc.

Las mismas tradiciones antiguas de la Biblia, aunque redactadas en épocas muy posteriores, ofrecen una enorme cantidad de datos referentes a la vida y organización tribal, supuesta una evaluación seria desde el punto de vista de crítica literaria e histórica.

B. La importancia de la región de Palestina (Canaán)

Quizás ningún otro lugar geográfico del mundo antiguo centró sobre sí el interés de las grandes potencias de entonces, como la región de Palestina; era un corredor inevitable de Europa, Asia y Africa y por lo tanto paso obligado de comercio, de campañas militares y de invasiones, desde todas direcciones y hacia todas direcciones. Eso explica por qué las grandes potencias intentaron controlarlo con gran despliegue de ciudades o fortalezas militares a todo lo largo de la región, particularmente el imperio Egipcio, quien mantuvo un dominio de más de mil años (2.000 a 1.000 a.c.) con pocas interrupciones.

C. Las Ciudades-Estado de Régimen Feudal

Desde la época de los Hyksos (1.660 a 1.530 a.c.) se había establecido en Siria Palestina un régimen político, modelo feudal. (Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh, Sociology of the Religion of liberated Israel 1250-1050 B.C.* New York, 1985 pp. 391-398) En efecto, estos Faraones Hyksos, que habían invadido a Egipto después de haber dominado Siria-Palestina, entendieron que la mejor manera de mantener su soberanía sobre este corredor era la creación de un sistema feudal, que consistía en elevar a la calidad de reyes a los amos autóctonos locales de las ciudades de Siria-Palestina, convirtiéndolas en Ciudades-Estado, y por otra parte, concediendo a estos pequeños monarcas las tierras fértiles del entorno de la ciudad, para que las cultivasen en beneficio propio, a cambio de impuestos y servicios en favor del Faraón; entre esos servicios se consideraba no solo la defensa de la región, sino también el sostenimiento del ejército imperial allí destacado.

El rey feudal, por su parte, explotaba los terrenos productivos esclavizando a los campesinos e inmigrantes. En consecuencia, Siria-Palestina con su régimen político feudal, era una sociedad de **amos y explotados, corte y esclavos**.

3. PENETRACION E INSTALACION DE GRUPOS SEMITAS EN PALESTINA ENTRE LOS AÑOS 1500 Y 1200 A.C.

A. Breve descripción de este fenómeno

En la época en que Egipto mantenía su dominio en Palestina (Canaán) por medio del régimen feudal, penetraron en la misma región, en forma irregular y dispareja, numerosos grupos de semitas aramaicos, que muy probablemente habrían sido expulsados de otras regiones del norte de Mesopotamia.

La forma de penetración no siempre fue por medios violentos. Lo obvio fue que en un primer momento se instalaran en terrenos desprotegidos y estériles y luego, poco a poco, tuvieron la misma suerte que los campesinos cananeos, es decir, entraron en calidad de esclavos para trabajar en los terrenos fértiles, o bien, serían enganchados como mercenarios por los señores feudales, en ocasionales conflictos o guerras entre las Ciudades-Estado.

Estos grupos de inmigrantes semitas aramaicos luego de un proceso, muy desigual, según las circunstancias, las necesidades vitales y las características de la población, ocuparon sobre todo las regiones de las montañas y formaron más tarde las tribus de Israel.

En la literatura egipcia de la época estos inmigrantes semitas aramaicos eran designados con el despectivo nombre de *ápiru* y eran vistos como una amenaza para la región y como desestabilizadores del régimen feudal. (N. Gottwald, o.c. 401-409)

B. Decadencia del Imperio Egipcio y su repercusión en Palestina

Según los testimonios de las cartas de Amarna, ya en esa época eran frecuentes los conflictos armados entre las Ciudades-Estado por diferencias de límites de territorios, lo que trajo como consecuencia la expansión de unos y la desaparición de otros.

Téngase presente que en estos eventuales conflictos, los más comprometidos eran los campesinos y lo *àpirú*, quienes eran reclutados o como soldados esclavos o como mercenarios en favor de sus amos.

Más tarde cuando la decadencia del Imperio Egipcio se acentuó, hacia fines de la XIX Dinastía (ca. 1.200 a.c.), desaparece no solo el apoyo a las ya deterioradas Ciudades-Estado, por parte del Imperio, sino también el control sobre Siria-Palestina.

Estos hechos ofrecieron, sin duda, la oportunidad, a los campesinos cananeos y a los *àpirú* para entrar en alguna posesión y explotación de las tierras cultivables.

Un nuevo fenómeno, consecuente con lo anterior, y que además aceleró el proceso de desaparición de las Ciudades-Estado en Palestina, fue ya una marcada tendencia de los campesinos y *àpiru* a asociarse, desde sus lugares de instalación en las partes montañosas, más con fines de defensa de reacciones de los monarcas feudales que con ánimos de conquista de territorios.

4. EL GRUPO DE MOISES (1250-1200 A.C.)

A. La salida de Egipto

El grupo de esclavos liderados por Moisés en Egipto tiene grandes semejanzas con los grupos de semitas aramaicos que penetraron en Palestina y en otros lugares, y que los egipcios denominaban *àpirú*. (Roland de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israël, Des Origines à l'installation en Canaan*, Paris, 1971, pp 109 y 310) Sin embargo, ese grupo pudo haber sido heterogéneo, dadas las numerosas variedades de reclutamientos de esclavos para las enormes obras faraónicas, desde campañas militares de los Faraones en regiones vecinas y con ese fin, hasta aprovechar las posibles inmigraciones desde diversos países.

Según el común sentir de los exegetas es un hecho histórico la salida o fuga de un grupo de esclavos semitas bajo el liderazgo de Moisés (ca. 1.250 a. c.) e igualmente histórica, su instalación durante un período de más de 38 años en Kadesh Barnea. (Dt 1,46; 2,1.14)

B. ¿En quién cree el Grupo de Moisés?

Existen serias pruebas que muestran el encuentro y revelación de Yahveh a Moisés y su grupo en este mismo lugar, Kadesh Barnea (Ex 15,22-25). Es del todo claro, que la historia verificable de un culto al Dios Yahveh se inicia con el grupo de Moisés.

El estudio de la historia de las tradiciones más antiguas del Pentateuco sobre la fe en Yahveh del grupo de Moisés y por lo tanto la fe desde los principios de la historia de Israel, muestra las siguientes características del Dios de la Biblia:

- Un Dios no buscado por los hombres sino que sale al encuentro y elige.
- Un Dios liberador de esclavos.
- Un Dios que exige una ética grupal, social; la ética como culto.
- Un Dios comprometido con el grupo en cuanto grupo.
- Un Dios que se revela en la conducta de los seres humanos; particularmente en la persona de Moisés.

5. PENETRACION DEL GRUPO DE MOISES EN PALESTINA

A. Yaveización de las Tribus en Palestina

Como vimos más arriba, varias tribus tenían ya una larga historia en Palestina y cada vez más afianzados en las montañas, en la medida en que crecía la ocupación de determinados territorios tribales.

El grupo de Moisés, quien muere en la tierras de Moab, el monte Nebo (Dt 34,1-9), ingresa a Canaán bajo el liderazgo de Josué (1.200 a.c.) y tiene una primera instalación el Guilgal, (Jo 4,19-24) cerca de Jericó; más tarde, una parte de este grupo sube a la montaña y se instala en Media Palestina, en las cercanías de Sichem (Jo 24,1-10). Todo deja entender que las características del Dios Yahveh, anunciado por el grupo de Moisés fueron acogidas por los grupos tribales de Palestina.

B. La unidad nacional de la Tribus en Palestina

Desde la penetración del grupo de Moisés en Canaán se desata, con gran rapidez, un proceso de unificación de los creyentes en Yahveh, y movidos por esa misma fe, hacia una ocupación cada vez más densa de todo Palestina, configurando así una unidad nacional.

Por otra parte, el Arca de la alianza de tribus de Yahveh, como signo visible de la invisible, pero actuante presencia, era un santuario portátil que convocaba a su paso, no solo al culto tribal, sino también a la defensa del territorio, en el caso de eventuales ataques de reyes feudales aún existentes, como la Batalla del Tabor posiblemente contra la Ciudad-Estado de Seguido (Ju 4,1-23 ca. 1.150 a.c.) o bien, en el caso de invasores desde el este del Jordán.

6. LA FEDERACION DE TRIBUS DE ISRAEL UN MODELO DE NUEVA SOCIEDAD

Varios hechos constatados por los textos de la Biblia y verificados por la arqueología muestran la convergencia de los siguientes datos:

- a. En la época anterior a Salomón las tribus se encontraban agrupadas en pequeñas aldeas y, de hecho, no reconstruyeron ni ocuparon las ciudades abandonadas por los reyes feudales locales.
- b. Los jefes de las tribus ni eran reyes ni tenían corte y esclavos.
- c. Es muy recurrente la contraposición o antagonismo entre ciudad y aldea.

Varios exegetas reclaman una traducción más exacta de un texto muy antiguo, a saber: Ex 34,12: Ju 2, 2, y sería así: "Guárdate de hacer pactos con los que se sientan en tronos de la tierra en que vas a entrar, para que no sean un lazo en medio de ti." Esto es, una alusión muy directa a la seducción de un modelo de sociedad: corte y esclavos, bajo el régimen feudal de las Ciudades-Estado.

La convergencia de estos elementos deja entender con claridad que Israel, en cuanto tal, esto es, como federación de Tribus asociadas por la fe en Yahveh, dio su primer paso en la historia de la humanidad, autointerpretándose, por voluntad de Yahveh, como una **sociedad igualitaria**, en donde no hubiera ni corte ni esclavos, ni dependencia de un grupo de otro, sino que todos tuvieran derecho al culto, a la defensa y a lo económico-vital.

Cabe preguntarse cómo es posible que una cultura tan primitiva como la del antiguo Israel tribal, pudiera idear un modelo de sociedad igualitaria, para corregir, en ellos mismos y por ellos mismos, la

esclavitud y violencia que habían padecido, en contraste, inclusive, con los pueblos más avanzados de su entorno.

Y la respuesta, según los críticos de la Biblia, fue recurrir al "ethos familiar" de su tradición y montar sobre este modelo de estructura y de costumbres familiares, la tribu como institución y, a nivel más "macro", la institución de la Federación de Tribus. (N. Gottwald, o. c. pp. 489-497).

7. LA EPOCA DE DAVID (1010-170 A.C.)

A. La unidad nacional en el Reinado de David

La victoria contundente y definitiva de David contra los Filisteos, quienes estaban a punto de arrebatar la tierra de Palestina, hasta el momento en poder de la Federación de Tribus, abrió la puerta a una definitiva unidad nacional de todos los grupos tribales, contando entre ellos y por primera vez el grupo de Judá, por no haber pertenecido desde el principio a la federación original de tribus de Israel. Este hecho afianzó la posesión de la tierra de Palestina sin competencias y en forma estable y segura bajo el reinado de David.

A este acontecimiento se deben agregar otros tres hechos:

1. David no se comportó como todos los reyes de la época, con corte y esclavos, sino que más bien aseguró los ideales tribales de Israel como sociedad igualitaria, ejerciendo su autoridad real, más como juez, administrando justicia y equidad entre su gente.
2. David trasladó a su ciudad Jerusalén(2 S 5,6-10) el Arca de Yahveh (2 S 6,1-19) que habían hurtado los Filisteos en el santuario de Silo y que luego habían dejado abandonada no lejos de Jerusalén.(1 S 4,1-6,21)
Este gesto aseguró la confianza de los grupos del norte en la persona de David. En efecto, el Arca de Yahveh era el símbolo secular de la Federación de Tribus del Norte, institución que aunque ya desaparecida en cuanto tal, al establecerse en su lugar la unidad nacional por medio de la monarquía de David; sin embargo ésta última continuaba, pero integrada por los mismos grupos tribales; y lo que es más importante, el orden de cosas de la institución de tribus unidas por la fe en Yahveh, como sociedad igualitaria, continuaba su existencia, pero ahora bajo la garantía y protección de la monarquía.
3. La unidad nacional creada en la persona de David fortificó nuevamente el modelo familiar en cuanto modelo de la institución monarquía, acentuando los vínculos de diversa índole que unían a todos los grupos, como si fueran una asociación de parientes en una gran familia, el Pueblo de Yahveh o la Familia de Yahveh.

Un signo claro de esta tendencia teológica fue el hecho de haber armado todas las tradiciones, de grupos diferentes y de distintas épocas en un solo árbol genealógico, en donde todos estaban implicados en cada una de las tradiciones, como si todos hubieran sido desde el principio un solo tronco familiar, el de Abraham.

B. La Historia del Yahvista (J)

En la Historia de los comienzos propuesta por el J (Gn 2 - 11) subyace una terrible amenaza para toda la humanidad, que cada vez más se va extendiendo en espacio e intensidad: La violencia entre hermanos; (Gn 4,3-8) la violencia de los grandes jefes militares e invasores (Gn 6,4) y finalmente una violencia más organizada y universal, la del gran imperio de Babilonia, (Gn 11,1-9) que según la historia de la época, amenazaba todo el mundo geográfico de entonces. Pero más grave aún, esa historia de violencia de la humanidad no tenía, en ella misma, principios intrínsecos capaces de corregirla.

El J descubre, desde su convicción de fe que la historia humana solo es corregible de su violencia, si esa historia es guiada por la acción secreta y misteriosa de Yahveh, esto es, si el ser humano se acoge mansamente a la acción de Yahveh, que solo se puede descubrir en la sensatez misma del orden cósmico y social, en cuanto entendido como el orden de cosas de Yahveh, movido por el mismo Yahveh.

Esta sensatez es la Sabiduría típica del Israel tribal antiguo que luego se redactaría en lenguaje lírico para la enseñanza en la corte. (Prov 10-30)

Para mostrar esa convicción de fe el J propone a Israel como una raza nueva en el mundo, en contraste con el mundo del mal, de la violencia, a partir de un solo tronco familiar, el de Abraham, obediente al mandato de Yahveh y disponible para trasladarse a otro lugar (Gn 12,1-4), que fuera propicio para dar inicio a ese nuevo pueblo, es decir, una descendencia familiar ampliada: Isaac, Jacob, Israel y sus doce hijos.

A la base de esta familia estaría siempre la guía continua de Yahveh, que encontraría obediente respuesta en la sensatez de los comportamientos domésticos, en la relación y solidaridad de los grupos de parientes, en la rectitud y respeto de las personas y de sus bienes.

En suma, fue la sabiduría del orden cosas o ethos familiar, donde los grupos tribales de Israel comenzaron a descubrir que en la secreta y permanente guía de Yahveh, comprometido con ellos, era posible la corrección de la historia y edificar una sociedad igualitaria, sin violencia, en contraste con la sociedad que a ellos mismos los había esclavizado violentándolos de diversas maneras.

C. Breve descripción del concepto de Pueblo de Dios en la literatura Yavista

1. El Pueblo de Dios es una familia ampliada con la cual el Dios Yahveh que se reveló a Moisés y su grupo, establece una relación familiar de padre y hermano para protegerla.
2. Esta relación es comprendida como una invisible acción de Yahveh que guía continuamente las historias familiares de su pueblo, acción que Israel percibe y expresa en su Sabiduría.
3. La Sabiduría es una sensatez que se vive espontáneamente y se descubre particularmente en el orden y comportamiento de la familia tribal y que Israel entiende como voluntad de Yahveh.

4. Pero el compromiso que implicaba esa sensatez o sabiduría no quedaba expuesta a la variable interpretación o a la buena voluntad de cada individuo, sino que era una enseñanza para todo el grupo familiar y que luego se fue transformando en un cuerpo de normas obligatorias.
5. Este cuerpo de normas mostraba ya la figura del Pueblo de Dios como sociedad igualitaria en donde todo israelita gozaba de los mismos derechos culturales, sociales y económicos, en contraposición a lo que habían vivido en los tiempos de la dominación egipcia, cuyo modelo social era la de corte y esclavos. Desde entonces el Dios de la Biblia es incompatible con las desigualdades humanas.

CAPITULO II

DESDE EL REINADO DE SALOMON HASTA EXEQUIAS (716 - 687)

1. ANTECEDENTES HISTORICOS QUE PROMOVIERON UNA NUEVA CONCEPCION DE "PUEBLO DE DIOS"

A. El Caso de Salomón

La Historia deuteronomista del Libro de los Reyes ve en la persona de Salomón las causas que condujeron a la división del Reino de David. (1 R 11,9-13). En efecto, gobernó a Israel de manera muy diferente a como lo había hecho su padre David, a saber: construcción de palacio real (1 R 7,1-11) y ciudades fortificadas (1 R, 9,15-18), ejército regular y carros de guerra (1 R 9,19), corte y esclavos (1 R 5,25; 11,28), comercio internacional con países vecinos (1 R 9,26-28; 10,11-12), severa y organizada administración de impuestos (1 R 4,7-19), relaciones diplomáticas con otras monarquías: Tiro y Sidón, Egipto y países de este de Jordán, (1 R 11,1-8) quienes contaminaron, dentro del ámbito oficial de esas relaciones, la fe y las costumbres del Pueblo de Yahveh.

Esto quiere decir que el reinado de Salomón no era una monarquía contraste con relación a los reinos vecinos, sino como uno de ellos.

B. Las tendencias de las dos monarquías paralelas: Israel y Judá

Se esperaba que las dos monarquías paralelas hubiesen corregido las desviaciones con relación al Yahvismo que habían sucedido durante el reinado de Salomón.

Que la monarquía de Judá hubiera seguido los pasos de Salomón aunque con una fuerte tendencia a conservar la tradición del reinado de David, es inteligible. Pero menos comprensible es el caso de reino del norte, Israel; en efecto, era aquí donde se había hecho la Federación de Tribus de Yahveh y donde se habría formado la figura de una sociedad igualitaria en contraste con las monarquías cananeas. Por eso, ahora cuando se separaba del reinado de Salomón, lo obvio habría sido que regresase a sus ideales de federación tribal, o al menos hubiese establecido una monarquía como la de David, que no solo había respetado esos ideales sino que los habría promovido.

Sin embargo las dos monarquías, de Judá y de Israel, en la medida en que transcurría el tiempo se fueron separando cada vez más de los ideales tribales.

Es de gran importancia, para conocer la evolución de la fe Yahvista, en este momento, considerar las causas que alejaron las dos monarquías del verdadero Yahvismo original.

Primera causa: La alianza matrimonial del rey Acab de Israel con Jezabel, hija del rey de Sidón (1 R 16,31-33) mujer astuta y comprometida activista del baalismo de su país, quien doblegó el corazón de su marido y lo obligó a edificar un templo a Baal en la capital, Samaría, oficializando así el culto de esta

religión en el reino del norte y además desatando una persecución contra los creyentes en Yahveh (1 R 19,1-2; 21,4-16).

También el reino del sur sufrió las mismas consecuencias por causa de alianzas matrimoniales entre los reyes de Judá y mujeres baalistas emparentadas con la familia de Acab y Jezabel; en efecto, Jorán de Judá se había casado con Atalía, de la familia de Acab. (2 R 8,18.26-17; 11,1-18)

Segunda causa: Pero esta penetración del baalismo no solo fue en las cortes, sino que también alcanzó al culto en los santuarios consagrados a Yahveh y a sus sacerdotes. (Os 4,4-10)

Tercera causa: No menor que las anteriores fue la industrialización de la agricultura.

En la organización tribal, que permanecía viva, aunque subyacente en la monarquía, particularmente en la del norte, el nivel de la familia ampliada era una unidad socio económica, residencial y propietaria de su terreno productivo, autosuficiente y no enajenable (Gottwald, *The Tribes of Yahveh*, p. 341) y por otra, parte, a nivel organizacional, la aldea era propiamente una asociación de producción efectiva y formada, a su vez, por familias, institución que hacía posible una solidaridad social. (Gottwald, l. c. p.340). Esto quiere decir, que si algunas familias tenían excedentes en su producción doméstica y si por otro lado, por diversas circunstancias, otras familias resultaban insuficientes, era la asamblea de padres de familia de la aldea, la que se encargaba de distribuir esos excedentes entre las familias cuyos terrenos ocasionalmente habían sido insuficientes.

La industrialización de la agricultura consistía precisamente en negociar con los excedentes del terreno familiar, en lugar de ofrecerlos para una distribución solidaria.

Este desorden trajo como consecuencia la aparición de una clase social con mayor poder económico y, en consecuencia, con tierras más productivas, mientras que al mismo tiempo apareció otra clase social de campesinos, que se veían obligados a pedir prestados bienes para subsistir, pero sin poder económico para pagar las deudas, lo que terminaba por tener ceder la propiedad familiar a los terratenientes más fuerte económicamente, y venderse como esclavos junto con su esposa y sus hijos.

2. LA REACCION DE LA PROFECIA CLASICA DE ISRAEL

A. El anuncio de los Profetas preexílicos

Se ha interpretado por regla general, el anuncio de los profetas Amós, Oseas, Miqueas e Isaías, como centrado sobre la injusticia social, enfatizando particularmente el aspecto denuncia. Esto tiene, sin duda un fondo de verdad.

Sin embargo, los métodos histórico-críticos: crítica literaria, historia de las formas, crítica histórica e historia de la redacción, han arrojado como resultado, en lo que se refiere a los profetas preexílicos, una comprensión cada vez más precisa y menos genérica.

Todos los profetas preexílicos se refieren a una misma situación crítica, pero el más determinante es, sin duda, Amós. (Klaus Koch, *Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten*, Probleme biblischer Theologie, Gerhard von Rad zum 70 Geburtstag, München, 1971, pp. 238-255).

El ataque del profeta no se refiere ni a una persona individual ni a toda clase de injusticia social, sino al **tratamiento** que viene padeciendo un determinado grupo de pobres.

El análisis de terminología que Amós emplea para diferenciar ese grupo de pobres es: *ébron*, "necesitado" (2,6; 4,1; 5,12; 8,4.6) *dal* "débil" o sea campesino de poca capacidad económica. (2,7; 4,1; 5,11; 8,6) *àni* "humilde" (2,7; 8,4) *ashuq* "explotado" (3,9) *saddiq* "justo" (2,6; 5,12). Se trata, pues, de campesinos que no carecen de terreno propio familiar. Sin embargo el profeta no menciona otro tipo de pobres: *ger* "forastero", *toshab* "asalariado por temporadas", *sakir* "asalariado", *ikar* "agricultor", *yatwm* "huérfano", *álmanah* "viuda. (K. Koch, o. c. p. 242s.).

Dos peligros amenazaban esta clase social de agricultores, a la cual se refiere Amós: Por una parte, los impuestos que golpeaban de manera fatal a los pequeños propietarios, ya que las tasas de impuestos se calculaban globalmente para cada lugar (aldea) en la "Puerta" y luego ese monto global se repartía, por medio de los administradores del rey, entre los propietarios, por igual; es decir, todos, ricos y pobres, pagaban lo mismo. (K. Koch, o. c. p. 245; Alfred Jepsen, *qdx und hqdx im Alten Testament*, en: Gottes Wort und Gottes Land, Hans-Wilhelm Hertzberg zum 70. Geburtstag am 16. Januar, 1965, Göttingen 1965, pp. 78-89).

Por otra parte, y en gran manera como consecuencia de la medida anterior, la necesidad en que estos pequeños agricultores se veían al tener que pedir prestado bienes para subsistir, aceleraba de esta manera un proceso de empobrecimiento, sin encontrar otra alternativa que verse obligados a enajenar la propiedad familiar y a venderse aún ellos mismos, su mujer y sus hijos como esclavos.

Lo que fustigan, no solo Amós, sino también Miqueas e Isaías, no era una injusticia social general, sino el ignominioso tratamiento de la clase social de pequeños propietarios, obligándolos a desaparecer y en lugar de esa clase social, la aparición de otra, la clase oprimida, la de esclavos; y es aquí en donde se situaba el mayor peligro para Israel como Pueblo de Yahveh, sociedad igualitaria.

B. La Terminología básica: *sedaqah* - *mishpat*

Esta doble expresión aparece en Amós de una manera más intensa: 5,4-7; 5,21-25; 6,12-14 y luego en Oseas: 2,21, 5,2.11; 10,4; 12,7; en Miqueas: 3,3-9; 6,5; 7,8; y en Isaías: 1,21-27; 5,1.7.23; 9,6; 11,4-8; 28-17.

Estos términos se suelen traducir por "justicia" (*sedaqah*) y "derecho" (*mishpat*) y casi siempre se suelen entender como enteramente jurídicos, sin embargo la crítica actual considera esta interpretación como insuficiente. (V. g. Hans Heinrich Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung, Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, Tübingen 1968; K. Koch, o. c.).

a) *Sedeq* - *sedaqah*

"En analogía con las concepciones de orden, propias del antiguo oriente, se entiende *sedeq* como orden del mundo, tal como existe desde su comienzo y como se manifiesta en los ámbitos del derecho y de la sabiduría, naturaleza y fecundidad, guerra y bendición, culto y sacrificio. El Dios supremo garantiza

el orden del mundo...Todo individuo ha de atenerse a este orden del mundo." H. H. Schmidt, citado por K. Koch, Art qdx Diccionario Teológico Manual del A. T. II Eds: E. Jenni y C. Westermann col 650).

b) Mishpat

Designa el acto de *shapat* (juzgar)... Así como *shapat* no tiene solamente significado jurídico, tampoco *mishpat* se puede reducir a la esfera de lo jurídico, como lo indican ya los genitivos de pertenencia, que dependen de *mishpat*: de los pobres,...de los israelitas... de los sacerdotes...de los gobernadores y otros más. Estos genitivos indican que *mishpat* designa no solo el acto de *shapat*, sino también lo que pertenece a los pobres, etc. Así, pues, *mishpat* significa lo que corresponde a alguien, puede ser reivindicación, una obligación, lo correcto, lo adecuado... *mishpat* es un orden que existe y *shapat* se limita a restablecerlo. (G. Liedke, Art. fpv Diccionario Teológico Manual del A.T. Eds: E. Jenni y C. Westermann col. 1258s) y esta es precisamente la función del juez.

c) Sedaqah- mishpat

El doble término en paralelismo: *sedaqah - mishpat*, tal como se emplea en nuestros profetas preexilicos, "indica que *mishpat*, lo mismo que *sedaqah* ha de entenderse como un "ámbito", esto es como una esfera u orden de cosas especial.

K. Koch explica:"*mishpat*, como ámbito es la real existencia del pueblo (el orden de cosas de Yahveh) que se renueva continuamente y está fundada sobre la fidelidad a la comunidad, o responsabilidad comunitaria, por medio de comportamientos comunitarios *sedaqah* y esa existencia del pueblo es simplemente la cultural, la política y la económica." (*Die Entstehung*, p.254).

Más en concreto: "*mishpat* en cuanto término o expresión judicial, significa la sentencia del tribunal." (Liedke, o.c. col. 1260). El plural "*mishpatim* son la leyes casuísticas introducidas en el derecho de Yahveh... Y cuando se encuentran en series de mandamientos designan como sinónimos las prescripciones y mandamientos de Yahveh." (Liedke o.c. p. 1263).

C. El orden de cosas de Israel según los Profetas preexílicos

Esta terminología básica del doble término *sedaqah - mishpat* de los profetas preexílicos se encuentra integrada en el género literario Juicio de Yahveh que, a su vez, se expresa a través de varias formas literarias, que en su conjunto dejan entender la situación concreta del Pueblo de Israel durante toda la época de las monarquías paralelas de Israel y Judá.

Con los términos *sedaqah - mishpat* los profetas se refieren al orden de cosas de Israel deseado por Yahveh, esto es, Pueblo de Dios, Familia de Yahveh, una sociedad igualitaria en donde todo israelita es un ciudadano libre con libertad garantizada por una capacidad de ejercicio de lo cultural, social y económico.

Este ámbito durante la época de las dos monarquías estaba ya identificado por una terminología propia, como la alianza de Yahveh, (*bryt Yahwh*) o pueblo de su propiedad (*àm segwlah*).

Es muy probable que la fórmula de la alianza: Yahveh es el Dios de Israel, Israel es el Pueblo de Yahveh, ya tuvieran una vigencia constante en diversas circunstancias de la vida cultural, tales como la renovación regular de la alianza y otros momentos históricos, como la entronización de los reyes. (N.Lohfink, *Dt 26,17-19 und die "Bundesformel"* en: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I, SBA Altes Testament 8, 1968 p. 257; y posteriormente en Beobachtungen ... p. 298ss).

En los profetas preexílicos se ve con claridad que este orden de cosas o alianza de Yahveh está no solamente amenazado, sino severamente desequilibrado por el deterioro de la clase formada por los pequeños propietarios campesinos, o lo que es más grave, ya en vías de desaparecer. Esto significaba no solo una catástrofe para esta específica clase social, sino un serio peligro para todo el Pueblo de Yahveh; porque al quedar reducidos a esclavos estos campesinos, esto es, desposeídos de su propiedad y en consecuencia dependientes como esclavos de los propietarios de fuerte poder económico, ya no eran verdaderos israelitas libres con capacidad de ejercicio cultural, social y económico, no eran ya Pueblo de Dios, ni éste tampoco, sociedad igualitaria.

