

QOL

REVISTA BÍBLICA MEXICANA

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO
FACULTAD DE TEOLOGÍA



No. **74**
Mayo - Agosto
2017

PORTADA DE QOL

La imagen del personaje sentado está tomada de las formas de representación que hacían nuestros antepasados prehispánicos en códices. Se trata de alguien con autoridad por su vestimenta y por estar sentado sobre un petate; además está hablando, esto se indica con la voluta saliendo de su boca. La imagen unida a la palabra QOL, que en hebreo significa sonido, voz, quiere representar el sentido de esta revista: una voz desde México que exprese el trabajo académico, cultural y pastoral de la Biblia que se realiza principalmente en México.

Fundador: Raúl Duarte Castillo

Director: Ricardo Aguilar Hernández

INFORMES:

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO

Guadalupe Victoria 98

14000 Tlalpan Centro

México, D.F.

Tel. 5573-0600. Fax: 55 73 05 71

www.pontificia.edu.mx

qol@pontificia.edu.mx

SUSCRIPCIONES:

Suscripción anual:

- República Mexicana \$270
- Extranjero 50 USA Dls.

Más gastos de envío

Números atrasados (en existencia) \$100

- A nombre de Sociedad de Investigación en Ciencias Humanistas, S.C.
Cuenta n. 7004-6798897
Banamex, suc. 241
(enviar por fax copia del depósito).
- Pague en efectivo al promotor

QOL, año 29, No. 74, mayo - agosto 2017, es una publicación cuatrimestral editada por la Universidad Pontificia de México, a través de la Facultad de Teología. General Guadalupe Victoria No. 98, Col. Tlalpan Centro, Delegación Tlalpan, C.P. 14000, México D.F., Tel. 5573-0600, www.pontificia.edu.mx, qol@pontificia.edu.mx. Editor responsable: Alberto Anguiano García. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-060113420100-102, ISSN: en trámite. Licitud de Título y Licitud de Contenido: en trámite. Impresa por Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapan 172, Local 1, Col. Metropolitana, 3a Sección Nezahualcóyotl, C.P. 57750, Estado de México; este número se terminó de imprimir el 15 de marzo de 2018 con un tiraje de 500 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Pontificia de México.





PRESENTACIÓN

Ricardo Aguilar Hernández

Con alegría me dirijo a ustedes, estimados suscriptores y lectores en general de nuestra revista bíblica mexicana QOL, para presentarles este número correspondiente al segundo del año 2017.

En ocasión de que este año conmemoramos tanto el centenario de la promulgación de la Constitución Mexicana, así como recordamos el quinto aniversario de la aparición de la reforma protestante, la iglesia en México ha venido haciendo una evaluación sobre el impacto que estos eventos han tenido en la historia de nuestro pueblo. Nos hemos dado cuenta de que es importante hacer una recapitulación de diversos temas que forman parte protagónica de la agenda intelectual y pastoral en nuestro país. Entre esos temas se encuentran la Justicia y la Justificación, no solo desde una índole social, sino, sobre todo, teológica.

En este número de QOL y en el que sigue, hemos decidido abordar ambas temáticas a la par, debido a su mutua relación en el plano de las Sagradas Escrituras. Creemos que conviene a nuestros lectores hacer una aproximación a ambos temas de un modo paralelo para que se vaya teniendo una mejor comprensión de los mismos en la dinámica del desarrollo de la fe del Pueblo de Dios, tal como la Biblia nos lo muestra. Es por eso, que los artículos exegéticos siguen este tenor.

En la sección de Artículos Exegéticos comenzamos con uno que nos ofrecen Juan José Muñoz Saráoz y Petrona López Toledo, DJBP, que trabajan en la Arquidiócesis de Tuxtla Gutiérrez, nos comparten un estudio bajo el nombre de ***En un mundo cambiante la Palabra de Dios permanece firme y justa. Se trata de un análisis narrativo del texto 2 Re 1,1-18***, centrado en la figura del profeta Elías. Los autores toman en cuenta diversos detalles provenientes de la crítica textual, posteriormente, delimitan el texto

en cuestión, enfatizando los aspectos morfológicos pertinentes y la trama que va creando la historia narrada en el texto, para mostrar cómo la Palabra de Dios se manifiesta justa y firme ante las actitudes cambiantes de los personajes involucrados. El estudio se centra en parte del ciclo del profeta Elías y en cómo el redactor de la perícopa maneja la trama para poner en contraste el actuar de Dios y el de los hombres.

En el segundo artículo, Gabriel Fierro Nuño nos ofrece un estudio intitulado ***La justificación del homicida involuntario en el Pentateuco. Perspectivas históricas y teológicas***. En este artículo, Fierro hace un análisis de las ideas teológicas que se encuentran en cada una de las tres legislaciones sobre la justificación, entendida esta como refugio o asilo del homicida accidental, dentro de los libros que conforman el Pentateuco. El autor parte del texto más antiguo (Ex 21,12-14) dentro del contexto de la Alianza; el segundo texto (Dt 19,1-3) se ha de comprender desde el ideal teológico de la fraternidad, y el tercero (Nm 35,9-12) hace alusión a la muerte ritual de expiación. Desde su propia teología, cada legislación pretende los mismos propósitos: ofrecer justicia para la familia del asesinado, brindar una justificación del homicida no intencional y buscar el fin de la violencia en la sociedad.

En el tercer artículo, Rubén Betancourt García nos presenta un estudio donde nos explica el modo como Santo Tomás de Aquino realizaba exégesis de la Carta a los Romanos para abordar el tema de la justificación. El artículo lleva por título ***La justificación por la fe en Jesucristo. Análisis de la cuestión según la Super Epistolam ad Romanos de Tomás de Aquino***. Betancourt nos muestra cómo, Para Tomás de Aquino la carta de Pablo a los Romanos implicaba tanto una antropología como una teología natural. Por esto, el Aquinate inserta elementos filosóficos de cortes aristotélico y cristiano en su exégesis; sin el recurso a la metafísica, demeritaría la comprensión de los textos de la Sagrada Escritura. La importancia del análisis tomasiano implica el saber que Cristo es el Verbo de Dios, y que, haciéndose hombre, justifica al ser humano pecador. La doctrina del Aquinate gira en torno al hecho de que el hombre es

incapaz de salvarse a sí mismo. Por tanto, para que se salve, requiere cooperar, desde su libertad, ayudado y movido por la gracia de Dios.

El cuarto y último artículo de esta sección es de Héctor Ubaldo González. Se trata de un artículo intitulado ***La Justicia***, que aborda precisamente este tema desde sus orígenes; el autor ofrece una descripción teológica de los elementos que la configuran, así su aparición en la historia del pueblo de Dios. González subraya, a lo largo del artículo, las realidades a las que alude la justicia: la presencia de un legislador, un juez y de un cuerpo jurídico, y va especificando el modo como se da la relación entre la justicia y la sabiduría iluminada por Dios.

En la sección de Hermenéutica, ofrecemos un interesante artículo que crea puentes de conexión entre la Sagrada Escritura y el estudio de la Historia de la Iglesia en México. Rocío Silva Herrera nos presenta un artículo llamado ***Una hermenéutica de Ex 28, 6-21, desde una prenda litúrgica con aplicación pastoral***. Silva analiza un sermón del cura del Sagrario de la Ciudad de México, José de Lezamis (1654-1708), donde el autor interpreta algunos versículos del libro del Éxodo, dentro de un contexto litúrgico y pastoral de fines del siglo XVII. En el sermón, dicho cura pretende explicar el significado teológico de la imposición del palio arzobispal a Francisco de Aguiar y Seijas (1681-1698), así como del pectoral del Sumo Sacerdote, con los fines de instruir a los fieles, invitarlos a obedecer a su nuevo pastor y confrontar la rebeldía de algunos feligreses que se negaban a aceptar la autoridad del recién nombrado arzobispo.

Finalmente, en la sección Tesis y Tesinas, ofrecemos a ustedes la síntesis de la tesina que el misionero Paul Gbortsu presentó en la Universidad Pontificia de México en mayo de 2016 para obtener el grado de Licenciado en Teología, con especialidad en Teología Bíblica. Su estudio lleva el título ***La mentalidad hebrea de la unidad detrás de los textos bíblicos del Antiguo Testamento***. El tema que trata el autor es el de la mentalidad hebrea de la unidad. La síntesis que Gbortsu nos presenta desarrolla la mentalidad de la

unidad en los conceptos «Dios», «Pueblo» y «Persona», que revelan y fundamentan el rol de la unidad en la teología, la sociología y la antropología hebreas.

Espero que el presente número sea de su agrado y estimule a más académicos a seguir profundizando en los temas que son abordados por nuestros queridos articulistas.

Ricardo Aguilar Hernández
Director de la Revista Bíblica Mexicana QOL



EXÉGESIS



EN UN MUNDO CAMBIANTE LA PALABRA DE DIOS PERMANECE FIRME Y JUSTA ANÁLISIS NARRATIVO DE 2 RE 1,1-18

Juan José Muñoz Saráoz y Petrona López Toledo, DJBP¹

Abstract

El presente artículo tiene como objetivo reflexionar acerca de la justicia divina, a partir del análisis narrativo del texto de 2 Re 1,1-18, tomando en cuenta la crítica textual, la delimitación del texto, enfatizando la morfología y la trama que recorre el texto para afirmar que la Palabra de Dios se manifiesta justa y firme ante actitudes cambiantes, en particular desde las actitudes de los personajes.

The present article, based on the narrative analysis of the text of 2 Re 1,1-18, reflects on divine justice; it defines the limits of the text, and considers the textual criticism, to finally emphasize how the morphology and the plot affirm that the Word of God remains just and true even amidst the different points of view, as evidenced in the conflicting attitudes of the characters.

Palabras clave: justicia divina, Elías, Palabra de Dios.

I. Traducción y análisis filológico de 2Re 1,1-18 ²

1. Moab se reveló contra Israel después de la muerte de Ajab.
2. Sucedió que Ocozías se cayó desde el mirador en la habitación superior de su casa en Samaria y quedó mal herido, así que mandó a mensajeros, diciéndoles: “vayan y con-

¹ Los autores son Juan José Muñoz Saráoz, presbítero diocesano de la Arquidiócesis de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Es licenciado en Sagradas Escrituras por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Italia (2015). Actualmente, es Director Espiritual en el Seminario Menor “San José” (Arquidiócesis de Tuxtla Gutiérrez). La Hna. Petrona López Toledo es Religiosa Discípula de Jesús Buen Pastor; trabaja en la Diócesis de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Es licenciada en Teología con especialidad en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de México (2015). Actualmente, es catedrática en el Centro Interamericano de Estudios Superiores *Evangelii Nuntiandi*, en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

² La traducción es nuestra.

- sulten a Baal-zebul, dios de Ecrón, si es que sanaré de esta mi herida”.
3. Pero un Ángel del Señor dijo a Elías: Levántate y encuentra a los mensajeros del rey de Samaria y diles: *¿Es que no hay Dios en Israel para que ustedes vayan a consultar a Baal-zebul, señor de Ecrón?*,
 4. porque así dijo Dios: de la que subiste, de ahí no bajarás, porque ciertamente, morirás. Y Elías se fue.
 5. Entonces regresaron los mensajeros a él [al rey] y les dijo: *¿Por qué han regresado?*
 6. Así que le dijeron: “un hombre subía para encontrarnos y nos dijo – vayan y regresen al rey que los mandó y díganle: “Así dijo Dios, *¿es que no hay Dios en Israel para que tú estés mandando a consultar a Baal-zebul, señor de Ecrón?*, por eso, la cama a la que allí subiste, de ahí no bajarás, porque ciertamente morirás”.
 7. Y les dijo: “¿Cómo vestía el hombre que subió a su encuentro y les contó estas cosas a ustedes?”
 8. Entonces le dijeron: “Era un hombre peludo, que tenía un cinturón de piel ceñida a su cintura”. Dijo el rey a ellos: “Es Elías, el Tesbita”.
 9. Mandó pues, a él un jefe de cincuenta hombres y subió a él. He ahí entonces que estaba sentado sobre la cima del monte, y le dijo: “Hombre de Dios, el rey dice, *baja*”.
 10. Respondió Elías y dijo al oficial de los cincuenta: “Si soy un hombre de Dios, que baje fuego del cielo y consuma a ti y a tus cincuenta”. Y bajó fuego del cielo y consumió a él y sus cincuenta.
 11. Y regresó, le mandó otro oficial y sus cincuenta. Y respondió y le dijo: “Hombre de Dios, así dice el rey, *rápido baja*”.
 12. Y le respondió y les dijo: “Si soy un hombre de Dios, baje fuego del cielo y consuma a ti y a tus cincuenta”. Y bajó fuego divino del cielo y consumió a él y sus cincuenta.
 13. Y regresó, y mandó un oficial por tercera vez y sus cincuenta. Y subió y llegó por tercera vez, y se postró a sus rodillas para decir a Elías. Y le suplicó y le dijo [el capitán]: “Hombre de Dios, aprecia mi vida y la vida de tus siervos, estos cincuenta a tus ojos.
 14. He aquí que bajaste fuego del cielo y consumió a los dos

- oficiales de cincuenta, los primeros y a los cincuenta, y tú, estima mi vida a tus ojos”.
15. Y dijo el mensajero de Dios a Elías: “Baja con él, no tengas miedo delante de él”. Entonces se levantó y bajó con él, adonde el rey.
 16. Y le dijo: “Así dijo Dios, *porque has mandado mensajeros a consultar a Baal-zebul, señor de Ecrón, ¿es que no hay Dios en Israel para consultar en su palabra? Por eso, la cama en la que allí subiste, no bajarás de allí, porque ciertamente morirás*”.
 17. Y murió como habló Dios, lo que dijo a Elías. Y reinó Joram en su lugar en el año segundo de Joram, hijo de Josafat, rey de Judá, porque no tuvo hijos.
 18. Las gestas, los actos de Ocozías que hizo, ¿no están escritas en los libros de los hechos de los reyes de Israel?

1) Los participios

En esta división encontramos cuatro participios, los cuales están ubicados en los vv. 3,6,8 y 9.

En el v. 3 encontramos הֵלְכִים que es un participio *qal masculino plural* de הֵלֵךְ que, unido a אַתֶּם hace una expresión que puede ser traducida “andar a buscar”, indicando una acción futura inmediata, con la compañía el infinito וָדָרַשׁ más ל que muestran una estrecha unidad. Esta frase se encuentra en el discurso del mensajero de Dios, servicio al culto, en referencia a YHWH; más aún, la observación de los mandamientos divinos, sobre todo, de la exigencia de exclusividad.³ Este primer participio no se vuelve a utilizar en el v. 6, donde se dice el mensaje al rey, sino que se utiliza הֵלֵךְ; por tanto, es importante señalar que solo lo dirá el Ángel y Elías. Así, en el versículo es específico el “andar a buscar” a otro dios.

El v. 6 contiene הֵלֵךְ del verbo הֵלֵךְ que es un *qal participio masculino singular*, con el sentido durativo “mandando”; una acción que se está desarrollando, y dentro del texto, lo encontramos una sola vez,

³ Cf. F. J. HELFMEYER, “hālak” en G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (eds.), *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. II (Paideia), Claudiana, Brescia 2002, 448-450.

ya que en las otras repeticiones se usa הִלְזִים, participio utilizado para el mensaje dado por el Ángel y el profeta. Por lo que se ve, el mensajero del rey da una cierta culpabilidad al rey por mandarlo a buscar un oráculo donde no debería. El verbo שלח “enviar”, además en *qal* como es, extender, dejar libre, enviar o despachar, permitir,⁴ dada la frecuencia de las atestaciones, no es posible discutir en sus particularidades de cada peculiaridad de construcciones, su significado es trivalente: un sujeto (Dios o el hombre) “manda” un objeto directo (persona o cosa) hacia una meta u objetivo; así que la indicación del destinatario es necesaria. El valor semántico fundamental es, por lo tanto, “poner a alguno o algo en movimiento hacia un objetivo”.⁵ En el discurso, su valor se adquiere por la singularidad, que es el único discurso donde se menciona que las palabras del mensajero del rey no son las mismas; posiblemente se le ha olvidado; lo usa porque está frente al rey y es una manera de culparlo por mandarlo a un dios equivocado.

El v. 8 muestra אָזַח es un *qal participio pasivo masculino singular* de אָחַח que funciona como un adjetivo, mostrando cómo estaba el cinturón que llevaba puesto. Tomando en cuenta que el participio pasivo puede ser el resultado de la acción propia del sujeto, decimos que podría traducirse: “**ceñido** el cinturón de piel”; ciertamente, solo señalamos este participio ya que, dentro del discurso, no tiene un peso mayor, solo descriptivo.

En el v. 9 encontramos יָשַׁב, que es un *qal participio masculino singular*. En *qal* lo encontramos como “quedarse, morar” o “sentarse” o morar en una casa o ciudad.⁶ Aquí podemos traducir como “**sentado**”, está unido con וְהִנֵּה, que antecede a la proposición nominal comenzada con este participio y que nos muestra un hecho importante: en este caso muestra una prominencia del profeta, que hace referencia a la espera, pero también a la seguridad, es decir,

⁴ Cf. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Study Edition, vol. II, E. J. Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, 734.

⁵ Cf. F.-L. HOSSFELD – F. VAN DER VELDEN, “salah” en H. RINGGREN – H. J. FABRY – J. HEINZ (eds.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Vol. IX (Paideia), Claudiana, Brescia 2009, 371.

⁶ Cf. F. BROWN-S. R. DRIVER – C. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon, Oxford 1906, 442-443.

el profeta espera la reacción del rey ante el mensaje dicho anteriormente. Por tanto, se siente seguro de estar en la montaña y, sobre todo, esperando la siguiente orden de Dios. Cabe destacar que en ningún momento dice que los soldados supieran dónde se encontraban, pero ellos llegaron a la cima como si ya supieran donde se alojaba Elías.

2) Los imperativos

El mandato dirigido al mensajero, en este caso Elías, es una fórmula típica de todo cargo profético ligado a la palabra. Esto da la idea de la misión y de la legitimidad de los profetas, los caracteriza como mensajeros;⁷ por ello, el uso de varios imperativos es casi una competencia de órdenes entre el rey y Dios.