Por eso el ataque de los profetas se dirige a los causantes de esta situación de desequilibrio del Pueblo de Yahveh, a saber, la corte y la clase económicamente fuerte. De allí que la intención de los profetas no sea simplemente una denuncia de los delitos que se cometen contra una justicia social genérica, ni una invitación romántica a la compasión por los pobres y marginados, ni tampoco una, quizás, efectiva asistencia de los pobres, sino algo mucho más a fondo, una promoción de todo un movimiento que produjera una **corrección estructural** del orden de cosas de Yahveh, que estaba llamado por elección a ser una sociedad contraste con relación a todos los pueblos de entorno, pero en el que se había desequilibrado el orden de la alianza de Yahveh, al golpear y hasta extinguir toda una clase social, reduciéndola a esclavitud.

Es muy probable que los ideales del Pueblo de Dios en cuanto tal, durante todo el tiempo de las dos monarquías paralelas estuvieran solamente vivos a nivel tribal familiar y en la vida comunitaria y cultural, pero al margen de la institución de la monarquía, que aunque por tradición, desde el reinado de David, era la garante del orden de la alianza y en consecuencia la institución mediadora de la voluntad de Yahveh; sin embargo, esa misma Monarquía, no solo no había asumido esa responsabilidad divina, sino que se había prostituído, convirtiéndose junto con la clase dirigente, en la causa del desequilibrio del orden de cosas del Pueblo de Dios. Por eso los profetas, dirigen el Juicio de Yahveh contra Israel tomado en su globalidad, representado en la clase dirigente.

Ahora es fácil comprender, que fue el profetismo, particularmente el del siglo octavo y séptimo, el que promovió, no solamente el orden de la alianza, al margen de la monarquía, sino más bien, una corrección de fondo de la misma monarquía, determinada ya estructuralmente conforme al orden de cosas de la alianza, como sociedad igualitaria, o en otros términos, que la institución de la Monarquía fuera ella misma la institución de la Alianza cultural tribal, recobrando así, no solo su carácter divino, sino su responsabilidad de convertirse en el auténtico Pueblo de Yahveh.

Es cierto que los profetas censuraron duramente la monarquía, pero de ninguna manera desvalorizaron el papel que debería tener como mediadora de la voluntad de Yahveh, ni tampoco promovieron su desaparición.

D. Breve descripción del concepto de Pueblo de Dios en la literatura profética preexílica

1. La forma literaria común y englobante en esta literatura es el Juicio de Yahveh y es precisamente en el cuerpo de esa forma literaria donde aparece:
 - a. La problemática provocada principalmente por la industrialización de la agricultura, a saber la crisis de la estructura esencial de Pueblo de Dios que en lugar de ser sociedad igualitaria resultó constituido en su propio seno por corte, terratenientes ricos y esclavos.
 - b. Pero en la misma forma de Juicio de Yahveh se daba la solución a esa problemática: al proponer el *mishpat*, esto es, un ordenamiento jurídico o de derecho que asegurase la igualdad cultural, social y económica y, al mismo tiempo, a exhortar a vivir la *sedaqah*, o sea, el compromiso de cada israelita con la comunidad, cumpliendo el ordenamiento jurídico.
2. El lugar propio y vital del Juicio de Yahveh era la celebración cultural en templo. Allí era donde se leía esta literatura profética y su objetivo era promover la fiel observancia de ese ordenamiento de derecho, o sea la alianza.
3. El Juicio de Yahveh era un lenguaje dramático y simbólico cuya finalidad era disponer a los jueces a aplicar en nombre de Yahveh la recta justicia y a todos los israelitas a cumplir las normas de la alianza.
4. Todo deja entender que el propósito del anuncio profético buscaba la institucionalización de la estructura del Pueblo de Dios como única manera de vivir en concreto lo que realmente implicaba el concepto de Pueblo de Dios.
5. Es muy significativo que los profetas preexílicos aunque enjuiciaron con dureza la monarquía y expresamente a varios de sus reyes, sin embargo nunca la desvirtuaron como institución deseada por Yahveh.

CAPITULO III. EL PUEBLO DE DIOS EN EL DEUTERONOMIO

1. EL MOVIMIENTO DEUTERONOMISTA

Hacia el año 721 a.c. desaparece definitivamente el Reino del Norte, su capital, Samaría es asediada y tomada por los Asirios, su clase dirigente es deportada al centro del imperio, (2 R 17,1-7) y su territorio convertido en posesión de los Asirios.

Una densa migración de la clase desposeída y a la vez creyente penetra en el Reino del Sur y con ellos, no solo las grandes tradiciones de la antigua federación de tribus, sino, y sobre todo, las tradiciones proféticas que proclamaban un restablecimiento del orden de cosas de Yahveh.

Al mismo tiempo también en Judá se desataba un movimiento profético con características muy semejantes al profetismo del Norte, con Isaías y Miqueas bajo el amparo de Exequias, rey comprometido, de tiempo atrás, en una reforma del Yahvismo, duramente golpeado por un pluralismo religioso favorecido por la conducta de su padre Ajaz. (2 R 16,5-18).

Estas dos circunstancias históricas originaron un formidable movimiento y, a la vez, una tendencia reformadora que se ha llamado el Deuteronomismo y que produjo numerosas obras literarias del Antiguo Testamento, pero especialmente el Libro del Deuteronomio.

Este movimiento no es otra cosa que la resultante obvia del profetismo de los siglos octavo y séptimo y que debería culminar en una nueva concepción del Pueblo de Dios. Sin duda, a la base de esta novedad estaba ya una elaborada concepción del concepto de "elección". (N. Lohfink. Beobachtungen...pp. 286-300). En efecto, la elección no se limitaba al gesto gratuito de Yahveh con relación a un pueblo en situación de esclavitud y miseria en Egipto, sino que ya era, ante todo, el asumir una responsabilidad de ser un pueblo como Yahveh lo quería y en consecuencia, **elección era ser la imagen del pueblo típico de la voluntad de Yahveh.**

A esta concepción solo pudo haber llegado Israel después de una larga experiencia de la acción de Yahveh, a todo lo largo de su historia; esto quiere decir, entonces, que la nueva concepción de la elección era toda una concepción teológica, en cuanto captación de un modo de proceder de Dios con ellos, percibido por la experiencia.

Pero el Deuteronomio, como punto de referencia de la mentalidad deuteronomista, no era solo una concepción teológica del Pueblo de Dios, sino también un ordenamiento jurídico, expresado en un Código, que garantizaba, protegía y concretizaba la realización de esa imagen u orden de cosas, que correspondía a la figura de la elección deseada por Yahveh para Israel.

2. LOS FUNDAMENTOS TEOLOGICOS DEL PUEBLO DE DIOS

El Deuteronomio como figura social, política y religiosa del Pueblo de Dios es ante todo una confesión de fe producto de una larga toma de conciencia durante siglos, de la acción salvadora de Yahveh en sus momentos más definitivos, como la liberación de la esclavitud de Egipto (Dt 26,5b-9; Ex

14,30s y la revelación de un orden jurídico por medio de Moisés (Ex 15,22-26); y luego sucesivamente verificada en diversos momentos de claridad salvadora, como la historia de David. Esta experiencia de Yahveh vivida y conscientemente captada por la comunidad, fue expresada originalmente en el Deuteronomio, en pequeñas formulaciones de fe que constituyen las motivaciones teológicas fundamentales del orden jurídico del Pueblo de Dios; podríamos formularlas en una sola tesis: **Israel es el pueblo de Dios: pueblo elegido, pueblo propiedad personal de Yahveh, pueblo santo, heredad común de hermanos, comunidad de hermanos**, todas estas expresiones son típicas del Deuteronomio y muy extrañas en la literatura anterior del Antiguo Testamento. (Gerehard von Rad, *El Pueblo de Dios en el Deuteronomio*, en: Estudios sobre el Antiguo Testamento, Salamanca 1976, p. 292).

Hago una explicación breve de los contenidos de cada una de estas formulaciones de fe:

Pueblo elegido (*bahar*) (Dt 7,6s; 10,15; 14,2). Más que un privilegio era una responsabilidad que comprometía a Israel a ser el pueblo tipo de humanidad, sociedad igualitaria, no violenta y en donde reine la justicia y el derecho, sociedad contraste deseada por Yahveh ante todos los pueblos de la tierra.

Pueblo propiedad personal de Yahveh (*segwlah*) (Dt 7,6; 14,2; 26,18) Es una explicitación más fina de la elección, solo que aquí se enfatiza la pertenencia a Yahveh y se pone el fundamento de la obediencia de Israel a la voluntad de Yahveh expresada en su ordenamiento jurídico, único camino por medio del cual se constituye el Pueblo de Dios.

Pueblo Santo (*am qadosh*) (Dt 7,6;14,2.21;26,19;28,8). Esta formulación es sin duda la más revolucionaria y avanzada y provocó un cambio radical en la vida de fe de Israel, particularmente en el culto: Lo santo no son las cosas, sino el pueblo, las personas. (G. von Rad o.c. 305-307). Ser santo es, aquí, ser tan tocado por la acción típica de Dios, que el ser humano resulte obrando como Dios obra, o ser presencia de Yahveh (era un ataque frontal contra la concepción de inmanencia de Dios - Baal - y trascendencia de Dios - El - de la teología cananea). Las cosas son santos por la función que tengan con relación al Pueblo de Dios; de allí que en el Israel de Dios, el culto fue despojado de lo sacras cósmico, para convertirse en un instrumento eficaz de la justicia social y de la igualdad entre los israelitas.

Pueblo heredad (*bala*) **común de hermanos** (d.C. 4,20.21.28; 9,29; 12,9; 15,4; 19,10.14; 20,16; 21,23; 24,4; 25,19; 26,1). Israel, todo Israel, es decir la tierra, los productos de la tierra y las instituciones de recaudo no son una herencia legada por ninguno de los troncos familiares, Abraham, Isaac, Jacob, Israel. El testador es el mismo Yahveh, lo cual expresa claramente que se trata de un legado gratuito.

Si, pues, es un legado y además gratuito, ninguno de los miembros es digno de él por sus méritos o acciones propias y por lo tanto no puede tener la pretensión de atraparlo o retenerlo con exclusividad, como su propiedad personal. Todos tienen el mismo derecho y solo pueden servirse de la herencia con humildad. (d.C. 8,2-4.15-16) (G. von Rad, o.c. pp.323-325).

Esa Heredad Común de Hermanos es tanto más estrecha y solidaria cuanto más se enfatiza que Israel es una Fraternidad o **Comunidad de Hermanos**. El término "hermano" y en sentido teológico de comunidad de hermanos es propio del Deuteronomio. (1,16.28; 3,18.20; 15,2.3.7.9.11.12; 17,15.20; 18,2.15.18; 19,18.20; 20,8; 22,1.2.3.4; 23,20.21; 24,7.14; 25,3.11).

Expresamente el Deuteronomio considera hermanos al rey, (17,15) al profeta (18,15) al esclavo y a la esclava, (15,12) al pobre, (15, 50 al jornalero e inclusive al mismo extranjero que habita en el

territorio de Palestina, porque también éste pertenece al Pueblo de Dios y le corresponden los mismos derechos y bendiciones. (24,14).

3. EL ORDENAMIENTO JURIDICO DEL PUEBLO DE DIOS

El Deuteronomio no se limitó a expresar la figura del Pueblo de Dios en las formulaciones inspiradas en la experiencia de Dios de la comunidad, sino que la confesó tematizándola en una ética comunitaria coherente con la misma experiencia de fe y para ello creó todo un ordenamiento jurídico, o una constitución jurídica del estado monárquico de la época; (Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, pp. 227-232) y muy probablemente durante la monarquía del rey Josías entre los años 622 al 609.

Todo el Código Deuteronomico (12-26) está centrado en un solo principio que lo recorre desde el principio hasta el fin a través de sus distintas leyes:

El Pueblo de Dios, como figura social, política y religiosa de la monarquía será una sociedad igualitaria que elimine la pobreza y la marginación.

El Código es una reglamentación práctica, realista y efectiva para su época severamente, garantizada por sus jueces. Sobraría decir que es el único caso constatado hasta hoy de una tal constitución para un Estado.

Para el Deuteronomio los marginados se dividen en dos grupos: Primer grupo, los pobres; el segundo grupo lo forman los huérfanos, las viudas, los forasteros y los levitas. (N. Lohfink, *Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt, Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen*, B.N. 51(1990)27). Esto quiere decir que todas las leyes del Código están en alguna forma ordenadas al tratamiento bien diferenciado de estos dos grupos.

A. El Estatuto para eliminar la pobreza

No se trata de un conjunto de leyes para asistir a los pobres, ello significaría que la pobreza es una condición humana permanente e inevitable en la sociedad; el propósito del Deuteronomio es justamente eliminarla del Pueblo de Dios.

Es necesario tener en cuenta que todavía en esta época el régimen familiar era el mismo de la época tribal, a saber, cada familia ampliada (dos o tres generaciones) poseían un terreno familiar inalienable y a la vez autosuficiente para vivir, de allí que "pobre" en el Deuteronomio era aquella persona que, por circunstancias de diversa índole, carecía del beneficio de su propiedad raíz familiar, v.g. una sequía, plagas o mal manejo de la propiedad, y en consecuencia se veía obligada a pedir prestado lo suficiente para sobrevivir, entrando así en un proceso de endeudamiento cada vez más severo que lo conduciría a la absoluta pobreza.

El Deuteronomio sale a su encuentro de ese proceso con un conjunto de leyes orgánicas (15,1-18 y 24,10-15) que detienen este proceso de tal manera que no solo no se llegue a la pobreza, sino que abran la posibilidad de rehabilitar la propiedad volviéndola nuevamente productiva. (N. Lohfink, o.c. pp. 30-33).

El procedimiento orgánico de este estatuto funcionaba de la siguiente manera:

1. Debe suponerse que toda familia israelita poseía una propiedad familiar autosuficiente; pero ya fuese por un mal manejo de la misma o por improductividad debido a fenómenos climáticos o plagas u otras circunstancias, el israelita se veía en la necesidad de un préstamo, el cual no podía ser negado según la ley de Dt 15, 7-8.
2. El préstamo debía hacerse sin exigir intereses: Dt 23, 20.
3. Si al vencerse la obligación del préstamo no tiene con qué hacerlo pero si por otro lado esto coincide con el año de la remisión, la deuda queda automáticamente cancelada: Dt 15,1-2.
4. El prestador tampoco puede, en este caso, apremiar a su hermano pobre: Dt 15,2b.9.
5. Si no puede pagar y además no es el año de la remisión, tiene derecho a que se le respete la intimidad de su propiedad y a que se le devuelvan oportunamente las que sean esenciales para vivir: Dt 24,10-13a.
6. Si no puede pagar y no es el año de la remisión, el prestatario tiene otra ley que lo protege, el derecho a ser recibido como esclavo o sea como jornalero a sueldo: Dt 15,12
7. Como esclavo jornalero tiene derecho a que se le pague diariamente su salario: Dt 24,14-15^a.
8. La situación de esclavo asalariado durará solo hasta seis años: Dt 15,12.
9. El esclavo asalariado cuando quede libre recibirá una bonificación por su trabajo durante los años anteriores para que tenga con qué vivir y recupere sus derechos de hombre libre: Dt 15,13-14.
10. Sin embargo el esclavo asalariado puede libremente quedarse como esclavo pero ya integrado a la familia y en consecuencia podrá beneficiarse de la propiedad familiar: Dt 15,16-17.

B. El Estatuto para proveer a los huérfanos, a las viudas, a los forasteros y a los levitas

Este estatuto es mucho más complejo y original. Comprende dos leyes marco:

Primera ley marco: La Centralización, y estaba reglamentada por dos conjuntos de leyes:

Primer conjunto de leyes de la Centralización (12,1-7) que suprimía todos los lugares de culto de todo el reino, a saber templos locales y a la vez un número muy elevado de lugares de culto a Yahveh al aire libre, obligando a todos los israelitas a acudir a un solo templo, el de Jerusalén.

Un segundo conjunto de leyes de la centralización obligaba a todos los israelitas a llevar sus tributos y ofrendas de toda clase solamente al templo de Jerusalén, lugar elegido por Yahveh y en fechas

adecuadas y precisas; (12,5.11.14.18.21.26; 14, 23.24; 15,20; 16,2.6.7.11.15.16; 17,8.10; 18,6; 26,2; 31,11) además la permisión y aún preferencia por los sacrificios en lugar de los holocaustos, 12,13-15.

Segunda ley marco: La Nueva Concepción del Culto del Pueblo de Dios

Es necesario y más práctico mirar todo el conjunto de leyes que reglamentan este novedoso estatuto, para entender en qué contexto particular se mueve el verdadero culto deuteronomico y cómo se quiere con este Estatuto evitar que los huérfanos, las viudas, los forasteros y los levitas no lleguen a pobreza absoluta sino que tengan a su disposición una propiedad raíz para vivir. Para ello observemos el siguiente cuadro:

12,18: "Comerás en presencia de, tu Dios... Y te alegrarás en presencia de tu Dios, tu, hijo, tu hija, tu esclavo y tu esclava, así como el levita que vive en tus ciudades."

12,21: "Comerás". (Sacrificio profano)

14,26s: "Comerás en presencia de tu Dios y te alegrarás, tu y tu familia...y el levita que vive en tus ciudades."

15,20: "Comerás... en presencia de tu Dios, tu y tu familia."

16,7: "Comerás." (Fiesta de la Pascua)

16,11: "Te alegrarás en presencia de tu Dios." (Fiesta de las Semanas) tú, tu hijo, tu hija, tu esclavo y tu esclava y también el levita que vive en tus ciudades, el forastero, el huérfano y la viuda que viven en medio de ti."

16,14: "Te alegrarás." (Fiesta de las Tiendas) tú, tu hijo, tu hija, tu esclavo y tu esclava, el levita y el forastero, el huérfano y la viuda que viven en tus ciudades.

18,8: "Comerá." (el levita)

26,11: "Te alegrarás...en presencia de tu Dios." tú, tu familia...el levita y el forastero que viven en medio de ti."

Estos textos muestran un nuevo horizonte cultural, a saber, una nueva teoría de la fiesta litúrgica celebrada en un espacio cultural familiar y sobre todo cómo la relación Yahveh-Israel se hace concreta en una experiencia de Dios finamente sistematizada.

La tematización de esta experiencia de Dios está jalonada por dos verbos: Te alegrarás y comerás: **alegría y comida**

La alegría y la comida no eran simples ritos, sino la expresión de una confesión de fe, a saber, la relación concreta de Dios con Israel y la dependencia de Israel con respecto a Yahveh realmente experimentadas y conscientemente percibidas como gratuitas en todos los dones de la tierra como obra exclusiva de Yahveh en favor de su Pueblo.

C. Alegría y comida y la comunidad de hermanos

El cuadro anterior muestra ya a primera vista que la familia es la base de la comunidad social y cultural, lo que prueba una vez más la preocupación del movimiento deuteronomista por implantar en Israel nuevamente el valor fundante que la familia tenía en la estructura de toda la sociedad, desde la época tribal o premonárquica.

En estos textos no se menciona el padre de familia ni la madre (su mujer), pero es del todo evidente que en el pronombre "tú" (vosotros) están comprendidos el padre y la madre (su mujer). Esto significa que por primera vez la mujer (esposa - madre), en el culto tiene igual rango y participación que el padre de familia y, por lo tanto, el más relevante en la familia. En esta nueva concepción el culto ya no es presidido por el sacerdote sino por el padre e inclusive la madre de familia.

Las fórmulas breves de las personas que integran la familia solo hacen referencia a "tu" (padre y madre) y familia (casa), mientras que las fórmulas amplias ya no mencionan familia (casa) sino las personas que integran la familia. Ahora bien, especialmente en las fórmulas de la fiesta de las semanas y en la de las tiendas, se encuentran integrados en la familia todos los estratos sociales de Israel: Padre, madre, hijo, hija, esclavo, esclava, levita, forastero, huérfano y viuda. (Georg Braulik, *Die Freude des Festes, Das Kultverständnis des Deuteronomiums, Die älteste biblische Festtheorie*, en: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, SBA Altes Testament 2, 1970, pp. 199-215).

En el mismo Deuteronomio el rey (17,15) lo mismo que el esclavo y la esclava (15,12) y el pobre (15,15) son igualmente hermanos sin ninguna diferenciación de clase social dentro de su integración familiar (social y cultural).

El Deuteronomio, al fundamentar la Comunidad social y la Fiesta litúrgica sobre la familia, no solo reformó el culto o servicio de Yahveh con su orientación hacia lo social-caritativo, sino que también reformó, y por sus bases, desde abajo, la misma sociedad, nivelando las clases sociales bajo un mismo rango: todos son igualmente hermanos. Así, pues, la familia, comunidad social y cultural en cuanto comunidad de hermanos, se convirtió en el principio estructural del Pueblo de Israel, Pueblo de Dios.

Por otra parte en las perícopas en donde se expresa la teoría de la fiesta deuteronomica, al mandamiento de la **alegría** precede en forma regular otro mandamiento, (G. Braulik, o.c. p.182s) la **comida** comunitaria, (G. Braulik, o.c. p.182s) como aparece en el cuadro anterior. La razón teológica y consciente del Deuteronomio es ésta: Israel como hermandad-familia de Yahveh no solo es anunciada sino también sentida y gustada, por eso encuentra su más relevante símbolo (sacramento en su más auténtico sentido), en la comida litúrgica comunitaria.

La comida no solo es gozar de las ofrendas, sino, ante todo, un espacio donde sucede la fiesta con su carácter comunitario, que lleva a los participantes, todos sin excepción, a tomar conciencia, a nivel profundo, de la alegría en cuanto confesión de la experiencia de Dios, sentida en la gratuidad de los dones recibidos y finalmente mueve a responsabilizarse de la provisión de los hermanos más necesitados de la Comunidad familia de Israel.

D. El Estatuto de las autoridades en el Pueblo de Dios

a. El Rey

Antes del Deuteronomio

Desde la época de David la función principal del rey era el ejercicio de la justicia en Israel; el rey era el gran juez que administraba justicia como mediador de Yahveh. Más aún, no solo era el primer responsable del Yahvismo, su garante y su defensor, sino que aún el Sacerdocio y el culto eran parte de la corte y dependían de él. En suma, era una superpotencia que acumulaba en su persona todos los poderes del reino.

En el Deuteronomio

El Rey es elegido por Yahveh, luego establecido en el trono por Israel y en última instancia, según la tradición, por los ancianos (los padres de familia (17,15).

El Deuteronomio relaciona al rey con tropas de carros (17,16), pero el mismo Deuteronomio cuando habla del ejército del pueblo y de la conducción de la guerra ya no menciona para nada al Rey. (Dt 20,1-9).

Es probable que los Jueces dependieran del rey ya que ejecutaban funciones que se referían a la administración del estado. Sin embargo sus funciones eran enteramente independientes del Rey, v.g. los Levitas de provincia cuando venían a Jerusalén podían ejercer por sí mismos sus funciones sacerdotales. (18,16). Si aún quedaban algunas voluntarias, como los Holocaustos.

Al Rey se le ordena insistentemente la lectura diaria de la Torá, pero no ya como una medida para juzgar, sino como norma de vida, (17,198) acentuando su observancia con expresiones y fórmulas que son comunes a otras partes del Deuteronomio y que van dirigidas a todo israelita, lo que significa que al Rey se le pide ser un modelo de israelita, (N. Lohfink, *Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach dem Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18-1822)* en: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I*, SBA Altes Testament 8, 1990, p. 315s) un testigo claro de lo que debe ser el Pueblo de Dios encarnado en su persona. Se agrega a esta figura ejemplar de Rey la exigencia de una disminución del personal y de las riquezas de la corte. (17,17).

Sin embargo el rey no aparece como una figura meramente simbólica, se ocupa de la administración del estado.

b. Los sacerdotes

El nombramiento de los Sacerdotes es automático por el hecho de pertenecer a la tribu de Leví. (18,1). El Deuteronomio les confiere tres funciones, de las cuales dos son más antiguas: el ejercicio sagrado de juzgar en el tribunal central y el servicio del culto para ofrecer los holocaustos, sin embargo esta función fue grandemente disminuída por la autorización de los sacrificios profanos que eran hechos por los mismos donantes; una tercera función es original del Deuteronomio y que encontramos en las leyes del rey, el ser guardianes de la Torá (17,18). En Dt 31,9-13 es también función del Sacerdocio la enseñanza de la Torá. (N. Lohfink, o.c. p. 315).

Anteriormente el Sacerdocio tenía como función el contacto individual con Dios por medio de los Urim y los Tumim, como medio para discernir la voluntad de Yahveh; ahora esta función es ya lo propio del Profeta, y en una forma más inmediata.

c. El Profeta

Sin duda, la función clave de toda la figura social, política y religiosa de Israel, según el Deuteronomio, es el profetismo.

Si se compara esta figura con nuestros estados democráticos se diría que al profetismo corresponde el parlamento, instancia de poder, en donde la función no es la vigilancia de la ley, sino ampliarla y cambiarla según las necesidades vitales del momento. Solo que en el caso de los profetas, su punto de partida y principio de autoridad es el contacto individual con Dios mismo.

El nombramiento de los Profetas está libre de todo poder humano, inclusive de Israel, es Yahveh mismo quien le hace surgir, (18,15.18) **es un carisma**, y son sus palabras y sus gestos los que acreditan su autoridad como procedente de Yahveh.

Su función no es la de custodiar o enseñar la Torá, sino la de interpretarla y aún ampliarla en cada momento de la vida de Israel; más aún, es el profeta quien ofrece seguridad al Rey y a cada israelita y quien impulsa con seguridad y confiabilidad, hacia el futuro, la comunidad de Israel. (N. Lohfink, o.c. p. 315s).

En resumen, si se compara la figura de la monarquía anterior con la del pueblo de Dios en el Deuteronomio, se verá que se dio un paso de una monarquía fundada sobre el principio de centralización y unidad del poder en una sola persona, el rey, a otra figura más democrática, en la cual el poder no solo se reparte en diversas funciones, inclusive independientes del Rey, v. g. sacerdotes y profetas, sino que se comparte con personas de diverso grupo y de diversa función, v.g. juzgan no solo los Jueces sino también los Sacerdotes levitas.

Una Conclusión

Todo el propósito del Deuteronomio como punto donde confluyen las tradiciones fundantes de Israel, era que el ser humano no es corregible, es decir, no llega a alcanzar el ideal humano deseado por Yahveh, si no es en una nueva sociedad "contraste" de tipo igualitario, sin violencia, y con una fina justicia social, cada vez más comunitaria, hasta culminar en una real comunidad de hermanos; y es ésta justamente la identidad del Pueblo de Dios configurado en el orden jurídico del Deuteronomio.

Si se mira, no solo el conjunto legislativo sino las motivaciones teológicas que se repiten por todas partes, se concluirá fácilmente que no solo el punto culminante sino la razón fundamental se encuentra en la original fiesta cultural de la alegría y la comida.

Se trataba de hacer del estado monárquico una comunidad de hermanos, pero ellos entendieron que esto no era ni real ni vital si no se vivía culturalmente este ideal a nivel familia, integrando, por lo tanto, en ella los marginados, los huérfanos, las viudas, los forasteros y los levitas, de tal manera que nadie en Israel quedase por fuera de la propiedad raíz familiar,

Por otra parte el Deuteronomio entendió que la provisión de los marginados no era meramente un mecanismo sociológico normatizado por una ley, sino que era del todo necesario que el israelita se abriera generosamente en favor de sus hermanos; ahora bien, esto, según el mismo Deuteronomio no es posible sino a partir de una experiencia de fe vivida en comunidad y es aquí donde se encuentra la originalidad de la Fiesta de la alegría y de la comida, que a su vez dispone al israelita a sentir a Dios mismo, quien toca las personas a través de estos dones en cuanto gratuitos.

Esta experiencia de los dones gratuitos, asumidos humildemente como gratuitos, no deja espacio a que puedan ser atrapados ni retenidos y sino que comprometen a la Comunión y Participación de los mismos con sus hermanos. (G. von Rad, *El Pueblo de Dios en el Deuteronomio...* p. 324s).

Breve descripción del concepto de Pueblo de Dios en el libro del Deuteronomio

1. Punto de partida. Las fórmulas de fe: Israel es pueblo de Dios, pueblo elegido, pueblo propiedad personal de Yahveh, pueblo santo, pueblo heredad común de hermanos, pueblo comunidad de hermanos, que se recogieron en una larga experiencia de comportamiento de Yahveh sentida en la comunidad, delinear formalmente la figura de pueblo de Dios deseada por Yahveh, como real comunidad de hermanos de una misma familia.
2. Pueblo de Dios, materialmente hablando es la misma monarquía cuya figura cultural, social, política y económica es una sociedad igualitaria que elimina la pobreza y la marginación y que está garantizada por un ordenamiento de derecho conducente y efectivo.
3. En el pueblo de Dios el culto es enteramente social y en función de los marginados.
4. La gran novedad del Deuteronomio es la fiesta cultural de la alegría y la comida como espacio efectivo de la experiencia de la gratuidad de Dios que mueve desde dentro al israelita a la espontánea generosidad y la inmediata solidaridad con los marginados.
5. El culto por familias y en el templo y que es al punto de partida y matriz de la monarquía, pone en el mismo plano de igualdad de hermanos a todos los estratos de la sociedad.

SEGUNDA PARTE. EL PUEBLO DE DIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

INTRODUCCION

1. LA NATURALEZA DEL FENOMENO LITERARIO DEL NUEVO TESTAMENTO

Es del todo necesario determinar, así sea brevemente y en general, el carácter literario del Nuevo Testamento y su índole de composición literaria, puesto que no pertenece a la gran literatura o "literatura mayor", sino a una literatura denominada "menor", esto es, una literatura cultural popular (K. L. Schmidt, M. Dibelius).

Más allá de las puntualizaciones sobre la especificidad de los libros de la Biblia, especialmente los evangélicos, hecha por Dibelius, (*La Historia de las formas del Evangelio*, Valencia 1984, p 13 como "literatura menor" y por K. L. Schmidt, (*Die Stellung der Eavangelien in der allgemeinen Literaturgescgichte*, Festschrift für H. Gunkel II, Göttingen 1923 p.124) se debe considerar, teniendo en cuenta recientes estudios de antropología y sociología de las religiones, (C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973; E. Leach, *Culture and Commnication, The logic by which Symbols are connected. An Introduction to the use of structuralist analysis*, New York 1976) la literatura bíblica dentro del mundo de lo religioso, pero eso sí, ya con la tipicidad propia de la religión de Israel y la Iglesia primitiva. (G. Baena, *El Método histórico-crítico*, Medellín 22(1996) pp. 27-35).

La biblia nace en el mundo de lo religioso y es su más fina expresión, por ello es una literatura menor; es decir, sus autores no están principalmente interesados en expresar su arte personal en cuanto tal y su propia creatividad sino que más bien recogen las experiencias de la comunidad o las experiencias de vida populares, que encuentran ya tematizadas simbólicamente en profesiones de fe, o en historias, o en ritos, o en comportamientos éticos y las redactan casi siempre interpretándolas con la finalidad de fundamentar la fe de la misma comunidad.

Bastaría una definición descriptiva de lo que es la Biblia para determinar, de entrada, en dónde se sitúan estos textos como fenómeno literario; podría ser así: La Biblia es una expresión literaria que recoge, ordena y redacta múltiples tomas de conciencia de experiencias de Dios sentidas a través de motivos que surgen en la vida de la comunidad a lo largo de una historia, que se transmiten en formas preliterarias y literarias y se siguen proclamando en el culto en cuanto profesiones de fe con las cuales se identifica la comunidad.

2. POSICION DEL PROBLEMA

Sin duda el Nuevo Testamento es una comprensión de sentido de la Acción Salvadora revelada en Jesús: su Persona y su Anuncio. Por eso, se trata de identificar de una manera precisa la Revelación que Dios nos ofrece en Jesús y su Anuncio. Parecería, entonces, que para lograr tal finalidad el primer paso

fuera recurrir de inmediato a los Evangelios, en particular los Sinópticos; sin embargo una simple cronología de los acontecimientos del Nuevo Testamento nos haría desistir de este intento.

Por otra parte, según el sentir común de los exegetas, los Evangelios no son simplemente una historia de Jesús o una crónica sobre sus hechos y discursos, sino, ante todo una profesión de fe que camina de la mano junto con el anuncio del Evangelio. Por lo tanto, según este esquema cronológico, los hechos y dichos de Jesús recogidos y redactados por los Evangelistas, debieron tener una gran función y a la vez debieron haber sufrido no pocas transformaciones para adaptarlos a las necesidades salvíficas de las distintas comunidades a quienes se dirigía el Evangelio.

Más aún, esa función y la consecuente transformación no desaparecen al integrarse en el cuerpo de cada uno de los Evangelios, como se puede observar fácilmente al comparar entre sí los cuatro Evangelios. O como afirma G. Bornkamm, se trata de "buscar la historia real de Jesús en el kerigma (*Jesús de Nazaret*, Salamanca, 1975, p. 21) o más directamente, emplear los criterios para aproximarse, al menos, a algunos hechos de la realidad terrena de Jesús, de los cuales dispone la crítica histórica, a partir de los elementos de tradición consignados en los Evangelios.

De esta manera proceden J. Gnilka, *Jesús de Nazaret, Mensaje e Historia*, Barcelona, 1993 pp. 29-43; F. Lentzen-Deis, *Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung* en R. Kertelge, *Rückfrage nach Jesus*, Freiburg 1974, pp. 78-117; E. Käsemann, *El Problema del Jesús histórico*, en *Ensayos Exgéticos*, Salamanca 1978, pp. 177-180.

Todo esto nos sugiere que para identificar el real acontecer de Jesús de Nazaret y su concreto anuncio no podemos emplear de inmediato los Evangelios sin conocer el proceso mismo de formación de sus distintas unidades (discursos, parábolas, dichos, milagros, gestos, etc.) dentro de la tradición vitalmente activada por la predicación del Evangelio y con qué intencionalidad fueron recogidas y redactas por los Evangelistas.

De allí, entonces, que empecemos, en sana crítica, por el anuncio del Evangelio, ya que los textos más antiguos de la Iglesia primitiva, son las Cartas auténticas de Pablo, que en forma directa se refieren precisamente al anuncio del Evangelio y a la configuración de la primeras comunidades cristianas de las cuales tengamos noticias de primera mano.

CAPITULO I. EL ANUNCIO DEL EVANGELIO

1. DESDE LA MUERTE DE JESUS HASTA LA CONFESION DE FE EN EL RESUCITADO

a. Entre la muerte de Jesús y la fe en el poder Salvador del Resucitado, se dio, de hecho todo un proceso en un lapso considerable. Cosa distinta parecería sugerir la narrativa de los Evangelios que colocan las apariciones a escasos tres días de la Crucifixión. Sin embargo, téngase en cuenta que las mismas apariciones presuponen la fe en el Resucitado, no son su causa, sino un testimonio de la fe. De otro modo la fe no pasaría de ser una simple constatación de un hecho. Para el Nuevo Testamento la fe en Cristo Resucitado, es mucho más que eso, acogerse al poder transformador gratuito del Resucitado en las personas. (E. Schillebeeckx, *Jesús la Historia de un viviente*, Madrid, 1981, p. 307).

b. Jesús muere crucificado en el año 30 de nuestra era. Este acontecimiento en su momento, sin lugar a duda, fue visto por sus discípulos como un escándalo, el escándalo de la cruz. (R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1981, p. 90); W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1979, p.151s; E. Schillebeeckx. o.c. pp. 292-302).

La muerte violenta de Jesús vista desde el judaísmo de la época no tenía características de martirio, como era ya comprendida la muerte violenta de muchos judíos que perecieron en la persecución de Antíoco IV (167-164), sino más bien, el carácter de una maldición, en alguien castigado con la muerte por un delito y contado entre asesinos y malhechores (Barrabás y los dos ladrones).

c. Varios indicios de los Evangelios dejan entender una fuga de los discípulos de Jesús hacia sus lugares de origen; todos eran galileos. R. Bultmann, o.c. p. 89) Por otra parte una posible y muy primitiva tradición galilaica muestra una primera comunidad cristiana en Galilea, (L. E. Elliott-Binns, *Galilean Christianity*, London, 1956; K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, München, 1972, p 59s) y quizás en el mismo Cafarnaúm, y que luego se trasladaría muy temprano a Jerusalén y esto por razones de fe, supuesta ya una autointerpretación como comunidad escatológica de seguidores Jesús y que debería irradiarse desde la ciudad santa según la tradición veterotestamentaria tardía.

d. Esto quiere decir sin duda, que los discípulos cercanos de Jesús, comandados por Pedro, regresan ya en comunidad compacta a Jerusalén, dando testimonio de Cristo resucitado. Solo desde esta experiencia comunitaria en el Resucitado releen su experiencia comunitaria con su Maestro y adquieren definitivo valor para ellos sus palabras, sus hechos y sus gestos. "La nueva presencia salvadora de Jesús entres sus discípulos fundamenta no solo la esperanza y la libertad, sino que causa también un nuevo agrupamiento de los discípulos alrededor del Señor presente de una manera nueva. Por los tanto las apariciones del Resucitado continúan el movimiento escatológico convocante del Jesús terreno de una forma nueva. Así se llega tras la pascua a reunir a la Iglesia como Pueblo de Dios en la nueva alianza." W. Kasper, o.c. p.194s)

e. Los discípulos se sienten perdonados, acogidos por la experiencia del Resucitado vivo en ellos y se comprometen con audacia con la causa misma de Jesús, la salvación de sus hermanos, la preocupación por los pecadores, los pobres, los enfermos, los impuros, los rechazados de la comunidad escatológica judía. E. Schillebeeckx afirma: "En ese cambio de vida, para ellos definitivo, experimentan a Jesús como

el viviente... Le fe en la resurrección no puede ser nunca una fe basada sólo en la autoridad; supone la experiencia creyente de una renovación total, dentro de la cual se afirma de un modo muy personal una realidad (y no una simple convicción subjetiva), una experiencia en la que la comunidad eclesial en su conjunto - pueblo y dirigentes - reconoce el propio kerigma y que al mismo tiempo recibe su confirmación a través de la fe de la Iglesia." (E. Schillebeeckx, o.c. p. 319).

f. En la medida en que se fueron disponiendo por la fe a la acción salvadora del Cristo Resucitado, fueron también comprendiendo de manera cada vez más nítida el sentido de la Muerte y Resurrección, como se puede observar considerando cronológicamente los diferentes estratos literarios del Nuevo Testamento.

2. DISTINTAS COMPRESIONES DEL SENTIDO DE LA MUERTE Y RESURRECCION DE JESUS EN LA IGLESIA PRIMITIVA

A partir de la función y empleo de las profesiones de fe y Cristologías de la Iglesia primitiva, ya en el culto, ya en la predicación el Evangelio, y recogidas en las Cartas de San Pablo y en otros textos del Nuevo Testamento, es posible distinguir y aún situar cronológicamente diferentes comprensiones de sentido de la Muerte y Resurrección de Jesús.

A. Primera comprensión

a) La convicción de que aquel a quien habían visto morir crucificado estaba vivo y se dejaba sentir vivo para ellos, despejó el escándalo de la cruz; en efecto, si el Padre resucitó a Jesús, ello era un signo muy claro, de que la vida de Jesús, su pasión y su muerte habían sido aprobados por Dios y la forma auténtica de cumplir su voluntad y en consecuencia, la vida, pasión y muerte de Jesús empezaron a ser entendidas como revelación y modelo del destino del hombre según la voluntad de Dios y en suma el fundamento de la autoridad de Jesús como juez universal. (1 Te 1,9s; Hch 2,22-24; 17,3 etc.) (E. Schillebeeckx, o.c. pp.320-326).

b) Esta comprensión trajo como resultado una relectura o nueva hermenéutica de no pocos textos del Antiguo Testamento, (M. Dibelius, *La Historia de las Formas del Evangelio*, Valencia, 1984, p.180-184) que entendía e interpretaba la vida, muerte y resurrección como su más auténtico cumplimiento, y por lo tanto, constituyeron de ese modo varias de las profesiones de fe en Jesús como el Salvador o el Cristo, o como el Hijo de Dios. (M Hengel, *El Hijo de Dios, El Origen de la Cristología y la Historia de la Religión judeo-helenista*, Salamanca, 1984, pp.86-93). Tales son las primeras Cristologías configuradas sobre modelos hermenéuticos del Antiguo Testamento: La cristología del Hijo del Hombre, sobre el modelo muy difundido en el Judaísmo tardío, de Dan 7,13-14; o la cristología del Profeta escatológico que vendrá sobre el modelo, también muy difundido de Dt 18,18.20, o la cristología del Siervo Paciente, sobre el modelo de Is 52,13-53,12. (E. Schillebeeckx, o.c. pp. 371-480)

B. Segunda comprensión

a. Es la comprensión del valor soteriológico de la muerte y resurrección de Jesús, a partir de la experiencia pascual. En efecto la Resurrección de Jesús no solo mostró que su muerte no fue un

escándalo sino la revelación del destino del hombre deseado por Dios, pero algo más, la muerte de Cristo es un acontecimiento salvador capaz de transformar humanidad.

A esta comprensión pertenecen las profesiones de fe más determinantes del Nuevo Testamento y constituyen el núcleo fundamental del Anuncio de la Iglesia Primitiva, el **Kerigma apostólico** o el Evangelio.

b. 1 Co 15,1-4

Pablo define el Evangelio en una fórmula de Profesión de fe, que él recibe de la comunidad cristiana y que cita en 1 Co 15, 1-4: "Os recuerdo, hermanos, el Evangelio que os prediqué, que habéis recibido y en el cual permanecéis firmes...porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí:

*"Que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras....
que resucitó al tercer día, según la Escrituras."*

El "tercer día" que a simple vista parecería ser un simple dato cronológico, si como tal se entendiera, provocaría una desarmonía chocante y fatal, en una formulación tan fundamental de la Iglesia Apostólica, pues se trata del núcleo central del Kerigma. Pero si el "tercer día" se entiende como una fórmula teológica ya acuñada, esto es, como un tiempo definitivo de salvación (K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift, Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor. 15,3-5*, Freiburg, Basel Wien, pp. 176-181.323s) o de particular intervención de Dios, como aparece varias veces en el Antiguo Testamento (Os 6,2; Ex 19,10-16; 2 R 20,5, etc.) y en la literatura rabínica; (K. Lehmann o.c. p. 262-272) entonces esta fórmula dejaría ver su armonía interna, directamente buscada, a saber, una paralelismo de sinónimos, (K. Lehmann, o.c. p. 33) forma común de la poética de Israel, lo que en razón de su mayor claridad podría formularse de una manera equivalente:

*Que Cristo murió... (para salvarnos) según las Escrituras
Que Cristo resucitó... (para salvarnos) según las Escrituras*

Las fórmulas no apuntan directamente a la muerte y resurrección de Cristo en cuanto acontecimientos puntuales que sucedieran al principio de nuestra era, sino en cuanto acontecimiento salvador.

Ahora bien, la muerte y la resurrección son acontecimiento salvador cuando de hecho suceden salvadoramente, es decir, cuando suceden en el cristiano mismo, haciendo de un pecador, un Cristo Crucificado por el poder del Resucitado.

En suma, el Evangelio o el contenido del Kerigma Apostólico no es un conjunto o cuerpo de verdades abstractas sino el acontecer divino en personas y al acontecer en ellas las transforma y son estas, por lo tanto, el más claro y auténtico anuncio del Evangelio, el testimonio.

c. Rm 6,3-4

"¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue

resucitado de entre los muertos, por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva." Y en Gal 3,27: "En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo".

- Pablo se refiere seguramente a una tradición conocida, (U. Wilckens, *La Carta a los Romanos, Rom 6-16*, Vol II, Salamanca, 1992, p. 22) quizás una profesión de fe bautismal, muy semejante a la formulación del Evangelio 1 Co 15,1-4, lo que quiere decir que Evangelio y Bautismo son una misma realidad salvífica. (G. Barth, *El Bautismo en el tiempo del Cristianismo Primitivo*, Salamanca, 1986, p. 104).

- Bautizados en el sentido de sumergidos (U. Wilckens, o.c. p. 23) en Cristo Jesús (en el Resucitado), sumergidos en su muerte (en el Crucificado), constituyen una evidente metáfora para expresar la identidad del creyente con el Crucificado por el poder del Resucitado; o en otros términos, de igual manera que 1 Co 15,3-4, el acontecer transformador de la muerte y la resurrección de Cristo en el creyente.

- Al parecer, Pablo no se refiere directamente al rito bautismal con agua, (E. Käsemann, *Commentary on Romans*, Grand Rapids, Mich. 1990, p. 163ss) pero si lo hiciera la inmersión en agua solo sería un signo litúrgico para significar y celebrar la real identidad vital del cristiano con el Crucificado.

- Cuando se dice que el cristiano por el Bautismo se identifica con el Crucificado Pablo entiende que es el poder o el Espíritu del Resucitado el que nos hace capaces de vivir la Cruz (2 Co 4,7-12), o de identificarnos con el Crucificado. (Rm 6,6).

- Pablo dice que el Bautismo es una acción continua del Espíritu que va configurando al cristiano en el Crucificado. (2 Co 3,17-18)

d. Flp 3,7-11

"Pero lo que era para mi ganancia lo he juzgado una pérdida a causa de Cristo. Y más aún juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del **conocimiento** (por experiencia) de Cristo Jesús mi Señor, por quien perdí todas las cosas y las tengo por basura para ganar a Cristo y ser hallado en él, no con la justicia mía, la que viene de la ley, sino la que viene por la fe Cristo, la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe y **conocerle** a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos, para hacerme semejante a él en su muerte, tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos." (La experiencia pascual).

- Este texto es, sin duda, la más diáfana descripción que Pablo hizo del fenómeno de su propia conversión.(G. Bornkamm, *Pablo de Tarso*, Salamanca, 1979, pp. 47--49; J. Becker, *Pablo el Apóstol de los paganos*, Salamanca, 1996, p. 94; G. Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Salamanca, 1992, p. 49)Ya en forma simple y en términos de revelación divina había expresado en Gl 1,15s: "Mas, cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien **revelar en mí a su Hijo** para que le anunciase entre los gentiles..."

- En las cartas de Pablo este acontecer es el contenido del Evangelio y del bautismo. Esto significa que las formulaciones de fe que describen el Evangelio y el bautismo responden a la experiencia pascual vivida por el mismo Pablo en la Comunidad.

- Pablo hace referencia a su conversión no con el ánimo de reconfortarse haciendo historia de este acontecimiento de su vida, sino para mostrar que el Evangelio que él anuncia y el bautismo que él vive, son un gratuito acontecer de Cristo en él por la fe (Gl 2,15s), y esto con la finalidad de autenticar la verdad de su Evangelio (Gl 1,11s) y la legitimidad divina de su misión de anunciarlo. (Gl 1,16). (G. Friedrich, *Der Brief an die Philipper*, Die kleineren Briefe des Apostels Paulus, NTD 8, Göttingen, 1965, p. 118s; J. Becker, o.c. p. 94)

e. Flp 2,5-8

"Aspirad a la misma actitud que tuvo Cristo Jesús:
El, teniendo un modo de existencia divino,
no retuvo codiciosamente su condición divina,
sino que se vació de sí mismo,
habiendo asumido el modo de existencia de esclavo,
haciéndose semejante a los hombres
y apareciendo en su existencia como un hombre;
y se humilló a sí mismo obedeciendo hasta la muerte
y muerte en cruz."

- Estas son la primera y segunda estrofas de un himno que Pablo recoge de la comunidad y quizás completa con algunas adiciones. Fue hecho para el culto cristiano y se empleaba probablemente en la liturgia bautismal (E. Käsemann, *Análisis crítico de Flp 2,5-11*, en Ensayos Exegéticos, Salamanca 1978, p. 121) y por lo tanto tenía el carácter de una confesión de fe.

Se trata de una descripción global de toda la vida de Jesús, (J. Murphy-O'Connor, *Christological Anthropology in Phil. 2,6-11*, R.B. 83(1976) pp. 31-50; K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1984, p. 345; Id. *Einführung in die Formgeschichte*, Tübingen 1987, p. 214; S. Vidal *Las Cartas originales de Pablo*, Madrid, 1996, p. 300s) pero en estas estrofas se está refiriendo directamente a su pasión y muerte y está propuesta con el fin de que los creyentes opten por configurarse con esta actitud fundamental de Cristo.

- Este texto está jalonado por tres expresiones centrales:

No retuvo... esto es, Jesús en su vida todo lo dio dándose.

Se vació de sí mismo, es decir, de todo poder, ambición, interés...

Se humilló...o b e d e c i e n d o incondicionalmente, así estuviera de por medio la muerte, y la muerte en cruz.

- Este texto es la más clara descripción de lo que es el acontecimiento salvífico revelado en la Encarnación, entendida ésta en el plano de lo existencial durante toda la vida mortal de Jesús, esto es como acontecimiento de salvación que sucede en el mismo Jesús.

Aquí la obediencia es la actitud que dispone la humanidad de Cristo a la plena habitación o dominio de la Plenitud de la Divinidad (Col 2,9) y la hace capaz de no retener y de no comprometerse con el pecado, a pesar de se esclavo u hombre, según la terminología de Pablo.

- En suma, esta estrofa que expresa una breve historia del Jesús terreno y que describe su actitud fundamental, es el acontecimiento salvador, contenido del Evangelio y del Bautismo y aquí está

propuesta como una confesión de fe de los primeros cristianos, al identificar su vida con el Jesús Crucificado, por el poder de Dios.

f. Hbr 5,7-9

"El cual habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente, y aún siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia; y llegado a la perfección se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen".

- A pesar de encontrarse este texto en un documento tan tardío como es la Carta a los Hebreos, sin embargo es una formulación de fe cristológica que emplea el autor de la Carta a los Hebreos (G. W. Buchanan, *To Hebrews*, Garden City, New York, 1972, p. 98s y probablemente conserva elementos de la más antigua tradición. (K. Berger, *Enführung in die Formgeschichte*, pp. 74-76).

- Aquí la pasión de Jesús, que comprende toda su vida mortal, es entendida como una súplica a Dios Padre, en la cual pide que lo libre, lo salve de la muerte. Y Jesús es salvado, no propiamente de la muerte biológica, sino de la eterna y a esto responde la resurrección.

- El acontecimiento salvador está condicionado a la Obediencia al Padre, lo que es precisamente propio del Hijo.

- El verbo *teleo* entendido aquí como ir hasta el final, esto es, obedeciendo inclusive hasta la muerte violenta, la crucifixión, constituye lo típico de la perfección cristiana.

- Jesús, Hijo de Dios, por obedecer hasta el final, se constituye en Salvador de toda humanidad, que se disponga a la gratuidad de esta oferta de salvación

- En suma, el camino de fidelidad hasta el final, (la cruz o identidad con el crucificado) es lo que determina el orden salvífico por la mediación de Cristo.

C. Tercera comprensión

El Evangelio o el bautismo o la vida bautismal no tienen consistencia real sino en comunidad. En otros términos, la muerte y resurrección de Jesús como acontecimiento salvador en los cristianos solo se da realmente en comunidad.

Pablo describe la Comunidad particularmente en 1 Co 12, 1-30:

a. *La acción del Espíritu Santo* (vv. 1-3)

La comunidad solo es concebible por la acción del Espíritu Santo. Si hacer comunidad es darse cada miembro con lo que es, puede, tiene y conoce, tal cosa no puede acontecer sino saliendo de sí mismo, pero esto, a su vez, solo es posible por la acción del Espíritu Santo que habita en el creyente. (Rm 8,9-11).

b. *Las personas como carismas* (vv. 4-11).

"A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común."(v. 7) "Pero todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad." (v.11)

- En la comunidad cada uno de los miembros es revelación o testimonio del poder del Espíritu Santo por la entrega de sí mismo al servicio de los demás miembros con todo lo que es, puede, tiene y conoce.

- Si lo que pretende la comunidad es la edificación de sus miembros como cuerpo del Resucitado, ello quiere decir que los carismas son las personas mismas con sus valores salvadores y no sencillamente cualidades de las personas, no discernidas con los criterios del Evangelio.

c. La comunidad es cuerpo orgánico por su unidad. (vv. 12-13)

La comunidad Cuerpo del Señor es un organismo vivo, no una organización; en efecto, una organización es una cooperación de partes ya hechas y cada una presta su capacidad para que la organización sea fuerte o poderosa, según aquello de que la unión hace la fuerza. En suma la organización busca objetivos interesados y se vale de sus miembros.

En cambio un organismo vivo solo busca dar vida a cada uno de sus miembros, y en este caso se trata de vida divina.

- Un organismo vivo tiene unidad no simplemente por la cooperación de cada uno de los miembros, sino por la participación de una misma vida divina que nos es dada por la unión vital con Cristo, que en este Cuerpo es "el Señor que es el Espíritu" en cuanto que se comporta dando su Espíritu. (2 Co 3,17-18).

- La comunidad cristiana, organismo vivo alcanza la unidad en la medida en que cada uno de sus miembros comunica su vida dándose incondicionalmente en función de los demás.

d. ¿Cómo la comunidad cuerpo orgánico busca la unidad? (vv. 14-21)

Aquí Pablo juega de una manera magistral y penetrante por medio de caricaturas y desproporciones para hacer ver las incongruencias de la comunidad a quien dirige la carta.

- En el Cuerpo del Señor la unidad no es una uniformidad sino una unidad de pluralidades. La pluralidad no es ni una casualidad, ni un mal tolerable, sino obra directa, expresamente deseada por el Espíritu de Dios.

- La unidad de la comunidad se garantiza con el reconocimiento y el respeto a los demás miembros como carismas y cuando, por otra, parte cada uno de los miembros y todos en armonía, ejercen con responsabilidad su propio carisma.

e. ¿Dónde se ubica el centro de unidad en la comunidad como cuerpo orgánico? (vv. 22-26)

El centro de unidad en el Cuerpo del Señor se encuentra en los miembros más débiles de la comunidad; alrededor de ellos confluyen solidariamente todos los demás miembros.

- Pablo al recurrir a la comparación de los miembros más débiles con las parte sexuales del cuerpo humano y al establecer que los más deshonrados en la sociedad son los más honrados en el Cuerpo del Señor, está mostrando el valor salvador de los débiles en cuanto carisma dentro de la comunidad, valoración que solo es comprensible desde la escala de valores que se revela en la pasión y muerte de Jesús, como acontecimiento salvador. ¡Compárese todo esto con la Bienaventuranzas!

f. *El ordenamiento que garantiza la unidad de la comunidad cuerpo orgánico* (vv. 27-30)

La comunidad (*koinonía*) es el acontecer salvador o presencia de la muerte y resurrección de Cristo en cada uno de sus miembros; o en otros términos, cuerpo paciente de Cristo que se entrega y al entregarse revela el poder del resucitado, o sea, donde se revela el Espíritu Santo en los miembros, en la medida en que se dan, ejerciendo su propio carisma, debidamente discernido.

- Aunque para Pablo los carismas no son especiales cualidades, de especiales personas en especiales situaciones, sino todo lo que las personas son como don de Dios, con lo que son, lo que pueden, lo que tienen o lo que conocen en cuanto valores salvadores en la comunidad; sin embargo el mismo Pablo considera aquí particularmente como valores salvadores, aquellos carismas que garantizan la unidad orgánica, por medio de un ordenamiento que mantenga y oriente la vida de la comunidad como *ekklesía*.

Se ve, pues, necesario una distinción más puntual entre *Koinonía* y *Ekklesía*

Así, pues, *koinonía* es un término dinámico en sí, que significa comunión o más precisamente hacer comunidad: Rm 15,26; 1 Co 1,9; 10,16; 2 Co 6,14; 8,4; 9,13; 13,13; Gl 1,9; Flp 1,5; 2,1; 3,10; Fm 6) y se podría describir dentro del contexto de la soteriología paulina de la siguiente manera : El Espíritu o el poder de Dios que habita en todo ser humano y lo mueve desde dentro, venciendo todo pecado, esto es, toda codicia, todo interés, toda búsqueda de sí mismo, a darse incondicionalmente al servicio de su hermano necesitado; de la misma manera como en el misterio de la encarnación Dios mismo hace comunidad con el ser humano dándose a él, para salvarlo, haciendo de él un hijo de Dios.

Mientras que *ekklesía* como comunidad local es el espacio donde se vive y se celebra la vida comunitaria o la *koinonía*.

3. LA HISTORIA DE LA PASION

Hasta este momento (ca. 50) no existió en la Iglesia primitiva una narración, de conjunto y en forma continua sobre la vida de Jesús.

Las historias de Jesús contenidas en los Evangelios fueron transmitidas en piezas aisladas. Quizás este material o parte de él pudo provenir de testigos inmediatos de la actividad de Jesús o de comunidades en donde se contaban oralmente algunos de los hechos de Jesús o se repetían sus palabras. Téngase presente que por regla general los seguidores de Jesús y los discípulos de los primeros años de la comunidad apostólica eran iletrados y por lo tanto sin capacidad creativa para narrar por escrito. (M. Dibelius. o.c. pp. 23. 177). "La investigación de los últimos años, así como la de varios decenios, ha puesto particular interés e intensidad en el tema de la historia de la tradición, referido al relato de la pasión. Se ha llegado a la suposición casi unánime de que un relato primitivo de la pasión y muerte de Jesús, relato de gran antigüedad, debe subyacer en las tradiciones de la pasión de nuestros Evangelios.