Los vv. 2 y 6 presentan el término לָקַח: de la raíz הלך, que indica una respuesta a la pregunta o petición hecha a Dios. En la primera comparecencia, tenemos que es un mandato de ir a buscar un dios. Hay veces que este imperativo funge solo como partícula exhortativa en el sentido de “adelante” o “estar pronto”. En el primer caso, es usado junto al infinito וָשׁוּבוּ como “vayan y busquen” y en el v. 6 “vayan y regresen” (שׁוּבוּ), aunque en ningún caso hay *waw* entendiéndola como una acción continua. En el v. 2 es usado con וָשׁוּבוּ, en manera asindética, es decir que no hay conexión del *waw*, que no es inusual en el hebreo, especialmente en los mandatos y pronunciamientos. וָשׁוּבוּ por su parte es usado generalmente como una normal expresión para una petición de un Dios o un oráculo.⁸ Como hemos mencionado, también en el v. 6 está unido a שׁוּבוּ, de la raíz שׁוּב que en *qal* puede significar el movimiento físico de girarse, inversión, del regreso. La composición física puede ser implícita, cuando se habla de conversión o regreso al ámbito de la relación, como una relación de fidelidad, o el orden de no hacer más lo erra-

⁷ Cf. F. J. HELFMAYER, “hālak” en G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (eds.), *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. II (Paideia), Claudiana, Brescia 2002, 459.

⁸ Cf. T. R. HOBBS, *2 Kings* (World Biblical Commentary 13), Thomas Nelson, Texas 1986, 8.

do, sino lo correcto.⁹ Se encuentra además, junto a לָכֵן, que le antecede y que denotan su acción continua.

En el v. 3 tenemos la expresión קוּם עֲלֶיךָ: La primera palabra puede significar “levántate o álzate” (en sentido físico), indica generalmente un cambio de lugar, la partida por un viaje. Refleja también un uso del levantarse de Dios para hacer alguna cosa a los hombres. Es de notarse que aquí, el autor conjuga la expresión con otra palabra de movimiento; estas dos palabras hacen que se pueda realizar una búsqueda, en este caso, ir al encuentro de los mensajeros del rey. Esta orden es dada por Dios a Elías, pero también encontramos otra dada por el rey en el v. 2, mencionada en el párrafo anterior, y denotan ambos un mandato a sus mensajeros, solo que mientras en el primer caso los mensajeros del rey parecen estar disponibles, en el segundo, el profeta está sentado, estático y esperando las palabras de Dios, que es algo típico de Elías en los diversos pasajes de su ciclo. Cabe destacar que el hecho de “levantarse” tiene una relación con el participio v. 9 “sentado”, es decir, que Elías solo cumple su cometido y se mueve a un lugar seguro para conservar su vida, en lo alto de la montaña; haciendo así también conserva la palabra de Dios.

En el v. 15 se emplea יָרַד: (También יָרַדָּה en vv. 9 y 11), de la raíz יָרַד, que expresa la idea de dirigirse a determinadas personas, un uso que tiene del lugar de su actividad habitual, ante los diferentes usos que tiene está generalmente señalado que sirva en contexto profético para indicar amenazas que predicán el fin,¹⁰ así como Elías lo hace para ir donde el rey. Si vemos la forma femenil de los imperativos en los vv. 9.11 denotan mayor especificación, un orden categórico de bajar, al cual el profeta no accede; en cambio, el imperativo del v. 15 es en masculino y denota una manera menos fuerte y más positiva, que es dada por Dios, así vemos que sus palabras son dirigidas con sabiduría, en el momento justo. Todos estos

⁹ Cf. H. J. FABRY, “šûb” en H. RINGGREN – H. J. FABRY – J. HEINZ (eds.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. IX (Paideia), Claudiana, Brescia 2009, 18-19.

¹⁰ Cf. G. MAYER, “jārad” en G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (eds.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. III (Paideia), Claudiana, Brescia 2003, 1047.

imperativos son los verbos que nos ayudan a empujar la narración hacia adelante.

En el v. 13 nos encontramos con תִּיקֶר. Este imperativo usa el אָ de imprecación con un sentido ya no categórico como los otros soldados sino más bien, con el yusivo que da una fuerza más sutil, de poder bajar para ayudar. Se trata del discurso del tercer soldado, que es más benevolente; pide clemencia por su vida. Por lo tanto, no puede ser categórico, sino más bien sutil. Como vemos, los tres soldados utilizan formas imperativas al dar el mensaje al profeta, pero los primeros dos dan una orden muy categórica, a la cual no obedece el profeta. Ciertamente, los soldados obedecen a ciertas órdenes del rey y su manera de pedir es categórica, como la misma orden del rey, pero el tercer soldado podría ser interpretado como más astuto que el rey, al aplicar una manera más sutil de dirigirse al mensajero de Dios; lo que permite que éste acceda a bajar después de la orden de Dios.

3) El דבר de Dios y del rey y sus mandatos de ירד ו הלהך

Entenderemos, dentro de nuestro texto, que la raíz דבר, puede ser un *Leitwort* (palabra clave o guía) presente en el texto, porque recordando lo que dice el texto en el v.17 וַיִּמַּת כְּדַבֵּר יְהוָה que es la palabra de Dios la que se lleva a cabo y no la del rey, nos permitirá notar también la preeminencia de la palabra de Dios, que ya se han comenzado a empujar a través de los imperativos presentes (vv. 3.6). Su significado no ha encontrado un consentimiento general. *Dabar* puede significar “palabra”, “cosa” y *diber* “hablar”. El *piel* del verbo *diber* es más utilizado que el *qal*, en su sentido general asume un valor de “hablar” pero, según el contexto, puede ser “preguntar”, “ordenar, comandar” “amenazar”, “empeñarse, prometer”, “recitar”.¹¹ Pero, ¿cuál es la diferencia con el verbo אמר? Jenni dice que, a diferencia con דבר *piel*, que es “pronunciar determinadas palabras”, en el que el objeto está ya implícito, אמר al *qal* “decir” necesita de un complemento, bajo forma de discurso directo o indirecto. En los pro-

¹¹ Cf. W. H. SCHMIDT, “dābar” en G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (eds.), *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. II (Paideia), Claudiana, Brescia 2002, 112.

fetas la expresión “hablar a través” parece implicar una concepción del profeta como instrumento o portavoz de Dios, considerando, por tanto, la recepción y la transmisión de la palabra como un único acto.¹² La raíz דבר es usada por el mensajero de Dios en los vv. 3.15 en vez de la raíz אמר porque su mensaje sera una orden, con el motivo de empeñarse en esa empresa. En el v. 15 usa un *wayyiqtol* para la entrada del Ángel en la narración. Pero usa אמר para dar el mensaje de Dios tanto el mensajero de Dios como del rey, para decir una identidad del sujeto, en este caso, las palabras de Dios. Además, el narrador usa el דבר generalmente para el Ángel y אמר para los mensajeros del rey y del rey mismo para distinguir el nivel de la palabra que se dirige en esta narración entre Dios y el rey.

Se destacan además los verbos יהלך y ירד dentro de la narración, como ya señala Hobbs, que es digno de notarse el movimiento introducido en esta narrativa por el frecuente uso de estos verbos, en los vv. 3,4,6,9.10-16.¹³ El verbo ירד significa principalmente “bajar” y, ocasionalmente, “subir” (2 Re 2,2; 6,18), bajar fuego en nuestro texto, o también puede ser usado como teofanía (Gen 11,5; Ex 3,8; 19,11).¹⁴ El verbo יהלך tiene el significado de “subir, ascender, abrirse camino”, incluso puede tener un significado sexual (Gen 49,4a-b).¹⁵ En el caso de nuestro texto, acompañado por el acusativo del lugar, tiene el significado de “subir una montaña” (2 Re 1,4.16).¹⁶ Como hemos venido señalando, generalmente Elías está en la cima de la montaña, excepto al principio de nuestro texto, donde se le da la orden de “subir al encuentro”. Elías, en la soledad y en lo alto, se encuentra seguro para conservar la palabra de Dios y solo baja para transmitir su mensaje, mientras que el rey siempre está abajo y tiene que subir a Dios; tiene que ver siempre en alto, pero ha perdido ese punto de vista y se ha extraviado viendo otros dioses. En varias ocasiones, según lo narrado, Dios baja al encuentro de sus

¹² Cf. W. H. SCHMIDT, “dābar” en G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (eds.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. II (Paideia), Claudiana, Brescia 2002, ...,114-116.

¹³ Cf. T. R. HOBBS, *2 Kings...*, 11.

¹⁴ Cf. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon...*, 435.

¹⁵ Cf. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon...*, 828-829.

¹⁶ Cf. F. BROWN - S. R. DRIVER - C. A. BRIGGS (eds.), *A Hebrew and English Lexicon...*, 739.

ungidos, no porque reciba una orden humana (הַרְדָּה), sino porque Él, por su propia decisión, baja a ver a Elías (רָדַד).

II. Cuestiones de crítica textual

En el v. 6 el texto masorético (TM) presenta la palabra הַמְלִיךָ y otros manuscritos como la Siriaca nos muestran הַאֲיִשׁ. En este caso, es mejor seguir el texto masorético porque concuerda mejor con todo el contexto. La idea del “hombre” está más fuera de contexto aunque tendría sentido. Tal vez se ha querido suavizar la imagen del rey.

Así mismo, en el v. 6 tenemos el participio שָׁלַח que se encuentra en el TM, pero la versión griega traduce πορεύθη del hebreo חָלַךְ, ciertamente la versión griega va de acuerdo a las otras frases repetidas que utilizan חָלַךְ, pero se refleja mejor la acción con שָׁלַח, que con el verbo en griego, porque está indicando una acción que no se completó, la de ir a buscar, sino más bien, se mandó una orden, pero ésta no se concluyó. Es lo que el mensajero del rey puntualiza a través del participio שָׁלַח.

La problemática del “Baal Zebub”: no se dice si detrás de esta denominación se esconda otro nombre desconocido de tal divinidad, por ejemplo “Hadad”, pero confirma la impresión de los textos de Ugarit; es decir, que se trata de Baal “por excelencia”, la divinidad de la tempestad y de la fertilidad. También en diversas expresiones o detalles locales se alude de este modo al dios de la ciudad filisteo Ecrón, cuyas únicas funciones testificadas eran aconsejar y prestar ayuda en caso de enfermedad o herida. Probablemente sea una deformación intencional.¹⁷

III. Delimitación del texto

Según Cogan y Tadmor, el v.1 es parte de 1 Re 22,52, ya que al menos el vocabulario es idéntico con 2 Re 1,2-18. Mencionan además que los versículos del 17bc-18 son agregados. Para ellos, el

¹⁷ Cf. M. J. MULDER, “ba'al” en G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN, *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Vol. I (Paideia), Claudiana, Brescia 1998, 1462.

tema central sería la confrontación de Ocozías para reclamar al rey de Israel.¹⁸ Pero hay que tomar en cuenta que la rebelión de Moab viene a dar un punto y aparte a lo que se está contando, para insertar una historia, así que no es necesario poner nuestro texto junto a la historia precedente.

Por su parte, Hobbs dice que tenemos que verlo en comparación con Jos 1,1; Jue 1,1; 2 Sam 1,1. En 2 Re 1,1 se ayudaría a introducir dos textos narrativos que originalmente eran separados y trataban acerca de la historia de Elías y Eliseo, y su actividad profética durante la revuelta de Moab, descrito en más detalle en capítulo tres, y que aquí se daría una transición. En esta situación, los primeros versículos antes mencionados nos muestran el inicio de un relato. El problema de nuestro texto es que los versículos no siguen la idea del v.1 sino que habla totalmente de otro tema. Álvarez Barredo dice que, sin duda alguna, el lenguaje es el estilo propio de la narración del deuteronomista, el cual, con este texto, intenta ilustrar y aclarar la conducta idolátrica del monarca. Así, el v. 1 proporciona una información histórica, que es más clara en los vv. 3.4.5, pero la primera se considera la más antigua.¹⁹ Podemos decir entonces que 1,2-18 entra como una historia explicativa sobre la trasgresión de Ocozías, siendo ejemplo de la transgresión que llevó a cabo Moab. Hay datos históricos que permiten tener mayor presencia de la rebelión moabita, como lo muestra la Estela de Mesá, que ayuda a comprobar un dato importante para 2 Re 3. Ciertamente, la Estela tiene partes no del todo completas. Es difícil mencionar su datación, pero un hecho curioso es que menciona la casa de David. Muy seguramente también, Moab pagaba tributo a Israel, por una interpretación de Gibson en una de las palabras mencionadas en la línea 30 de la Estela, que habla de נקדי *unido* a והישב, literalmente, “causa de retorno”, que hace presuntamente referencia a un tributo regular de pago a Israel.²⁰ Además del hecho que la Estela nos rebela que, efectivamente, Moab se rebeló a Israel.

¹⁸ Cf. M. COGAN – H. TADMOR, *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 11), Doubleday, New York 1988, 21.

¹⁹ Cf. M. ÁLVAREZ BARREDO, *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los libros de los Reyes*, Espigas y Azucenas, Murcia 1996, 50.

²⁰ Cf. T. R. HOBBS, *2 Kings...*, 35.

Una tercera característica para la delimitación es lo que menciona el mismo Hobbs sobre las repeticiones; menciona tres: una es el mandato al profeta (vv. 3a.6.15); otra, la cuestión acerca de la existencia de Dios en Israel (vv. 3b.6.16); y la tercera es el oráculo de juicio (vv. 4.6.16).²¹ Delimitando el texto, nos damos cuenta que tenemos en 2 Re 1, 1-8 un relato claro, centrado no solo en el pecado de Ocozías, como ejemplo de la transgresión a Dios sino también la firme presencia de la justicia divina que no cambia en la inmutación del profeta Elías, además de que el pecado de Ocozía se agranda a medida que pretende una venganza de este profeta de Dios; así pues, este rey no será juzgado como un justo en la historia de Israel. En el juicio de valor que se hace del rey se encuentra la huella de la teología deuteronomista. Este juicio consiste en que el rey transgrede a Dios con su conducta idolátrica, cuya consecuencia es la poca duración de su reinado y la muerte del rey.²²

Una cuarta característica son los personajes que encontramos aquí: los soldados, los mensajeros del rey, el rey mismo, como personaje típico de las historias del deuteronomista, y Elías, que siempre se enfrenta con ellos. Cabe señalar que, al final, el narrador termina con las palabras típicas de los relatos deuteronomistas, haciendo referencia a los datos que existen acerca del rey en cuestión.

IV. Análisis de la trama narrativa

El contexto de la perícopa se encuentra situado, según cuanto nos relata la historia de 2 Re 1, en el reinado de Ocozías, que se ubica entre los años 853-852, (solo dentro del período de dos años), debido a la enfermedad a la que se enfrenta el rey.²³ Moab era como el primo de los Israelitas, su descendencia venía desde Lot (Gen 19,37). Ellos habitaban el alto este del mar muerto, identificados desde el tardo Bronce (1400-1200 a.C). La relación con el pueblo israelita no era tan amigable (Nm 21; Jcs 3; Jer 48). Las batallas

²¹ Cf. T. R. HOBBS, *2 Kings...*, 5.

²² Cf. A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Las tradiciones históricas de Israel* (El mundo de la Biblia), Verbo Divino, Estella 1993, 126.

²³ Cf. D. M. J. HOWARD, *An Introduction to the Old Testament Historical Books*, Moody Publisher, Chicago 1993, 187.

más fuertes con los Moabitas vienen desde la dinastía de Omri. Tienen encuentros con los dos hijos de Ajab, con Ocozías y Jorán (1, 1; 3,5).²⁴ Ya David había humillado con servilismo (2 Sam 8,2) a Moab en su reinado, aunque desde ese tiempo, Moab había disfrutado de independencia religiosa, al grado que Salomón permitía a su mujer moabita erigir altares en Jerusalén (1 Re 11,7).

Una de las palabras que nos indican el inicio de la acción en el relato es la forma verbal וַיִּשְׁלַח, con la que se empieza a desencadenar la situación; está en el primer plano de la trama iniciando con un *wayyiqtol*. El rey enfermo envía a su mensajero en busca de un oráculo וַיִּשְׁלַח לְכֹהֵן דָּרְשׁוּ (v. 2b), וַיִּשְׁלַח aparece hasta el v.9 con el envío del primer soldado en busca de Elías el Tisbita, que ya Ocozías conocía, tal vez, por lo sucedido a Ajab, su padre, que tuvo sus encuentros con Elías (1 Re 17-21). En los versículos anteriores ha ocurrido un mandato (v. 3b) y una retrospectiva de parte del autor (v. 5), así como la entrega de un mensaje (v. 6); dentro de tal retrospectiva está la descripción del hombre de Dios (vv. 7-8), que ayuda a confirmar el conocimiento del rey sobre Elías. En el v.2 nos encontramos וַיִּמְרָא que es un *wayyiqtol*, que abre esta última frase, y luego encontramos אָמַרְתָּה que es un *qatal*, pero solo corresponde al cuadro del relato que nos está diciendo lo mismo que ya וַיִּגַּד ha expresado antes.

Mientras el mensajero del rey salía para hacer lo ordenado, el mensajero del Señor anunciaba a Elías que tenía que subir al encuentro del mensajero del rey para impedir la búsqueda del oráculo. El v. 3 comienza con la frase en *w-x-qata* después de un *wayyiqtol* (וַיִּמְרָא) del v.2, que nos quiere dar una información importante. Niccacci dice que cuando aparece un *w-x-qatal* es porque se quiere mostrar una información recuperada o que nos quiere mostrar un fondo;²⁵ en el caso del v. 3, es precisamente un fondo de lo que sucederá más adelante en el v. 6. A esto, agregamos una frase imperativa más infinito וְעַלְמָה לְקַרְאֵת del mismo versículo, que hace se cumpla un desenvolvimiento de la acción, haciéndola proseguir

²⁴ Cf. D. M. J. HOWARD, *An Introduction to...*, 208-209.

²⁵ Cf. A. NICCACCI, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (Analecta 23), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1986, 23.

hacia adelante, unido al *wayyiqtol*/ וַדְּבַר, para indicar el resultado²⁶ de ir y encontrar a los mensajeros, que será precisamente, el mensaje que va de Dios para el rey:

וַדְּבַר אֱלֹהִים הַמַּבְלִי אִין-אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל אַתֶּם הַלְלִים לַדָּשׁ בְּבַעַל זָבוּב אֱלֹהֵי עַקְרוֹן:
 וְלֹכַן כֹּה-אָמַר יְהוָה הַמַּטָּה אֲשֶׁר-עָלִיתָ שָׁם לֹא-תִרְדּוּ מִמֶּנָּה כִּי מוֹת תָּמוּת

וַדְּבַר en vez de וַיֹּאמֶר puesto precisamente, porque se dará un mensaje importante de una situación complicada, dada por Dios al profeta a través de su mensajero. El participio הַלְלִים, nos indica generalmente una acción duradera (“estar yendo”) y puede ser comprobado por el hecho que Ocozías ya en 1 Re 22,52-54 indicaba en resumen lo que hizo en su vida, diciendo: וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה, (“hizo lo malo a los ojos de Dios”); además, nos cuenta algunas cosas malas que hizo, una de las cuales fue וַיַּעֲבֹד אֶת-הַבַּעַל (“y sirvió a Baal”) está reflejando además una cosa frecuente. El narrador explica los actos hechos por Ocozías y su desgracia en el v. 2, en los vv. 3-4 con todo el análisis hecho, decimos que es una respuesta de parte de Dios, como consecuencia de sus injusticias, por todo lo mal que había hecho a los ojos del Señor. Esta respuesta se hace notar con el estilo del narrador al iniciar con *w-x-qatal* para dar el mensaje y dar a conocer un oráculo importante para el rey, solo que éste a su vez, parece no creer a las palabras de sus mensajeros y necesita ver a Elías para enfrentarse a él, que sería como enfrentarse a Dios.

Cuando llegamos al v. 5 nos encontramos con una elipsis. El narrador nos dice que ya los mensajeros vuelven; en este momento, el lector debe suponer que Elías ha encontrado y hablado con el mensajero del rey y que se le ha entregado el mensaje y se confirman primeramente porque el final del v. 4 וַיִּלֶךְ אֵלָיָה indica que Elías fue a entregar el mensaje. Hasta aquí la acción se ha mantenido en constante movimiento y el narrador ha buscado de ser irresistible, un estilo narrativo que presenta a Elías en espera del juicio divino. Continúa la historia en el v. 6 con el otro *wayyiqtol* que ciertamente conecta con el anterior וַיֹּאמֶר y corresponden a un primer plano. La historia no es totalmente detenida porque se aclara la elipsis

²⁶ Cf. A. NICCACCÌ, *Sintassi del verbo...*, 57.

hecha entre los vv. 4 y 5, que no da ningún detalle del encuentro entre Elías y el mensajero solo lo supone con **וַיָּשׁוּבָם**, “regresaron” los mensajeros. Así confirma que Elías y el mensajero se han encontrado. Es de notar, ciertamente, que ahora el narrador es tan detallista al grado de describir cómo iba vestido Elías (v. 8). Esta descripción ayuda para que el rey supiera de quién venía la orden contraria a la suya, y se crea una suspensión para dar paso a las repeticiones en la trama, que ya no está enfocada hacia la búsqueda del oráculo al Baal, sino al Dios de Israel. A partir de aquí, la voz del narrador pone la fuerza en la intervención de Elías que, como todo profeta, tiene la misión de hacer volver en justicia al pueblo al Dios de Israel, por la fidelidad de Dios hacia su pueblo. En fin de cuentas se busca la respuesta del verdadero Dios. El rey Ocozías, se encuentra preocupado de lo que sucederá con su vida.

En el v. 9 encontramos de nuevo la forma **וַיִּשְׁלַח** con **לֵאל** que el narrador continúa persuadiendo al lector, con un marco en el que presenta la situación crítica en la que se encuentra uno de los personajes, el rey y quien defenderá la posición de Dios, el hombre de Dios; pero también comenzamos una de las partes importantes que son las repeticiones, a través de las cuales podremos visualizar la intención del narrador y así entrar en un marco nuevo donde se refleja el uso de los verbos “subir” y “bajar”. El rey ante las dudas que tiene, manda a un grupo de su ejército, pero ¿por qué no manda al mismo mensajero? El narrador no explica este hecho, pero se deja ver que la actitud del rey es muy fuerte al mandar el ejército. La forma verbal **וַיִּעַל** continúa la secuencia de ese versículo para mover al capitán hacia la nueva búsqueda de Elías. El capitán, al llegar ante Elías, usa **דָּבַר** para dar un mensaje, es decir, que el capitán sabía a quién se refería, porque el mensajero de Dios también se refería en los mismos términos al profeta. Por tanto, cuanto parece, el rey quiere mostrar que su palabra es también importante. Luego, notamos que el capitán ordena a Elías bajar a donde el rey (**וַיִּרְדֵּה**). Esta nota se parece al mensaje dado a Elías por parte del rey, al menos la construcción sintáctica de la oración es la misma (**כִּי-אֶמַר הַתְּלֵךְ**). De hecho, Elías responde (v. 12) con el mismo verbo, pero en forma yusiva “**וַיִּרְדֵּה**”, como ironizando, no solo a la palabra del capitán,

sino también a la palabra del rey, pues como un acto de voluntad, el profeta hará bajar, no tanto su presencia, sino fuego.

Estas acciones dentro de la trama se van desarrollando de la misma manera hasta el v. 14, solo que el narrador, en estos versículos (vv. 9-14), no repite las cosas por casualidad, sino con una intención, usando diversas formas verbales para que su relato no sea aburrido y de a entender su mensaje, pero sin dejar de usar el primer plano. Solo hay un *qatal* en el v. 11, que parece interrumpir la acción con el fin de decir una palabra importante de parte del rey. Así, vemos que los capitanes aparecen tres veces y cada uno pide a Elías, de manera diferente, que baje al rey. La función de esta repetición dentro del relato es importante para el desarrollo de la complicación, porque el último capitán hará cambiar la situación de Elías, de ser estático a ponerse en movimiento, hacia la proclamación de la Palabra de Dios. En estos versículos se ve que el uso de los verbos de movimiento se reducen a “,תָּרַד” ,“רָדָה” ,“וַיִּשְׁבּוּ” ,“וַיִּרְדּוּ” ,“וַיִּבְאוּ””, algunos de estos se repiten en cuanto a su raíz, pero no en cuanto a su forma. Esto indica que la forma en que el narrador desarrolla la historia es detallada, pues emplea cambios tenues que permiten llegar al momento crucial de la participación del tercer capitán del ejército, que hace cambiar de opinión al mensajero de Dios. Esto indica un cambio de movimiento a Elías, le manda ir con el capitán para encontrar al rey. La progresión del texto va hacia su resolución, de manera que Elías se dirige al palacio del rey. Así nos conectamos con la última parte de la historia. Es importante destacar el *qatal* que aparece en v. 14 וַיִּרְדּוּ para hacer introducir una parte de la frase que cambiará el destino del último soldado, y que convencerá al mensajero de Dios de mandar a Elías donde el rey. Vemos pues, como el rey quiere hacer bajar a Elías para confrontarlo y encararlo ante las palabras que le había mandado decir. Al final, la advertencia del mensajero a Elías es: “no tengas miedo”; lo que da a entender que si Elías no bajaba, se debía a dos razones: en primer lugar, a la actitud del rey de mandarle soldados de manera prepotente y, en segundo lugar, a que tendría que llegar el momento justo, indicado por Dios, a través de su Ángel.

Los vv. 15-16 muestran que el deseo del rey de buscar a Elías y llevarlo antes su presencia (v. 9) viene realizado, talvez no como él quería, con un oráculo favorable. El narrador utiliza nuevamente וַיִּדְבֶּר para confirmar que la palabra del profeta es importante, pero ahora el significado es mayor, el profeta ya se encuentra delante del rey. Las mismas formas verbales se encuentran aquí porque se entrega el mensaje al rey y es un discurso directo. Así, como había dicho Dios, murió Ocozías; en este momento, el narrador nos trae al presente (v. 17) la comprobación de cuanto ya se había desarrollado desde el v. 4: las palabras de Dios son cumplidas. Solo hay dos *wayiqqtol* que nos indican que es el primer plano de la narración, en estrecha unión con los versículos anteriores. El v. 18 sella la parte que hemos analizado con una aclaración, de parte del narrador, a verificar cuanto a dicho. Así, la afirmación del narrador “וַיֵּמֶת כְּדַבֵּר יְהוָה” cierra todo el relato; en ella dice que el דבר del Señor es lo que tiene que permanecer ante uno que quiere rebelarse. En el caso del libro de los reyes: el autor tenía a disposición una gran cantidad de fuentes, que fueron todas fundidas y adaptadas en una obra que lleva la impronta de la mentalidad y los principios de sus autores y que va más allá de una demostración, de cómo los reyes del norte no han sido capaces de vivir en los caminos del Señor, sino más aún, invitarlos a la conversión, guiados por el דבר del Señor, palabra que se manifiesta por medio de su profeta y que baja al encuentro de quien lo solicita.

1. Escenas de la narración

Después de haber hecho una secuencia a través del relato nos acercamos para ver las escenas que se desarrollan a lo largo de los versículos.

1. Introducción: Se desarrolla en la casa del rey Ocozías (v. 2), donde cae del mirador de su casa. Después desea saber si se recuperará y entonces manda a sus mensajeros a consultar a Baal-zebul.

2. Primera escena: El Ángel da el mensaje a Elías (vv. 3-4) y éste último sube al encuentro del mensajero del rey. Esta es la escena

decisiva del mensajero de Dios que aparecerá nuevamente hasta el v. 15. Nuestra escena se avanza por el imperativo de los verbos levantarse y subir.

3. *Segunda escena*: El rey y sus mensajeros (vv. 5-8) se encontraron de nuevo en el palacio, para explicar al rey la situación del porqué regresaron tan rápido y sin respuesta favorable. Al contrario, le informaron un mensaje de parte de Dios.

4. *Cuarta escena y sus escenas conexas* (v. 9a-15a): comprenden desde el mandato del rey en su palacio hasta la aparición del Ángel de Dios. Se ve que las escenas están relacionadas en cadena, porque pasan entre dos lugares diferentes, uno es el monte donde se encuentra Elías y otra es el palacio del rey, los únicos que no cambian son los personajes principales. Tomamos como un todo los vv. 9a-15a, entre los cuales encontraremos tres intervenciones del rey en los vv. 9a, 11a y 13a, que podemos marcarlos como transiciones. La primera (v. 9a) donde el rey manda al primer oficial y se introduce la *cuarta escena*, que es la conversación del primer oficial y Elías (vv. 9b-10), que parte con el "*he aquí entonces que estaba sentado*", imagen estática y la frase "*que caiga fuego del cielo*". Luego, tenemos la segunda transición del rey con un segundo oficial (v. 11a); después de la muerte de los primeros cincuenta soldados que acompañaban al oficial, hace introducir el segundo diálogo en una *quinta escena* entre Elías y el segundo oficial (vv. 11b-12), de manera rápida entra otro oficial con palabras parecidas al anterior. Tenemos una repetición de frases, con algún detalle que cambia, como el adverbio para indicar la rapidez de la acción. Y al final, tenemos la tercera transición, cuando el rey envía al último oficial (v. 13a) con el mandato, introduciendo al tercer diálogo de una *sexta escena* con Elías (vv. 13b-14), pero ahora con un tercer oficial. Es la última vez que se repite la escena y desencadena una nueva situación, preparando un nuevo diálogo.

Cabe añadir que, en esta cuarta escena, conformada pequeñas escenas, las acciones se unen por los verbos "subir" (vv. 9-13), "mandar" (vv. 9.11.13) y "bajar" (vv. 9-14). Esto indica una serie de movimientos de los personajes, especialmente los oficiales, porque el rey y el profeta no se mueven.

El v. 15a corresponde todavía a la *sexta* escena, donde entra nuevamente el Ángel con una sentencia, suponiendo que el tercer oficial esta todavía junto a Elías. El Ángel manda “no tener miedo” y “bajar” a donde el rey; estos verbos se coordinan con el v. 3, donde también el Ángel había aparecido y le había ordenado levantarse y subir, creando un grande marco, porque así la presencia de Dios y su palabra se llevan a cabo en el preciso momento.

5. *Séptima escena*: Por último Elías se encuentra con el rey (vv. 15b-16). Lo que hemos seguido del relato se resuelve en estos versículos. Elías se levantó ya sin miedo y bajó; estos dos movimientos pueden ser tomados como transitorios para llegar al rey, al entregar el mensaje y se da la afirmación fatal de su muerte.

6. *A modo de conclusión* (vv. 17-18) se presentan los últimos versículos donde el narrador nos muestra la conclusión de la historia de Ocozías en relación con lo que ha dicho en 1 Re 22,52-54.

Al desenvolverse las escenas, vemos el contraste entre las palabras del rey y las de Dios, a través de las diversas repeticiones de frases, vocabulario y personajes. Este contraste se da por la negativa del rey de aceptar la palabra de Dios, la cual es eficaz en manera que ninguna fuerza humana puede destruirla. Los tres regímenes son la muestra de la fuerza humana, que pretende revelar una justicia impositiva. El rey piensa que su poder militar y sus palabras son más fuertes que las de Dios, al grado de arriesgar la muerte de sus soldados con tal de conseguir su objetivo, esto no quiere decir que, en el hecho de que Elías baje a la presencia del rey, hayan ganado las palabras de Ocozías y que la justicia distributiva haya prevalecido ante la justicia divina, y que Dios le dé la oportunidad que había dado antes a Ajab, su padre (1 Re 21,17-29). Ocozías pretende cambiar la justicia de Dios y hacerla a su modo.

2. Estructura de la narración

Después de repasar las escenas, es necesario hacer una descripción de la trama a través de una lectura estructurada con los pasos siguientes: *La exposición* (vv. 1-2), *el momento desencadenante*

(vv. 3-4), *la complicación* (vv. 5-14), *el clímax* (v. 15), *el desenlace* (v. 16) y *la conclusión* (vv. 17-18).

La exposición (vv. 1-2)

Esta parte es revelada por la pregunta ¿cuándo? El adverbio temporal אַחֲרַיִת del v.1 nos pone en relieve el “después” de un acontecimiento: la muerte de Ajab. La segunda pregunta a respondernos es: ¿Dónde? En nuestro texto tenemos מְרֹמְרֹמֵי del v. 2 que nos indica “Samaria” con la preposición בְּ indicándonos un espacio. Pero nos indica otro dato: el que fue en su casa en uno de los cuartos superiores, a saber, que se entiende como un palacio, una casa que solo los más pudientes podían tener. Una pregunta más a responder, ¿que pasó? El rey se cayó desde la parte superior de su casa y quedó mal herido. Ante esta situación, el rey ve conveniente enviar un mensajero por un oráculo de un dios extranjero, en vez de ir a buscar al Dios de Israel; esto, debido a que Ocozías rendía culto a Baal, como se había mencionado ya en 1 Re 22,54.

Momento desencadenante (vv. 3-4)

Este momento viene descrito por la presencia del Ángel del Señor, que aparece en los vv. 3.15 para abrir y cerrar la situación. Dios quiere que se obedezcan sus palabras y el Ángel está ahí para hacerlas llegar al profeta; no se comunicará con el mensajero del rey, sino con Elías, pues éste es el mediador entre Dios y los hombres. Como vimos, al iniciar con *w-x-qatal*, enfatiza la presencia del Ángel como un personaje importante. El mensaje que da no tendría que ser repetido y el rey debe aceptarlo, pero como éste es un rey duro, habrá necesidad de repetirlo hasta su entrega (v. 16).

La complicación (vv. 5-14)

Aquí no se describe el hecho que Elías encontró en el camino al mensajero del rey, sino solamente que “regresó”. El autor supone que el lector comprende que Elías ha hablado con el mensajero. El mensaje dado en el v. 4 se repite una vez más en esta parte, caracterizado por la secuencia de *qatal*, y es lo que podríamos llamar una fórmula típica. La complicación de la historia continúa también a través de otras repeticiones:

1. El anuncio del mensajero del Señor a Elías se repite en los vv. 3 y 15; la primera vez para interrumpir la búsqueda de otro dios de parte del rey, que desencadena las acciones, y la segunda, para dar la sentencia final a Ocozías, que da el giro de la acción de la historia. Por ello, la intervención del Ángel es decisiva para enmarcar el relato y ver que es la presencia del Dios la que marca el tiempo de saber o no una cosa y no el deseo de un rey o la sencillez de un soldado.
2. El rey manda a sus mensajeros y soldados en los vv. 2.9.11.13. En el v. 2 manda a los mensajeros con של, que aparece por primera vez para comenzar el drama del relato. Los otros tres envíos pertenecen a una misma forma verbal en wayyiqtol, funcionan para mandar a los soldados para buscar a Elías.
3. El encuentro de los capitanes con Elías se encuentran en los vv. 3.9-10.11-12.13-14. En el v. 3 vemos la misma construcción de las otras repeticiones, es decir, que en la primera parte anuncia lo que serán las repeticiones posteriores. En las demás repeticiones tiene la misma construcción de palabras solo con algunos detalles.