Con toda razón se pudo partir de que la cristiandad primitiva tendría interés especial en los acontecimientos de los últimos días de Jesús y en su muerte, que cuidó de ellos y se enfrentó teológicamente con ellos." J. Gnilka, *El Evangelio según San Marcos*, II, Salamanca, 1986, p.254.

Existen múltiples razones para pensar que la primera preocupación de los seguidores de Jesús fue anunciar lo más pronto posible lo que para ellos era fundamental, a saber, que Jesús es el Salvador, o el Mesías y que esa acción salvadora había sido, ante todo, por su pasión, muerte y resurrección o lo que es lo mismo, el Evangelio. Esto explicaría, al menos en parte, la ausencia de historias de conjunto de la vida de Jesús.

Es muy probable que en esta época de los primeros años del anuncio del Evangelio, muchas pequeñas piezas o relatos sobre la actividad de Jesús se emplearan precisamente en función integral con el Evangelio, y esto por dos razones, una, para disponer a las personas a la acción salvadora de Jesús y otra, para mostrar en forma ejemplar a qué tipo de ser humano aspiraba el creyente al identificarse con Jesús.

Existen aún más razones para pensar que los dichos de Jesús se transmitieron dentro del anuncio del Evangelio desde el principio de la comunidad apostólica; en efecto, supuesto el testimonio mismo de Pablo era lugar común entre los predicadores, que llevaran consigo alguna colección de dichos de Jesús que diera autoridad normativa de primera mano a la predicación misma y a las maneras de vivir coherentes con el Evangelio. (C.M.M. Tockett, *I Corinthians and "Q"*, *Journal of Biblical Literature and Exegesis*, 102(1983)607-619); M. Dibelius, o.c. pp. 48. 283; H.W. Hollander, *The Words of Jesus: From oral tradition to written record in Paul and Q*, *VT* 42(2000)340-357.

Todo esto deja comprender fácilmente, cómo los hechos y dichos de Jesús, si se fueron transmitiendo dentro de la predicación del Evangelio y en función del mismo, necesariamente tenían que sufrir transformaciones y no sencillamente por descuido o por falta de memoria, o por simplificación no intencionada en su uso, sino por otras razones más convincentes. Toda predicación responsable y clara en sus objetivos, tiene en cuenta los destinatarios, es decir, debe adaptarse a las personas y comunidades concretas con sus diversos niveles de captación, medios culturales, necesidades vitales e intereses religiosos, con el fin de despertar la disponibilidad y apertura de fe a la acción gratuita del Evangelio como acción o palabra transformadora.

Sin embargo hay una excepción por esta época (ca 50 - 60) y es ya la existencia de una historia con secuencias continuas, la historia de la Pasión, que no solo diera fundamento histórico al contenido del Evangelio, sino que fuera además confesión de fe para los creyentes en contexto de persecución, identificándose así, de hecho, con la pasión y muerte de su Maestro.

La naturaleza, pues, de esta historia, posiblemente ya escrita antes de la redacción del Evangelio de Marcos, era doble: De una lado era una confesión de fe para ser leída particularmente en el culto y de esta manera se asumía ya como norma de la identidad cristiana; o en otros términos, los cristianos expresaban con esta historia lo que vivían en cuanto tales, es decir, en cuanto perseguidos y llevados al martirio como Jesús y por fidelidad a la misma causa de Jesús; en suma, la cruz, como la típica identidad cristiana.

De otro lado, la historia de la pasión no pretendía ser otra cosa que la ampliación de las fórmulas breves del kerigma apostólico, dando piso histórico en la realidad de la vida terrena de Jesús, al hecho salvador de su muerte y resurrección, evitando con ello que la salvación de Dios por Jesucristo se convirtiera en una entidad abstracta y dejara de ser un acontecimiento histórico. De allí que la historia de la pasión comprendiera también la resurrección según la tradición o de la tumba vacía, en Jerusalén o de

la apariciones, en Galilea. En consecuencia, esta historia no era un ingrediente paralelo al contenido del Kerigma Apostólico, sino el Kerigma mismo en su acontecer histórico. (Flp 2,6-11; Hbr 5,7-9).

CAPITULO II

HISTORIA DE LA REDACCION DEL EVANGELIO DE MARCOS

1. EL PUNTO DE PARTIDA DEL EVANGELISTA MARCOS

- a. El kerigma prepaulino y paulino, núcleo fundamental de la predicación de la Iglesia primitiva.
- b. La historia de la pasión entendida como ampliación del kerigma o el kerigma con su raíz en el acontecer histórico del Jesús terreno.
- c. "El volumen de los antecedentes de Marcos es tradición de perícopas que, desde el punto de vista de los géneros puede dividirse en diferentes tipos. Bastantes de estas perícopas que no han conservado un tipo de género puro, ponen de manifiesto así que fueron empleadas con anterioridad durante bastante tiempo en el trabajo de la comunidad." (J. Gnilka o.c. I, p 24).

2. EL CRITERIO DEL EVANGELISTA EN LA REDACCION DE SU OBRA

Marcos asume en la redacción de su Evangelio el mismo criterio que tenía la Historia de la Pasión; (R. Pesch *Das Markus-Evangelium*, 1. Teil, Freiburg, Basel, Wien, 1980, p. 67; 2. Teil, 1977, pp. 1-7); en efecto, en esta historia el punto de partida no es la cruz como un simple desenlace de hechos forzosamente sucesivos, sino un hecho con valor salvador, desde el cual se mueve y se entiende la historia de la pasión. No una secuencia de hechos que desembocan, según una historia lineal en la crucifixión, sino como una camino que lleva a la cruz, en cuanto revelación del destino del hombre salvado o hijo de Dios, autenticado por el Padre al resucitar a su Hijo. (W. Marxsen, *Introducción al Nuevo Testamento, Una iniciación a sus problemas*, Salamanca, 1983, p. 142; J. Gnilka, o.c. I, p. 29s).

De la misma manera, el Evangelista Marcos, mira la Historia de la Pasión desde la cruz como hecho salvador, pero no ya desde la unción en Betania (Mc14, 3-9), sino a partir de Juan Bautista quien precede a Jesús con su anuncio profético, pero particularmente con su martirio.

3. MODO DE PROCEDER DE MARCOS COMO REDACTOR

a) Marcos reestructura, de acuerdo a sus intenciones propias, la historia de la pasión que ya encuentra probablemente escrita, o agregando algunas piezas, v.g. la unción en Betania (14,3-9), los preparativos para la Pascua (14,12-16), quizás, Jesús ante el Sanedrín (14,53-65) y el sepulcro vacío, en lugar de las apariciones en Galilea, que estarían en la historia premarcana; o bien ampliando otras unidades, como Getsemaní (14,32-42), la traición de Judas(14, 17-21) y la negación de Pedro (14,26-31), mostrando con estas ampliaciones o transformaciones la majestad del perseguido, olvidado, humillado y crucificado.

b) En cuanto a la actividad de Jesús en su vida pública, Marcos encontró unidades que originalmente eran independientes, pero que ya estaban armadas en pequeños conjuntos como las tradiciones sobre el Bautista (1,1-11), la recopilación de curaciones del 2,1-3,6, las narraciones del 4,35-5,43, el conjunto de discursos de Jesús del 4,1-34 y la mayor parte del Apocalipsis del cap. 13; sin embargo todo el resto del material estaba compuesto por unidades independientes que él eligió de la tradición que tenía a su disposición, posiblemente una tradición cercana y dependiente de la primitiva comunidad cristiana de Galilea.

c) De igual manera Marcos empleó un material de tradición sobre dichos de Jesús, aunque pocos, cuyo origen es incierto, pero que se conservó siguiendo leyes de tradición comunes en el Judaísmo, diferentes de las que conservaron los hechos de Jesús.

d) Es obra de Marcos el haber ensamblado todo este material de hechos y dichos de Jesús en una historia de secuencias sucesivas y continuas; esto quiere decir que las unidades recogidas por Marcos o no tenían un marco histórico o si lo tenían debió haber sido en muchos casos variado por el Evangelista, dándoles un marco circunstancial o nuevo o diferente.

4. LOS INDICATIVOS LITERARIOS DE LAS INTENCIONALIDADES DE MARCOS

a) Marcos introduce intencionalmente a todo lo largo de su obra el término técnico con que se expresó el kerigma fundamental de la Iglesia primitiva, a saber, la palabra *euaggelion*. Es importante la constatación de W. Marxsen: "En primer lugar se puede comprobar desde la crítica literaria que *euaggelion* en todos los pasajes, se remonta al trabajo redaccional de Marcos (1,1.45; 8,35; 10,29; 13, 10; 14,9). Mateo aporta este concepto solamente en aquellos pasajes en los que depende de Mc. Lucas evita en absoluto el concepto. En Q no aparece (aunque Q y Lc conocen ciertamente el verbo *euaggelízesthai*, que en verdad es de otro origen y tiene otra significación). De aquí hemos de concluir que el material sinóptico de la tradición todavía no conocía el concepto *euaggelion*, sino que más bien fue introducido por Marcos. Antes de Marcos el concepto *euaggelion* se encuentra solamente en los escritos paulinos." (Introducción al N. T., Salamanca 1983, p.148).

Se puede concluir, que el material premarcano, que estaba en función de la predicación, continúa con la misma función ya asumido por Marcos.

b) A fin de resaltar la intención de extender la pasión a toda la vida pública, Marcos emplea dos indicativos literarios:

Por una parte, hace, a todo lo largo de su obra, alusiones a la pasión de diversas maneras, véase 3,6; 8,31; 9,9.12.13.31; 10,33.34.45; 11,18; 12,12.13.

Y por otra parte distribuye el verbo *paradidomi* en forma activa "entregar" o en sentido pasivo, "fue entregado". Con dicho verbo, típico de la mano de Marcos, según la "crítica de la redacción", el evangelista identificó al Jesús de su historia, el humillado crucificado y subrayó una vez más que la pasión se extiende a toda su vida pública, al emplear este verbo a todo lo largo de su Evangelio. (3,19; 9,31; 10,33; 14,10.11.18.21.27.41.42.44; 15,1.10.15) Es significativo que también sean caracterizados

con la misma expresión Juan Bautista quien lo precedió en el martirio (1,14) y los discípulos perseguidos por causa de Jesús. (13,11.12).

c) Si de un lado, se extiende la Pasión a toda la vida pública de Jesús, según los indicativos redaccionales de Marcos y si de otro lado la historia de la Pasión era ella misma el kerigma ampliado, síguese en buena lógica, que todo el Evangelio de Marcos, es el anuncio del kerigma o el Evangelio. (W. Marxsen, *El evangelista Marcos, estudios sobre la historia de la redacción del Evangelio*, Salamanca, 1981, pp. 120-131). Esto significa que las piezas de este Evangelio aunque aisladas e independientes, originalmente estaban en función del kerigma y al ser asumidas para formar una historia continua en Marcos, no se desvinculan del kerigma, sino que se reinterpretan nuevamente en función del kerigma o del Evangelio.

d) El Secreto Mesianico es una concepción teológica propia del Evangelio de Marcos, con la cual el mismo evangelista busca solucionar un problema que podría resultar al construir una historia en la cual el hecho real salvador es la humillación de Jesús que termina en la cruz; ahora bien, las piezas que Marcos empleó, para construir con ellas, ya una historia continua y en sucesivas secuencias, presentaban a un Jesús terreno enteramente mesiánico, pero esta comprensión mesiánica solo fue percibida a partir de la experiencia pascual.(W. Marxsen, *Introducción al Nuevo Testamento...* pp. 146-148).

Por eso la teoría del secreto mesiánico soluciona esta incoherencia que podría conducir a un mal entendido de la realidad histórica vivida por el Jesús terreno, que tanto para Marcos como para Pablo, del cual depende Marcos, era el humillado crucificado.

La forma concreta del secreto mesiánico consistió en presentar a un Jesús que de manera consciente mantiene en secreto su mesianidad. Por eso Marcos adiciona al material kerigmático recibido de la tradición tres medios estilísticos: Primer medio: Jesús impone silencio sobre sus hechos. (1,34.44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26.30; 9,9). Segundo medio: La incomprensión por parte de sus discípulos. (4,40; 6,52; 8,16s; 9,10.32). Tercer medio: teoría de las parábolas en 4,10-12.

Salta, pues, a la vista, que de la debida comprensión del secreto mesiánico depende cómo deberá ser entendido el material empleado por Marcos, de tal manera que de una parte no se desfigure la realidad del Jesús terreno humillado y crucificado, y de otra parte, se reconozcan las intencionalidades del material premarcano que originalmente estaba en función del anuncio del acontecimiento salvador de Cristo, o Evangelio, supuesta la experiencia pascual.

Quizás se llegue a una comprensión más cercana a las reales intencionalidades de Marcos si se tiene en cuenta una precisión de J. Gnllka: "A causa de la preferencia del evangelista por el título de Hijo de Dios, tal vez sería más recomendable hablar del secreto del Hijo de Dios. La diferencia no carece de importancia si queda claro que el secreto mesiánico representa una preocupación cristológica. Naturalmente esto tendrá consecuencias para la autointerpretación del discípulo y, por consiguiente del cristiano, como subraya el motivo de la incomprensión de los discípulos de manera especial en relación con la idea de la pasión. El ser cristiano no se agota con el conocimiento de la fórmula justa de la fe, sino en la disposición a seguir el camino de la cruz. Por eso, solo bajo la cruz se puede hablar desveladamente de que este hombre era, el Hijo de Dios (15,39) (J. Gnllka, o.c. I, p.198).

CAPITULO III

EL ANUNCIO DEL REINO DE DIOS DE JESUS

Supuesto el estudio de las fuentes de los Evangelios y la manera como de esas fuentes ser sirvieron, valiéndonos de un método comparativo de los mismos Evangelios (crítica literaria); investigada, además, la historia y origen de cada una de las unidades que configuran los Evangelios y sus fuentes (historia de las formas); estudiado el posible recorrido de las unidades o grupos de unidades de los Evangelios, hasta alcanzar una forma primitiva de las mismas unidades y conjuntos de unidades aisladas (historia de las tradiciones); y finalmente por medio de diversos criterios aplicados a esas tradiciones primitivas, es posible llegar a un acercamiento a la realidad misma de Jesús, al menos en lo que se refiere al contenido de su mensaje y a las maneras concretas con las cuales lo anunció (crítica histórica). Esto último es lo que ahora pretendemos.

1. QUE ES EL REINO DE DIOS DE JESUS?

"Es indiscutible que el centro de la predicación de Jesús lo constituía el reinado de Dios (*basileía tou theou*). Jesús habló incesantemente de él y lo explicó a través de parábolas." (J. Gnilka, *Jesús de Nazaret, Mensaje e Historia*, Barcelona 1993, p. 109). Esta es una afirmación que cuenta con la unanimidad de los exegetas.

Por lo tanto, si pretendemos saber, qué era lo que Jesús mismo entendía por reinado de Dios o soberanía de Dios, es del todo necesario recurrir a sus parábolas.

¿Pero qué es una parábola? Aquí no nos referimos a una definición genérica válida para toda la literatura universal, ni siquiera la que se refiere a la literatura de la época de Jesús, sino muy puntualmente a la parábola tal como la empleó Jesús y ha sido estudiada por especialistas al respecto, (sobre todo A. Jülicher, R. Bultmann, J. Jeremías, C.H. Dodd, E. Jünger, J. Gnilka) y podría ser así:

Es una similitud o comparación en forma de narración que tomada en su conjunto describe el acontecer de

Dios como creador del hombre, tal como Jesús lo experimentaba y del cual solo se tiene una comprensión oscura, por medio de otro acontecer comúnmente conocido y aceptado por el oyente, a fin de hacer tomar conciencia más clara del primero y comprometer al oyente a asumir, frente a él, una postura vital responsable como criatura. Por eso las parábolas no son otra cosa que la autocomprensión que Jesús hace del acontecer de Dios o soberanía de Dios en él mismo.

Da claridad a esta definición lo que J. Gnilka anota: "En ninguna parte del Evangelio hallamos una explicación de lo que es el Reino de Dios. Jesús renunció a definirlo o explicarlo teóricamente. Podemos afirmar que él daba por supuesto que sus oyentes sabían lo que quería decir (aunque solo en parte) con lo del Reino de Dios." (o.c. p. 178).

A. Una primera aproximación a la comprensión del Reino de Dios anunciado por Jesús

En la parábola del grano de mostaza (Mc 4,30-32), la parábola fundamental y que señala ya un criterio de escala de valores del pensar de Jesús, el Reino de Dios es como un "grano". Ahora bien, el grano y la semilla es entendida en la explicación alegorizante de la parábola, como palabra de Dios, (Mc 4,14) sin embargo, esta explicación, ni es propia del género parabólico, ni pertenece a la parábola, tal como debió ser dicha por Jesús, sino que procede del empleo que de ella hizo la Iglesia apostólica; lo que deja entender que aquí palabra de Dios es sencillamente el Evangelio y no, sin más, el Reino de Dios anunciado por Jesús. (P. Benoit et M-E. Boismard, *Synopse des quatre Evangiles en Français*, Tome II, Paris. 1972, p. 188). No obstante existen serias razones, para presumir que Jesús, cuando hablaba de semilla como imagen para describir el Reino de Dios, lo entendía como Palabra de Dios.

Ahora nos resta por comprender qué entendían por palabra de Dios Jesús y sus oyentes.

El concepto de palabra de Dios era ampliamente conocido no solo en el A.T. y concretamente entre los judíos contemporáneos de Jesús. En efecto, era regular en la sinagoga, al lado de la Torah, la lectura de los Profetas, pero muy en particular el Segundo Isaías (40-55). Inclusive, era costumbre hacer un comentario u homilía sobre el mismo, como se percibe en Lc. 4,16-22) (C. Perrot, *Lc 4,16-30 et la lecture biblique de l'ancienne Synagogue*, Rev. des Sc. rel. 47(1973)326). Es también un gran indicativo la preponderancia del Segundo Isaías en el Nuevo Testamento (P.E. Bonnard, *Le Second Isaie, son Disciple et les Editeurs, Isaie 40-66*, Paris, 1972, p.80s) y en la literatura de Qumram, tal como se refleja en el índice de citas del A.T. de tales documentos. (J. Carmignac, E. Cothenet et H. Lignée, *Les Textes de Qumram II*, Paris 1963, p. 351s).

Ahora bien, en el Segundo Isaías es bien central una comprensión teológica de la doctrina sobre la palabra de Dios, entendida como acción creadora de Dios o Dios Creador. (G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, II, Salamanca 1972, p. 305s). Más aún, esta palabra de Dios aparece expresamente en contextos de sembrador y semilla: "Como desciende la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allá, sino que empapan la tierra, la fecundan y la hacen germinar, para que dé simiente al sembrador y pan para comer, así será mi palabra, que salga de mi boca, que no tornará a mí de vacío, sin que haya realizado lo que me plugo y haya cumplido aquello a que la envié." (Is 55,10s).

Por eso, entonces, es obvio concluir: El Reino de Dios que Jesús anuncia, como idéntico a palabra de Dios, es la soberanía de Dios en la criatura, soberanía que depende solo de la acogida o actitud abierta ante esta oferta de entera gratuidad.

Del estudio de las parábolas se desprende, que justamente éste era el discurso preferido de Jesús para hablar de Dios Creador, su Padre y que la imagen que él tiene de Dios no es un concepto abstracto sobre Dios, sino el acontecer mismo de Dios que él siente en su experiencia inmediata y lo pasa, como lo siente, esto es, como acontecer actuante de Dios Creador en él, a la imagen parabólica ya como lenguaje hablado.

Al respecto J. Gnilka dice: "El mensaje acerca del amor de Dios, que transforma el ser, ese mensaje que las parábolas nos ofrecen, no podrá plenamente entenderse, hacerse eficaz y convencer sino en el contexto de la vida de Jesús, donde él realizó ese amor. Si aconteció alguna vez el Reino de Dios, entonces él fue quien lo hizo acontecer." (o.c. p. 121).

Por eso cuando se pregunta por el sentido de una parábola de Jesús, no es suficiente averiguar qué significa la parábola a partir de un análisis literario sobre la misma, sino que lo más conducente será preguntar, y en primer lugar, qué quiso el mismo Jesús al expresarse con esa parábola, o en otros términos, qué características del acontecer de Dios en él, está mostrando Jesús con esta o aquella parábola.

Todo esto significa que las parábolas de Jesús no se pueden separar del acontecer de Dios en él tal y como él mismo lo experimenta en su inmediatez con Dios. En las parábolas de Jesús, él mismo se dice como lenguaje. Por eso la real imagen parabólica del acontecer de Dios es el mismo Jesús; o en otros términos, la humanidad de Jesús es la parábola de Dios aconteciendo en este mundo histórico

B. Una segunda aproximación a la comprensión del Reino de Dios anunciado por Jesús

El contexto en que Jesús hace su anuncio está dominado por la espera escatológica del Reino de Dios en el judaísmo tardío, (C. H. Dodd, *Las Parábolas del Reino*, Madrid, 1974, p.43s) pero la concepción de Reino de Dios no era ni uniforme ni unívoca, se diversificaba según diferentes corrientes dentro del mismo judaísmo. Quizás se podría pensar si Jesús al anunciar un Reino de Dios debió haber acogido alguna de esas concepciones de Reino de Dios; sin embargo, la diferenciación de las concepciones del Reino de Dios obedecían, sin duda, o las distintas concepciones de Dios como Creador o las distintas maneras de entender la salvación que se esperaba.

De aquí se desprende que la manera como Jesús concibe el Reino de Dios era original, esto por dos razones: La primera, porque como vimos, el concepto que Jesús tiene de Dios su Padre depende de su singular inmediatez con él y de ninguna otra fuente ni tradición, como lo hacen notar algunos exegetas; la segunda, y supuesta la anterior, porque la soberanía de Dios - Reino de Dios - que Jesús anuncia no puede ser otra que la que él mismo experimenta.

En consecuencia, la misión que Jesús tiene de anunciar el Reino de Dios, tiene su origen imperativo en la experiencia de Dios su Padre y su contenido está también determinado por esa misma experiencia; de allí, entonces, que el anuncio del Reino de Dios de Jesús, sea precisamente la revelación de Dios mismo en una existencia humana, terrena y responsable de Dios Creador con todos los seres humanos.

Aunque esta concepción de Reino de Dios de Jesús fuera original, sin embargo, esta era la manera como él respondía a las expectativas escatológicas del momento en el Judaísmo.

C. Una tercera aproximación a la comprensión del Reino de Dios anunciado por Jesús

Esta aproximación presupone la postura de la anterior, esto es, de la concepción original de Dios de Jesús depende la concepción también original del Reino de Dios que él anuncia.

Muchas veces se presupone como algo ya sabido, una concepción de Dios, sin embargo el contenido conceptual del término "Dios" no es unívoco; de allí la necesidad, al menos, de una aproximación a la concepción que Jesús tenía de Dios su Padre. Pero esta concepción adquiere un relieve más definitivo cuando se compara el procedimiento racional como los griegos y el mundo occidental

acceden al conocimiento de Dios y la manera como se hace posible el conocimiento de Dios a partir de la revelación de Dios en Jesús.

1. El problema de la conocibilidad de Dios en los griegos

El hombre no es Dios, pero tan emparentado con él, como para poder aprehenderlo; está más allá del ser humano, pero no más allá de su pensamiento.

Tampoco el mundo es Dios, pero sí es la ley del mundo que lo configura, algo así como el alma configura el cuerpo. De allí que Dios y el mundo formen una unidad aprehensible por el pensamiento; precisamente en la idea de Dios es donde el sentido del mundo se torna claro. Por ello a Dios se debe que el mundo no sea un mundo amorfo sino un cosmos, es decir, un todo bien ordenado, regido por unas leyes. De allí que Dios sea considerado como parte del mundo.

2. La concepción racional de Dios a partir de la concepción racional del hombre (Las antropogías)

Cuando la ciencia moderna ve desde sus instrumentos racionales de investigación que la naturaleza se puede concebir sin recurrir a la hipótesis de Dios como causa y razón suficiente del mundo, entonces pasa a la concepción del hombre como base de la certeza sobre Dios: "En la medida en que se subrayó la autonomía de la subjetividad humana respecto del mundo, se hizo cada vez más necesaria la hipótesis de Dios como origen común del yo y del mundo, esta fue la idea de Leibniz. Según Descartes, la existencia de Dios es, además, la condición para que el hombre pueda captar la idea de una naturaleza perfecta en general. En Kant la existencia de Dios es la condición de la armonía del destino moral del hombre con el curso de la naturaleza y con las necesidades del hombre como ser natural. Fichte llegó a la idea de Dios como condición de la posibilidad de una autoconciencia en general. En Hegel, lo infinito y lo absoluto es condición de la experiencia de cualquier cosa en cuanto finita, en la conciencia de lo finito estamos ya por encima de lo finito y por eso, estamos ya en la idea de lo infinito" (W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, Libros Europa, Madrid, 1981, p.314s).

3. La concepción racional de Dios en el pensamiento cristiano

Pero aún aceptando de alguna manera, aunque mínima, la necesidad de la existencia de Dios para explicar la razón suficiente del mundo y del hombre, todavía es más inadecuado el esfuerzo racional, a partir de ese mismo cosmos, para conocer lo que Dios realmente es. El mismo Platón decía: "Lo divino es indecible e inconcebible."

Sin duda esta afirmación de Platón subyace en el tratado *De los divinos nombres*, en el cual, a pesar de considerar tres vías o teologías para acercarse al conocimiento de Dios: la teología afirmativa, la teología negativa y la teología superlativa, sin embargo las considera inadecuadas. Esta misma tendencia se observa en la escolástica y en Santo Tomás.

4. Crisis de la concepción racional de Dios

Tanto el pensamiento griego y en general toda la tradición filosófica occidental han convertido a Dios en un tema objetivable y en consecuencia lo han considerado a través de una "precomprensión", como ocurre en todo conocimiento objetivo y categorial.

"Si se quiere hacer de Dios el tema de una investigación racional, es necesario que me acerque a él con una conceptualidad **adecuada**; y el error de los teólogos y de los filósofos clásicos es hablar de Dios y hacerle hablar en la lengua de la razón. Hay que interrogar a la biblia con la precomprensión que le es apropiada. "André Malet, *Bultmann*, Ed. Fontanella, Barcelona 1970, p. 32).

En suma: Dios es distinto del mundo y del hombre, es inobjetivable y por lo tanto inaccesible por medio del instrumental epistemológico de las ciencias naturales y de la filosofía.

5. Dios como lenguaje humano y humanamente concebible

Ciertamente de la revelación bíblica se deduce con entera claridad que Dios está infinitamente más interesado en darse a conocer al ser humano, que éste en conocerlo.

De las consideraciones anteriores se deduce que la realidad de Dios no es alcanzable por los mecanismos de conocimiento que las ciencias han establecido como del dominio propio de la razón. Supuesta esta limitación, la posibilidad del conocimiento de Dios solo depende de que él mismo se acerque al hombre, pero de tal manera que le sea conocible. Esto es precisamente lo que ocurre en el misterio de la encarnación. Dios acontece a plenitud en el hombre Jesús, como creador de su humanidad, comunicándose a él, habitando en él, de una manera suprema, singular, definitiva y por lo tanto irreversible.

Es decir, Dios se vuelve hombre, lenguaje humano y por lo tanto adecuadamente comprensible por el hombre, porque al acontecer en el hombre se hace experimentable, aunque no objetivable; se trata, pues, de una experiencia trascendental.

Pero lo que se revela en Jesús no es solo el acontecer a plenitud de Dios en él, de manera singular, absoluta e irreversible, sino también la manera como Dios crea a todo hombre, dándose, hominizándose en él, comunicándose a él personalmente. Es muy clara la afirmación al respecto del Concilio Vat. II, G.S. n. 22, que no es otra cosa que un eco de lo que Jesús anunció y de la comprensión de la habitación del Espíritu del Resucitado, de la comunidad cristiana primitiva.

6. El lenguaje hablado de Jesús

La gran revelación de Dios en Jesús consiste fundamentalmente en el **acontecer** de Dios en él comunicándose personalmente a él y convirtiéndose, por lo tanto, en lenguaje humano y en la **experiencia** no objetivable que Jesús tiene de Dios, esto es, experiencia trascendental.

El anuncio hablado de Jesús, particularmente el de la parábolas, corresponde precisamente a esa misma experiencia, pero ya objetivándola de alguna manera en las categorías propias de Jesús.

Lo que Jesús pretendía con sus parábolas, aunque era un lenguaje sobre Dios, no era ofrecer ni una idea, ni una doctrina conceptual sobre Dios, sino mover o disponer, de alguna manera, a sus oyentes a tomar conciencia frente a esa realidad de Dios vivo que también acontece en ellos y espera que sea acogida voluntariamente por ellos en una decisión de la voluntad y que por lo tanto tenga consecuencias reales en su propia conducta.

Tomar una decisión frente al lenguaje hablado de Jesús en sus parábolas es decidirse frente a la voluntad de Dios, que se deja sentir en el plano de la experiencia todavía no objetivada.

De aquí se sigue en concreto que Jesús promovía el Reino de Dios en términos de obediencia o fidelidad a la voluntad de Dios. O en otros términos, Dios se deja pensar solo en el plano existencial práctico de la obediencia incondicional a la voluntad de Dios.

2. ¿PARA QUE JESUS ANUNCIA EL REINO DE DIOS?

Es comúnmente aceptado que históricamente Jesús se comprometió, sobre todo al salir a vida pública, con un movimiento o anuncio de conversión. (Mt 4,17; Mc 1,14s).

Jesús, sin duda, tiene una clara convicción de que el hombre no se endereza, o no vence su pecado o no se sitúa dentro de la órbita de la voluntad de Dios, si no es por soberanía de Dios en él o acogiendo obedientemente a ella. Si, pues, el anuncio del Reino de Dios de Jesús tiende clara y definitivamente a combatir el pecado o a eliminarlo o a liberarlo de su dominio, ello a su vez implica que Jesús posee una concepción muy clara de lo que es el pecado, no como concepto abstracto, sino como acontecer humano en contravía del acontecer de Dios y con connotaciones bien diferentes a la concepción y tratamiento del mismo que aparecen a todo lo largo del Antiguo Testamento y en el Judaísmo tardío contemporáneo de Jesús.

Es altamente significativo el texto de Mc 7,14-23=Mt 15,10-20 para entender la idea que Jesús tenía del pecado como acontecer ligado a la interioridad del hombre. No es esta la oportunidad para mostrar la cercanía del contenido de este texto a la real manera de entender del Jesús terreno, como muchos críticos lo suponen. (V. Taylor, *The Gospel according to Mark*, London 1959, 342; E. Haenschen, *Der Weg Jesu, Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und kanonischen Parallelen*, Berlin, 1966, 265; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, NTD, Göttingen, 1967, p. 82; W. Schmidhals *Das Evangelium nach Markus Kapitel 1-9,1*, Gütersloh, 1979, p. 342s.) Sin embargo, para lo que aquí es pertinente, el texto se impone por sí mismo. "Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda contaminarle; sino lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre... Y decía: lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre. Porque de dentro del corazón de los hombres, salen las intenciones malas, fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez. Todas estas perversidades salen de dentro y contaminan al hombre."

Del texto se desprende que los hechos pecaminosos son la resultante o los síntomas de una torcedura profunda que sucede al interior del hombre, y es allí donde su ubica el pecado fundamental. Jesús, como lo hará después Pablo, distingue entre pecados en plural y pecado como acontecer torcido del hombre.

Cuando se tiene, de una parte, lo que Jesús anuncia como Reino de Dios, y de otra parte, lo que él mismo entiende como torcedura interna del hombre o como pecado de fondo, entonces es fácil comprender cual es el tratamiento preciso que le quiere dar al pecado de fondo, para eliminarlo. Es a base de soberanía de Dios o de acogida mansa a esa gratuidad como es posible contrarrestar y erradicar ese pecado base o torcedura profunda del corazón del hombre. Esto supone que Jesús entiende que el pecado es una situación de codicia múltiple, que no es dominable sino con una soberanía más fuerte, la del Creador, ejerciéndola en cuanto tal en su criatura. Jesús no sugiere procedimientos para reprimir cada uno

de los hechos pecaminosos, sino que busca eliminar su causa atacando directamente la torcedura interior, por soberanía de Dios creador, procurando así el enderezamiento radical de hombre. Un hombre que se acoge incondicionalmente a la soberanía de Dios y se deja dominar por ella ya no peca más.

Así se comprende, entonces, la importancia práctica que tienen las parábolas de Jesús, en función del acontecer real de la soberanía de Dios en sus oyentes, pero particularmente en sus discípulos más cercanos. La convicción de Jesús, es sin duda, que la sucesiva e iterativa toma de conciencia del acontecer de Dios en el hombre, - y esto es fundamentalmente la oración, - dispone a la apertura dócil, a la mansa acogida y a la obediencia de la fe frente ese mismo acontecer gratuito, que va tomando, por esa misma razón, cada vez más una mayor posesión de su criatura, desplazando, así, por su base, el dominio del pecado, como tendencia profunda.

Las parábolas de Jesús, casi siempre al parecer modestas comparaciones, describen lo que él mismo experimenta con diáfana nitidez, esto es, los rasgos característicos del acontecer de Dios en él, hacen tomar conciencia del obrar de Dios Creador y disponen al oyente a comprometerse, en una ética humana y comunitaria coherente con ese mismo obrar divino.

Es oportuno señalar, así sea brevemente, lo que significó este anuncio del Reino de Dios de Jesús y explicado por él mismo en parábolas. Era sencillamente la revelación de una nueva concepción de Dios y del hombre, que implicaba al mismo tiempo la revelación definitiva de la manera proceder de la justicia de Dios u orden salvífico. En efecto, aquí se descubre que Dios Creador crea los seres humanos **aconteciendo personalmente** en ellos, estableciendo su soberanía en ellos en cuanto criaturas, haciendo comunidad con ellos en cuanto destinados a ser verdaderos hijos de Dios. Por eso la justificación del pecador ya era una gratuidad que Dios ofrecía por Jesús supuesta la apertura o acogida por parte del hombre; y en consecuencia el orden de creación y el orden de salvación no eran dos entidades distintas, sino el mismo acontecer de Dios Creador que lleva sus criaturas humanas hasta el final, la filiación divina, supuesta la acogida al Reino de Dios u obediencia a Dios creador.

3. EL REINO DE DIOS Y LA ACTIVIDAD DE JESUS CON LOS ENFERMOS

A. La praxis de Misericordia de Jesús y su anuncio del Reino de Dios

"El reinado de Dios puede entenderse literalmente como el centro de la actividad de Jesús. Porque todo lo demás se ordena en torno a es punto central. Y no solo su mensaje, sino también su actividad como sanador y taumaturgo y su imperativo ético." (J. Gnilka, *Jesús de Nazaret*, Barcelona, 1993, p.109).

Estas afirmaciones de Gnilka reflejan qué pretendía particularmente el Evangelista Marcos y a partir de él, también Mateo y Lucas, al colocar en diferentes lugares de su Evangelio algunos sumarios que son un resumen y bien seleccionado del material de tradición, que él tiene a su disposición, con el propósito de expresar lo que a sus ojos constituye la actividad esencial de Jesús. Por otra parte, la función del sumario es conducir el movimiento interno de las actividades de Jesús, convirtiéndose así en el medio más importante que articula esa misma acción de Jesús. (W. Egger, *Frohbotschaft und Lehre, Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium*, Frankfurt am M. 1976, pp.162-164

Los más pertinentes sumarios que identifican globalmente la actividad de Jesús en su vida pública pueden verse en el siguiente cuadro:

"Recorría Jesús toda la Galilea enseñando (*didáskon*) en las Sinagogas y predicando (*kerússon*) el Evangelio del Reino y curando (*therapeúon*) toda enfermedad." (Mt 4,23)

"Fue por toda Galilea predicando (*kerússon*) en sus sinagogas y expulsando (*ekbállon*) demonios." (Mc 1,39)

"Jesús volvió a la Galilea... y enseñaba (*edídaskon*) en sus sinagogas." (Lc 4,14s)
"Cuantos tenían enfermos... se los llevaban y los curaba. (*etherápeuen*) salían (*exérgeto*) demonios de muchos." (Lc 4,40s)

"...y él acogiendo a las gentes...les hablaba (*elálei*) del Reino de Dios y curaba (*iato*) a los que tenían enfermedades." (Lc 9,11)

"Y llamando a sus doce discípulos les dio poder sobre los espíritus inmundos para expulsarlos (*ekbállein*) y para curar (*therapeúein*) toda enfermedad y toda dolencia." (Mt 10,1)

"Id... predicad (*kerússete*) diciendo que el Reino de Dios está cerca. Curad (*therapeúte*) enfermos... expulsad (*ekbállete*) demonios." (Mt 10,7s)

"Instituyó los doce...para enviarlos a predicar (*kerússein*) y con poder de expulsar (*ekbállein*) demonios." (Mc 3,14)

"Bajando con ellos...había mucha gente ... que había venido para oírle (*akousai*) y para ser curados (*iathenai*) (Lc 6,17)

"Convocando a los doce...los envió a predicar (*kerússein*) el Reino de Dios y a curar." (*iasthai*) (Lc 9,2)

"Saliendo, pues, recorrían los pueblos evangelizando (*euaggelizómenoi*)

y curando (*therapeúontes*)
por todas partes." (Lc p, 6)

Es sorprendente, tanto en la actividad de Jesús como en la misión de sus discípulos, la regularidad de las formulaciones: **Predicar y curar enfermos**.

Si comparamos estos sumarios con el resto del cuerpo literario que describe la actividad de Jesús en Galilea, particularmente en Marcos, podemos deducir casi todo su ministerio como si fuera una ampliación, a su vez, de los sumarios, en cuanto que se tratase de la narración detallada y puntual de la doble función genérica de predicar - los discursos - y curar - relatos de curación (los milagros).

Es necesario precisar, ahora, cual era la distinción que existía entre curar enfermedades y expulsar demonios, y señalar, de otro lado, la relación que estas actividades tenían con el anuncio del Reino de Dios.

Si se tiene en cuenta la mentalidad popular judía de la época de Jesús, se vería que no es fácil encontrar una distinción clara entre enfermedad y posesión demoníaca; en efecto, muchas enfermedades, (J. Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*, Vol I, Salamanca, 1977, pp. 115-119; P. Grelot, *Los Milagros de Jesús y la demonología Judía*, en X.L. Dufour, *Los Milagros de Jesús*, Madrid, 1979, p. 71) sobre todo las más extrañas y de no comprensible etiología, o eran vistas como una situación de pecado o implicaban la posesión de uno o varios demonios. H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV. 1 Excursus, 21. Excursus: *Zu altjüdischen Dämonologie*, München, 1966, pp. 521ss.) De allí, entonces, que tampoco existiera diferencia mayor entre curar una enfermedad y un exorcismo; además, se entendería que la finalidad buscada por Jesús con su anuncio al curar enfermos y expulsar demonios, era luchar contra el poder del mal en todas sus formas, implantando el acontecer de Dios en las personas o el Reino de Dios.

Pero se comprendería todavía más la relación de los milagros de curación de Jesús y el anuncio del Reino de Dios recurriendo a las intencionalidades expresas de la Iglesia primitiva al narrarlos dentro del anuncio o predicación del Evangelio, intencionalidades que no pueden estar muy lejos de las del mismo Jesús.

Podría ofrecernos una respuesta a esta búsqueda de intencionalidades de los relatos de curación en cuanto tales, un elemento común a varios de ellos, el cual es, sin duda, una clave de comprensión de lo que significaba esa actividad de Jesús. En efecto, cuatro relatos de milagros de curación tienen una fórmula común que ciertamente señala la temática dominante dentro de la narración:

El ciego de Jericó: "Hijo de David **ten misericordia** (*eléeson*) de mí." (Mc 10,47=Mt 9,27=Lc 18-38)

La mujer cananea: "Señor, hijo de David, **ten misericordia** (*eléeson*) de mí." (Mt 15,22)

El endemoniado epiléptico: "Señor **ten misericordia** (*eléeson*) de mi hijo." (Mt 17,15)

Los diez leprosos: "Jesús, Maestro, **ten misericordia** (*eléeson*) de nosotros." (Lc 17,13)

Como se ve, todos los beneficiados hacen la misma petición. Así, pues, estas curaciones y por principio, todas, son hechas a título de la misericordia de Dios, y muestran ya una comprensión definida por parte de la predicación de la Iglesia primitiva, a saber, con esta actividad de curar enfermos, Jesús mismo es la misericordia de Dios en persona, la soberanía de Dios aconteciendo. Y en cuanto

misericordia es **el amor típico de Dios que se inclina generosa y humildemente sobre el débil, toca su miseria en su propia carne y lo levanta.** (X.L. Dufour, *Estructura y función del relato de milagro*, en *Los Milagros de Jesús*, p. 293s).

En suma, la praxis de misericordia de Jesús, como acontecer de Dios mismo era la presencia misma de Reino de Dios en nuestra historia terrena.

B. La praxis de misericordia como anuncio del Reino de Dios y la fe

En los relatos de milagros de los Evangelios existe una conexión deliberadamente buscada entre "fe" y "curaciones"(misericordia).

Parecería a primera vista que el énfasis estuviera puesto en la curación misma y la fe fuese como un presupuesto que garantizara la realización del milagro (Mt 8,13; 9,2.28; Mc 2,5; 9,24; Lc 5,20; 8,50); sin embargo, atendiendo al contexto general, a todo lo largo de los Evangelios, en lo que se refiere a esta relación "fe - misericordia", el énfasis está puesto, ante todo en la "fe" como acogida al poder misericordioso de Jesús que tiene capacidad divina para salvar. (Mt 9,22; Mc 5,34; 10,52; Lc 7,50; 8,48; 17,19; 18,42)

Es de gran ayuda para comprender esta relación "fe - misericordia" de los Sinópticos, recurrir al Evangelio Juan, en cuya perspectiva teológica, es central mostrar a Jesús como enviado creíble de Dios su Padre. Ahora bien, en este contexto, los signos que Jesús hace - entre ellos los milagros - tienen por finalidad abrir a los presentes a la fe en Dios, Padre, que lo ha enviado. (Jn 2,11.22; 4,48; 6,30.36; 7,31; 9,38; 10,25.38; 11,40.45.48; 12,37; 20,8.31) Aquí, pues, la función de los milagros - la misericordia - es abrir o disponer a las personas al don gratuito de la fe.

Tienen particular relevancia, para alcanzar mayor claridad sobre el significado de la relación "fe - misericordia", la curación del siervo del centurión (Mt 8,5-13=Lc 7,1-10=Jn 4,46-53) y la curación del hijo de Jairo y la hemorroísa. (Mt 9,18-26=Mc 5,21-43=Lc 8,40-56).

En el caso del centurión, romano y por lo tanto gentil, Jesús hace referencia a su fe, antes de que suceda la curación de su criado, diciendo: "Os aseguro que en Israel no he encontrado una fe tan grande, (Mt 8,10: Lc 7,9) lo que debió haber provocado reacción hostil entre los judíos y particularmente los de Galilea.

Ahora bien, por el contexto de la praxis de Jesús, se entiende, que el centurión, siendo pagano, se abre a la fe - y éste sí que es gran milagro; e igualmente el jefe de la sinagoga, siendo judío activo, se acoge al Dios revelado en Jesús, por el testimonio de su misericordia.

J. Gnllka va más allá "...en las curaciones milagrosas, es importante no solo la fe de aquel a quien se presta ayuda, sino también la fe de Jesús. Y esto tiene que ver, a su vez, con el reino de Dios. Jesús, al estar abierto para Dios de manera singularísima, demostró una fe singularísima." (*Jesús de Nazaret*, p. 164).

Ya habíamos visto más arriba, que justamente los sumarios de los tres primeros Evangelios expresaban cual era en forma precisa el típico testimonio de Jesús, a saber, revelar el amor

misericordioso de Dios -la praxis de misericordia, con sus milagros; por eso el anuncio de Jesús no es solo predicación, sino revelar en él mismo el acontecer de Dios que llega hasta el fondo del corazón y lo toca con la fuerza seductora de su amor misericordia y lo dispone a la acogida sin límites de la voluntad de Dios Padre.

Téngase en cuenta, además, que Jesús no mira si el centurión es pagano, o adora otras divinidades, o es enemigo de Israel; o si el jefe de la sinagoga tiene prevenciones u otra concepción de Dios diferente de la de Jesús. El testimonio de entrega desinteresada de Jesús rompe todas las barreras limitantes de cultura y religión del centurión y del jefe de la sinagoga, para dar entrada a la acogida incondicional a un Dios humilde que acontece y se revela en él y comprometer, desde dentro de las personas, a una coherencia de vida con esta fe, así se tenga que corregir y purificar la religión y la cultura precedentes, con sus escalas de valores.

4. EL REINO DE DIOS Y LA COMUNIDAD DE JESUS

Más arriba decíamos que el Reino de Dios no solo es el centro de la actividad de Jesús, sino que toda su vida pública se ordena en torno a ese centro. También habíamos visto que las actividades de Jesús de predicar y curar enfermos, según los pequeños sumarios, eran las esenciales de su vida pública; sin embargo, una lectura atenta de los tres primeros Evangelios muestra que la preocupación de Jesús se centra en el cuidado y formación de sus discípulos cercanos.

El inicio de la misión típica y bien definida de Jesús se da en Cafarnaún y la primera actividad con la cual inicia su misión propia, según el Evangelio de Marcos, es el llamamiento de los cuatro primeros discípulos, (1,16-20) con lo cual deja entender el evangelista su gran interés por los discípulos cercanos tal como se puede constatar a todo lo largo de su obra.

Este pequeño relato, según la crítica literaria, no es redaccional de Marcos, ya era una narración y bastante simétrica que él recoge de la tradición, sin marco histórico determinado; no se trata tampoco de un hecho puntual preciso como lo demuestra por sí mismo el relato, sino, más bien, de un sumario histórico o resumen de la particular atención de Jesús con relación a sus discípulos durante toda su vida pública.

A fin de hacer ver de una manera breve y a la vez convincente esta preocupación de Jesús por sus discípulos tal como la entendieron los tres primeros Evangelios, sin duda, a partir de Marcos, recurramos a los siguientes datos:

A. Datos estadísticos sobre el grupo de discípulos más cercanos, en los Evangelios Sinópticos

Presupuestos para una mejor comprensión de estos datos:

1. Los Sinópticos son confesiones de fe de las comunidades donde se originaron y ellas mismas se confiesan como comunidades poseídas por el resucitado y testimoniadas del mismo.

2. Los Sinópticos pretenden mostrar que sus comunidades como vivas, operantes y ordenadas son obra fundada por Cristo resucitado que es el mismo Jesús de Nazaret.
3. Los Sinópticos muestran esa continuidad entre el Jesús de Nazaret y el Resucitado recogiendo las tradiciones sobre los hechos y los dichos de Jesús en su vida pública para fundamentar la comunidad testimoniante del Resucitado, seguramente acomodándolas a la forma como se entendían las comunidades en la época de la redacción de los Sinópticos.
4. Al menos en lo que se refiere a la actividad de Jesús con sus discípulos, estos datos estadísticos era lo que en las comunidades de los Sinópticos se creía que Jesús realmente había hecho
5. Todo esto significa que estos datos tomados en su conjunto revelan por lo menos un acercamiento a la realidad de Jesús en su particular preocupación por sus discípulos más cercanos.

Los Datos Estadísticos:

1. El uso del verbo enseñar (didasko) en formulaciones genéricas tiene por destinatarios la gente.
2. Los discursos polémicos contra los escribas, fariseos, saduceos, sumos sacerdotes, sanedrín (19x en Mt, 15x en Mc y 17x en Lc).
3. Los pequeños discursos e instrucciones o son especialmente dirigidos a los discípulos, o bien, son exclusivamente dirigidos a los discípulos (20x en Mt, 19x en Mc, 19x en Lc).
4. Los grandes discursos de Jesús son dirigidos particularmente a los discípulos: El sermón del monte (Mt 5,1-7,29); el discurso apostólico (Mt 10,5-42); el discurso parabólico (Mt 13,3-52=Mc 4,3-33); el discurso eclesiástico (Mt 18,1-35) y el discurso escatológico (Mt 24,1-25=Mc 13,2-36).
5. En numerosas ocasiones los discípulos se acercan a Jesús para pedir alguna explicación (Mc 4,10; Mt 13,36; 5,12; Lc 8,9) o les llama aparte (Mt 17,1; 20,17; Lc 10,23) o en privado (Mt 17,19; 24,3; Mc 4,34; 9,28) o en casa (Mt 7,17;10,10).
6. Pero la preocupación de Jesús con relación a sus discípulos no es solo en el plano de la enseñanza o de la predicación, sino que se extiende a otras actividades: le acompañan en su oración (Mt 26,36-46=Mc 14,32-42=Lc 22,39-45; 9,18.28;11,1) en sus comidas (Mt 9,10; Mc 14,14) en sus correrías por el mar (Mt 8,23=Mc 4,35=Lc 8,22; Mt 14,22=Mc 6,45; Mc 3,7; 8,10) y por diversos lugares (Mt 12,1; 21,1; Mc 6,1; 8,27; 10,46; 13,1; Lc 9,54).
7. En 13 de los 26 milagros diferenciados que se narran en los Sinópticos, los discípulos están presentes.

B. La figura de la Comunidad de Jesús como fue entendida por la Iglesia primitiva

1. Una comunidad que rompe con intereses derivados de los vínculos de sangre o económicos y que solo tiene a Dios por Padre (Mc 3,31-35; Mt 12,46-50=Lc 8,19-21; Mt 10,37; Lc 2,48; 9,59-61.

2. Sin embargo una comunidad familia en donde no haya un padre dominador, según el contexto cultural del momento, sino en donde todos son hermanos inclusive sus progenitores con respecto sus hijos y en la cual la relación de hermandad es de tipo maternal. (Mc 10,28- 30) (G. Lohfink, La Iglesia que Jesús quería, - ¿Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?- Dimensión comunitaria de la fe cristiana, Bilbao, 1986, pp. 49-60).
3. Una comunidad contraste, signo y testimonio, no en función de sí misma, como lo era la comunidad escatológica judía de la época de Jesús, comunidad de puros según la ley, y por lo tanto, cada vez más estrecha y reducida, sino en función salvadora de todos los demás, la gente, los pecadores.
4. Una comunidad para la conversión que acoge a los pecadores y marginados y convive con ellos. (Mt 22,1-10=Lc 14,16-24). No es una casualidad que los evangelistas hayan puesto la presencia de los discípulos en gran parte de los milagros de curación y se concluye entonces, en buena lógica, que al ser intencionada, quiere decir que en la praxis de misericordia con los enfermos y marginados, no solo estaba comprometido Jesús sino su comunidad de discípulos cercanos; indicando, de esta manera la función solidaria de tal comunidad.
5. Con una autoridad humilde y servicial (Mt 20,20-34; Lc 22,24-37; Jn 13,1-15)
6. Jesús no pretendía hacer ni de todo Palestina, ni siquiera con todos los simpatizantes y seguidores una sola comunidad, sino, más bien una comunidad pequeña de discípulos cercanos, que incluía también mujeres (Lc 8,1-3), pero que fuera modelo o comunidad "memoria" del acontecer del Reino de Dios.

C. ¿Por qué Jesús centró el anuncio del Reino de Dios en la formación de un grupo de discípulos cercanos?

1. Quizás lo primero que se intenta para responder a esta pregunta sea recurrir al esquema de misión de los doce que aparece en el Evangelio de Marcos: "Subió al monte y llamó a los que él quiso; y vinieron donde él. Instituyó doce para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar con poder de expulsar demonios."(3,13s).

Sin embargo una misión de sus discípulos tal como aparece en los Sinópticos (Mt 10,1-15; Mc 6,6-12; Lc 9,1-6; 10,1-16 (junto con sus exitosos resultados (Mc 6,12.30; Lc 9, 6.10) y las inherentes persecuciones (Mt 10,16.33; Lc 10,3), no tiene consistencia real en el tiempo del anuncio del Jesús terreno.

En efecto, el corto tiempo de la vida pública de Jesús podría persuadir de la no comprensión vital del anuncio del Reino de Dios por parte de sus discípulos, concepción de Reino de Dios tan original, si se la compara con las diversas concepciones de Reino de Dios existentes en algunas corrientes del judaísmo del momento; más aún estas concepciones aún se mantiene de alguna manera en los textos del Nuevo Testamento.

Piénsese, por otra parte, que la preocupación de la Iglesia primitiva no fue continuar repitiendo el anuncio de Jesús sobre el Reino de Dios, sino anunciar al mismo Jesús como Salvador por su muerte y su resurrección, o sea el Evangelio.

En el caso de Jesús el anuncio del Reino de Dios implicaba el acontecer de Dios en el mismo Jesús, como condición necesaria y fundamental de la validez de su anuncio. Por eso no sería explicable que Jesús enviara a realizar semejante anuncio, cuando todavía sus discípulos no daban muestras del acontecer del anuncio en ellos mismos. Más aún el mismo Jesús apenas se estaba abriendo camino en su propio anuncio, frente a una evidente oposición y rechazo abierto por parte de las autoridades del judaísmo y de las instancias de la ortodoxia doctrinal, a saber los escribas y fariseos.

Una señal clara de las incertidumbres de los discípulos en sus convicciones respecto al real contenido del Reino de Dios de Jesús, son sus numerosas desconfianzas y dudas respecto a Jesús mismo que se dejan sentir a particularmente a todo lo largo del Evangelio de Marcos. En el mismo sentido habría que entender el escándalo que padecieron sus discípulos frente al hecho de la crucifixión: se llenaron de temor, se desilusionaron de su maestro, fueron a su lugar de origen, Galilea y quizás perdieron la fe.

2. Otra posible respuesta, si se tienen en cuenta no solo los relatos de misión, sino las estadísticas a que nos hemos referido más arriba y la figura de la comunidad de Jesús, tal como fue entendida por la Iglesia primitiva, sería imaginar si la intencionalidad de Jesús en su vida pública era particularmente la formación de los jefes o líderes de la comunidad; pero tal respuesta tampoco tiene consistencia real.

En efecto, en ese momento ni existe la comunidad cristiana, ni Jesús tiene intenciones de ser el fundador de una comunidad; por eso mal se podría pensar en formar los líderes para una figura institucional que aún no existe y cuyos contornos dependen esencialmente del acontecer de Dios en las personas en cada momento.

Menos aún parece imaginable, que Jesús ante a su desbordante trabajo y frente a múltiples actividades que desplegaría el anuncio del Reino de Dios, quisiese enganchar personas para servirse de ellas en tales tareas.

3. Los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas muestran la institución de los doce y su misión junto con el éxito de las mismas las persecuciones, como mecanismos de la Iglesia ya en marcha y presuponen ya la institucionalización de la misma. En efecto aquí la misión está precedida de una experiencia comunitaria de los enviados, o sea el llamamiento a comunidad, porque es precisamente ésta la que tiene autoridad para enviar. Por eso la intencionalidad de estos relatos de los Sinópticos es remontar el llamamiento y la misión a la persona misma de Jesús, para mostrar que ella es la portadora de la autoridad divina de Jesús.

4. Queda, pues, aún sin respuesta la pregunta: ¿Por qué Jesús centró su anuncio del Reino de Dios en la formación de un grupo de discípulos cercanos?

Todavía la respuesta depende de otra pregunta: ¿Qué es propiamente el Reino de Dios y qué pretendía puntualmente al anunciarlo?

Más arriba decíamos que el Reino de Dios anunciado por Jesús no es otra cosa que llevar al lenguaje captable por sus oyentes la realidad del Dios vivo que acontece en él a plenitud y que él experimenta con entera diafanidad dada su inmediatez con él.

Hablando en terminología todavía más comprensible para nosotros hoy: Jesús experimenta que Dios crea su humanidad habitando en él, haciendo comunión con él, trascendiéndose en él, dándose a

plenitud en él, y este es el contenido de su anuncio. De allí se sigue que tal contenido no era ni conceptual, ni temático, ni doctrinal, sino Dios mismo anunciándose al acontecer en el hombre Jesús. Por eso Jesús es el lenguaje con el que Dios se expresa, o se hace experimentable por lo humano inundando lo humano, o se hace palabra humana comprensible a lo humano.

La consecuencia es obvia, Jesús no podría ser palabra de Dios legible y sencillamente comprensible para sus oyentes si él mismo no hiciera con ellos lo que Dios hacía con él, esto es hacer comunión con él, o lo que es igual, Jesús al hacer comunión con sus hermanos los hombres es la correspondencia necesaria de lo que Dios hace con él, comunión.

Se sigue, pues en buena lógica que propiamente **la misión de Jesús** que surge de su propia realidad, a saber, ser ontológicamente lenguaje de Dios para el hombre, al anunciarse ese mismo Dios aconteciendo en el hombre Jesús, **es hacer comunión con sus hermanos**. De lo contrario Jesús no sería palabra de Dios, ni su vida sería el anuncio mismo del Reino de Dios.

Ahora se nos hace más comprensible qué pretendía Jesús puntualmente con lo que realmente hizo para anunciar el Reino de Dios: Jesús ciertamente se insertó en un grupito de pescadores y vecinos de Cafarnaun contagiándolos de la presencia diáfana de Dios en él, dándoles testimonio del acontecer de Dios en él por medio de sus parábolas, con su gesto continuo de perdón de los pecadores y con su entrega incondicional de misericordia con los más necesitados, es decir, haciendo en forma concreta comunión con ellos y revelando, por la misma razón, la comunión de Dios con él.