La primera serie de repeticiones se hacen dos veces; en v. 3: וַיִּמְלֹאךָ יְהוָה דְבַר אֱלֹהִים הַתְּשִׁיבִי: vemos que el mensajero de Dios indica un camino que debe seguir Elías para dar el mensaje, pero no lo manda hasta el rey, sino solo a encontrar al mensajero del rey וַיִּמְלֹאךָ יְהוָה דְבַר אֱלֹהִים הַתְּשִׁיבִי: מִלְּךָ שְׂמֵרוֹן, indicando con esto, que la trama continuará, porque el rey desconfiará de las palabras. En el v. 15 וַיִּדְבֹר מִלְּאָךָ יְהוָה אֱלֹהֵי הַיַּד אֹתוֹ אֶל-תִּירָא מִפְּנֵי, pero ahora es para que Elías baje hasta donde está el rey, ya no a un mensajero. Con esto, da a entender que ahora sí la palabra de Dios se dará a conocer al verdadero mensajero; todo indica que el Ángel de Dios aparece solo en los momentos importantes, porque Dios se hace presente solo cuando es necesario conservar la vida de su profeta. Estas dos repeticiones son el marco de las demás repeticiones ternarias que veremos a continuación, en vv. 3-15:

v.3b וַיִּדְבֹר אֲלֵהֶם הַמַּבְלִי אִין-אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל אַתֶּם הַלְלִים לַדָּרִשׁ בְּבַעַל זָבֹוב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן
v.6a וַיְדַבְּרֶתֶם אֵלָיו כֹּה אָמַר יְהוָה הַמַּבְלִי אִין-אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל אַתֶּם שַׁלַּח לַדָּרִשׁ בְּבַעַל זָבֹוב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן
v.16 וַיִּדְבֹר אֵלָיו כֹּה-אָמַר יְהוָה! עַן אֲשֶׁר-שַׁלַּחְתָּ מִלְּאֲכִים לַדָּרִשׁ בְּבַעַל זָבֹוב אֱלֹהֵי עֶקְרוֹן

Estas repeticiones consisten en el mensaje de Dios al profeta, donde se repiten tanto el vocabulario como la intención. El Señor se dirige a Elías usando el verbo אָמַר, como llamando su atención y eso es característico de los mensajes directos del Señor a los profetas. Pero en estas frases se pone el verbo דָּבַר en vez de אָמַר siendo esto más que un aspecto estilístico; es un oráculo, la palabra de Dios. El vocabulario se repite casi enteramente, en el v. 6b וַדְּבַרְתֶּם בְּעוֹר qatal 2º plural y שִׁלַּח que aparece en cambio de הִלְכִים del v. 3b que ya hemos tratado antes y que en el v. 16 ya no aparece. En esta fórmula típica se encuentra el mensaje central de Dios que solo cambia un poco cuando la dice el mensajero del rey, pero no cuando lo dice el profeta, diciendo que las palabras de Dios son firmes y no cambian. Pero además otras repeticiones importantes son las siguientes:

- v.4 וְלָכֵן כֹּה־אָמַר יְהוָה הַמַּטֵּה אֲשֶׁר־עָלִיתָ שָׁם לֹא־תֵרַד מִמָּנָה כִּי מוֹת תָּמוּת
 v.6b לָכֵן הַמַּטֵּה אֲשֶׁר־עָלִיתָ שָׁם לֹא־תֵרַד מִמָּנָה כִּי־מוֹת תָּמוּת
 v.16 לָכֵן הַמַּטֵּה אֲשֶׁר־עָלִיתָ שָׁם לֹא־תֵרַד מִמָּנָה כִּי־מוֹת תָּמוּת

Nuevamente, se encuentra repetido el vocabulario. Consiste esta vez, en la consecuencia de los actos de Ocozías. Las frases son abiertas por un adverbio de causa, dando el motivo por el cual la acción, trasgresión o pecado cometido por Ocozías, será pagado con la muerte. Nótese el hecho que basta solo una vez para decir והוֹיָה יְהוָה ya que es la única frase que no se repite, más bien lo trata de imitar el segundo oficial en el v. 11. Ahora, estas frases estas insertadas en otras repeticiones guiadas por verbos de movimientos en imperativo: v.3 קוּם עָלָה, v.6 לָכוּ שׁוּבוּ, v. 15 יֵרַד. Las otras repeticiones son de espacios y personajes.

En la repetición de los personajes encontramos al rey, al mensajero de Dios y a Elías; los demás personajes se repiten en cuanto a su cargo, no en cuanto si aparecen de nuevo. Los roles son decisivos: el rey y Elías estan pasivamente, mientras los que empujan la acción son los soldados y el Ángel de Dios. Así, el nivel humano es caracterizado por tener que subir y el divino caracterizado por bajar; el rey no ha querido subir, sino más bien hace bajar la presencia de

Dios hacia él, porque confía más en su poder que en el poder de Dios.

El clímax y el giro (v. 15)

Hace su aparición el mensajero de Dios, que manda a Elías a bajar וַיִּקַּם וַיֵּרֵד. El mensajero de Dios usa una frase bastante famosa: “no temas” de fiarse de la palabra de Dios, de no temer, palabra que da fortaleza al profeta para llevar a cabo la empresa de ir a donde al rey, porque el mismo Ángel sabe que Elías es temeroso de Dios (1 Re 18,12) y sabe además que esto le ayudará a cumplir su misión. Y con la frase: “y se levantó y fue con él al rey” se describe que baja de donde Elías se siente seguro, a sabiendas que va consigo la fuerza de Dios que no le permitira desfallecer ante el rey.

El desenlace (v.16)

El versículo se denota por la presencia de verbos en *qatal*. Ya Elías se había puesto en camino (וַיִּקַּם וַיֵּרֵד) a donde el rey, bajó hasta el palacio y se presentó al rey, y aquí viene el desenlace de la historia de Ocozías. Ahora escucha lo que Elías había anunciado en el v.4, confirmando ese mensaje, pero no lo queda más que escucharla porque ya no hará más nada. La historia se resuelve, aunque no podemos decir que positivamente, sino en contra de la voluntad del rey.

La conclusión (vv. 17-18)

El narrador nos transporta de nuevo a su tiempo y nos cuenta que en verdad murió Ocozías como ya está escrito en otros anales. Aquello dicho en 1 Re 22,52-54 y en 2 Re 1,2-16 se colma ahora. Las transgresiones han terminado mal, con la muerte del rey. El v. 18 sella la forma general del deuteronomista al describir todas las historias de los reyes de Samaria.

La intriga del relato: ¿resolución o anagnórisis?

Desde el capítulo 17, los relatos que aparecen sobre Elías generalmente, se llevan a cabo por repeticiones ternarias, en donde las primeras dos contienen una misma fórmula y la tercera repetición usa alguna palabra que hace cambiar un poco la frase que hace cambiar la situación. Con דרש “buscar”, utilizado particularmente en

los discursos sobre la búsqueda de un oráculo de Dios, que es precisamente lo que manda a hacer el rey; la situación se torna difícil así. La dificultad viene porque Ocozías busca la palabra de otro dios; de aquí su pecado (הַטָּוֵה), cometido al querer saber si será o no sanado de su enfermedad; pero también es grave la transgresión que cometió. Entonces el rey se encuentra en una ignorancia que será aclarada mediante las repeticiones. Con estas, el autor busca afirmar una posición irrevocable tomada por Dios, dando una enseñanza a Ocozías, la cual debe ser bien aprendida, el no ir en busca de otros dioses cuando tiene al Dios de Israel que lo ha ungido, por ello nuestra intriga sería de *resolución*. Pero, por el hecho de que el rey quería saber si se curaría y que su primer mensajero le da la noticia que morirá, podríamos decir que la intriga sería de *anagnórisis*, porque ya desde el v. 8 él sabe que no vivirá, por lo que le han dicho sus mensajeros en el v. 6, que será confirmado en el v. 16 con la presencia física de Elías ante el rey.

Ahora, el rey tiene la esperanza de ser curado aunque lo haga erradamente, pero no contaba con la audacia de Dios que lo cortaría en el camino, así que con esa misma esperanza busca a Elías para que éste sea quien pueda intervenir en su salud (Ej. 1 Re 18), sin saber que Dios no cambiaría de idea ante la situación que está pasando; por ello, sería mejor llamarla *intriga de resolución*, ya que se resuelven la transgresión y la enfermedad de Ocozías, cuando llega Elías, aunque el mensaje sea el mismo y negativo.

Los personajes

Cada personaje tiene una tarea, una función que desarrollar en la historia. Cuando Fokkelman²⁷ habla de la historia de la viuda de Sarepta, la menciona como la heroína del relato porque ella realiza todo lo que el profeta le ordena. Así en el caso de nuestra historia, vemos como los capitanes de cincuenta pueden ser los héroes de la historia, particularmente el tercero, que busca, de manera sutil, hablar con el profeta sobre la situación que está viviendo el rey, el cual necesita su ayuda. Pero, vemos que sin la presencia de Elías

²⁷ Cf. J. P. FOKKELMAN, *Come leggere un racconto biblico. Guida pratica alla narrativa biblica* (Studi Biblici), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2002, 10-19.

no habría mensaje, porque él es el que recibe la palabra de Dios. Esto hace que el rey tenga que referirse a él y no a otra persona, ya que si no hubiera escuchado del profeta pues hubiese consultado de todas maneras al dios de Ecrón. Por eso, encontramos que el personaje principal es Elías, que hace reconocer su presencia profética a través del fuego divino que desciende para quemar a los dos grupos de cincuenta que subieron primero a buscarlo, él es el héroe de la historia. El antagonista es el rey, que busca el mal, pero se trata de su propio mal, ya que va en busca de un dios fuera del verdadero Dios de Israel.

Los personajes secundarios, como el mensajero de Dios y los mensajeros del rey, desarrollan una actividad importante para que el mensaje, tanto de Dios como la del rey se lleven a cabo. Hay un paralelismo entre el Ángel de Dios, que es solamente uno, y los mensajeros del rey que son cuatro y pertenecen a la complicación de la narración; el mensajero de Dios es el que entra determinadamente en el v.3 para abrir la problemática y cierra el marco de complicaciones en v. 15 para dar un nuevo sentido a la historia. En cambio, los mensajeros del rey no influyen tanto. El mensaje del Ángel es decisivo, coherente y con un vocabulario específico, mientras el del primer mensajero del rey es vacilante y la de los soldados es inconsistente, arbitraria. El Ángel habla con verdad e irrefutablemente que no cambia en circunstancias como con Ajab (1 Re 21) que, después de haberse arrepentido, parecía que Dios habría cambiado de idea y lo dejaría con vida, pero ante la recaída del rey, la palabra de Dios se lleva a cabo, como se habían anunciado.

El narrador hace hablar a los personajes y se focaliza desde lo externo como un visor de todo lo que está sucediendo. Solamente indica algunas cosas como el inicio de todo el relato y como su final en los vv. 17 y 18 cuando vuelve al presente. Parece ser omnisciente porque conoce toda la acción, todo cuanto ha sucedido, pero no quiere inmiscuirse tanto, no quiere exasperarse con sus intervenciones. El lector se encuentra siempre con la duda de lo que pasará en la siguiente escena; en cada una de ellas se encuentra en la situación de desventaja, porque no sabe qué cosa sucederá con

cada uno de los soldados, ya que el narrador omite varios datos, las cuales el lector tiene que ir completándolas.

V. Las conclusiones del relato: en un mundo cambiante la palabra de Dios permanece firme y justa

En el v. 17, cuando el narrador dice: וַיָּמָוֶת כְּדִבְרֵי יְהוָה, “murió conforme a la palabra de Dios”, es confirmación de que la Palabra de Dios permanece y no la de los humanos. El miedo de Elías (v. 15) es un elemento importante, ya que cuando Elías está en la cima, él se siente seguro; cuando está lejos de los reyes, está confiado en su Dios, pero cuando se le da la palabra que debe anunciar, lo hace de modo indirecto, precisamente por temor a lo que le vayan a hacer porque conoce las debilidades humanas (como en 1 Re 18,7, donde encuentra a Abdías y lo manda ante Ajab, o como en el caso de nuestro texto, en los vv. 3-4, donde se encuentra con los mensajeros del rey). El miedo también le viene, tal vez, del hecho que ya Jezabel quería matarlo (1 Re 19,2) después de haber hecho matar a los profetas de Baal (1 Re 18,40). Lo confirma 1 Re 19,3, diciendo: “tuvo miedo”,²⁸ tanto que le pide a Dios que le quite la vida. Elías sabe lo que el Señor quiere y acepta silenciosamente sus designios porque Elías es temeroso de Dios (1 Re 18,12).

Los principios teológicos fundamentales del libro de los Reyes son varios por carácter y por origen. Algunos son de naturaleza legal y cultural, y esto demuestra la influencia de la escuela deuteronomista, por ejemplo valorando su culto de Dios, huyendo de la idolatría, o en la condena de todos los lugares de culto fuera de Jerusalén. Otros principios nos llevan a la literatura profética, por ejemplo la polémica violenta contra los terneros de Betel y Dan, y su condena como “pecados de Jeroboam”. La intención de poner este capítulo dentro del libro de los reyes va más allá del puro sentido estilístico, pues ya desde 1 Re 17 marcan un sentido más religioso a esta serie

²⁸ Si tomamos en cuenta la crítica textual nos dice que varios manuscritos como el Griego, Siriaco y la Vetus que usan “*tuvo miedo*” en vez de “*vio*” como el Texto Masorético, que va más de acuerdo con lo que sigue al relato.

de guerras y conquistas de parte del pueblo de Israel, con sus diferentes reyes que pervirtieron al pueblo elegido de Dios.

Este penúltimo relato de Elías nos hace ver que la presencia de la profecía en Israel debía ser importante. Sin ella no tendrían razón de ser la conquista, ni el poseer la tierra. El verdadero profeta no es aquel que transmite la verdad solo cuando es agradable y por eso la Palabra de Dios es justa, porque es cuando la palabra necesita ser conocida y no se inmuta, más bien permanece.

Como segunda observación, el relato nos lleva a comprender que la presencia de Dios es importante para nuestra vida; que Él se revela a través de su palabra y es constante, de tal manera que nos repite dos o tres veces un mensaje, aunque nuestros caprichos quieran cambiar su voluntad. Muchas veces, no entendiendo qué es lo mejor para nuestra vida, buscamos modificar los deseos que Dios tiene para con nosotros.

El desenlace final de la trama narrativa es: «murió, conforme a la palabra de Yahvé (que Elías había pronunciado)», esto podría llevar a pensar que Dios es un Dios vengador, porque, además de que muere el rey por haber transgredido a Dios, mueren también, a petición del profeta, los mensajeros junto con sus ejércitos. No se trata de una venganza injusta de un poder divino contra un poder criatural. Más bien, el pueblo debe entender que todas las desgracias no son un castigo de Dios, sino su justicia y su amor por nosotros. En la teología cristiana diríamos que se trata de la fidelidad de Dios que se mantiene firme en su Palabra contra la infidelidad del rey que, por una parte, no pudo dejar la fragilidad de su inseguridad buscando a otros dioses. Por otra parte, en su breve reinado, Ocozías fue incapaz de dominar la sublevación de Moab contra Israel.

Dios manda poner fin a un vicio que se había creado en un pueblo que lo había deshonrado, poniéndose a los pies de otros dioses y es aquí donde centramos la justicia divina, la Palabra de Dios, que permanece firme, contra la justicia humana que vacila. El motivo de la desviación religiosa del rey no se debe a que Dios ya no lo escucha y por tanto el rey se encontrara en la necesidad de buscar

a otros dioses, sino que era él quien se dejaba seducir por nuevas propuestas y buscaba lo que quería escuchar, creándose él mismo sus propios conflictos.

Frente a esta narración, vemos que cuando se actúa así, no sólo se cae en decisiones injustas por falta de discernimiento, sino que se pierde la paz y el orden, porque cuando se ofende la justicia, se pierde la paz (ver Sal 85), de ahí que se dan los trágicos desenlaces cuando no somos fieles a los mandatos divinos.

La narración nos lleva a una lucha de poderes, en la que prevalece la justicia divina. El rey, a pesar de querer dominar al mensajero de Dios, termina por ser dominado por la impotencia y la venganza. Desde la presencia pacífica de Elías, se muestra el dominio de Dios. Por eso, el último soldado se acerca con una actitud de siervo, porque cae de rodillas ante Elías y le suplica por su vida y por la vida de su ejército y es por esta actitud que Dios le autoriza a Elías que baje a ver al rey. El rey necesitaba postrarse para reconocer la gloria de Dios pero su soberbia no lo dejó, y es que Dios no nos paga como merecen nuestros pecados, ya que su justicia no es como la justicia humana. La justicia de Dios consiste en que Él permanece fiel a su Palabra y nos da lo que necesitamos, en cambio la justicia humana es distributiva y nos ofrece lo que nos corresponde.

En nuestra sociedad actual es necesario promover insistentemente los valores éticos y religiosos, con un énfasis en la justicia, y no limitarnos a vivirlo al modo de la justicia humana, sino en una constante escucha y contemplación de la justicia divina que permanece fiel. De múltiples maneras, Dios sale a nuestro encuentro para hacernos saber lo que conviene y para que no nos alejemos de Él.

De ahí que es importante poder descubrir en los acontecimientos escritos y relatados de viva voz las grandes lecciones de la justicia divina, con la finalidad de vivir en continuo discernimiento de lo que es justo y bueno para nosotros y no dejarnos seducir por las “brillantes” propuestas que corrompen a la persona, a la familia y a la sociedad.

En una sociedad como la de nuestro México, en la que viven muchos miembros corruptos que no buscan en justicia el bien común, sino el bien propio, y aún más, se adhiere el hecho que somos una sociedad encadenada por la continua inseguridad, a causa de la violencia. Es urgente vivir la justicia para no crearnos conflictos y perder la paz. Necesitamos reconocer nuestra pequeñez y tomar conciencia de que la presencia de Dios en nuestra sociedad cambiará nuestros rumbos.



LA JUSTIFICACIÓN DEL HOMICIDA INVOLUNTARIO EN EL PENTATEUCO. PERSPECTIVAS HISTÓRICAS Y TEOLÓGICAS

Gabriel Fierro Nuño¹

Abstract:

En este artículo se hace un análisis de las ideas teológicas que están presentes en cada una de las tres legislaciones sobre la justificación, entendida como refugio o asilo, del homicida accidental dentro del Pentateuco. El texto más antiguo (Ex 21,12-14) se presenta en un contexto de Alianza, el segundo (Dt 19,1-3) se entiende desde el ideal teológico de la fraternidad, mientras que el tercero (Nm 35,9-12) alude a la muerte ritual de expiación. Desde su propia teología, cada legislación busca el mismo fin: la justicia para la familia del asesinado, la justificación del homicida sin intención y el cese de la violencia desbordada.

This article analyzes the theological ideas present in the Pentateuch in each of three laws on justification – referred to as the refuge or asylum – of an accidental homicide within the Pentateuch. The oldest text (Ex 21:12-14) is presented in the context of the Covenant; the second (Dt 19:1-3) is understood from the theological ideal of kinship, and the third (Nm 35:9-12) alludes to the ritual death of atonement. Each of the three legislations, on the basis of its particular theological principles, seeks the same end: justice for the victim's family, the acquittal of the murderer without intention and the cessation of unbridled violence.

Palabras clave: homicida involuntario, sangre, justicia, justificación, legislación, código, ciudad de refugio.