Era evidente que Jesús al obrar de esta manera, no era otra cosa que el lenguaje con el cual, no solo se tomara conciencia del Dios vivo en el ser humano, de la misma manera que el hombre Jesús, sino que además moviera a sus oyentes a abrirse a ese mismo Dios, a fin de que también aconteciera en ellos, de modo semejante a como acontecía en Jesús.

Por eso las pretensiones de Jesús al hacerse a un grupito de discípulos cercanos, no era otra cosa que hacer comunión con ellos, para que también cada uno hiciese comunión con sus otros hermanos. De allí, entonces, las consecuencias, Jesús al hacer comunión con sus discípulos cercanos, disponía, movía y hasta operaba, supuesta la apertura, la comunión entre ellos, tal era la comunidad que Jesús quería.

Es de enorme importancia, como gran revelación de Dios en Jesús, que la comunión es la base, la fuerza original que produce la comunidad real. Por esa razón la comunidad es un espacio constituido por personas, en el que cada una hace comunión con los demás. De allí que la real comunidad sea la presencia misma de Dios, siendo realmente Dios para el hombre, es decir, haciendo comunión con él, al acontecer en él.

Igualmente aquí se descubre como verdad fundamental, que si Dios crea al ser humano dándose a él o haciendo comunión con él, quiere decir que la comunidad es un espacio en donde Dios crea seres humanos por medio de seres humanos, cuando estos se responsabilizan de hacer comunión con cada uno de los otros miembros. Por eso la comunidad que Jesús quería con sus discípulos cercanos era, ante todo, un espacio de creación o de formación de sus discípulos, esto es, espacio de formación para la comunión o lo que es lo mismo, espacio de solidaridad incondicional con el hermano. Toda comunidad cristiana es, pues, una comunidad de formación de seres humanos capaces, por el acontecer de Dios en ellos, de ser solidarios como Jesús.

D. La Relación del anuncio del Reino de Dios con la comunidad de Jesús

Si, pues, como dijimos antes, la predicación y la praxis de misericordia se centran en el anuncio del Reino de Dios; y si por otra parte, estas mismas actividades estaban de manera tan directa en función de la comunidad de discípulos cercanos de Jesús, síguese, como consecuencia obvia, que el Reino de Dios solo puede ser una acontecimiento real en la vida comunitaria y en un espacio comunitario concreto integrado por sus discípulos.

Para comprender esta trascendental conclusión bastaría volver sobre lo que Jesús entendía por Reino de Dios o Dios creador en cuanto creador de seres humanos, esto es, a partir de su experiencia, que Dios crea al hombre trascendiéndose en él, viviendo en él, haciendo comunidad con él, pero este acontecer acogido en su realidad por él, produce seres humanos que transparentan este acontecer divino dando testimonio, al trascenderse ellos mismos en sus hermanos, dándose a ellos incondicionalmente, esto es, sin búsqueda de interés propio, o en otros términos haciendo comunidad con ellos.

En resumen, lo que Jesús buscaba, no era simplemente un anuncio de verdades abstractas o un complejo de normas morales, sino el acontecer real de Dios en la historia humana y el comportamiento coherente con ese mismo acontecer, o sea, la comunidad.

Por eso la comunidad no solo es espacio esencial donde sucede el Reino de Dios, sino que ella misma es el anuncio del Reino de Dios y en consecuencia, Palabra de Dios, que anuncia por sí misma aconteciendo.

CAPITULO IV

LA SOTERIOLOGIA DE SAN PABLO

1. EL REAL PROBLEMA DEL SER HUMANO

La imagen de hombre que Pablo percibe, pero ya desde su experiencia de "ser en Cristo", es mucho más patente cuando se mira, de un lado, el real problema que amenaza al hombre, la muerte y de otro lado, el hecho ya cumplido de la salvación en Cristo, en el cual se revela que el hombre es creado para la vida, y no cualquier vida, la vida misma divina, como real hijo de Dios.

Pablo hereda del Antiguo Testamento la temática "pecado" como causa de la "muerte", solo que a partir de la revelación del Hijo de Dios en él ("mas aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien **revelar en mi a su Hijo**, para que le anunciase entre los gentiles..." (Gl 1,16), la relación veterotestamentaria pecado-muerte, ya la entendió de muy otra manera, en efecto, una nueva concepción de la vida y de la muerte, del pecado y del hombre.

Para Pablo el pecado que lleva a la muerte no son los hechos pecaminosos en cuanto punibles con la pena capital, tal como era el tratamiento propio de los pecados en la justicia de Dios del Antiguo Testamento o como daños mortales provocados por los hechos pecaminosos; en la antropología paulina el pecado que mata al hombre es el que habita al interior de él mismo como un poder personal que lo domina, incontrolable por el mismo hombre natural, y lo impulsa a aferrarse a la creación (*ktísis*) (Rm 1,20-26; 8,20s) corruptible hasta convertirlo en esclavo de ella (Rm 7,14-25) y por lo tanto lo vuelve como ella, corruptible, mortal; o bien el pecado es la tendencia mundana, también al interior del hombre, quien procede según la lógica del mundo, (*kósmos*) (1 Co 1,20.27; 2,6.8.12; 3,18; 7,31-34; Gl 6,14) a cuyo servicio se pone la racionalidad del hombre para justificarla y autoconstruirse con lo que encuentra al alcance de sus manos y convertirse en esclavo de sí mismo y por lo tanto corruptible y mortal, esto es finito.

Basta mirar la terminología paulina en donde se expresa el modo de proceder del poder del pecado y de la muerte como una fuerza (*dynamis*) que domina o reina, (*basile ýo*) (Rm 5,14.17.21; 6,12) o que domina como señor, (*kyrie ýo*) (Rm 6,9.14;7,1) que esclaviza, (*doule ýo*) (Rm 6,6.7.25; Gl 4,8s) o reduce a esclavitud, (*doulóo*) (Gl 4,3) o hace del hombre un esclavo, (*doulos*) (Rm 6,17; 1 Co 7,21.22; Gl 4,7; Flp 2,7) o es una tendencia que procede del interior del hombre mismo y lo domina, ley (*nómos + genitivos*) del pecado, (*àmartía*) (Rm 7,21.23.25; 8,2; Gl 2,19).

También aparece el pecado como si fuese un ser personal capaz de someter (*ypotássō*) (Rm 8,20); o al contrario es el hombre mismo, quien se somete al pecado (*ypó einai*) (Rm 3,10; 7,14 1 Co 15,56) o a la ley, (*nómos*) Rm 6,16s; 1 Co 9,20; Gl 3,23; 4,4.21; 5,18) o se entrega (*paradídōmi*) a las apetencias; (Rm 1,24.26.28) y en fin, lo que es más grave, el pecado mata (*apothnέsko*) (Rm 5,12.17.21; 6,12.16.23; Gl 2,19). Con razón Pablo ante este inmenso peligro del hombre exclama: ¡"Pobre de mi! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte? (Rm 7,24).

Aunque el hombre comparte en su propio ser la condición corruptible de la creación (*ktísis*) y aunque hace masa compacta con el mundo (*kósmos*) del cual está hecho y por tanto sometido a la lógica y a la racionalidad llena de intereses y de búsquedas de sí mismo, del mundo, este mismo hombre está también movido desde dentro por el Espíritu de Dios, que lo impulsa a la comunión de vida con Dios, a la filiación divina.

Esto quiere decir que toda la tarea de Dios con relación al hombre es crearlo salvándolo, es decir, librándolo de toda esclavitud de la corruptibilidad y de toda la estrechez reductora de la real dimensión del hombre cuando éste opta o por autoafirmarse sobre sí mismo, o por la locura de su autosuficiencia.

En la antropología de Pablo, la acción liberadora de Dios por Jesucristo no consiste en despojar al hombre del cuerpo, como si fuese algo intrínsecamente malo para el hombre, sino liberarlo de la tendencia mundana que lo reduce a lo corruptible de la creación y del mundo, esclavizándolo y llevándolo en consecuencia a su muerte definitiva.

Pero, ¿en qué consiste esa acción creadora o liberadora? Según Pablo el hombre auténtico es el "hombre interior" (Rm 7,22) en cuanto sujeto de su propio querer y obrar, o se al auténtico "yo" del hombre.

Ahora bien, quien opera o dinamiza ese "hombre interior" es el Espíritu de Dios o fuerza de Dios (2 Co 3, 17.18; 4,7) que actúa desde dentro del hombre mismo y habitando en él: "mas vosotros no estáis en la carne sino en el Espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros, el que no tiene el Espíritu de Cristo no le pertenece; mas si Cristo habita está en vosotros, aunque el cuerpo haya muerto ya a causa del pecado, el Espíritu es vida a causa de la justicia. Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros." (Rm 8,9-11).

Este mismo hombre interior dinamizado por el Espíritu, es el poder divino en el hombre, que se contrapone como fuerza liberadora y dominadora al "hombre exterior", natural, mundano, inauténtico hombre o cuerpo de muerte: "Por eso no desfallecemos. Aun cuando nuestro hombre exterior se va desmoronando, el hombre interior se va renovando de día en día." (2 Co 4,16). "Pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y que me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros." (Rm 7, 22s).

Es sorprendente cómo Pablo al describir el modo de proceder del pecado en el hombre, como lo he expuesto más arriba, emplea justamente la misma serie de términos que utiliza para identificar a su vez el modo de proceder del poder de Dios, de Cristo, de la gracia, etc., por medio de la acción personal del Espíritu, para contraponerse al poder personal del pecado:

En efecto el Espíritu de Dios es particularmente identificado con el término de fuerza o poder (*dýnamis*) (Rm 1,4.16; 15,13.19; 1 Co 1,18.24; 2,4.5; 4,20; 5,4; 6,14; 2 Co 4,7; 12,9; 13,4; Flp 3,10; 1 Tes 1,5); domina o reina (*basileýo*) (Rm 5,17.21; 1 Co 15,25); Cristo ejerce señorío (*kurieúo*) (Rm 14,9); libera esclavizando (*douleýo*) ya sea el Espíritu, (Rm 7,6) o la ley de Dios, (Rm 7,25) o el Señor, (Rm 12,11; 14,18; 16,18); o bien el hombre se vuelve esclavo (*doulóo*) de la justicia de Dios, (Rm 6,18) o de Dios mismo (Rm 6,22) o dándose a los demás (1 Co 9, 19); o el creyente se identifica como esclavo del Señor (*doulos*) (Rm 1,1; 6,17; 1 Co 7,22; 2 Co 4,5; Gl 1,10; 3,28; Flp 1,1).

Varias veces la ley (*nómos* + *genitivos*) es entendida en los siguientes casos como tendencia divina que ejerce señorío, y es la ley de la fe, (Rm 3,27) la ley de Dios, (Rm 7,22.25; 8,7) la ley de Cristo, (Gl 6,2) la ley del Espíritu, (Rm 8,2) la ley de mi razón, pero ésta en cuanto identificada con el Espíritu de Dios (Rm 7,23). Se habla también de hombre que se somete (*ypotásso*) a las tendencias de la carne y no a la ley de Dios, (Rm 8,7) a la justicia de la ley y no a la justicia de Dios (Rm 10,3) el karisma de profecía a Dios mismo, (1 Co 14,32) todas las cosas a Dios y aún su Hijo, (1 Co 15,27.28; Flp 3,2) los evangelizadores entre sí y mutuamente en Cristo (1 Co 16,16).

Otra expresión es estar bajo (*ypó einai*) la gracia (Rm 6,14); y otra que describe al creyente como entregado (*paradídomi*) a Cristo, (Rm 6,17) y a Cristo hasta la muerte (2 Co 4,11). Finalmente esa acción creadora, salvadora, liberadora del pecado y de la muerte conduce al creyente a la vida divina (*zoé*) (Rm 5,15.18; 6,4.5.8.10.11.13; 8,2.6.10.11.13; Gl 2,20).

Comparados los modos de obrar de esos dos poderes que habitan al interior del hombre: de un lado el poder del pecado y de la muerte y de otro lado el poder gratuito de la acción salvadora de Dios por Jesucristo, se entiende con diafanidad que cada uno por su lado busca poseer o dominar al hombre, a saber: El uno para comprometerlo en la esclavitud de lo corruptible y llevarlo a la muerte y el otro para liberarlo del pecado y de la muerte y conducirlo a la comunidad de vida con Dios, la real filiación divina.

Pablo además de expresar esta serie de operaciones salvadoras, en paralelismo y oposición a las operaciones del pecado y de la muerte, emplea otra serie de términos, típicos de él, en los cuales expresa la nueva justicia de Dios gratuita y que procede en forma contraria a la locura del hombre que pretende con su autosuficiencia y su justicia construir su propia dimensión: Dios (Rm 8,22) o Cristo (Gl 5,1) o el Espíritu (Rm 8,2) libera (*eleutheróo*) del pecado; o bien, Cristo (Gl 5,1) o el Espíritu que es el Señor (2 Co 3,17) nos da la libertad (*eleuthería*); o nos hace libres (*eleútheros*) según la justicia de Dios (Rm 6,20) o en el Señor (1 Co 7,22; 9,1.19) o según la Jerusalén de arriba (Gl 4,26.31); o somos salvados (*sózo*) en el sentido de ser liberados del pecado por la muerte y resurrección de Cristo (Rm 5,9.10; 10,9; 1 Co 1,18.21); o Dios por Jesucristo quita o destruye o deja sin efecto (*katargéoo*) la muerte, (1 Co 15,26) y el pecado, (Rm 6,6) la ley, (Rm 7,6) los poderes del mundo (1 Co 15,24); o Cristo nos rescata (*exagorázo*) de la ley (Gl 3,13; 4,5); o somos justificados, es decir, transformados de pecadores en justos ante Dios (*dikaióo*) en Cristo Jesús, (Rm 5,9) Gl 2,17) por Dios, (Rm 3,24; 8,3.30) por la fe, (Rm 3,26.28.30; 4,5; 5,1; Gl 2,16; 3,8.24) y no por la obras de la ley (Rm 3,20; Gl 2,16.16; 3,11).

O con el verbo (*charízomai*) la acción salvadora de Dios levanta un castigo debido por una falta, saltando lo jurídico y recurriendo a la gratuidad (2 Co 2,10) u otorga un favor sin merecerlo (Gl 3,18; Flm 22) o concede la gracia misma de la fe (Flp 1,29) o nos otorga los dones de Dios (Rm 8,32; 1 Co 2,12); o nos reconcilia (*katallásso*) con Dios (2 Co 5,18,20); o en Cristo, Dios reconcilia el mundo consigo mismo pasando por alto las transgresiones de los hombre (v. 19) y nos hace también a nosotros responsables de la misma función de Cristo, el ministerio de la reconciliación (*diakonía tēs katallagēs*) (v. 18) Pero toda esta manera de proceder de la acción salvadora no lleva sino a una sola finalidad, dar la vida (*zoopoiéoo*) ya sea Dios (Rm 4,17) o el Espíritu de Dios (Rm 8,11; 2 Co 3,6) o Cristo (1 Co 15,22.45).

Tiene gran significación para los propósitos de este trabajo observar cómo esta terminología, con la cual se expresa la actividad salvadora y gratuita de Dios por Jesucristo, es o en veces exclusiva de Pablo, o casi siempre típica o al menos masivamente utilizada por el apóstol, con relación a todo el resto del Nuevo Testamento; en efecto aquí se emplea otra terminología para expresar el funcionamiento de la salvación por Jesucristo que Pablo o excluye de propósito o al menos evita lo más posible con evidente

intencionalidad, por eso juzgo de gran importancia tenerla en cuenta; en efecto, en las cartas auténticas de Pablo no aparece el uso del verbo perdonar (*afíemi*), expresión técnica y masiva en todo el resto del Nuevo Testamento para indicar el efecto central de la acción salvadora de Dios por Jesucristo, 134 veces, mientras que en Pablo solo una vez y además se trata de una cita del Antiguo Testamento (Rm 4,7). De igual manera el término perdón (*áfesis*), nunca empleado por Pablo.

El uso tan escaso de verbos como santificar (*agiázo*), purificar (*katharízo*) y el ningún empleo de del verbo lavar (*louo*) y sin embargo tan usados para referirse al tratamiento de los pecados en el resto del Nuevo Testamento, sugieren claramente que Pablo los evita en lo posible y sistemáticamente.

Más sorprendente aún es el reducido empleo de términos tan significativos para el resto del Nuevo Testamento como convertirse (*metanoéo*) solo una vez (2 Co 12,21) contra 32 veces; conversión (*metánoia*) tres veces (Rm 2,4; 2 Co 7,9.10) contra 21 veces; convertirse (*epistréfo*) dos veces (2 Co 3,16; 1 Tes 1,9) contra 14 veces.

Esto deja entender la preocupación de Pablo por clarificar cual es la originalidad del sistema de la nueva justicia de Dios revelada en Jesucristo, en contraposición al sistema de justicia de Dios en el Antiguo Testamento y en el Judaísmo. En efecto, esta terminología frecuente en el resto del Nuevo Testamento y también muy abundante en la literatura tardía veterotestamentaria y en la rabínica, es la que Pablo evita y de una manera enteramente intencionada, a fin de evitar confusión en la interpretación de la originalidad de la salvación ofrecida por Dios en Jesucristo.

Es, pues, evidente, al observar la terminología que identifica la acción de Dios por su Espíritu en el hombre, que toda esta tarea de crear al hombre sacándolo y liberándolo de la de esclavitud de lo corruptible y de las tendencias del mundo, es obra exclusiva y gratuita de Dios, es gracia (*cháris*) de Dios.

Esto quiere decir que el hombre no es capaz por sí mismo de controlar y liberarse del pecado y de la muerte y en consecuencia no puede justificarse por sí mismo, ni por el arrepentimiento de sus pecados pasados, ni por los diversos ritos de expiación del judaísmo, ni por fabricarse una autojusticia a base de cumplimiento de mandamientos. De allí la formulación de Pablo que constituye no solo el punto de partida de su Evangelio, sino también su contenido: "Conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino solo por la fe en Jesucristo." (Gl 2,16a).

2. LA SOLUCION AL PROBLEMA DEL SER HUMANO

Si como hemos visto, la liberación del hombre es gratuita, entonces, ¿cual es la respuesta del hombre frente a ese Dios que le ofrece gratuitamente su acción creadora, salvadora y liberadora?

Pablo responde, no con una fórmula abstracta, sino con una confesión de la experiencia de la acción del resucitado que acontece en él: "Nosotros hemos creído en Cristo Jesús para que fuéramos justificados por la fe en Cristo Jesús y no por las obras de la ley." (Gl 2,16b).

Ahora surge una pregunta: ¿A qué realidad existencial humana responde el concepto de fe de Pablo?

También aquí el concepto de fe (*pístis*) se encuentra en un cortejo de términos típicos de Pablo en cuanto al contenido de su uso y que definen la situación humana de la fe. En su conjunto ofrecen la siguiente figura:

La fe es ante todo una disposición de apertura incondicional ante la gracia (*cháris*) entendida ésta como la oferta gratuita de la acción de Dios salvador por Jesucristo y actuada por el Espíritu de Dios que habita en el hombre, para liberarlo de la esclavitud del pecado; esta disposición es esencialmente una obediencia (*ypako ýo - ypakoé - ypékoos*) (Rm 1,5; 5,19; 6, 16; 10,16; 15,18; 16,19.26; 2 Co, 2,9; 7,15; 10,5; Flp 2,8.12) firme y decidida que afronta las seducciones del mundo y las persecuciones, durezas de la vida del creyente con paciencia (*ypomoné*) (Rm 2,7, 5,3s; 8,25; 15,4s; 2 Co 1,6;6,4;12,12; 1 Tes 1,3) y que desafía valerosamente las preocupaciones, incertidumbres y riesgos del futuro (*elpízo - elpís*) (Rm 4,18; 5,2.4.5.; 8, 24.25; 12,12; 15,4.13; 1 Co 13,7; 15,19; 2 Co 3,12; 10,15; Gl 5,5; Flp 1,20; 1 Tes 1,3); pero al mismo tiempo es una confianza segura en el poder de Dios. (*fóbos*) (2 Co 5,11; 7,1; Ef 5,21; Flp 2,12).

Una nueva pregunta: pero ¿cual es, en fin, la acción que especifica lo simplemente humano frente a la oferta de gratuidad? Solo queda una respuesta: La decisión consciente del hombre a optar seriamente o por la vida o por la muerte o por el pecado que lleva a la muerte o por el Espíritu que conduce a la vida. Esta opción ya abre mansamente al ser humano a la indispensable y necesaria disposición al don gratuito de la fe.

El mecanismo de la obediencia de la fe que acabamos de describir no es otra cosa que la auténtica espiritualidad, es decir una serie de operaciones internas por medio de las cuales el creyente se abre en forma consciente a la acción del Espíritu y es precisamente éste quien, al bloquear y dominar la acción del poder del pecado, hace que la persona se identifique, cada vez más, con el crucificado, es decir, con aquel que se entregó hasta la perfección, o sea hasta la muerte solo por servir a sus hermanos.

Por eso decimos, dentro de los términos de la concepción cristiana de Pablo, que la acción salvadora de Dios por Jesucristo, hecha efectiva por el Espíritu consiste en transformar un pecador, esclavo de sus intereses, egoísmos y autosuficiencias, en un ser humano libre y por ser libre de estas esclavitudes, solo tiende sin tropiezos al servicio incondicional de sus hermanos.

El siguiente cuadro pretende mostrar de una manera rápida y sinóptica el tratamiento del problema del hombre y su solución, tal como vivieron las primeras comunidades cristianas el orden salvífico de Dios por Jesucristo según la comprensión de San Pablo:

Yo Mundano Hombre exterior	Yo Auténtico Hombre interior				
	ESPIRITU			OPCION	
PECADO	<u>Modo de</u>	<u>Solución</u>		<u>Solución</u>	<u>Solución</u>
<u>Modo de</u>	<u>proceder</u>	<u>N. T.</u>		<u>de Pablo</u>	<u>Pablo</u>
<u>proceder</u>					
		Perdonar		Fe 44	Liberar 34
	Pod.Fuerza 13	25		Obedienci	Libertad 35
	Reinar 14		Perdón 26	Esperanza	Libre 36
Fuerza 1	Dominar 15		Pasar por	Esperar 47	Salvar 37
	Esclavizar 16	alto 27		Constanci	Quitar 38
	Volver escl. 17		Convertirs	Temor	Rescatar 39
	Ser esclavo 18	e 28			Justificar 40
	Ley+Genitivo1		Conversión		Dar gratis 41
esclavo5	9	29			Reconciliar 42
	Someter 20		Convertirs		Reconciliació
	Ley+Genitiv	e 30			n 43
o 7	Estar bajo...22		Santificar		
	Someter 8	31			
	Entregar a...9		Purificar		
	Estar	32			
bajo...10			Lavar 33		
	Matar 11				
	Muerte 12				

- 1 - (*dynamis*) 1 Co 15,56
- 2 - (*basile ýo*) El pecado, Rm 5,21; 6,12; la muerte, Rm 5,14.17
- 3 - (*kyrie ýo*) El pecado, Rm 6,14; la ley Rm 7,1; la muerte, Rm 6,9
- 4 - (*douleo*) el pecado, Rm 6,6;7,6.25; los elementos, Gl 4,8s; las pasiones, Tit 3,3
- 5 - (*doulóo*) De los elementos, Gl 4,3; de la corrupción 2 P 2,19
- 6 - (*doulos*) Del pecado, Rm 6,17; 1 Co 7,21.22; Gl 4,7; Flp 2,7; de los elementos, Gl 4,7
- 7 - (*nómos*) Del pecado, Rm 7,21.23.25; 8,2; Gl 2,19
- 8 - (*ypotásso*) A la vanidad el hombre y la creación, Rm 8,20
- 9 - (*paradídomi*) A las apetencias o pasiones, Rm 1,24.26.28; Ef 4,19
- 10 - (*ypó éinai*) El pecado, Rm 3,10; 7,14; la ley, Rm 6,14s; 1 Co 9,20; Gl 3,23; 4,4.21; 5,18
- 11 - (*apothnésko*) El pecado, Rm 5,12.17.21; 6,12.16.23; la ley, Gl 2,19
- 12 - (*thánatos*) Rm 1,32; 5,12.14.17.21; 6,16.21.23; 7,5.10.13.24; 8,2; 1 Co 15,56; 2 Co 7,10
- 13 - (*d ýinamis*) Rm 1,4.16; 15,13.19; 1 Co 1,18.24; 2,4.5; 4,20; 54; 614; 2 Co 4,7; 12,9; 13,4; Flp 3,10; 1 Te 1,5; Ef 3,7.16; Cl 1,11.29
- 14 - (*basile ýo*) Cristo 1 Co 15,25; la vida por Cristo, Rm 5,17.21; la gracia Rm 5,21
- 15 - (*kyrie ýo*) Rm 14,9
- 16 - (*douleo*) Al Señor, Rm 12,11.14 18; 16,18; Ef 6,7; Cl 3,24; Con espíritu nuevo Rm 7,6; a la ley de Dios, R, 7,25
- 17 - (*douloo*) De Dios, Rm 6,22; de la justicia, Rm 6,18; de todos, 1 Co 9,19
- 18 - (*doulos*) Del Señor, Rm 1,1; 6,16s; 1 Co 7,22; 2 Co 4,5; Gl 1,10;3,28; Ef 6,6; Flp 1,1; Cl 4,12; 2 Ti 2,24; Ti 1,1; St 1,1; 2 P 1,1

- 19 - (*nómos*) De Dios, Rm 7,22.25; 8,7; de Cristo, Gl 6,2; del Espíritu, Rm 8,2; de la fe, Rm 3,27; de mi razón, Rm 7,23
- 20 - (*ypotásso*) A Dios aún el Hijo 1 Co 15,28; al Hijo todas las cosas; a Cristo Ef 1,22; 5,24; Flp 3,21; 1Co 15,28; a la justicia de Dios, Rm 10,3; a la ley de Dios, Rm 8,7; a los profetas 1 Co 14,32; a los evangelizadores en Cristo, 1 Co 16,16; las mujeres a sus maridos en Cristo, Ef 5,22
- 21 - (*paradídomi*) A Cristo, Rm 6,17; 2 Co 4,11
- 22 - (*ypó eínai*) La gracia, Rm 6,14
- 23 - (*zoopoiéo*) Rm 4,17; 8,11; 1 Co 15,45; 3,6
- 24 - (*zoé*) Rm 5,15.18; 6,4.5.8.10.11.13; 8,2.6.10.11.13; Gl 2,20
- 25 - (*afíemi*) Se encuentra 27 veces en el resto del N. T. contra una sola vez en Pablo, pero es una cita del Antiguo Testamento, Ps 132,1s, en Rm 4,7.
- 26 - (*áfesis*) 17 veces en el resto del N.T. contra ninguna en Pablo.
- 27 - (*páresis*) 27 veces en el resto del N. T. contra una sola vez en Pablo, Rm 3,25.
- 28 - (*metanoein*) 32 veces en el resto del N. T. y una sola vez en Pablo 2 Co 12,21.
- 29 - (*metanoia*) 21 veces en el Resto del N.T. y solo 3 veces en Pablo, Rm 2,4; 2 Co 7,9.10.
- 30 - (*epístrefo*) 15 veces en el resto del N. T. y solo dos veces en Pablo, 2 Co 3,16; 1Te 1,9.
- 31 - (*agiazó*) 21 veces en el resto del N. T. y en Pablo, Rm 15,16; 1 Co 1,2; 6,11.
- 32 - (*katharizo*) 28 veces en el resto del N. T. y una sola vez en Pablo, 2 Co 7,1.
- 33 - (*louo*) 6 veces en el N. T. y ninguna en Pablo.
- 34 - (*eleutheróo*) Dios, Rm 8,22; Cristo, gl 5,1; el Espíritu, Rm 8,2.
- 35 - (*eleuthería*) Cristo, Gl 5,1; el Señor que es el Espíritu, 2 Co 3,17.
- 36 - (*eleútheros*) según la justicia, Rm 6,20; en el Señor 1 Co 7,22; 9,1.19; Jerusalén de arriba, Gl 4,26.31.
- 37 - (*sózo*) por la Muerte y Resurrección de Cristo, Rm 5, 9.10; 10,9; 1 Co 1,18.21; por medio de Pablo Rm 11,14; 1 Co 9,22; 10,33; 2 Co 2,15; 1 Te 2,16; por medio del marido y de la mujer 1 Co 7,16.
- 38 - (*katargéo*) el pecado, Rm 6,6; la muerte, 1 Co 15,26; la ley, Rm 7,6; los poderes del mundo 1 Co 15,24.
- 39 - (*exagorázo*) Cristo de la ley Gl 3,13; 4,5.
- 40 - (*dikaióo*) Dios, Rm 3,24; 8,30.33; en Cristo Jesús, Rm 5,9; Gl 2,17; por la fe, Rm 3,16.28.30; 4,5; 5,1; Gl 2,16; 3,8.24; no por las obras de la ley, Rm 3,20; Gl 2,16; 3,11.
- 41 - (*charízomai*) conceder un perdón, 2 Co 2,10; conceder un favor, Gl 3,18; Fm 22; la gracia de la fe Flp 1,29; dones de Dios Rm 8,32, 1 Co 2,12.
- 42 - (*katallásso*) Rm 5, 10; 1 Co 7,11; 2 Co 5,18.19.20.
- 43 - (*katallagé*) Rm 5,11; 2 Co 5,18.19.
- 44 - El acontecer concreto de la justicia de Dios y la justificación del hombre por medio de la fe (*pístis*): Rm 1,17; 3,22.26.28.30; 4,5.9.11.13; 5,1.2; 9,30; 10,6; Gl 2,16; 3,8.11.22.24; Flp 3,9.
- 45 - (*ypakoé*) Rm 1,16; 5,19; 6,16; 15,18; 16,19.26; 2 Co 7,5; 10,5 (Hb 5,8; 1 P 1,2) (*ypako ýo*) Rm 6,16; 10,16; Flp 2,12 (*ypékoos*) Flp 2,8.
- 46 - (*elpís*) Rm 4,18; 5,2.4; 8,21.24; 12,2; 15,4.13; 1 Co 9,10; 13,13; 2 Co 1,7; 3,12; 10,15; Gl 5,5; Flp 1,20; 1 Te 1,3.
- 47 - (*elpízo*) Rm 8,24.25; 15,12.24; 16,7; 1 Co 13,7; 15,19; 16,7; 2 Co 1,10.13; 5,11; 8,5; 13,6; Flp 2,19. 23; Flm 22.
- 48 - (*ypomoné*) Rm 2,7; 5,3.4; 8,25; 15,4.5; 2 Co 1,6; 6,4 12,12; 1 Te 1,3.
- 49 - (*fóbos*) Rm 3,18; 2 Co 5,11; 7,1; Ef 5,21; Flp 2,12

3. EL ACONTECIMIENTO SALVADOR

Sin duda, a la base de esta concepción paulina de la obediencia de la fe como condición necesaria para que el acontecimiento salvador gratuito suceda en el creyente, está la experiencia de fe de la comunidad cristiana que ya había sido expresada en una confesión y que Pablo recoge en su carta a los Filipenses (2,6-8), no sin agregarle algunos retoques, desde su experiencia fe, que la hicieran más comprensible.