¹ El autor del presente artículo es profesor en la sección de Teología Bíblica de la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es gabrielfierro79@gmail.com.

Introducción

Tras algunos años de residir fuera de mi ciudad donde he vivido la mayor parte de mi vida, Tijuana siempre me sorprende con algo nuevo. Basta caminar por sus calles para descubrir la presencia de nuevos residentes, de distinto color de piel y diferente idioma. Hoy son haitianos, ayer fueron chinos, mañana será otros. Como ciudad de frontera, Tijuana ofrece una riqueza de pluralidad de razas y culturas, tanto de distintos estados del país, como de otras naciones. Siempre he considerado mi ciudad como una ciudad de refugio para migrantes, pero ahora es también una ciudad violentada por algunos, con derramamiento diario de sangre –no es una exageración.

Desde este contexto de refugio y derramamiento de sangre, he querido realizar un análisis sobre la legislación presente en el Pentateuco acerca del ofrecimiento de refugio para el que ha derramado sangre de una manera inintencionada.² Aunque otros estudios han sido realizados sobre esta temática, se han enfocado desde el punto de vista meramente histórico, atribuyendo al contexto histórico de las leyes el cambio en el vocabulario y la manera de aplicar la ley en cada código. Mi intención en este artículo, sin desdeñar el cambio de situación histórica, será presentar las tres leyes fundamentales sobre el asilo desde la perspectiva teológica de cada libro que las contiene.

Las tres leyes sobre el refugio al homicida involuntario (Ex 21,12-14; Dt 19,1-3; Nm 35,9-12) han seguido un desarrollo de dependencia literaria, que es aceptada por la unanimidad de los estudiosos del tema y será también mi premisa por considerar. El cambio de vocabulario, así como el cambio en la designación de lugar, junto con las relaciones intertextuales de cada código nos brindarán las diversas perspectivas teológicas que sostienen cada ley.

² Las leyes sobre el refugio al homicida involuntario no incluyen el caso, también posible, del acusado falsamente de asesinato. En cierta manera, la legislación supone también el refugio y protección en tales casos con la narración del pueblo de Israel que es acusado falsamente de la muerte de los primogénitos de Egipto –el lector sabe que fue obra del Ángel de Yahvé– y encuentra refugio en el desierto del Sinaí, cf. J. BURNSIDE, «A "Missing Case" in the Biblical Laws of Homicide and Asylum», *Vetus Testamentum* 60 (2010) 288-291.

1. La sangre de la justicia: Éxodo 21,12-14

1.1. El Libro de la Alianza: la sangre derramada

La legislación más antigua que podemos encontrar en el Pentateuco se localiza dentro del Libro de la Alianza, correspondiente a los capítulos 19-24 del libro del Éxodo. Se trata de una sección bien delimitada con una redacción de coherencia interna, que contiene las leyes de organización necesarias para un incipiente pueblo de Israel en busca de su identidad. Esta identidad se fundamenta en la Alianza que Dios ha establecido con ellos, haciéndolos un pueblo libre. La promesa de que Dios tomaría a las tribus de Israel como su pueblo (Ex 6,7) se cumple con el rito de derramamiento de sangre sobre el pueblo: «Moisés tomó el Libro de la Alianza y lo leyó a los oídos del pueblo. Ellos dijeron: “Todo lo que habló Yahvé haremos y obedeceremos”. Moisés tomó la sangre, la roció sobre el pueblo y dijo: “Esta es la sangre de la Alianza que Yahvé pactó con ustedes”» (Ex 24,7-8). La sangre derramada se constituye en el signo por excelencia de la Alianza pactada entre Dios y el pueblo.

A su vez, el Libro de la Alianza, en su carácter de texto base para la celebración anual de la Alianza, se divide en cinco pasos para su celebración: a) Historia (Ex 19); b) Ley (Ex 20,1-21); c) Código (Ex 20,22-23,19); d) Promesa (Ex 23,20-33); e) Rito e historia (Ex 24).³ La ley sobre el lugar de refugio se encuentra dentro del Código de la alianza, probablemente el código de leyes más antiguo de la legislación israelita,⁴ alrededor de los siglos XII-XI a.C. Dentro de este Código, se establecen diversas leyes sobre el homicidio, los golpes y las heridas (21,12-36).

1.2. El Código de la Alianza: la justicia equilibrada

El asesinato de un hombre no puede ser castigado, sino con la pena de muerte. No obstante, esta justicia podía ser extralimitada,

³ Cf. C. MESTERS, *Libro de la Alianza. Éxodo 19-24*, Ediciones Dabar, México 1992, 10.

⁴ Aunque no corresponde propiamente al periodo histórico de la marcha por el desierto, pues el Código refleja una estructura comunitaria sedentaria y agrícola, sin duda se trata de una legislación del periodo del establecimiento en Canaán, antes de la institución de la monarquía.

como puede deducirse el antiguo cántico bárbaro de Lámeç: «Yo maté a un hombre por la herida que me hizo y a un muchacho por un golpe que recibí. Caín será vengado siete veces, mas Lámeç lo será setenta y siete» (Gn 4,23-24). Se trata de una venganza desbordada, injusta, pues la sanción, realizada de manera individual y automática, fruto de la pasión desbordada, no es proporcional al delito cometido. Un homicidio podía ser vengado con el asesinato de varias personas de la familia del asesino, comenzando así una espiral de violencia incontenida.

Para evitar esta situación desmedida, el Código de la Alianza establece un tipo de justicia retributiva de proporcionalidad: «Vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe» (Ex 21,23-24). La llamada “ley del talió” (Del latín *talio*: retribución similar para el daño) era compartida por las culturas circundantes del medio oriente y fue asumida por la cofradía de las tribus de Israel.⁵ Aunque a tres milenios de distancia nos puede parecer una ley primitiva y cruel, en su contexto histórico significó una ley de “avanzada”, por su equilibrio y freno a las venganzas inequitativas del ambiente tribal.⁶

Por otro lado, también podía suceder que el homicida quedara impune ante su crimen o que recibiera una pena de menor proporción a la gravedad de su crimen cometido. Ante esta posibilidad, nuevamente la ley de talió del Código de la Alianza reafirma la “vida por vida”, concediendo justicia a la familia de la persona asesinada. La vida humana es tan valiosa para la legislación israelita que una compensación monetaria es simplemente impensable.⁷ Pero existía un caso en que la justicia equilibrada no podía aplicarse de manera tan sencilla: el homicidio involuntario.

⁵ Cf. W. PROPP, *Exodus 19-40. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 2A), Doubleday, New York 2006, 227-228.

⁶ La venganza de sangre del contexto tribal la heredó Israel de su periodo preavistoso. Esta antigua ley del clan conservó su vigencia en Israel hasta la primera época de la monarquía, cf. B. CHILDS, *El Libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Verbo Divino, Estella 2003, 455.

⁷ La compensación monetaria para la familia de una víctima de asesinato estaba estipulada en varios códigos legales antiguos de varias culturas vecinas a Israel, cf. P. MAYES, «Cities of Refuge», *Calvary Baptist Theological Journal* 14,1 (1998) 6.

1.3. Los cuernos del altar: la sangre justificadora

El Decálogo, máxima ley de la Toráh, establecía solemnemente: “No matarás” (Ex 20,13). La sangre derramada sobre el pueblo, en el corazón de la Alianza, lo había constituido como un solo pueblo, más allá de las barreras tribales. A partir de ese momento, los miembros del pueblo son hermanos de “sangre”, responsables unos de otros. La sangre, como símbolo de la vida de la persona, clama a Dios cuando es derramada, como la de Abel: «Yahvé dijo: “¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano está clamando a mí desde la tierra”» (Gn 4,10). Por eso era necesario especificar más detalladamente el principio de “No matarás” en una ley *secundaria* sobre el homicidio (Ex 21,12-14):

El que hiera de muerte a un hombre, definitivamente morirá. Pero si no fue intencional, es decir, que Dios permitió que sucediera (הִצִּיף), entonces yo te señalaré un lugar para que pueda refugiarse (נוֹס) ahí. Pero si a un hombre le gana la pasión (רִיב) para con su compañero y lo asesina con alevosía, lo tomarás de mi altar para que muera.

El lugar (מִקְוֵה) donde el homicida involuntario puede huir para refugiarse no está estipulado, pero, por el contexto del siguiente versículo (altar), podemos inferir que se trataba del santuario de cualquier ciudad con templo. Cuando Adonías temía por su vida debido a la venganza de su hermano Salomón, se fue a la Tienda de Yahvé y se agarró a los cuernos del altar para evitar ser asesinado (1 Re 1,50-51), como también lo hizo Joab (1 Re 2,28).⁸ El altar del santuario tenía cuatro cuernos de piedra revestidos de bronce (Ex 27,2), los cuales eran untados con la sangre del animal sacrificado (Ex 29,12) y era donde Aarón debía ofrecer la expiación por los pecados del pueblo (Ex 30,10).

⁸ Se trata dos tipos fundamentales de asilo: a) el asilo político, como es el caso de Adonías y Joab, temerosos de la represión del rey Salomón por la oposición a su nombramiento; b) el asilo por homicidio involuntario, cf. J. STACKERT, «Why Does Deuteronomy Legislate Cities of Refuge? Asylum in the Covenant Collection (Exodus 21:12-14) and Deuteronomy (19,1-13)», *Journal of Biblical Literature* 125,1 (2006) 25. No obstante, el altar sigue constituyendo el lugar simbólico de refugio como primera instancia para ambos tipos de asilo.

Así, la sangre derramada del hombre asesinado sin premeditación, sino por un encuentro fortuito atribuido a Dios,⁹ debe ser expiada en el mismo lugar donde la sangre derramada de la víctima era vertida por el sacerdote, en el contexto de la sangre derramada al pueblo con motivo de la renovación de la Alianza. El homicida involuntario no es inocente del todo pues, aunque cometió su acto de manera involuntaria, derramó sangre de un hermano de sangre, por lo que el único lugar posible para ser justificado es el altar del santuario de la Tienda. Solo así, una vez habiendo probado que no tenía alevosía y ventaja en el asesinato, el homicida involuntario –pero culpable– es justificado y puede ser absuelto para volver a la comunidad. Sin embargo, la ley se presenta como insuficiente, pues no especifica la manera de probar lo voluntario-involuntario del delito.

2. Las ciudades de juicio: Deuteronomio 19,1-3

2.1. El Código deuteronomico: la justicia alcanzable

Los capítulos 12-26 del libro del Deuteronomio constituyen lo que suele denominarse “Código legal deuteronomico”, correspondiendo, en cierta manera, al libro de la Ley encontrado por el rey Josías durante las obras de remodelación del templo de Jerusalén (2 Re 22,8-10) en el año 622 a.C. Esto confirma el pluralismo de leyes contenidas en este Código, provenientes tanto del norte como del sur de Israel. Precisamente, por este conjunto de leyes diversas es difícil una estructuración detallada. Se ha planteado, no obstante, una estructuración en tres bloques: a) leyes que regulan las relaciones del hombre con Dios (12,1 - 16,17); b) leyes sobre las autoridades que sirve de bisagra (16,18 - 18,22); c) leyes que rigen las relaciones humanas o sociales (19,1 - 25,19).¹⁰

⁹ La frase del v. 13 dice literalmente: “Dios lo puso (נָחַם) en su mano”. No es una acusación a Dios, sino que expresa la idea de que la muerte fue causada por motivos ajenos al agresor y que Dios actúa como responsable final de la suerte de la víctima, acusando al destino de lo sucedido, cf. P. ANDIÑACH, *El Libro del Éxodo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2006, 351.

¹⁰ Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Deuteronomio, una ley predicada*, Verbo Divino, Etella 1989, 29.

La segunda ley en el transcurso histórico de la ley de refugio la encontramos, pues, abriendo la tercera sección del Código deuteronomíco, correspondiente a las relaciones sociales del pueblo. El primer versículo establece el preámbulo de la ley: «Cuando Yahvé tu Dios haya destruido las naciones de las que Yahvé tu Dios te da su tierra, y heredes y habites en sus ciudades y en su casa...» (Dt 19,1). El libro del Deuteronomio insiste que la causa de la destrucción de estas naciones y la pérdida de su tierra es debido a sus abominaciones (Dt 18,12), entendidas como idolatría (Dt 20,18; 29,17; 32,16).

La huida del homicida involuntario hacia el altar del santuario pudo haberse desvirtuado en una cuestión de superstición, considerando los cuernos del altar una falsa seguridad, no solo para los homicidas involuntarios, sino para los homicidas en general. Quizá por esta razón el Código deuteronomista estableció tres ciudades, dentro del territorio de Israel, para que acudiera el homicida: «Separarás tres ciudades para ti en medio de tu tierra que Yahvé tu Dios te da para heredarla» (Dt 19,2). Los caminos a estas ciudades debían estar abiertos para que el homicida pueda refugiarse (19,3).

Además de estas tres ciudades, ya mencionadas con anterioridad en Dt 4,43, otras tres son añadidas (19,9) como ciudades de refugio, a fin de que el vengador de sangre (גֹּאֲלֵי הַדָּם) no pueda darle muerte de fácil manera. La intención es humanitaria: posibilitar el fácil acceso a una ciudad de refugio.¹¹ Aun así, el vengador de sangre sigue en espera de su justicia.

2.2. El vengador de sangre: La justicia solidaria

El texto primero de Ex 21,12-14 no explicitaba quién o quiénes podían ejercer el derecho de justicia para vengar a la víctima de homicidio. En cambio, la ley de Dt 19 introduce a la persona que

¹¹ Es difícil aceptar la tesis de que las ciudades de refugio surgieron ante la centralización del culto y la destrucción de los santuarios fuera de Jerusalén que complicaría la huida del homicida a este único santuario como resultado de la reforma de Josías, cf. J. STACKERT, «Why Does Deuteronomy Legislate... 30. Lo cierto es que el Código deuteronomíco es anterior a la reforma de Josías, además que el alcance de esta centralización del culto emprendida por el rey es incierto.

puede reclamar el derecho de venganza: el vengador de sangre. La práctica más primitiva, tanto entre los israelitas como entre las naciones del Medio Oriente, concedía a toda la familia del muerto la potestad de la venganza, como puede deducirse de los textos de Jos 7,24 o 2 Re 9,26.

Pero la sangre derramada de una persona era tan valiosa a los ojos de Dios, que fue necesario que un miembro de la familia ofendida, un vengador de sangre, actuara a nombre de Yahvé para reclamar justicia por ese crimen,¹² pues todo ser humano es imagen de su creador: «El que derrame sangre de un humano (אָדָם), por un humano su sangre será derramada, porque a su imagen hizo Dios al ser humano» (Gn 9,6). Toda sangre derramada de una persona clama a Dios por justicia (Gn 4,10), por lo que el vengador de Sangre no solo representaba el deseo de justicia de la familia del hombre asesinado, sino a Yahvé mismo, el vengador por excelencia (Sal 9,13).¹³ La teología del Deuteronomio, sin embargo, presenta otro principio para la introducción del vengador de sangre en la ley sobre las ciudades de refugio: la fraternidad solidaria.

2.3. La puerta de la ciudad: la comunidad justificadora

La novedad de la ley deuteronomica, al sustituir el santuario por seis ciudades, tres del lado oeste y tres del lado este del río Jordán,¹⁴ no solo tuvo la intencionalidad histórica de acercar los lugares de refugio para los homicidas involuntarios, sino también para hacer que el homicida fugitivo pasara forzosamente por la puerta de la ciudad, lugar de los juicios comunitarios. Así, el asilo pasa de ser un

¹² Este vengador de sangre solía ser el pariente más próximo a la víctima, quien no solo tenía el derecho sino también la obligación de dar muerte al homicida de su pariente, cf. Juan Luis de León, *Deuteronomio* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén), Desclée De Brouwer, Bilbao 2009, 190.

¹³ Cf. M. JASTROW et. al., «Avenger of Blood», *Jewish Encyclopedia*, disponible en: <http://www.jewishencyclopedia.com>

¹⁴ El texto del Deuteronomio no explicita las seis ciudades de refugio en Israel, solo señala que deben estar en diversos territorios del país. Pero la escuela deuteronomista nos brinda la lista de las seis ciudades, una por cada región (Jos 20,7-8).

asunto de justicia familiar como aparece en el Código de la Alianza, para ser una cuestión de interés comunitario para todo el pueblo.¹⁵

El refugio para el homicida no se da de manera automática como sucedía en el santuario, sino que el que huye del vengador de sangre debe primero comparecer ante los ancianos de la ciudad para saber si puede ser o no admitido a la ciudad (Jos 20,4). Una vez admitido, el homicida tendrá un juicio ante toda la ciudad para esclarecer el motivo de su crimen.¹⁶ Si resulta que actuó con alevosía, los mismos ancianos lo entregarán al vengador de sangre para que se le haga justicia (Dt 19,12). En cambio, si resulta ser inocente de la alevosía, el pueblo lo justificará de su delito.

Ya no es la sangre de la Alianza la que justifica al homicida involuntario, sino que es la fraternidad de la sociedad que se instaura a partir de esa Alianza. De hecho, la palabra “hermano” se utiliza con frecuencia en la sección del Código en que se presenta la ley sobre las ciudades de refugio. El hermano es el israelita, pero también el forastero e, incluso, al que en el Código de la Alianza se le designaba como enemigo.¹⁷ La teología del Deuteronomio, que pretende propiciar una fraternidad solidaria como la mejor identidad de un pueblo nacido de la Alianza con Yahvé, hizo de ese pueblo el protector, juez y justificador del asesino sin intención. El propósito de esta justificación es evitar el derramamiento de sangre en medio de la tierra (Dt 19,10), una abominación semejante a la de las naciones cananeas. Así, la justificación del homicida declarado inocente no es solo para proteger su vida, sino también proteger la tierra del

¹⁵ En el Código deuteronomista, la nación completa se involucra en las ciudades de refugio, estableciendo las ciudades al alcance de todos, manteniendo en buen estado los caminos a ellas y actuando como jueces, a través de sus ancianos, en el ajusticiamiento o justificación del homicida, cf. P. MAYES, «Cities of Refuge...», 17.