En este texto lo que fundamentalmente se muestra es la manera como de hecho sucede la salvación de Dios en el hombre y para ello la podríamos desdoblar, apoyándonos en otra formulación de fe igualmente antigua aunque recogida tardíamente (Hbr 5,7-9) de esta manera: Cristo mismo, por haber llegado a la perfección obedeciendo hasta la muerte (Hbr 5,9) y muerte de cruz, es Hijo de Dios, identificándose así con la divinidad de su Padre y en consecuencia de ello, es decir, así como su Padre, no retuvo codiciosamente su identidad con Dios, sino que la dio dándose y vaciándose de sí mismo, es decir, de toda búsqueda de interés.

Es del todo necesario tener presente que aquí no se trata de una fórmula abstracta, sino de una confesión de los primeros cristianos en la cual expresaban el acontecer salvífico que ellos experimentaban, es decir, su identidad con el crucificado.

Las fórmulas bautismales de Pablo, para no mencionar sino algunas como Rm 6,3.4, no son otra cosa que haber entendido el bautismo como la identificación del creyente con el crucificado o con la muerte de Cristo por el poder del Espíritu del resucitado, en forma semejante se expresa en 2 Co 4,7-12.

Este acontecer salvífico, es decir, este hacer Dios por Cristo, del creyente un Cristo crucificado o entregado al servicio de sus hermanos, no se desata, según veíamos antes, sino por la obediencia de la fe.

Pero el fundamento de esta concepción del bautismo original de Pablo, no solo fue la fe recibida de la comunidad, sino también la fe vivida y experimentada por el mismo Pablo y luego expresada en un saber consciente y enteramente existencial:

"Juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas y las tengo por basura para ganar a Cristo, y ser hallado en él, no con la justicia mía, la que viene de la ley, y conocerle él, el poder de su resurrección, y la comunión en sus padecimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte." (Flp 3,6-10).

Con esto ya nos estamos situando en uno de los puntos de llegada más elevados de la antropología teológica paulina, a saber: El cristiano al vivir en la realidad concreta el Bautismo, es decir liberado o al menos liberándose del poder del pecado, él mismo es ya el cuerpo paciente del Señor resucitado: "Llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes el morir de Jesús, a fin de también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo." (2 Co 4,10).

Estamos, pues, a la puerta del propósito de esta exposición: La comunidad cristiana como Cuerpo de Cristo, o mejor, los cristianos cada uno como cuerpos del Señor, son miembros unos de otros en el Cuerpo del Señor. "Vosotros sois el Cuerpo de Cristo y sus miembros cada uno por su lado." (1Co 12,27)

"Así también nosotros siendo muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo, siendo cada uno por su parte miembros de los otros." (Rm 12,5).

Esto no es otra cosa que la tradición de la cena del Señor que Pablo recibe de la Comunidad. En la fórmula que Jesús pronuncia: "Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros" (1Co 11,24) entendida como memorial, Jesús está diciendo a sus discípulos que en la medida en que beban ese cáliz o coman de ese pan, que es él mismo y lo hagan en obediencia de la fe, sucede en ellos el acontecimiento salvador, esto es, se convierten también ellos mismos en el Cuerpo paciente del Señor que se entrega. Más directa es todavía la comprensión de Pablo al explicar el sentido de comer de ese pan que es el Cuerpo de Cristo: "¿Y el pan que partimos no es comunión con el Cuerpo de Cristo? Porque aún siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan." (1Co 10, 16.17).

Si, pues, el bautismo como Pablo lo entiende, a saber, como identificación real del creyente con el crucificado entregado, lo que solo acontece por la obediencia de su fe; y si por otra, parte lo concreto del bautismo como comportamiento existencial, es la comunidad cristiana en cuanto comunión con el cuerpo de Cristo que se entrega, significado en el gesto al comer del pan de la eucaristía, entonces se concluye en buena lógica, que toda la antropología teológica paulina, que culmina en la cena del Señor, no es otra cosa que la fundamentación de fe de la ética del creyente en la comunidad cristiana.

La misma lógica seguida por Pablo en la carta a los Romanos persuade de esta conclusión. En efecto, en los 8 primeros capítulos y en forma enteramente ordenada el Apóstol trata del problema del pecado y su consecuencia, la muerte del hombre, tanto gentil como judío y de su solución por la liberación gratuita del pecado ofrecida por Dios en Jesucristo, haciendo del creyente el cuerpo paciente del Señor en la vida bautismal y luego pasa de inmediato a la comunidad cristiana como cuerpo del Señor en los capítulos 12 al 15. Entiéndase que los capítulos 9 al 11 forman una unidad literaria, seguramente introducida por el mismo Pablo en un momento posterior, según opinión de algunos críticos.

4. LA COMUNIDAD CRISTIANA CUERPO DE CRISTO O EL MODO DE VIDA DEL CREYENTE EN CUANTO ACONTECIMIENTO LIBERADOR DEL PECADO

A. La Comunidad como praxis ordenada y discernida de la Caridad

Una encuesta sobre la terminología que más incide en el mecanismo de la comunidad cristiana paulina nos pone frente a lo que en ella realmente sucede, tales serían: *Cháris, pneùma, agápe, ekklesía, koinonía, diakonía, gnòsis y soma.*

El análisis de estos términos considerados todos en su conjunto en las cartas auténticas de Pablo, ofrece los siguientes conceptos básicos y sus mutuas relaciones.

La gracia (*cháris*) es en rigor toda la acción creadora, salvadora de Dios por Jesucristo y actuada concretamente en el creyente por la fuerza del Espíritu (*pneùma*) y ofrecida en forma gratuita. En Pablo muchas veces *cháris* y *pneùma* se identifican en su carácter de don de Dios o bien se acercan en sus funciones; en efecto, la acción de Dios ofrecida como *charis*, estos es, el don del Espíritu y lo que en su conducta testimonia el creyente en cuanto tocado o dinamizado por el Espíritu es precisamente la *agápe*, o sea el amor o la caridad práctica.

En esta relación de conceptos implicados en la comunidad, el concepto de la comunión (*koinonía*) expresa ya un modo mucho más concreto de la caridad: Es la actitud ética del creyente que da testimonio del Espíritu, dándose, entregándose incondicionalmente a su hermano, identificándose con su situación de necesidad, esto es, tomando el lugar de su hermano como si fuese él mismo.

Sin embargo aún esta entrega de servicio puede quedar aún en el plano de lo genérico o de lo no concreto, esto es, no como corresponde a lo fenoménico de los hechos palpables o constatables al menos por sus efectos. De allí el concepto de la *diakonía* en donde la caridad (*agápe*) llega a conductas concretas del creyente.

Pero todavía la acción del Espíritu pone en juego otro carisma que todo creyente posee y es el carisma del conocimiento (*gnòsis*). Por medio de él el creyente conoce y de una manera cualificada, es decir, toma conciencia de lo que él mismo es, tiene y puede, todo en cuanto don de Dios (*chárisma*) y discierne en cada momento u ordena la praxis de la caridad según la voluntad de Dios, (R. Bultmann, Teología del Nuevo Testamento, Salamanca 1971, pp. 385-387) atendiendo al impulso sutil del Espíritu (Rm 8,26-27) que también lo mueve a ejecutar los comportamientos concretos en servicio de sus hermanos en la comunidad (*ekklesía*). "Pues Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, como bien le parece." (Flp 2,13).

Así, pues, la *ekklesía* es el espacio vital y también local, no solo donde el creyente celebra su liberación, sino donde realmente se libera, por la acción del Espíritu, del pecado, esto es, de sus esclavitudes que lo reducen a lo corruptible o lo identifican con la lógica interior de la mundanidad, que lo afirma en su autosuficiencia y en la búsqueda ciega de intereses, y se sitúa en dirección contraria, según el obrar propio del Espíritu, a saber, saliendo de sí mismo y dándose en un ejercicio ordenado de la caridad. De esta manera el cristiano es realmente el Cuerpo de Cristo que se da o se entrega.

B. Las Fórmulas paulinas de la Comunidad como Cuerpo de Cristo

a) Romanos 12, 1-13

Tiene grande importancia para comprender toda la formulación de la comunidad como cuerpo de Cristo la introducción puesta por Pablo: "Os exhorto pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto por la acción del Espíritu. Y no os acomodéis al mundo presente, antes bien, transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cual es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto." (Rm 12,1.2).

Este texto contiene e dos elementos principales: El primero, el verdadero culto por la acción del Espíritu en la Comunidad cristiana (muy semejante al culto del Pueblo de Dios en el Deuteronomio, como ya lo vimos) es la caridad que llega a la perfección, hasta la entrega de sí mismo al servicio de los demás, la real *koinonía*, es decir, cuando el creyente es realmente el cuerpo paciente del Señor por el poder del Espíritu del Resucitado.

El segundo elemento se refiere al discernimiento, dadas las seducciones de la mundanidad para fijar, por la acción del Espíritu, cual debe ser el ejercicio preciso de la caridad por medio del servicio de los carismas o la *diakonía*.

Más adelante el texto es muy explícito: "Pues, así como nuestro cuerpo en su unidad posee muchos miembros y no desempeñan todos los miembros la misma función, así también nosotros, siendo muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo, siendo cada uno por su parte los unos miembros de los otros, pero teniendo dones diferentes, según la gracia que nos ha sido dada..." (Rm 12,4-6a). Pablo continúa explicitando, por razones pastorales, los diversos carismas y sus funciones en la vida cotidiana según su experiencia en la comunidad.

Quizás el lenguaje de Pablo en este texto, tan fresco, tan distensionado y tan paternal se deba a que no aparecen conflictos en la comunidad todavía desconocida para él y a la cual dirige su Carta.

b) 1 Corintios 12,1-30

No se trata en este texto ni de una exposición doctrinal, ni de una mansa recomendación pastoral, sino de una enérgica exhortación, en donde recurre ingeniosamente a caricaturas y desproporciones, que vistas desde la comparación con el cuerpo humano, tocan a las personas en lo profundo y hacen caer en la cuenta de las anomalías que vienen ocurriendo en la comunidad por el fundada en Corinto: la conducta innoble de los carismáticos, las envidias de sus miembros, la contaminación del culto cristiano con elementos paganos, la anarquía debida a la no obediencia al Espíritu, pero sobre todo, el desprecio hacia los más pobres de la comunidad.

Aquí, más que en la formulación de Rm 12, Pablo recurre, con más análisis a la comparación con el cuerpo humano, a fin de poner al descubierto, y en forma despiadada y sutil, las contradicciones e incoherencias de los cristianos con relación a lo que deberían ser en cuanto cuerpo paciente de Cristo. Su insistencia principal está en la unidad del cuerpo que no puede lograrse sino de dos maneras: de un lado, respetando la pluralidad de los carismas y desempeñando cada cual responsablemente su propio carisma y de otro lado, ubicando la unidad como organismo vivo en los más necesitados y orientando todos los carismas al servicio de ellos.

Es importante notar cómo, ni en Rm 12 ni en este texto, aparece Cristo como cabeza del cuerpo; y la razón es ésta: de acuerdo a toda la fundamentación teológica, o la antropología paulina, que hemos podido observar, sería incoherente identificar a Cristo con una de las partes del cuerpo, v. g. con la cabeza y más grave, por sus consecuencias, diferenciar la cabeza del cuerpo; en efecto todo el propósito era mostrar que tanto la comunidad, como cada uno de sus miembros son todo el Cuerpo de Cristo que se entrega en el servicio ordenado de la caridad.

Pero si se pretende mostrar cuál es la función de Cristo con relación al cuerpo, esto es, el bautizado y la comunidad, se comprenderá que no es propiamente ser Cabeza, -Pablo no la menciona- sino el Espíritu del Cuerpo, ya sea porque Cristo se comporte allí como Espíritu dando su Espíritu (2 Co 3,17-18) o bien por que Cristo actúe por medio de su Espíritu. (Rm 8,9-11).

De manera diferente proceden Colosenses y Efesios. Aquí ciertamente la preocupación es mostrar cual es la función de Cristo en la Iglesia y expresamente dicen que es ser cabeza, no en cuanto gobierno

de la Iglesia, sino en cuanto que Cristo, en cuanto cabeza, articula los miembros de la comunidad dándoles vida de Dios. (Col 1,19; 2,9.10.19; Ef 1,22-23; 2,19-21; 4,16).

UNA CONCLUSION

Según todo lo anteriormente visto, el problema del hombre es la alternativa: o **muerte** o **vida**, formulación muy semejante a la propuesta por Jesús, que en su estado original sería: "El que pierda su vida (la entregue por los otros) la salvará, pero el que guarde su vida (buscándose a sí mismo) la perderá" (Mc 8,35) y que alguno críticos consideran una afirmación del Jesús terreno al dar una interpretación a su propia vida.

Pero según Pablo en la opción por la vida está implicada toda la obra de liberación del hombre, del poder dominador del pecado. Hemos visto ampliamente que esta liberación no sucede sino por medio de mecanismos que lo disponen frente a la gratuidad liberadora y tal disposición es la obediencia de la fe.

Pero cuando el ser humano se sitúa conscientemente en esa disposición de obediencia de la fe, acontece gratuitamente la acción salvadora, es decir, el pecador es transformado, de ser humano pecador, aferrado a su autosuficiencia y a sus intereses, y esclavizado por lo corruptible, en ser humano libre, capaz de darse, convertido en Cuerpo de Cristo que se entrega. Este es el hombre auténtico, es decir, el hombre en comunión real con sus hermanos, como el Hijo de Dios en la Encarnación, haciendo comunión o comunidad con el hombre precisamente para que tenga vida de Dios y nunca muera.

Ahora bien, este darse del creyente en cuanto cuerpo de Cristo paciente (*koinonía*) en términos de conducta real y concreta es la praxis de la caridad discernida u ordenada según la voluntad de Dios, más precisamente, la *diakonía* o ejercicio de los carismas.

Por ello podemos concluir, en forma clara, que la comunidad cristiana como cuerpo de Cristo es el espacio único donde el hombre se libera del pecado y de la muerte dándose y en consecuencia donde el hombre es auténtico hombre, que nunca muere

No se puede olvidar y precisamente aquí, el valor que Pablo da, en toda su antropología al concepto de cuerpo (*sōma*), porque es en su cuerpo y no sin su cuerpo donde el hombre es el hombre auténtico, es decir, destinado a la filiación divina, o bien en ese mismo cuerpo, si no opta por la libertad, es sometido a la corruptibilidad que mata la vida y lleva a la muerte.

De allí que Pablo exclame intensamente conmovido ante la gravedad de la frustración del hombre, poniendo en contraposición los dos cuerpos: El cuerpo del pecado-muerte y el Cuerpo de Cristo diciendo: "¡Pobre de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo que me lleva a la muerte?" (Rm 7,24). "Sabido que nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado." (Rm 6,6)". Así, pues hermanos míos, también vosotros quedasteis muertos respecto a la ley por el cuerpo de Cristo, para pertenecer a otro; a aquel que fue resucitado de entre los muertos, a fin de que fructifiquemos para Dios (la vida). Porque cuando estábamos en la carne, las pasiones pecaminosas, excitadas por la ley, obraban en nuestros miembros, a fin de que produjéramos frutos de muerte." (Rm 7,4.5.).

5. LA FORMULACION DE LA COMUNIDAD CRISTIANA COMO CUERPO DE CRISTO EN CUANTO PROFESION DE FE

Ya vimos más arriba cómo la antropología teológica de Pablo era ante todo una fundamentación en función del comportamiento del cristiano, a saber, darse gratuitamente al servicio de sus hermanos, siendo efectivamente de esa manera, el cuerpo del Cristo vivo; y esto era el real contenido de las formulaciones de la comunidad cristiana como cuerpo de Cristo.

Ahora me propongo mostrar cómo estas formulaciones en cuanto descriptivas de la comunidad como cuerpo de Cristo, no son el producto de una reflexión de Pablo, más en concreto, un proyecto sobre una posible comunidad local, sino una confesión de fe para expresar cuál ha sido el acontecer histórico de la acción salvadora de Dios por la muerte y la resurrección de Cristo vivida y experimentada por Pablo en las comunidades, particularmente las fundadas por él mismo.

Aquí lo que está implicado es no solo la vida real de las comunidades, sino también la actividad evangelizadora de Pablo, que consistía esencialmente en crear comunidades, esto es, espacios donde sea posible la edificación del hombre verdadero o sea seres humanos según la imagen de hombre revelada en Jesucristo; o en otros términos, espacios donde el hombre se libere realmente del pecado y se transforme en el cuerpo del Cristo paciente por la acción del Espíritu del resucitado y por esta razón se entregue en praxis ordenada de caridad al servicio de sus semejantes.

Forma práctica de Pablo en su tarea de evangelización

¿Pero cómo fue la forma práctica de Pablo en su tarea de la evangelización?

Los testimonios más antiguos que poseemos sobre la realidad concreta de la Iglesia primitiva son precisamente las Cartas de San Pablo. Según estos documentos el primer paso de la típica misión evangelizadora del apóstol fue insertarse en las sinagogas de la dispersión judía en el mundo romano; su propósito era hacer penetrar el Evangelio en el mundo judío como única salvación.

Sin embargo, Pablo y su grupo de creyentes cristianos convertidos de judaísmo fueron expulsados sucesivamente de todas las sinagogas, obligándolo a buscar otro escenario para el anuncio del Evangelio. (G. Bornkamm, *Pablo de Tarso*. p.112). Este escenario lo constituyeron, ante todo, familias paganas, generalmente "los temerosos de Dios", insertándose en ellas y cambiándolas en familias cristianas, o comunidades cristianas domésticas, en donde reinase la solidaridad no solo en relación con cada uno de sus miembros sino en relación con las otras comunidades cristianas domésticas, al hacerles tomar conciencia de la realidad del Cristo resucitado vivo en ellas por su Espíritu y comprometerlas en una conducta coherente con esa misma realidad. (K. Kertelge, *Die Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, München, 1972, pp. 73-77).

Es de relevante trascendencia, desde el punto de vista de la revelación misma, constatar que la evangelización de la Iglesia primitiva tocara tan profundamente la cultura romana hasta hacer en ella una cultura cristiana, precisamente a partir de la evangelización de la familia, (Alfons Weiser, *Evangelisierung im "Haus"*, *Biblische Zeitschrift*, 34(1990)73-76; H-J. Klauck, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt, Kirche bei Paulus*, Freiburg, Basel, Wien, 1992, pp. 73-76) tal como se puede leer expresamente en las cartas típicas de Pablo, al hacer referencia a las "Iglesias" domésticas. (R. Aguirre,

Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana, Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo, Bilbao, 1987, pp. 70-75).

Es muy poco probable que la predicación de Pablo consistiera en discursos a grupos numerosos, todo parece indicar que su labor evangelizadora fuera, por principio, una inserción real en pequeños grupos, particularmente grupos o núcleos de familias, impregnándolos con lo que él mismo era, una real presencia del resucitado, un auténtico Cuerpo de Cristo, sirviéndose, ante todo, de la conversación y del compartir el trabajo diario con las personas.

Por el testimonio mismo de Pablo en sus Cartas y por los Hechos de los Apóstoles sabemos que el apóstol al llegar a un país o a una extensa provincia, no tenía la pretensión de permanecer allí hasta evangelizar todo el territorio y edificar una numerosa Iglesia, sino que fundaba quizás solo una pequeña comunidad, que fuera realmente comunidad tipo o "memoria" con responsabilidad evangelizadora en toda la región y continuaba su camino misionero, fundando otras comunidades en sitios distantes o provincias romanas diferentes.(G. Bornkamm, o.c. pp. 89-100).

La Iglesia empezó por ser una conjunto de comunidades-familia domésticas, en donde se hacía posible una real solidaridad de cada uno de sus miembros verdadera koinonía, y solo vino a ser institución, con figura social definida, en la medida en que se fueron volviendo permanentes y estables las funciones más significativas y estructurantes de las personas dentro de la comunidad-cristiana-familia doméstica. Otra vez el "ethos familiar" se convierte en modelo estructural de la institución Iglesia. (W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos, El mundo social del Apóstol Pablo*, Salamanca 1988, pp. 132-136).

El caso de Jesús es no solo ilustrativo para comprender todavía mejor lo que se quiere confesar con las formulaciones de la comunidad cristiana como cuerpo de Cristo, sino algo más, es el acontecimiento básico que origina como modelo y como causa el fenómeno de la Iglesia como cuerpo de Cristo. En efecto, la actividad de la vida pública de Jesús, se centra en el anuncio del Reino de Dios.

Todo deja entender, según la crítica histórica, que el real inicio de su anuncio fue una efectiva inserción en un grupito de pescadores de las cercanías de Cafarnaún, compartiendo con ellos la vida y el trabajo, impregnándolos con su presencia, siendo su persona la más inefable presencia corpórea de Dios en la tierra y sirviéndose, no de largos discursos a grupos numerosos, sino de la conversación familiar, en donde expresaba en modestos lenguajes, lo que el sentía de Dios su Padre y cómo lo sentía.

Su gran propósito no era exponer una estructurada doctrina sobre Dios creador, sino más bien, disponer a sus interlocutores al encuentro personal con Dios Padre, para que experimentándolo, tomaran en serio su voluntad; así como él mismo lo hacía. De allí que todos sus esfuerzos fuesen encaminados más bien a formar un grupito de discípulos cercanos, como lo deja entender la fe de la primitiva Iglesia a través de los tres primeros Evangelios, para que fuera el acontecer real de la soberanía o Reino de Dios en seres humanos. Esto significa, que según Jesús, Dios no acontece realmente, en hombres, sino en procesos comunitarios.

Nuevamente en el caso de Jesús, es asumido el modelo del "ethos familiar". En efecto, el propósito de Jesús con su pequeño grupo de discípulos cercanos era la formación de una muy modesta comunidad tipo familia, pero que no tuviera los defectos limitantes de la familia natural, a saber: no segregacionista, es decir, abierta a los más débiles de la sociedad, que solo tuviera a Dios por padre, esto es, que no fuera un padre de familia dominador, (Mc 10,28-30) sino que aún el padre y la madre se comportaran como

hermanos, bajo la paternidad de Dios, y finalmente, no afectada por la búsqueda de intereses de herencia y patrimonio.

Pero la pretensión pastoral de Jesús no era hacer de todo Palestina, ni siquiera de toda la Galilea, una gran comunidad escatológica, sino edificar una comunidad pequeña con sus discípulos más cercanos, de tal manera que fuera una comunidad "memoria", vitalmente reveladora de lo que él mismo creía, a saber, el espacio donde se construyera la voluntad de Dios su Padre, con relación a los hombres sus hermanos.

Para Jesús solamente un proceso de experiencia de tipo familiar, comunidad igualitaria de hermanos, que no fuera dominando por estos defectos limitantes de la familia natural, era el único espacio adecuado donde se construye el ideal humano, a saber, seres humanos con verdadero sentido de solidaridad y capacidad de entrega en koinonía.

Tanto para Jesús como para Pablo su gran anuncio fue crear comunidad, pero no únicamente en cuanto medio para atender a los pobres de la sociedad; sino principalmente, para transformar la sociedad por medio de otra sociedad que fuese diáfananamente contraste, espacio único donde se edifiquen los auténticos seres humanos.

Para Jesús el hombre ideal es aquel, que al hacer la voluntad de Dios es hijo de Dios; para Pablo el hombre ideal es el revelado por Dios en Cristo Jesús, un verdadero hijo de Dios; pero esto no sucede sino por la acción salvadora de Dios por Jesucristo, al liberarlo del pecado.

Pero tanto para Jesús como para Pablo, el hombre hijo de Dios, es edificación de Dios mismo y esta acción creadora, salvadora, liberadora no acontece sino en procesos comunitarios. Allí el modo de proceder del hombre es muy semejante al modo de proceder de Dios al crearlo.

Ahora bien, el modo de proceder de Dios al crear el hombre, tal como se nos revela en la Encarnación, (G.S. n. 22) consiste en trascenderse a sí mismo en el hombre, dándose gratuitamente a él, habitando en él por su Espíritu y haciendo comunidad con él, al compartir la vida divina con él. De allí que el hombre sea tanto más hombre, como especial criatura de Dios, en cuanto sea una imagen, cada vez más clara, de Dios; es decir, en cuanto que el mismo hombre se trascienda en sus hermanos, dándose gratuitamente a ellos y haciendo comunidad con ellos. Esto es fundamentalmente hacer comunidad o koinonía.

Jesús llamó este acontecer el real Reino o soberanía de Dios en el hombre, al acogerse con todo su ser a su voluntad; mientras que Pablo lo llamó el acontecer de la muerte y resurrección de Cristo en el creyente, convirtiéndose éste en el cuerpo de Cristo paciente por la obediencia de la fe a la acción del Espíritu del resucitado.

6. ALGUNOS CRITERIOS BASICOS

1. Es tendencia masiva en la totalidad de la revelación Bíblica que la única posibilidad de corregir y edificar el ser humano ideal deseado por Dios es el establecer bajo la guía de Dios creador una sociedad en contraste con las tendencias del mundo y cada vez más igualitaria, sin violencia y sin marginados y siempre a través de procesos comunitarios, tipo familia, comunidad de hermanos.

2. Ni el Pueblo de Dios, en el Antiguo Testamento, ni la comunidad cristiana, cuerpo de Cristo fueron: ni solamente para asistir a los pobres y marginados, ni meras organizaciones sociales calculadas por el ingenio humano, sino organismos producidos por la acción de Dios, que es tanto más diáfana cuanto más los seres humanos se abren conscientemente a la experiencia de Dios que los convierte en hombres realmente comunitarios, con un corazón generoso, que siente y actúa en función de los otros más que en función de sus propios intereses.
3. Lo más buscado por el Deuteronomio para hacer de Israel el real Pueblo de Dios, no fue tanto su creatividad tan original en la configuración de un ordenamiento jurídico que eliminara la pobreza y la marginación, sino principalmente, el haber llevado al israelita a tener experiencia de gratuidad de Dios, sintiéndolo en los bienes de la tierra como dones de Dios, en el culto familiar de la fiesta de la alegría y la comida, y esto con la finalidad de disponer a los israelitas a la bondad del corazón, porque solo de esta manera se haría efectivo todo el ordenamiento jurídico.

De igual manera en el caso de la comunidad cristiana, cuerpo de Cristo, ésta misma era el resultado de la acción del Espíritu del Resucitado, que habita en el creyente, y por la obediencia de la fe, lo libera del pecado, convirtiéndolo en un real Cuerpo de Cristo paciente que se da o se entrega, en una praxis gratuita de caridad ordenada; pero esto no acontece sino en una experiencia de fe, en procesos comunitarios de tipo familiar.