¹⁶ La legislación deuteronomista es más racional y no permite dejar al vengador de sangre ejercer la justicia de manera arbitraria. El mismo Código establece jueces y escribas en cada tribu para juzgar los casos sin acepción de personas ni sobornos (Dt 16,18-20). Solamente cuando estos jueces comunitarios eran incapaces para establecer un veredicto satisfactorio, se recorría a los sacerdotes levitas del santuario central, cf. R. CLEMENTS, *Deuteronomy*, JSOT Press, Sheffield 1989, 26. Los ancianos no ejecutaban la sentencia, en caso de ser encontrado culpable el homicida, solo dictaban la sentencia. Será derecho del vengador de sangre, en un acto de justicia, ejecutar la sentencia capital.

¹⁷ Cf. C. SOLTERO, «Deuteronomio», en O. TAPIA y C. SOLTERO, *Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio* (Biblioteca Bíblica Básica 4), Verbo divino, Estella 2010, 385.

pueblo del derramamiento de sangre inocente.¹⁸ La teología sacerdotal verá este derramamiento de sangre en la tierra de una manera distinta.

3. Las ciudades de expiación: Números 35,9-12

3.1. *El Código sacerdotal: la justicia ordenadora*

El cuarto libro de la Toráh es un libro poco estudiado, tanto en los ambientes académicos, como en los círculos populares de estudios bíblicos. Toda su temática, redactada en dos principales géneros literarios, leyes y narraciones, ocurre en el desierto, lo que corresponde bien a su nombre hebreo (בְּמִדְבָּר). Conforme a esta referencia, el libro se puede dividir en tres partes: a) final de la estancia en el Sinaí y últimas disposiciones (1,1 - 10,10); b) marcha desde el Sinaí hasta las llanuras de Moab (10,11 - 25,18); c) preparación de la entrada en Canaán (25,19 - 36,13).¹⁹

El proceso de formación del libro de Números es muy complejo y difícil de explicar. Contiene términos e instituciones propias del preexilio como la formación del campamento militar en forma cuadrangular, el uso de trompetas para el culto y para la guerra, la definición de los límites de Canaán o el fenómeno de la profecía en éxtasis. Sin embargo, la redacción final corresponde a la tradición sacerdotal del exilio y de la época temprana del posexilio.²⁰ Este libro contiene una teología basada en el orden y la separación.

Es muy probable que la legislación sacerdotal de Números conociera los dos textos legales de Éxodo y Deuteronomio sobre los lugares de refugio para los homicidas involuntarios. La introducción a la ley en Nm 35,10 es parecida a la de Dt 19,1, pero más escueta:

¹⁸ Cf. J. L. DE LEÓN, *Deuteronomio* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén), Desclée De Brouwer, Bilbao 2009, 191.

¹⁹ P. BUIS, *El libro de los Números*, Verbo Divino, Estella 1993, 5.

²⁰ Cf. O. TAPIA, «Números», en O. TAPIA y C. SOLTERO, *Éxodo, Levítico, Números...*, 226. Con la vuelta de los descendientes de los exiliados, el sacerdocio del templo de Jerusalén había crecido en importancia y en poder. La tradición sacerdotal defiende la institución del sacerdocio como elemento querido por Dios, ante los grupos subversivos que cuestionaban tales círculos sacerdotales elitistas.

«Cuando ustedes crucen el Jordán hacia la tierra de Canaán...». Ninguna referencia a la destrucción de las naciones de Canaán, el peligro ya no está en la imitación de sus abominaciones, sino en la contaminación de la tierra.

3.2. La injusticia de la sangre que profana la tierra

La legislación de Nm 35 habla de las seis ciudades ya mencionadas en Deuteronomio, pero no para ser instituidas, sino convertidas en ciudades de asilo, pues los israelitas las encontrarán (קָרָה) de entre las ciudades cananeas (35,11). Otra innovación es introducida por el Código sacerdotal: ya existe un término propio para estas ciudades: asilo (מִקְלָט), a diferencia de las legislaciones anteriores donde se utilizaba el verbo más ambiguo de huir (נוּס). Por tanto, la palabra “asilo” tiene una relación intrínseca con la teología sacerdotal levítica.²¹

Debido a esta relación entre las ciudades de asilo y las ciudades de los levitas, debemos entender que el asilo no era una cuestión de justicia tribal como en Éxodo o de solidaridad fraterna como en Deuteronomio, sino una purificación. El homicida, aun en su alegato por una intención sin alevosía en la muerte de alguien, es culpable de derramar sangre, no porque el hombre es imagen de Dios (Ex) ni porque el hombre es un hermano de la comunidad (Dt), sino porque toda sangre derramada contamina la tierra: «No profanarás (חָנַף) la tierra donde viven ustedes porque la sangre profana la tierra, y no se podrá hacer expiación por la sangre derramada en ella, sino por la sangre de quien la derramó» (Nm 35,33).

Por lo tanto, como ya se había resaltado hace varios años, el homicida, aunque lo sea accidental, es culpable, pues toda sangre derramada profana la tierra,²² como lo dice el verso sacerdotal de

²¹ En todo el Pentateuco, solo el libro de Números utiliza el término de asilo (מִקְלָט) y únicamente en este capítulo 35. Fuera del Pentateuco, el vocablo es utilizado por el capítulo 21 del libro de Josué –capítulo tardío con probable influencia sacerdotal– y 1 Cro 6,42-52. Ambos textos lo emplean en el contexto de la repartición de ciudades a los sacerdotes levitas.

²² Cf. M. GREENBERG, «The Biblical Conception of Asylum», *Journal of Biblical Literature* 78,2 (1959) 128.

Gn 9,5: «Ciertamente pediré cuenta de la sangre de ustedes, de la vida de ustedes: de cualquier animal, de cualquier ser humano». También la mujer en menstruación era considerada impura, pues con su sangre profanaba la tierra (Lv 12,2.5).²³ El asilo (טְּקֵלָה) de estas seis ciudades levíticas no son refugio, sino un espacio de expiación por la sangre que ha contaminado la tierra.

3.3. La justificación de la muerte del sacerdote

Mientras el asesino involuntario se encuentra en la ciudad de asilo, a manera de un exilio purificador,²⁴ el vengador de sangre no lo puede tocar. Sin embargo, como ya vimos, la profanación de la tierra por la sangre derramada solo se puede expiar por la sangre derramada de alguien más. Si fuera un animal, se expiaría con otro animal sacrificado; si fuera un homicida premeditado, se expiaría con la justicia del vengador de sangre. Pero, en el caso de un homicida sin premeditación, ¿cómo expiar esa profanación? La legislación responderá que con la muerte del sumo sacerdote (Nm 35,25).

La única persona que tiene una importancia religiosa y cultural como para revestir su muerte con un valor expiatorio por el pueblo es el sumo sacerdote.²⁵ Solo su muerte puede expiar la culpa del homicida involuntario que no se ha podido expiar con anterioridad. Su muerte expiatoria tiene un contenido de justificación ritual para el homicida involuntario. Aun con su delito de profanación, es justificado por el más grande de los sacrificios: la muerte del sumo sacerdote.

²³ En otro libro de tradición sacerdotal, Esdras señala lo siguiente: «La tierra que ustedes están entrando para poseerla es una tierra impura (הַטְּמֵאָה) con impureza (הַטְּמֵאָה) de los pueblos de la tierra, con abominaciones que la llenan de lado a lado con su impureza» (Esd 9,11). En este verso la impureza (הַטְּמֵאָה) es un sustantivo sinónimo de la menstruación de la mujer por su sangre derramada que contamina la tierra. En efecto, la mayoría de los casos donde se utiliza el vocablo "impureza" (הַטְּמֵאָה), se hace con referencia a la menstruación de la mujer (Lv 12,2.5; 15,19.20.24.25.26.33; 18,19; Ez 18,6; 22,10; 36,17).

²⁴ Cf. D. OLSON, *Numbers* (Interpretation), John Knox Press, Louisville 1996, 190. La teología sacerdotal del exilio también concebía al exilio en Babilonia como una etapa de purificación para el resto de Israel.

²⁵ Cf. M. GREENBERG, «The Biblical Conception of Asylum»..., 130.

4. Conclusión y perspectivas de interpretación

Hemos visto que la legislación del Pentateuco acerca de la justificación del homicida involuntario no es homogénea, sino que ha seguido un proceso histórico de adaptación a las nuevas circunstancias del pueblo israelita. Estas adaptaciones históricas, además, fueron interpretadas a la luz de las corrientes teológicas de los distintos Códigos legales que las contenían. Mi intención, en este artículo, fue precisamente resaltar estas características teológicas presentes en las leyes sobre el refugio.

En la legislación más antigua, el homicida involuntario podía refugiarse en el santuario más cercano, agarrándose a los cuernos del altar, donde, de manera simbólica, la sangre derramada de los sacrificios lo preservaban de la venganza de la tribu agraviada, en una justificación de tipo religiosa-hospitalaria. En el siguiente estrato de la legislación, el homicida involuntario podía refugiarse en seis ciudades custodiadas por el pueblo para protegerlo del vengador de sangre, y tenía derecho a un juicio imparcial, que lo podía declarar inocente de causar la muerte de un hermano de manera intencional; la asamblea de ancianos lo justificaba en aras de preservar la fraternidad solidaria. Finalmente, la legislación sacerdotal añadía que las seis ciudades debían ser levíticas por su carácter sagrado, pues el asesino involuntario no era inocente de profanar la tierra con la sangre derramada, por lo que debía pasar un tiempo de purificación y finalmente ser absuelto por la muerte expiatoria del sumo sacerdote. En todos estos casos, el propósito de las leyes era impartir justicia para la familia agraviada por el asesinato de uno de sus miembros, la protección y justificación del homicida sin intención, y el cese de una violencia desbordada que trastocaría la paz de la comunidad.

En el Nuevo Testamento tampoco encontramos una sola manera de entender la justificación del pecador. Jesús, en la última cena, concibe la justificación a través de su sangre de la alianza derramada por muchos (Mc 14,24), que nos recuerda a la justificación de la sangre de alianza derramada en los cuernos del altar, que justificaba al homicida. Por su parte, san Pablo entendía la justificación como un acto de solidaridad con la redención obrada por Cristo

Jesús (Rom 3,24), más en continuidad con la teología deuteronomista de la hermandad. También la carta a los Hebreros tiene su propia manera de entender la justificación como el resultado de la muerte expiatoria de Jesús, el sumo sacerdote por excelencia (Heb 9,11-14), como lo propuso el libro de Números respecto al homicida involuntario.

La actualización de la legislación sobre el refugio y su justificación puede ser tan distinta como las teologías que las soportan. En los Estados Unidos de América, el acoso contra migrantes indocumentados –involuntarios casi siempre– ha hecho que el estatuto jurídico de iglesias-santuarios y de ciudades-santuarios sea una necesidad renovada, en vista de la protección y justificación de estos migrantes. En Europa, los países debaten sobre la posibilidad y las condiciones de asilo para refugiados que huyen de condiciones de guerra y pobreza en sus naciones de origen. Frente a estos fenómenos de ahora y de siempre, la legislación de la Toráh siempre tendrá luces por arrojar.

En México, la situación creciente y desbordada de violencia también requiere de una iluminación desde la Palabra Dios, al mismo tiempo que se convierte en un criterio hermenéutico ineludible del lector. La sangre derramada no es un tema ajeno a nosotros. Esta sangre clama justicia por parte de los familiares que han perdido seres queridos y que son los nuevos vengadores de sangre, en busca de una justicia que parece no existir en una evidente impunidad generalizada. También, con dolor constatamos que cada vez más personas son forzadas a dejar sus lugares de residencia por miedo a perder su vida en este clima de inseguridad. Ellos van buscando una ciudad de refugio, al amparo de una comunidad fraterna que los reciba y los acoja como un hermano más. También aquí, en nuestro país, la teología del refugio y del asilo tiene mucho por decir.



**LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE EN JESUCRISTO.
ANÁLISIS DE LA CUESTIÓN SEGÚN LA *SUPER EPISTOLAM
AD ROMANOS* DE TOMÁS DE AQUINO**

Rubén Betancourt García¹

Abstract:

Para Tomás de Aquino la carta de Pablo a los Romanos implica una antropología y teología natural, por tal razón, no tiene ningún reparo en insertar elementos filosóficos de raigambre aristotélicos y cristianos en su exégesis; sin este recurso a la metafísica, se demeritaría la comprensión de los textos de la Escritura. La importancia del análisis del comentario de Tomás de Aquino, conlleva el conocimiento de que Cristo es el Verbo de Dios, que hecho hombre, justifica al hombre pecador. El eje central de la doctrina tomasiana gira en torno a la radical ineficacia del hombre para salvarse a sí mismo, manteniendo que para la salvación hace falta que el hombre coopere libremente, ayudado y movido por la gracia.

For Thomas Aquinas Paul's letter to the Romans is based on a natural anthropology and theology, for which reason he has no objection to recourse to philosophical elements that have Aristotelian and Christian roots in his exegesis; the neglect of this recourse to metaphysics would impoverish the understanding of the Scripture texts. Central to the analysis of Aquinas' commentary is the knowledge that Christ is the Word of God, who, made man, justifies sinful man. Thomistic doctrine revolves around the central premise of the human being's radical inefficiency to save himself; Aquinas maintains that to acquire salvation it is necessary that individual cooperate freely with God's initiative, helped and moved by the grace.

Palabras clave: Tomás de Aquino, Pablo, Carta a los Romanos, salvación, justificación, Ley, fe y obras.

¹ El autor es profesor en la Facultad de Filosofía en la Universidad Pontificia de México. Su correo electrónico es betancourtgr@hotmail.com.

Introducción

Para Tomás de Aquino la carta de Pablo a los Romanos implica una antropología y teología natural; la referencia a la filosofía es una exigencia para el Aquinate, que no tiene ningún reparo en insertar elementos filosóficos de raigambre aristotélicos en su exégesis. Sin este recurso a la metafísica, se demeritaría la comprensión de los textos de la Escritura; método hermenéutico que adolecen muchos estudiosos de la Biblia que, con frecuencia, caen en un «fundamentalismo bíblico» o en la repetición de elementos sin profundidad o sistematicidad académica.²

Aunque en Tomás de Aquino encontramos ciertas intuiciones que no se habían planteado tiempo atrás, en general, al comentar la Escritura, sigue a san Agustín; no obstante, en su discurso conjuga elementos metafísicos como las relaciones entre fin último y facultades; entre causa final y causas segundas; entre causa instrumental necesaria y libre; entre libertad y orden. Ciertamente, los postulados metafísicos tomasianos están filtrados por el pensamiento cristiano. Sigue a Aristóteles, pero solo en aquello que va de acuerdo a la Tradición de la Iglesia.³ Al cotejar la doctrina tomista y las formulaciones del Concilio tridentino en lo referente al tema de la justificación, se cae en la cuenta de la excelente relación armónica y la coherencia de sus argumentaciones desde el espíritu del Aquinate. Este es un reto que el lector tendrá que descubrir por sí mismo.

La importancia de analizar el comentario de Tomás de Aquino a la carta a los Romanos se justifica por varias razones.⁴ Primero, porque el tema de la justificación conlleva el conocimiento de que Cristo es el Verbo de Dios, que hecho hombre, justifica al hombre pecador. Segundo, porque esta carta de Pablo a los Romanos es la base principal para el tema de la justificación, causa de inter-

² Cf. B. McCARTHY, «El modo del conocimiento profético en Santo Tomás de Aquino», *Scripta Theologica* 9 (1977) 427.

³ Cf. E. REINHARD, «Introducción», *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, EUNSA, Pamplona 2005, 15-16.

⁴ Metodológicamente se han analizado aquellos lugares clásicos donde san Pablo habla del tema de la justificación desde el comentario de Tomás de Aquino: Rom 1, 16-17; 2, 14; 3, 20; 3, 22; 3, 28; 4, 2-8; 5, 12; 7, 18-19; 10, 13-17.

pretaciones diversas, motivo de discrepancias dogmáticas entre los cristianos, de modo particular con Pelagio en el siglo V y la Reforma luterana en el siglo XVI.⁵ De tal forma que es un escrito de lectura obligada como punto de partida para la comprensión del tema de la justificación. Finalmente, porque la autoridad teológica de Tomás de Aquino no se basa en la *Suma Teológica* o en las *Cuestiones disputadas*, sino en sus *Comentarios* a las cartas paulinas que, según nuestro punto de vista, han sido poco estudiados o parcialmente considerados.

1. Breve bosquejo histórico

Tomás de Aquino recupera el pensamiento de san Agustín en la interpretación auténtica de san Pablo respecto al tema de la justificación, adoptando una postura mucho más amplia y conciliadora.⁶ En la exégesis tomista sobre el significado paulino de la «justicia» caben dos interpretaciones: una donde *la justicia por la que Dios es justo*, y otra, *la justicia de Dios por la que Dios justifica a los hombres*, que se opone a la justicia de los hombres que pretenden justificarse a sí mismos por sus propias fuerzas.⁷ El trasfondo de la postura del Aquinate en oposición a la herejía pelagiana de la justificación, es que la justificación no depende de una justicia que sea de los hombres, de lo que ellos puedan hacer por sus propias fuerzas, sino que la justicia de los hombres «depende de su fe en Dios». Por lo tanto, «la justificación es un don de Dios», así la justicia de Dios está íntimamente conectada con su fidelidad a las promesas, distinguiendo aquella justicia por la cual Dios justifica a los hombres y la justicia de Dios por la que Él mismo es justo.⁸

⁵ Cf. E. SON, «Thomas d'Aquin et l'Écriture: une exégèse contemplative», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 4 (2007) 731.

⁶ El texto en castellano que se hará uso en la presente investigación es la traducción realizada por Salvador Abascal intitulada: TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Epístola a los Romanos*, editorial Tradición, publicada en dos volúmenes, ambos en 1982. Para el texto latino se utilizará la edición de Parma. Cf. *Santi Thomae Aquinatis Doctoris angelici Ordinis Predicatorum Opera omnia ad fidem aptimarum editionum accurate recognita*, Parme typis Petri Fiaccadori, t. 13.

⁷ Cf. J. M. LECEA, *Fe y justificación en Tomás de Aquino. Un estudio histórico teológico sobre la Suma Teológica*, ICCE, Madrid 1976, 13-15.

⁸ Cf. J. A. ABAD, «Bautismo» en *Diccionario de Teología*, EUNSA, Pamplona 2014, 14.

La distinción antes mencionada es de esencial importancia en la comprensión del tema de la justificación, ya que en el Concilio de Trento quedará consolidada esta doctrina en el decreto *De iustificatione*⁹ que, sin lugar a dudas, fue un tema central y obvio. La seriedad y profundidad teológica de la Iglesia respecto al tema de la justificación es evidente, pues no fue un punto de partida sino de llegada. La controversia pelagiana planteó múltiples problemas, asunto retomado en el Concilio de Orange ante las pretensiones teológicas de los predestinacionistas de la Edad Media, llegando por múltiples caminos y matices hasta Lutero. Desde la preparación de la temática del Concilio Tridentino se formaron seis congregaciones de especialistas de teólogos de distintas escuelas de pensamiento, expertos y peritos en el tema de la justificación.¹⁰

El «modo pedagógico» de asumir el tema de la justificación en las congregaciones de teólogos, según los historiadores, fue plantear el tema de «manera positiva», es decir, no tanto condenar los errores de Lutero, sino establecer el patrimonio común de la doctrina católica sobre la justificación, acudiendo principalmente a los Padres de la Iglesia, sobre todo a Tomás de Aquino. Es lamentable que, en la actualidad, y por el desconocimiento del contexto del Concilio Tridentino, haya teólogos o historiadores que piensan que el Concilio de Trento fue netamente condenatorio; para evitar posturas críticas sin fundamento habrá que desarrollar una investigación seria, profunda y equilibrada de los textos.¹¹

⁹ El Decreto sobre la justificación se encuentra en el H. DENZINGER – P. HUNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1999, nn. 1520-1583. El debate sobre la justificación comenzó el 22 de junio de 1546. En los días 24 de julio, 23 de septiembre y 5 de noviembre se presentó, en cada uno de ellos, un esquema del decreto. Se añadieron más tarde otras modificaciones. En el Decreto se rechazan principalmente las doctrinas de Lutero sobre la justificación y sobre la cooperación del hombre con la gracia; se rechazan, además, las ideas de Calvino sobre la predestinación y también los errores de Joviniano y de Pelagio, que negaban la necesidad de la gracia para obtener y conservar la justificación.

¹⁰ J. M. DALMAU, «La justificación, eje dogmático de Trento», *Razón y Fe* 131 (1945) 98.

¹¹ Recomendamos el documento emitido por la *Comisión para la Promoción de la Unidad de los Cristianos* titulado *Directrices para la cooperación interconfesional* publicado el 16 de noviembre de 1987, donde se explicitan los principios que hay que tener en cuenta para la redacción y revisión de las traducciones de la Biblia. Cf. *Enquirdion* bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Escritura, BAC, Madrid 2015, nn. 1041-1092.

El texto tridentino en su «esquema de septiembre» preparado por Cervini después de consultar a los expertos como a Domingo Soto representante de los dominicos en la Escuela de Salamanca, y a los teólogos más renombrados de parte de la Compañía de Jesús: Lainez y Salmerón, giraba en torno al tema de la «doble justicia» ya enunciada por Tomás de Aquino. En un esquema nuevo presentado en el aula conciliar en noviembre de 1546 se habla por primera vez de las causas de la justificación. El decreto sobre la justificación fue aprobado de manera definitiva el 13 de enero de 1547 tal como lo conocemos en la actualidad y del cual se hará referencia en este escrito.

Resumiendo lo anterior, hay que decir que la intención de los padres tridentinos fue no elaborar la doctrina en forma de cánones, sino positivamente, y presentarla según el espíritu de san Agustín, mediada por un léxico inspirado en la doctrina de Tomás de Aquino.¹² No hay que olvidar que, efectivamente, el decreto *De iustificatione* no responde a planeamientos de «escuela» o de «cuestiones disputadas», sino al sentir común de la Iglesia, y que por supuesto, presenta su argumentación de una manera opositora a la opinión pelagiana y luterana sobre el tema de la justificación.¹³ Ahora bien, en el análisis de las definiciones de Trento y la postura doctrinal de Tomás de Aquino, existe una proximidad sorprendente, que aún no ha sido estudiada suficientemente por los especialistas, con esto no quiero decir que el Concilio Tridentino cite expresamente al Aquinate, sino que su léxico y espíritu estuvieron presentes.

2. La justificación y la ira de Dios

En reflexión sobre «la ira y justicia de Dios» que aparecen en Rom 1, 16, hay que decir que la interpretación de la expresión «justicia de Dios» ha tenido diversos matices de interpretación y no deja de

¹² Cf. J. M. AUBERT, *La ley eternal, en la Ley de Dios y las leyes de los hombres*, Herder, Barcelona 1969, 58.

¹³ Cf. F. RODRÍGUEZ, «Pareceres en torno a la doctrina de Barth sobre la justificación», *Estudios Eclesiásticos* 37 (1962) 79.

ser un punto espinoso para los especialistas de la Escritura.¹⁴ El mismo Lutero veía este tema con mucha angustia, ya que se entendía la justicia de Dios equivalente a la «ira de Dios», odiaba este vocablo al no aceptar que Dios castiga a los pecadores e injustos: «Me di cuenta de que había de interpretarlo así: la justicia de Dios es aquella que Dios da, aquella de la cual el justo vive, es decir, la fe. El sentido de la frase es, por lo tanto, el siguiente. La justicia revelada en el Evangelio es la justicia pasiva, por la cual Dios, en su misericordia, nos justifica por medio de la fe. Enseguida me sentí nacer de nuevo. Me parecía que la puerta del Paraíso se me había abierto de par en par».¹⁵ Lutero no se limita a una interpretación de la Escritura, sino que justifica sus opiniones apelando a la comprensión agustiniana de Pablo en su carta a los Romanos,¹⁶ además realiza una crítica mordaz a la noción de justicia que Aristóteles planteada en su *Ética*. La lectura seria y amena de los textos agustinianos rechaza la idea de un camino hacia la justificación *sola fide*, pues mantiene que el hombre justificado es realmente justo y santo.

Para Tomás de Aquino existe una relación entre la justicia de Dios, por la que Él mismo es justo, con la fe del hombre que cree en el Evangelio; así la fe es vida y no solo reputación, es la vida de la gracia de uno a Cristo: «Dice *mi justo*, es decir, el que por mí ha sido justificado y *considerado justo en mi presencia*; por esto añade *vive de la fe*, es decir, de la vida de la gracia».¹⁷ De lo anterior se desprende la pregunta si la fe es una virtud, para el Aquinate la fe no es virtud si se le considera como contenido, sería el caso de lo expresado en el Credo y la teología sistemática, ni tampoco lo es si falta en el acto de fe la caridad: «[...] el acto de fe que consiste en creer, depende del entendimiento y de la voluntad que mueve

¹⁴ Cf. J. P. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona 2002, 364. Torrell menciona que no es fácil precisar con exactitud en qué años de enseñanza pertenecen los cursos de Pablo. Además, la parte en la que su mano se percibe directamente comprende los ocho primeros capítulos de los Romanos, el resto del comentario no fue corregido, este curso data muy probablemente de los últimos años de su vida, en Nápoles, París entre 1272-1273.

¹⁵ Cf. J. M. LAGRANGE, «Le commentaire de Luther sur l'Épître aux Romains», *Rev. Biblique* 12 (1956) 474.

¹⁶ Cf. A. COLUNGA, «La ley mosaica y los sentidos de la Sagrada Escritura, según Santo Tomás», *Ciencia Tomista* 34 (1926) 233.

¹⁷ *Ad Rom*, n.104.

al entendimiento a asentir; por esto el acto de fe será perfecto si la voluntad es perfeccionada por el hábito de la caridad; no lo será, en cambio, si falta el hábito de la caridad. Luego, la fe formada por la caridad es una virtud». ¹⁸ Así pues, en la mente de Tomás de Aquino existe una realidad inherente en el hombre, que es una manifestación en él de la trascendencia divina, es decir, la justicia divina se revela en la justicia del hombre creyente. ¹⁹

3. El cumplimiento de la Ley y los paganos

En la interpretación del Aquinate son consideradas múltiples opiniones; tiene en cuenta la opinión de san Agustín, así como la de los escritores eclesiásticos que consideraban que los gentiles eran simplemente los paganos. ²⁰ El texto de san Pablo Rom 2, 14 pone de manifiesto que el centro teológico es la necesidad de la fe en Cristo, a partir de ahí se salvan los que ponen de verdad en práctica la Ley, es decir, los que siguen a Cristo. La distinción de Tomás de Aquino frente a sus antecesores es que la justicia puede entenderse desde tres puntos de vista. ²¹ Primero, en cuanto que alguien *iustus reputatur*; segundo en cuanto que *se pone en práctica* el precepto de la Ley y, por último, no es por el *cumplimiento* de las ceremonias ni de los preceptos sino porque ha sido hecho justo, esta tercera consideración es la que especifica mejor el sentido de lo que es la justicia. Así pues, el hombre por sí mismo es incapaz de ser justificado. ²²

La exégesis tomasiana mantiene que san Pablo expresa que los que cumplen la ley, aun sin haber sido instruidos, son justificados,

¹⁸ *Ad Rom*, n.211.

¹⁹ Cf. M. de BURGOS NÚÑEZ, *Pablo, predicador del Evangelio*, San Esteban-Edibesa, Salamanca 1999, 247: «Es la carta más conseguida de Pablo, la más importante de su vida y de todo el Nuevo Testamento».

²⁰ Cf. *Ad Rom*, n.216: «Actus autem fidei, qui est credere, dependet ex intellectu et voluntate movente intellectum ad assensum; unde actus fidei erit perfectus si voluntas perficiatur per habitum charitatis et intellectus per habitum fidei, non autem si habitus charitatis desit; et ideo fides formata charitate est virtus, non autem fides informis».

²¹ Cf. *Ad Rom*, n.212: «Tertio considerandum est quod idem numero habitus fidei, qui sine charitate erat informis, adveniente charitate fit virtus; quia, cum charitas sit extra essentiam fidei, per eius adventum et recessum non mutatur substantia eius».

²² Cf. A. C. CHACÓN, «La justificación, iniciativa divina. Análisis de la cuestión en la Teología de Tomás de Aquino», *Scripta Theologica* 18 (1987) 620.

mientras que los que la oyen, pero no la observan, no son justificados.²³ De ahí que en el caso de la Ley lo decisivo sea su cumplimiento y no solo su conocimiento. Es probable, según Tomás de Aquino, que san Pablo haga referencia a los gentiles convertidos a la fe, que habían empezado a observar los preceptos morales de la Ley con el auxilio de la gracia de Cristo.²⁴

El hecho de que los gentiles, llamados también infieles, cumplan los preceptos morales naturalmente, se puede entender desde el punto de vista de la «ley natural» que les muestra lo que deben hacer, pues esta ley es entendida por el Aquinate como la *luz de la razón natural* en la que hay una imagen de Dios.²⁵ Sin embargo, aun cuando se mantenga la ley natural eso no exime o excluye la necesidad de la gracia para mover la voluntad, porque por la ley solo se nos ha dado el conocimiento del pecado. Por lo tanto, es cierto que existe un conocimiento natural de las leyes morales, pero ello no implica que ese conocimiento baste para cumplir esas leyes; el Aquinate afirma que, para perseverar en las buenas obras, se requiere el auxilio o necesidad de la gracia.²⁶

Al margen de lo que se ha dicho, se podría interpretar que la Ley de la que habla el texto paulino hace referencia a la Ley de Moisés, de ahí que los gentiles serían los paganos en general; así un pagano podría cumplir esa Ley aun sin saberlo, ya que con sus solas fuerzas es capaz de respetarla; no obstante, en la postura tomasiana se afirma que los gentiles no pueden ser sino los paganos de antes de la predicación del Evangelio, pues el cristiano es justificado intrínsecamente y es capaz de obrar el bien.²⁷

²³ Cf. *Ad Rom*, n.213: «Et per hunc modum primum peccatum est causa sequentis peccati, sequens vero est poena prioris. Ad cuius evidentiam sciendum est quod unum peccatum potest esse causa alterius indirecte et directe».

²⁴ Cf. *Ad Rom*, n.216.

²⁵ Cf. *Ad Rom*, n.236.

²⁶ Cf. *Ad Rom*, n.252.

²⁷ Cf. J.-M. POFFET, «Pablo de Tarso» *Anámnesis* 49 (2015) 32.

4. La justificación y las obras de la Ley

San Pablo afirma que «delante de Dios nadie puede ser justificado por las obras de la Ley. Porque por la Ley solo se nos ha dado el conocimiento del pecado» (Rom 3, 20). Por el modo en que Tomás de Aquino escribe en su *Comentario* a la carta a los Romanos, se deja ver la rudeza del lenguaje al afirmar que la justificación no depende del cumplimiento de la Ley; al contrario, solo es posible cumplir la Ley con la ayuda de la gracia, y al mismo tiempo, no hay salvación si, con la ayuda de la gracia, no se cumplen los preceptos de la Ley.²⁸

En el contexto cultural de Pablo se podría entender que cuando se habla de Ley, la referencia es solamente a la Ley de Moisés; sin embargo, para el Aquinate eso es inadecuado, pues es evidente que la justificación no tiene una relación única con el cumplimiento de los preceptos de la Ley mosaica; si así fuera, la justificación sería válida solo para la religión judía y no para la salvación universal; el alcance sería particular y no general. De esta manera, es cierto que el Apóstol se refiere a la Ley de Moisés; sin embargo, su propósito es establecer que todos, sean judíos o paganos, son transgresores de la Ley y, por lo tanto, pecadores; de ahí que, aunque la referencia inmediata sea para los judíos, el trasfondo del mensaje paulino es universal.²⁹ Según Tomás de Aquino el hombre no puede alcanzar la justificación por sus obras. La Ley de Moisés y la ley natural, si no están fundamentadas en la gracia, no llevan a Cristo. Esta postura radical del Aquinate patentiza la insuficiencia de lo meramente humano en orden de la salvación.³⁰

Además de lo indicado, en la reflexión tomista se afirma que la justicia no puede ser causada por obras humanas, pues si ésta fuera algo meramente humano, bastaría para que el hombre se justificara a sí mismo, quitando así la absoluta gratuidad y necesidad de la gracia. Por lo tanto, se afirma que «la ley se da para que el

²⁸ Cf. *Ad Rom*, n.217.

²⁹ Cf. J. ALFARO, «La fe como entrega personal del hombre a Dios», *Concilium* 21 (1962) 69.

³⁰ Cf. *Ad Rom*, n.197.

hombre conozca qué es lo que debe hacer y qué debe evitar [...] Pero del hecho de que el hombre conozca que debe evitar el pecado en tanto que prohibido, no se sigue inmediatamente que lo evite, como sería propio de la justificación, porque la concupiscencia pervierte el juicio de la razón en el particular operable. Y por eso la Ley no basta para justificar, sino que se necesita otro remedio por el que se reprima la concupiscencia».³¹ De este modo, no basta el conocimiento de lo que es bueno porque la naturaleza del hombre presenta un cierto desorden interno (concupiscencia), de ahí que el hombre necesita de un auxilio divino que sane su naturaleza, para que lo justifique y obre rectamente. De ahí la necesidad de la gracia para la justificación. El hombre, con la ayuda de la gracia, puede lograr en esta vida la capacidad de realizar operaciones que exceden su naturaleza.³²

5. La Ley de la fe y la ley de las obras

La exégesis de Tomás de Aquino es muy iluminadora cuando dice que la justicia de Dios es por la fe en Jesucristo, no como si por la fe mereciéramos ser justificados, como si la fe procediera de nosotros mismos y por ella mereciéramos la justicia de Dios, como enseñaron los pelagianos, sino porque en la justificación por la que somos justificados por Dios; el primer movimiento de la mente hacia Dios es por la fe.³³ De lo anterior deducimos que la justificación por la fe es algo gratuito, la fe no puede merecer la justificación que Dios opera en el hombre. Así, la fe es un don de Dios y no puede destinarse como mérito previo del hombre, la fe no puede darse sin la infusión de la gracia de parte de Dios. El Aquinate deja claro que «esta fe de la cual procede la justicia, no es fe informe, de la que se dice en Iac 2, 26: *la fe sin obras está muerta*, sino que está informada por la caridad».³⁴ La fe que justifica va unida a la gracia y a las demás virtudes infusas, porque procede de la acción divina en el alma, en concreto: no puede ser la sola fe puramente fiducial tal como enseñanza la exégesis luterana y que se encargó de clarificar el Concilio de Trento.

³¹ *Ad Rom*, n.296.

³² Cf. F. FERRARIO, «La riforma come promessa di Comunione. Dal consensus Tigurius alla Concordia di Levenberg» *Archivio Teologico Torinese* XXII/2 (2016) 262.

³³ *Ad Rom*, n.302.

³⁴ Cf. *Ad Rom*, n.302.

Tomás de Aquino subraya que la justificación se da sin las obras de la Ley, sin embargo, repite que la fe sin obras está muerta; por esta razón, si el hombre, antes de la justificación, no puede merecer la fe, una vez justificado no solo puede realizar las obras buenas según los preceptos, sino que además está obligado a realizarlas para alcanzar la salvación: «la fe de Cristo confiere el auxilio de la gracia para cumplir los preceptos morales de la Ley, y añade también cierta iluminación por la que se conserva con mayor seguridad y firmeza».³⁵ Insistimos que la justificación es por la fe; es gratuidad de Dios, de modo que las obras humanas son ineficaces para conseguirla; sin embargo, la justificación exige que el hombre cumpla los preceptos morales y, al mismo tiempo, en ese movimiento, la gracia le proporciona el auxilio necesario para cumplir esos preceptos. Lo que se expone aquí está en total consonancia con lo que el Concilio de Trento enseñó al decir que, en la justificación, Dios previene al hombre con su gracia, ilumina o mueve su espíritu, no solo interiormente, sino también desde fuera por la predicación de la palabra divina.³⁶ Si el hombre oye el llamamiento, Dios lo convence entonces de su anterior incredulidad y le ofrece la justificación y el perdón de los pecados por Cristo. Si el hombre corresponde a esta gracia preveniente, a ella sigue la fe en la promesa de Dios por Cristo, y en la comunicación de los méritos de Cristo por la misericordia de Dios para con él, que es pecador.³⁷

El Aquinate, retomando el texto paulino de Rom 4, 2 donde se habla de la justificación de Abrahán menciona que Dios otorgó a Abrahán la fe, y como recompensa de su pronta adhesión a la fe, le otorgó la justicia, esto es lo mismo que sucede con el pecador que corresponde al impulso divino que le mueve al arrepentimiento. La interpretación tomista del texto del Apóstol señala que la justificación se entiende como la adquisición del hábito de la justicia sobrenatural, distinguiendo claramente entre la virtud humana de la justicia, que es la que enseña Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* y la virtud sobrenatural que orienta al hombre hacia Dios. En efecto,

³⁵ Cf. *Ad Rom*, n.321.