4. El anuncio del Reino de Dios de Jesús y el anuncio del Evangelio de Pablo no consistió en la predicación de conjuntos doctrinales abstractos o de fórmulas de conducta ya hechas, sino creando comunidad, es decir, espacios donde acontezca realmente el Reino de Dios o el Evangelio, insertándose en los medios que evangelizaban, impregnándolos con la presencia misma de Dios, este es el caso de Jesús, o siendo la presencia del Cuerpo de Cristo paciente y éste fue el caso de Pablo, y, en fin, valiéndose particularmente de la conversación familiar.
5. De hecho el pueblo de Dios configurado en el Deuteronomio tuvo realidad vital durante corto tiempo; quedó inoperante, al caer la monarquía de Judá, que era su soporte político y luego sin ninguna aplicación efectiva durante la Comunidad judía postexílica. En la época del Nuevo Testamento las características del pueblo de Dios del Deuteronomio, solo tuvieron consistencia real en la comunidad cristiana cuerpo de Cristo, cuando el creyente es liberado del poder del pecado por el Espíritu del Resucitado que habita en él, convirtiéndolo en Cuerpo de Cristo que se entrega a su hermano en una auténtica koinonía. En suma, el real Pueblo de Dios, es el Cuerpo del Señor, la Ekklesia de Dios.
6. Las personas son realmente solidarias y comunitarias, o lo que es lo mismo, seres humanos auténticos, según la revelación en la medida en que se vayan encontrando personalmente con Dios que los seduce y los mueve a comportarse como El mismo al crearlos, esto es, dándose, habitando en ellos por su Espíritu y haciendo, de este modo, comunidad con ellos.

Quizás en la Iglesia se ha sido muy parco en la fundamental tarea de llevar a los cristianos a un real encuentro personal con Dios y más prolífero en otros aspectos secundarios. A todo lo largo de este trabajo: en el pueblo de Dios del Antiguo Testamento y en la comunidad cristiana, cuerpo de Cristo, la experiencia de Dios aparecía como punto de partida generador de la comunidad espacio donde se edifica el hombre verdadero.

TERCERA PARTE.

LA IGLESIA PUEBLO DE DIOS, CUERPO DE CRISTO EN EL CONCILIO VATICANO II

1. LOS RESULTADOS DE LA EXEGESIS

Había dicho al principio que la renovada figura de la Iglesia que aparece en el Concilio Vaticano II, no es un producto de estudios exegéticos, sino la manifestación de la acción del Espíritu Santo, que se sintió en la Iglesia como comunidad cristiana, se manifestó, sobre todo, a través de sus pastores y definitivamente se promulgó en su documento fundamental "Lumen Gentium".

El propósito del estudio exegético de estas dos categorías "pueblo de Dios" y "cuerpo de Cristo" en el Antiguo y en el Nuevo Testamento no era el de establecer o una simple comparación o hasta una contraposición entre los resultados de la exégesis y la doctrina conciliar sobre la Iglesia, sino, más bien, comprender de una manera más diáfana, las expectativas sentidas en toda la Iglesia y las intenciones reales del Concilio, a fin de tener criterios de fe más precisos, que conduzcan a acciones pastorales prácticas y que toquen la vida real de las comunidades cristianas, en donde se vive concretamente el cristianismo.

A. El propósito del Pueblo de Dios en el Antiguo Testamento

Para la experiencia de los autores de los estratos más antiguos del Antiguo Testamento, la realidad humana que ellos vivían no era la de un hombre ideal que imaginaban, sino, de hecho, seres humanos inmersos en una sociedad duramente dominada por invasiones, saqueos, esclavitud y violencia; por eso, la comprensión primitiva de Israel fue entender que la voluntad de su Dios, Yahveh, era: El ser humano no se corrige sino comprometiéndose en un proceso de configuración de una sociedad igualitaria favorecida por un orden jurídico en donde no se dieran las diferencias sociales de corte y esclavos, y esto precisamente en contraste con el tipo de sociedad reinante en la época, a saber, sociedades monárquicas, invasoras regulares de sus vecinos y esclavizantes de toda la masa humana que no fuera su corte.

Esta iniciativa de sociedad igualitaria plasmada por Israel fue la primitiva Institución de la Federación de Tribus.

Según algunos críticos de la biblia este modelo de sociedad fue el del orden de cosas de la vida familiar de la cultura tribal, asumido a nivel macro en función de dar figura a la institución de la federación de tribus.

Sin embargo el "ethos familiar" como modelo a nivel de la federación de tribus, y luego, al desaparecer esta, a nivel también de la institución monarquía, se deterioró.

Lo que fustigan, no solo Amós, sino también Miqueas e Isaías, no era una injusticia social general, sino el ignominioso tratamiento de la clase social de pequeños propietarios, obligándolos a desaparecer y

en lugar de esa clase social, la aparición de otra, la clase oprimida, la de esclavos; y es aquí en donde se situaba el mayor peligro para Israel como Pueblo de Yahveh, sociedad igualitaria.

La terminología básica del doble término *sedaqah - mishpat* de los profetas preexílicos se encuentra integrada en el género literario juicio de Yahveh que, a su vez, se expresa a través de varias formas literarias, que en su conjunto dejan entender la situación concreta del pueblo de Israel durante toda la época de las monarquías paralelas de Israel y Judá.

Por eso el ataque de los profetas se dirige a los causantes de esta situación de desequilibrio del pueblo de Yahveh, a saber, la corte y la clase económicamente fuerte. De allí que la intención de los profetas no sea simplemente una denuncia de los delitos que se cometen contra una justicia social genérica, ni una invitación romántica a la compasión por los pobres y marginados, ni tampoco una, quizás, efectiva asistencia de los pobres, sino algo mucho más a fondo, una promoción de todo un movimiento que produjera una corrección estructural del orden de cosas de Yahveh, que estaba llamado por elección a ser una sociedad contraste con relación a todos los pueblos de entorno, pero en el que se había desequilibrado el orden de la alianza de Yahveh, al golpear y hasta extinguir toda una clase social, reduciéndola a esclavitud.

Fue, pues, el profetismo, particularmente el del siglo octavo y séptimo, el que promovió, no solamente el orden de la alianza, al margen de la monarquía, sino más bien, una corrección de fondo de la misma monarquía, determinada ya estructuralmente conforme al orden de cosas de la alianza, como sociedad igualitaria, o en otros términos, que la institución de la monarquía fuera ella misma la institución de la alianza cultural tribal, recobrando así, no solo su carácter divino, sino su responsabilidad de convertirse en el auténtico pueblo de Yahveh.

El Deuteronomismo y en consecuencia el Deuteronomio, procedieron de diferente manera. En efecto, si lo que se pretendía era que la monarquía fuera ella misma la forma concreta de sociedad igualitaria vivida en comunidad de hermanos, este ideal de la monarquía solo habría tenido consistencia real, si todos los israelitas lo vivían a nivel familiar cultural. En suma, la familia ya no era el modelo de la institución monarquía, sino al contrario, los ideales del estado monárquico serían, más bien, la resultante de una praxis generalizada de estos ideales a vividos a nivel familia. Esto era en concreto el Pueblo de Dios, familia de Dios.

Este tipo de sociedad monarquía ideado por el Deuteronomio y garantizado por un ordenamiento jurídico, pretendía edificar al auténtico ser humano israelita de la voluntad de Yahveh. Sin embargo su éxito fue, de hecho, muy transitorio. Varias circunstancias políticas derrumbaron la monarquía que era su soporte, la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor rey de Babilonia en el 587, a.c. Además, la subyacente cultura tribal tan pegada a la alianza de Yahveh, también se diluyó, o por causa de las deportaciones, o por causa de la consiguiente diáspora, o en fin, por su integración en las culturas dominantes: la babilónica, la persa y la griega.

Por otra parte, y esta es la razón más fundamental, el Antiguo Testamento no conoció a fondo la naturaleza del pecado y del mal, ni tampoco encontró los medios adecuados para corregir las tendencias torcidas que dominan a todo ser humano.

En consecuencia la estructura ideada por el Deuteronomio era ciertamente sublime, pero los seres humanos que debían vivirla y edificarla eran incapaces de realizarla.

B. La Novedad del Pueblo de Dios en el Nuevo Testamento

a) Pueblo de Dios e Iglesia de Dios

Esta categoría como figura identificante de la esencia de la comunidad cristiana es extraña en el Nuevo Testamento. Sin embargo el Nuevo Testamento no ignora esta misma figura referida a Israel y a la Comunidad judía; (Mt 2,6; Hch 7,34; Rm 9,3.25s; 11,1s; 1 Co 14,21; 2 Co 6,16; Hbr 4,9; 11,25; 1 P 2,10; Ap. 18,4) más aún, algunas veces se hace referencia más o menos directa a la Iglesia primitiva en cuanto Pueblo de Dios. (Lc 1,17; Hch 5,14; Tit 2,14; 1 P 2,9).

Esta aparente incongruencia puede explicarse: por una parte, pueblo de Dios en el Judaísmo tardío contemporáneo del Nuevo Testamento está muy lejos de tener las mismas connotaciones que tenía esa misma categoría en su momento más tipificante, como lo fue en Deuteronomismo. Además en el Nuevo Testamento existían corrientes como la paulina, ciertamente contrarias a la identificación de la comunidad cristiana con pueblo de Dios en cuanto que esa figura pudiera significar sencillamente el judaísmo, de allí que recurra con frecuencia más bien a la categoría "Iglesia de Dios". (1 Co 1,2; 10,32; 11,16.22; 15,9; 2 Co 1,1; Gl 1,13; 1 Tes 2,14).

Pero de otra parte, existía un enorme interés de fe en mantener que la Iglesia de Cristo era el verdadero Israel a fin de enfatizar no solo la continuidad de la misma historia de salvación, sino también la legitimidad de la herencia de las promesas de Yahveh y su definitivo cumplimiento en Cristo y su Iglesia. (Rm 9,6-8; 1 Co 10,18; Gl 3,29; Flp 3,3).

"¿Pero qué es lo que Pablo afirma sobre la Iglesia cuando la concibe mediante la idea de *è ékklesia tou theou*? En primer lugar que la Iglesia en cuanto pueblo de Dios "en Cristo", mantiene una continuidad con el pueblo de Dios, es decir, con Israel. La Iglesia mira hacia atrás. Comienza allí donde comienza el pueblo de Dios veterotestamentario. Pero este pueblo es desde el principio, por así decirlo, el Israel dentro de Israel, y su continuación es la Iglesia formada por judíos y gentiles. Israel en sus padres, en su raíz y en su comienzo; Israel el olivo noble, en el que han sido injertadas también las ramas del olivo silvestre (Rm 11,17ss); Israel como linaje de Abraham, el padre de los creyentes (Rm 4,11ss; 9,7s; Gal 3,6ss.29). (H. Schlier, *Eclesiología del Nuevo Testamento*, Mysterium Salutis, Vol IV/1, Madrid 1984, p. 161).

b) La Comunidad Cuerpo de Cristo como Pueblo de Dios

En el Nuevo Testamento, la justicia de Dios, como la entendió San Pablo, ya no es garantizada por un aparato jurídico, sino por la acción salvadora de Dios por Jesucristo, que crea, corrige y salva al hombre aconteciendo en él y, al acontecer, lo transforma en hijo de Dios. Esta es la nueva economía o la nueva justicia de Dios revelada en el misterio de la encarnación. En esta justicia de Dios u orden de cosas de Dios, el hombre se sitúa en él, abriéndose mansamente, mediante su fe, al acontecer gratuito de Dios por medio del Cristo muerto y resucitado, personalmente presente en el hombre por la acción de su Espíritu.

Esto quiere decir que el hombre se acoge por su fe a la comunidad que Dios hace con él al crearlo y salvarlo, a fin de que el hombre mismo haga comunidad con su hermano, asumiendo la responsabilidad de Dios, en cuanto instrumento comprometido con la creación y salvación de su hermano.

Aquí los criterios de sociedad igualitaria y de libertad para ejercer los derechos culturales, sociales y económicos, ya no dependen solamente, como en el Antiguo Testamento, de un ordenamiento jurídico, sino principalmente del poder del Espíritu de Dios que acontece y vive personalmente en el hombre y lo hace capaz de salir de sí mismo venciendo sus egoísmos y sus búsquedas de intereses, en favor de sus hermanos.

Esta es, entonces, la figura de la comunidad cristiana, cuerpo de Cristo, memoria viva de la Iglesia, signo claro de sociedad igualitaria, ámbito en donde se edifica el ser humano de la voluntad de Dios, hijo de Dios.

Una de las grandes verdades que se desprende, al considerar el proceso de sucesivas autointerpretaciones del Pueblo de Dios en los dos Testamentos, es la comprensión del **modo de proceder del Dios** de la biblia en la creación, corrección y salvación del ser humano, a saber: Dios crea los seres humanos aconteciendo de una manera silenciosa en su historia, haciéndose sensible y captable, desde los comienzos de Israel, no solo en los hechos notables y trágicos de su historia, sino principalmente en la sensatez de los comportamientos de la vida familiar tribal.

Estas experiencias fueron luego tematizadas en narraciones, en enseñanzas sapienciales que ya configuraban un orden ético social, en códigos legislativos que garantizaban ese mismo orden ético, o en fin, en formulaciones de fe que confesaban los hechos ya sucedidos como acciones salvadoras de Dios en su historia.

Por eso la verdad o el dogma fue en primer término el acontecer de Dios en la historia y solamente sentido como tal por la experiencia de fe de la comunidad de Israel y de la comunidad cristiana.

De allí, entonces, que cuando decimos pueblo de Dios en el Antiguo Testamento y comunidad cristiana, cuerpo de Cristo en cuanto pueblo de Dios en el Nuevo, estamos afirmando, que es justamente en la realidad histórica donde Dios actúa y al actuar deja entender su voluntad sobre el hombre, es decir, esa realidad histórica es, entonces, historia de salvación en cuanto conducida por Dios en busca de la edificación del hombre que él quiere, liberándolo de las reductoras dependencias de lo mundano y de lo cósmico, como enseña San Pablo.

Al confesarnos como pueblo de Dios, según la nueva justicia revelada en el misterio de la encarnación, queremos decir que el acontecer de Dios, más que en los hechos globales de la historia que lo revelan (A.T.) su captabilidad es mayor por toma de conciencia de experiencia inmediata, al hacer comunidad con nosotros, habitando en nosotros por su Espíritu.

En consecuencia, esta experiencia de Dios es ya mucho más densa, profunda y estrecha. Es Dios mismo aconteciendo en la historia, pero haciéndose él mismo hombre en el hombre.

2. EL CARACTER HISTORICO DE LA IGLESIA COMO PUEBLO DE DIOS EN EL CONCILIO VATICANO II

La Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, "Gaudium et Spes" es un inspirado acercamiento de la Iglesia como instrumento de salvación al hombre contemporáneo en medio de todos

sus condicionamientos culturales, pero quizás todavía no suficientemente comprendido ni debidamente estudiado y aplicado.

Por otra parte y como eco luminoso de este avance del Concilio fue, sin duda, la Exhortación Apostólica de Pablo VI, "Evangelii nuntiandi". En la misma dirección misionera de la Iglesia, pero más clarividente y audaz es el todavía no bien ponderado horizonte que el Papa Juan Pablo II ha abierto a la evangelización con la categoría teológica de "inculturación del Evangelio", tan reciente en la Iglesia y dentro del marco de la nueva evangelización.

Esta nueva perspectiva de la Iglesia expresada por su magisterio, encuentra su más sólido fundamento en los resultados de la exégesis a los cuales me he referido más arriba, a saber, el carácter de histórico de la Iglesia como Pueblo de Dios en la Revelación.

No se trata de llevar a Dios o a Jesucristo o el Evangelio a nuestro mundo actual con su tejido de culturas. Según vimos, Dios y su hijo Jesucristo, viven o acontecen personalmente por su Espíritu en todo ser humano, y esto es el Evangelio. Sin embargo el mundo contemporáneo da muestras ampliamente constatables de indiferencia y alejamiento de la Iglesia por parte de muchos católicos. Mientras que en el mundo no cristiano se desconoce el sentido de Jesucristo para el hombre.

Además, la Iglesia misma, no siempre ni en todas partes ha comprendido su misión esencial de abrirse debidamente a todo hombre de la modernidad y de la posmodernidad, a la búsqueda y descubrimiento de valores auténticamente humanos y en consecuencia cristianos, que se reflejan necesariamente en todas las culturas y que constituyen el punto de partida, que la Iglesia con su anuncio y con su testimonio podría hacer flotar en la conciencia de aquellos a quienes se dirige la evangelización y convertirlos en un fermento activo, que penetre mansamente el comportamiento total de las personas. Es decir, transformarlos desde dentro en verdaderos cristianos, o espacios más incondicionales donde pueda acontecer con libertad la acción creadora de Dios por el poder personal del Espíritu de su Hijo Jesucristo, que habita en todo ser humano.

Por eso habría que preguntarse si sería más clara y más efectiva la misión de la Iglesia como instrumento de salvación, si fuera mayor su preocupación por un servicio testimoniante de misericordia y de perdón, así como lo hiciera el mismo Jesús; de tal manera que tocara en el fondo e interrogara por medio de esa fascinación que produce en el corazón de los más indiferentes y alejados, la transparencia de la divinidad de los testigos.

Solamente una Iglesia con diáfana autoridad moral visible y probada será capaz de hacer que nuestro hombre actual descubra la divinidad que vive en él, la tome en serio y desate en sus comportamientos una ética coherente con esa misma divinidad.

Todo esto indica cómo la misión de la Iglesia consciente de lo que el hombre es a partir del misterio de la encarnación, como lo propone la Constitución "Gaudium et Spes" (n. 22) y no pocos documentos papales que allí se inspiran, está demostrando su propio carácter histórico, como pueblo de Dios; es decir, que el hombre mismo es el lugar o templo donde Dios vive y a través del cual Dios se asoma y se revela. De allí, entonces, la sensibilidad que debe tener la Iglesia de Dios, no solo para abrirse a percibir y discernir la manera como Dios se manifiesta en todo hombre de toda cultura, sino para descubrir, ella misma, cómo disponer a esos seres humanos a la toma de conciencia del Dios vivo en ellos, por su Espíritu, a fin de que se dejen conducir por su acción creadora.

3. LA REFLEXION DE LOS TEOLOGOS SOBRE LA NOVEDAD DE LA IGLESIA COMO PUEBLO DE DIOS, CUERPO DE CRISTO

La originalidad, quizás más notable, de la Constitución sobre la Iglesia y su repercusión en los demás documentos del Concilio, fue el haber declarado el misterio de la Iglesia por medio de las dos categorías: "pueblo de Dios" y "cuerpo de Cristo", o en forma más directa, el haber aclarado la categoría "cuerpo de Cristo" con la categoría "pueblo de Dios". En efecto, según se observa en las discusiones en el seno de las comisiones del Concilio, la doctrina paulina de la comunidad como cuerpo del Señor, había sido interpretada en forma estrecha: "Algunos han pedido que el Concilio precise la posición de los fieles en la Iglesia como pueblo de Dios, al servicio del cual la Jerarquía debe poner los medios de salvación. El cardenal Frings fue mucho más lejoso: Ha sido necesario partir más bien del pueblo de Dios en marcha y evitar una interpretación demasiado estrecha del cuerpo místico: Por esta razón, desembarazaba el tema de una colisión demasiado frecuente que lo oponía a la jerarquía, mientras que pueblo de Dios reúne en sí a todos los bautizados, pastores y laicos." (Ch. Möller, *Fermentación de las ideas en la elaboración de la Constitución*, en: La Iglesia del Vaticano II, Ed. G Baraúna, Vol I, Barcelona, 1968, p.179s).

Más adelante el mismo autor comenta: "La mención de los seculares en una constitución dogmática fue subrayada por el cardenal Spellmann: 'El laicado organizado o gobernado por la jerarquía debe, en adelante, ocupar un lugar en un tratado sobre la Iglesia. Los seculares no son sujetos pasivos, ejercen su sacerdocio en la iglesia, y sin embargo, hasta ahora no se les ha reconocido ningún lugar oficial o canónico'. Criticando el clericalismo del (primer) esquema, monseñor De Smedt rechazó la representación de la Iglesia en forma de pirámide: en la base, los seculares que no son nada o a lo sumo miembros de segunda clase; en la cima el Papa, que es todo; y con el patriarca Máximos IV, denunció la episcopopatía y la papopatía".

...Y concluye diciendo: "Así, pues, al final de la primera sesión, la reelaboración del esquema sobre la Iglesia, exigida por una gran mayoría de Padres, aparecía relacionada con un resurgimiento, que restituiría la dimensión del pueblo de Dios, de la Iglesia como misterio y sacramento primordial, y la de la apertura hacia el mundo." (o.c. p. 180).

Por su parte otro perito del Concilio, O. Semmelroth señala la singularidad del sentido que tiene el hecho de haber identificado la Iglesia como pueblo de Dios: "Ciertamente, puede el pensar democrático de hoy, también en la vida, haber contribuido de un modo especial a descubrir de nuevo la realidad de que la Iglesia es también un pueblo, y que no se le puede describir o tener una vivencia en ella si no preguntamos acerca del sentido de esta afirmación. Hay, sobre todo, dos rasgos que se adelantan en nuestra consideración, si designamos a la Iglesia como pueblo de Dios: En primer lugar, la unidad y comunidad; más aún, la esencial igualdad dentro de la Iglesia estructurada jerárquicamente; y segundo, la determinada manera de ser de la Iglesia a través de la historia, para la cual fue creada por Cristo como pueblo suyo." (*La Iglesia, nuevo Pueblo de Dios*, en: La Iglesia del Vaticano II, Vol I, p. 459).

Y más adelante agrega: "La expresión Pueblo de Dios quiere denotar a los laicos, pero no solamente a ellos, ya que los obispos, sacerdotes y diáconos han de ejercer su función en favor del pueblo y también en él. Una razón más profunda era que la diferencia institucional de jerarquía y laicado no es lo primero que hay que tener a la vista en la Iglesia, si se considera debidamente su esencia. Anterior a toda

diferenciación, y que no puede ser puesta en duda por ella, es la unidad, comunidad e igualdad esencial dentro del Pueblo de Dios." (Ibídem p. 460)

El también perito del Concilio Y. Congar refiriéndose por su parte a lo realmente nuevo de la Iglesia pueblo de Dios, afirma: "La idea de Pueblo de Dios introduce en la consideración de la Iglesia un elemento dinámico. Ese pueblo reúne una vida y se halla en marcha hacia el término fijado por Dios. Elegido, instituido y consagrado por Dios para que sea su siervo y su testigo, el pueblo de Dios, es en el mundo, como sacramento de la salvación ofrecida al mismo mundo." (*La Iglesia como Pueblo de Dios*, Concilium, 1(1965) p.17s). Y más adelante dice: "La categoría pueblo de Dios, según resulta de la Sagrada Escritura, permite afirmar a la vez la igualdad de todos los fieles en la dignidad de la existencia cristiana y la desigualdad orgánica o funcional de los miembros." (o.c. p. 21).

El mismo P. Congar precisa lo que le añade el que la Iglesia sea cuerpo de Cristo al presupuesto del pueblo de Dios del Antiguo Testamento: "Vemos que la idea de pueblo de Dios, tan rica en los aspectos teológico y pastoral, es insuficiente para expresar por sí misma la realidad de la Iglesia. Bajo la nueva disposición - la de las promesas realizadas por la encarnación del Hijo y el don del Espíritu (el "Prometido") - el pueblo de Dios recibe un estatuto que solo es expresable en las categorías y en la teología del Cuerpo de Cristo...San Pablo no se contentó con añadir el atributo "cuerpo de Cristo al concepto "pueblo de Dios", tal como lo había recibido del judaísmo; antes bien introdujo la idea de cuerpo de Cristo precisamente en el plano del concepto esencial que él empleaba para hablar de la Iglesia. Esto era necesario para dar cuenta de lo que el pueblo de Dios había llegado a ser después de la encarnación, pascua y pentecostés. Ese pueblo era verdaderamente cuerpo de Cristo. Sólo así posee su referencia cristológica adecuada." (o.c. p.32s).

R. Schnackenburg desde su especialidad como exegeta comenta: "Trabajos recientes han hecho ver que "pueblo de Dios" y "cuerpo de Cristo" se complementan de forma necesaria y feliz. "Pueblo de Dios" se halla en estrecha relación con la *ekklesia tou theou*, que en la Antigua Alianza es el pueblo de Israel congregado delante de Dios, el pueblo escogido, y en la Nueva Alianza, liberado del vínculo natural de la sangre, es constituido de nuevo en la sangre de Cristo y se convierte en el pueblo de Dios, escatológico y universal, integrado por todos los pueblos de la tierra. Pero es necesaria la ulterior definición de este pueblo como "cuerpo de Cristo", para poner de relieve cómo es creado de nuevo y a Cristo se halla esencialmente ligado como a su origen, su centro vital, su jefe (cabeza) y el fundamento de su unidad...Pero, por otra parte, la idea de "pueblo de Dios" puede evitar que el concepto de "cuerpo de Cristo" venga a convertirse en un modelo demasiado rígido, acabado, capaz de dar respuesta a todos los problemas eclesiológicos, y enriquecerlo a la vez con un importante contenido del que forman parte especialmente: continuidad dentro de la diferencia, del antiguo pueblo de Israel." (*La Iglesia como Pueblo de Dios*, Concilium 1(1965) 106).

4. LA FIGURA DINAMICA DE LA IGLESIA COMUNIDAD PUEBLO DE DIOS, CUERPO DE CRISTO EN LA CONSTITUCION DOGMATICA "LUMEN GENTIUM"

Solo pretendo mostrar, en forma esquemática y breve, cómo se comporta la Iglesia como sacramento eficaz de salvación.

Ciertamente el Concilio asume, según vimos, la categoría "cuerpo de Cristo" tal como se revela en San Pablo, esto es, la comunidad no es una organización de individuos de antemano configurados en donde cada uno entrega a la organización lo que produce por sí mismo en beneficio de los objetivos o metas propias de la misma; muy al contrario, la Iglesia como comunidad es un organismo vivo y en cuanto tal su finalidad son sus miembros, esto es, su edificación como hijos de Dios; de allí que lo único que en ese organismo circula es la vida de Dios; todo otro elemento o interés sería extraño y contaminaría la unidad de vida del organismo.

Por eso dice el Concilio: "El Hijo de Dios, en la naturaleza humana unida a sí, redimió al hombre, venciendo la muerte con su muerte y su resurrección y lo transformó en una nueva criatura (cf. Gal 6,15; 2Co 5,17). Y a sus hermanos congregados de entre todos los pueblos, los constituyó místicamente su cuerpo, comunicándoles su espíritu. En ese cuerpo, la vida de Cristo se comunica a los creyentes, quienes están unidos a Cristo paciente y glorioso por los sacramentos, de un modo arcano, pero real." (L.G. 7).

Por otra parte el Concilio designa la Iglesia, pueblo de Dios como pueblo sacerdotal, con la finalidad salvadora propia del sumo sacerdocio de Cristo: "El sacerdocio común de los fieles o el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no solo en grado, se ordenan sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo. El sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo." (L.G. n. 10).

Así, pues, la comunidad cristiana cuerpo de Cristo u organismo vivo está esencialmente determinada por la vida de Dios que se nos da por medio del Espíritu de Cristo o de Cristo cabeza; pero esa vida de Dios, se nos comunica en concreto por los sacramentos, edificando así el cuerpo: "Los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios; pero en cuanto signos tienen también un fin pedagógico." (S. C. n. 59).

Pero de otro lado, dijimos, la comunidad cristiana, cuerpo de Cristo, es pueblo de Dios con su carácter salvador, por ser pueblo sacerdotal y tal función la ejerce por los sacramentos; al respecto afirma el Concilio: "El carácter sagrado y orgánicamente estructurado de la comunidad sacerdotal se actualiza por los sacramentos y las virtudes." (L.G. n. 11). En suma según el Concilio, la vida de Dios se da en la Iglesia en cuanto comunidad cuerpo de Cristo por los sacramentos; pero por otra parte afirma que la comunidad en cuanto pueblo de Dios es comunidad sacerdotal y por lo tanto lo que enfatiza es su función salvadora, de donde se sigue que los sacramentos son funciones salvadoras que edifican la comunidad, dando vida de Dios a cada uno de sus miembros, en cuanto signos claros de Cristo, sumo sacerdote salvador.

De esta visión dinámica y salvadora de la Iglesia edificada por la vida sacramental se deduce una nueva concepción del término "sacramento", diferente de la definición estrecha acuñada en la Edad Media y más acorde con la experiencia pascual testimoniada en los escritos del Nuevo Testamento; a saber, los sacramentos son fundamentalmente el acontecer de la muerte y la resurrección de Cristo en el creyente y al acontecer en él lo transforma y lo revela dando testimonio de él, es decir constituyéndose en signo vivo y real de Cristo Salvador.