³⁶ Cf. H. HÜNG, *La justification. La doctrine de Karl Barth, réflexion catholique*, Descleé De Brouwer, Paris 1965, 33.

³⁷ Cf. *Dz* 1521-1525.

Abrahán no fue justificado por las obras de la Ley sino por el mérito de la fe, porque todo lo que tiene gloria ante Dios viene de algo que excede las facultades del hombre.³⁸ Así, por un lado, está la concepción de la justicia como hábito, y por otro, la distinción entre orden natural y sobrenatural. La verdadera justificación está en el situar al hombre ante un nuevo orden más alto, que no puede ser alcanzado por las solas fuerzas humanas; la justificación ordena a un fin que es sobrenatural, y que la naturaleza humana no podría conseguir si no fuera transformada por la acción misma de Dios.

El término justificación tiene tres acepciones en la doctrina de Tomás de Aquino.³⁹ La primera es que la *justificación imputada*, en cuanto que los que cumplen la Ley son considerados justos ante los ojos de los demás y ante Dios; la segunda acepción entiende justificación como ejecución de la justicia, de modo que los que cumplen la Ley ejercen justicia; la tercera es la justificación en la que se causa la justicia, la de aquel que se dice que es justificado porque recibe la justicia de nuevo. Así pues, para el Aquinate la justificación no procede de las obras, ya que por ellas no se adquiere el hábito de justicia, sino al contrario por el hábito infuso de la justicia el hombre realiza las buenas obras. La justificación necesariamente debe llevar consigo una intervención directa de Dios en el hombre, que produce una transformación real que le capacita para el ejercicio de obras ordenadas hacia un fin sobrenatural. Es claro que el hombre, en su indigencia, ofende a Dios, pero ese pecado es totalmente remitido o borrado por la gracia de la justificación que Dios da.

6. Justificación y pecado original

En la interpretación de Rom 5, 12 la mayor preocupación de la exégesis tomista consiste en explicar cómo se transmite el pecado original y en qué sentido la muerte física es el fruto del pecado; siguiendo la tradición afirma que el pecado de Adán se transmite por generación, por ser un pecado no de la persona sino de la naturale-

³⁸ Cf. A. ZAMUNER CHEW, «La fe que busca la razón» *Soleriana* 55 (2015) 55.

³⁹ Cf. *Ad Rom*, n.212.

za.⁴⁰ Hasta donde llevamos analizando la carta a los Romanos por Tomás de Aquino es sorprendente descubrir que en ningún momento es pesimista respecto al tema del pecado, además la teoría de la muerte después del pecado original es entendida como muerte física propia de la naturaleza humana en cuanto que es corruptible, de ahí que se entienda el pecado original como una rebelión de la razón contra Dios, trayendo consigo que la razón pierda el dominio de las potencias inferiores.⁴¹

Es cierto que la naturaleza humana se vio dañada por el pecado original y sus debilitadas las fuerzas de su voluntad, sin embargo, el planteamiento católico siguiendo la doctrina paulina, los escritores eclesiásticos y en nuestro caso Tomás de Aquino, están convencidos de que no existe una pérdida absoluta de la libertad ante las cuestiones morales sino de un «debilitamiento» que se puede restaurar por medio de la gracia. De hecho, el pecado no puede ser ignorado, pero si puede ser ignorada la naturaleza de ofensa a Dios y alteración al orden divino. Tomás de Aquino interpreta que la ley, el pecado y la concupiscencia están entre sí en estrecha relación;⁴² el pecado original produjo la concupiscencia y a través de ella, en el no cumplimiento de la Ley, el aumento de los pecados.⁴³

En la interpretación del texto paulino de Rom 7, 8 el Aquinate mantiene que la reparación de la naturaleza humana por la gracia no es total, pues, aunque el hombre puede querer y hacer el bien en virtud de la gracia que habita en él; no obstante, mantiene cierto desorden interno e inclinación al mal porque la concupiscencia no está totalmente suprimida.⁴⁴ Ciertamente, Tomás de Aquino entiende que la expresión que habla de la «ausencia de bondad» solo puede ser aplicada al don divino de la gracia, que no habita en el pecador ni en cuanto a su cuerpo ni en cuanto a su alma, pero que no puede ser extendida a todo lo que hay en el pecador.⁴⁵ En el

⁴⁰ Cf. *Ad Rom*, n.405.

⁴¹ Cf. *Ad Rom*, n.357.

⁴² Cf. *Ad Rom*, n.343.

⁴³ Cf. *Ad Rom*, n.560.

⁴⁴ Cf. *Ad Rom*, n.573.

⁴⁵ Cf. *Ad Rom*, n.580.

hombre que aún no ha sanado por la gracia de la justificación, existe una voluntad que tiende hacia el bien, aunque débilmente, por su propia naturaleza racional.

En la exégesis tomista encontramos un humanismo y profundo equilibrio en la manera de entender la caída del hombre por el pecado original, de tal forma que el hombre es bueno por naturaleza; sin embargo, cuando se ve afectado por el pecado entra en él la maldad, mientras que su corazón y mente quedan libres, para que, con la ayuda de la gracia preveniente, poder obedecer el deseo del bien, hasta llegar a poseer la inhabitación divina.⁴⁶

La interpretación de Rom 10, 3: «ignorando la justicia de Dios y buscando la propia, no se sometieron a la justicia de Dios», denota dos tipos de justicia: la que viene de la Ley y la que viene de la fe, sin olvidar que el contexto es el de una exhortación dirigida a los judíos. Existen muchos factores del significado de la justifica que los judíos olvidaron o no lograron comprender, como lo dijo el mismo Jesús: la misericordia, la fe y el juicio, quedándose en las tradiciones y preceptos humanos. En concreto, una cosa es la justicia que viene de las obras y otra la del simple cumplimiento de la Ley. Por lo tanto, el hombre no puede justificarse a sí mismo por las obras; de ahí que el Señor Jesús manifieste su inconformidad con la incredulidad de los judíos.⁴⁷

Tomás de Aquino establece la distinción entre la justicia de Dios, por la que nos justifica y la justicia humana, que se deriva de la observancia de la ley;⁴⁸ además, el Aquinate establece que la justicia de Dios se identifica con lo que enseñó Jesucristo, pues él es el fin de la Ley, y si los judíos no quisieron someterse a sus enseñanzas, se alejaron del verdadero Dios; en la parte positiva se afirma que, para que haya un regreso a Dios, se tiene que llevar a cabo un sometimiento en Cristo y sus enseñanzas por medio de la fe: «[...]

⁴⁶ Cf. E. BROTONS TENA, «Contexto teológico del s. XV-XVI» *Revista Aragonesa de Teología* XXIII/45 (2017) 42-45.

⁴⁷ Cf. F. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA «Lutero y los agustinos en Alemania (c.1500-1525)» *La Ciudad de Dios* CCXXX/1 (2017) 135-136.

⁴⁸ Cf. *Ad Rom*, n.818.

es decir, el fin para la justificación, o en otros términos, los hombres consiguen por medio de Cristo aquella justicia a la que iba dirigida la Ley». ⁴⁹

Es conveniente señalar que, desde la doctrina de Cristo, se puede descubrir la bondad y la justicia establecida por Dios, así en el orden de la justificación, la cumbre del camino que trasciende hacia el perdón y misericordia es la persona de Cristo, que es el origen y la fuente de toda justificación; por lo tanto, el atributo de la justicia referido a Dios apela hacia el Verbo encarnado. En la interpretación del texto de Rom 10,13-17, Tomás de Aquino explica las relaciones entre el acto de fe y la proposición de la fe; analiza las cinco etapas mencionadas por el Apóstol para llegar a la salvación: ⁵⁰ predicación, audición exterior, atracción del corazón, acto de fe e invocación; explica que los predicadores no aprenden sus enseñanzas de sí mismos, sino de Dios, que los envía. La acción de los que predicar no basta si Dios no mueve el corazón a creer, de ahí la necesidad del don de la gracia para llegar a la fe. Por supuesto, la gracia no actúa por sí sola de manera unilateral, sino que ocupa de la colaboración de la persona humana, para que, movido por ella, escuche y acepte las verdades que constituyen el contenido de la fe. En tal sentido, la fe es el inicio de la justificación, pero es al mismo tiempo efecto de la gracia de Dios que nos hace justos.

Conclusiones

En el comentario de Tomás de Aquino a la carta a los Romanos se encuentra el sustento teológico que mantendrá el edificio de su pensamiento sobre el tema de la justificación; el eje central gira en torno a la radical ineficacia del hombre para salvarse a sí mismo. A dos siglos y medio de la postura luterana sobre la justificación y en el combate a las herejías pelagianas, el Aquinate mantiene que para la salvación hace falta que el hombre coopere libremente con la gracia ayudado y movido por la gracia misma. En la postura tomasiana pareciera que se adelanta a su tiempo, postura que

⁴⁹ *Ad Rom*, n.841.

⁵⁰ *Cf. Ad Rom*, n.837.

retomará el Concilio de Trento y que será objeto de reflexión teológica para los siglos venideros. Es evidente que la interpretación del *Doctor Común* es distinta a la de Lutero; como en todo discurso existen puntos en común; sin embargo, las distinciones son profundas, asunto que por el tiempo y la temática no es objeto de estudio en esta investigación.

El legado de Tomás de Aquino es una veta que hace falta explorar. Nuestra convicción es que la teología tomista sobre la justificación está plenamente fundida con la interpretación de la doctrina paulina. Los rasgos característicos de la interpretación de Tomás han quedado plasmados en un léxico muy peculiar: la necesidad de la gracia para la sanación del pecado original de la naturaleza humana y para la elevación al fin sobrenatural, la justificación como cambio real desde el estado de pecado al estado de justicia por infusión de la gracia y la divinización del alma justificada por su participación en la naturaleza divina.

Una cosa más que descubrimos en nuestro estudio analítico es que aún en los comentarios de Tomás de Aquino a la Escritura, está presente la metafísica y la teoría del conocimiento, pues sirviéndose de ella deja patente la imposibilidad de una concepción meramente extrínseca de la justificación, determinando el papel de la fe que justifica y de la gracia como causa formal de nuestra justificación. Es magnífico el tono realista y equilibrado del Aquinate y, sobre todo, coherente con el pensamiento ortodoxo de la Iglesia Católica.

Finalmente, el Aquinate establece, a propósito del tema de la justificación, la necesidad universal de la eficacia exclusiva y de la gratitud sobrenatural de la gracia de Cristo respecto a los límites de las enseñanzas de pensadores ajenos a la religión cristiana y, de modo particular, de la religión judía. Además, la doctrina tomasiana instituye la naturaleza cristocéntrica de la historia humana, tanto en su origen como en su orientación y realización. Que la interpretación autorizada de Tomás de Aquino sobre el tema de la justificación sea una referencia de punto de partida que, como otras, aportan y clarifican un tema que abre el horizonte hacia vientos nuevos dentro y fuera de la Iglesia católica.



LA JUSTICIA

Héctor Ubaldo González Ortega¹

Abstract:

El presente artículo versa sobre cómo las Escrituras Sagradas hebreas abordan el tema de la justicia, desde sus orígenes; también ofrece una descripción teológica de los elementos que la configuran, así como de su aparición en la historia del pueblo de Dios, subrayando las realidades a las que alude (un legislador, un juez y un cuerpo jurídico). El autor arroja luz sobre la relación entre la justicia y la sabiduría iluminada por Dios.

This article deals with how the Hebrew Scriptures deal with the subject of justice from its origins; it also offers a theological description of the elements that shape justice, as well as its development in the history of the people of God, as it underscores the realities to which it refers (a legislator, a judge and a legal body). The author sheds light on the relationship between justice and wisdom enlightened by God.

Palabras clave: justicia, legislador, juez, cuerpo jurídico, derecho, sabiduría.

Introducción

La justicia se ha vuelto el interrogante supremo en los últimos tiempos. Desde la muerte de Jesús, fruto de la injusticia, hasta el asesinato impune de personas que son silenciadas por exigir sus derechos, el tema de la justicia se hace de primer orden.

¹ El autor cursó la especialidad de Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de México. Su correo es tetormexico@icloud.com.

La Sagrada Escritura no es indiferente ante este tema; más aún, ahondando en el mensaje divino, podemos conocer la profundidad de este concepto, los alcances que implica, incluso hasta aventurarnos a proponer teológicamente los momentos del nacimiento de la misma, así como los elementos que implica su aparición y las realidades correlativas a las que alude, como son la necesidad de un legislador, un juez y un cuerpo jurídico.

Pero también creemos necesario subrayar la conexión intrínseca que existe entre la justicia y la sabiduría, pues esta última es iluminada por la presencia divina, que hace posible aquella, tanto en el individuo, como en la comunidad.

1. La petición de justicia

En el Salmo 43,1 rezamos: «Hazme justicia, oh Dios, defiende mi causa». Pero ¿qué es en realidad lo que el salmista está pidiendo con el término “justicia”? En el pensamiento judío ¿qué significa dicho concepto?, ¿a qué ámbito de la vida atañe la realización de la justicia? Estas son algunas de las preguntas que hemos seleccionado para abordar el tema de la justicia, ya que, para profundizar en la Palabra de Dios, es más importante la selección de preguntas, seguidas de la búsqueda de respuestas.

Cuando el salmista pide justicia, en un primero momento reconoce a Dios como juez; en segundo lugar, la petición implica la existencia del derecho; y finalmente, descubrimos que la visión integral del pueblo de Israel vincula la vida y el derecho con la fe en Yahvé, el Dios de la Alianza, como un todo inseparable.

2. La justicia, garante del orden

La justicia comenzó a existir desde el primer momento de la creación, ya que fue la primera realización de Dios, pues la justicia es la que busca restablecer el orden. El primer relato de la creación (Gn 1,1-2,4a) comienza señalando que al principio todo era caos y vacío (v.2). La primera creación de Dios es la luz y enseguida la separa de las tinieblas, incluso otorga un nombre a cada una

de estas realidades; en seguida, hace la separación de las aguas de arriba de las aguas de abajo y, finalmente, hace la separación de las aguas de abajo: el mar y la tierra firme. Con estas acciones ordenadoras de Dios, comienza a existir la justicia, que es la garante del orden creado. Por eso el salmista exclama: «El Señor, ama la justicia y el derecho y su misericordia llena la tierra» (Sal 33,5). Ciertamente, Dios ha creado todo por amor, pero también le ha otorgado un orden y un sentido, y observar tal orden y captar tal sentido es tarea del ser humano para comprender la manera de corresponder a misericordia divina; así lo dice el sabio: «El rey con la justicia afianza la tierra, pero el hombre que acepta soborno la destruye» (Prov 29,4). Por lo tanto, el que no practica la justicia es quien atenta contra el orden que Dios ha establecido, y también atenta contra la voluntad de Dios.

El objetivo primordial de la justicia es la restitución del orden que se ha perdido, es decir, la restitución del Shalom. Por eso, en Is 9,6 se afirma: «Su glorioso principado y la paz no tendrán fin, en el trono de David y en su reino; se mantendrá y consolidará con la justicia y el derecho, desde ahora y por siempre». La principal pretensión de un reino es consolidarse en la paz, ya que ésta favorece el desarrollo en todos los ámbitos del reino. Pero un reino que vive en medio de la violencia interna y externa jamás podrá prosperar. Uno de los caminos para la construcción de la paz es el ejercicio de la justicia, la cual se ejerce siguiendo los dictámenes de la ley.

Entre los principales anhelos de israelita devoto está el ver el rostro de Dios y tener paz: «Que el Señor te muestre su rostro y te conceda la paz» (Num 6,26). Así, la justicia conduce a la paz y ésta a la plenitud en las relaciones con Dios, y con los hombres.

Por lo tanto, la justicia es la actitud que pugna por que el orden que Dios ha establecido sea restituido. Así, la justicia hace referencia a Dios como creador y al orden que le ha otorgado a todas las cosas, tanto en la naturaleza como en la conducta del ser humano. Por eso, la injusticia va contra todo lo que Dios ha creado: la naturaleza y el ser humano; es la pretensión de constituir el caos como espacio sublime por encima de la creación, pues antes de que todo

existiera prevalecía el caos (Gn 1,2). ¿Acaso el caos puede conducirnos hacia lo sublime?

Las palabras *sedaqa* y *mispal*, son los vocablos que la lengua hebrea utiliza para el concepto de justicia. Dentro de la mentalidad israelita, la justicia es la que restaura el orden establecido por Dios y, además, cuidar de ese orden capacita al hombre para una saludable relación con Dios, en el culto. De esta forma, al hombre que practica la justicia se da el título de *saddiq* (justo). Mientras que *sedaqa* alude más al orden en sentido amplio, el concepto *mispal* alude al ejercicio del derecho por parte de cualquier autoridad que tiene la capacidad de juicio, conforme a un cuerpo jurídico o con base en los usos y costumbres, que tienen fuerza de ley.²

Pero la justicia no es solo el restablecimiento del orden, sino que implica velar por los bienes placenteros, así como el luchar por los bienes salvíficos escatológicos. Así, la justicia pasa de ser solo un concepto ético-jurídico que regula las relaciones humanas para convertirse en un concepto que se inscribe en el desarrollo de la historia, que avanza hacia el progreso de la salvación y que se vive en una dimensión comunitaria.

3. La justicia implica un legislador, un juez y un cuerpo jurídico

La justicia también implica concebir a Dios como juez (*sofet*), creador y salvador del pueblo de Israel; sin embargo, también la justicia remite a la existencia del derecho.

«Porque el Señor es nuestro juez, el Señor es nuestro legislador...» (Is 33,22).

² Se puede ver el estudio sobre el verbo "juzgar" y el empleo que se le da en el Antiguo Testamento. Cf. G. LIEKKE, "juzgar" en E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. II, Cristiandad, Madrid 1978, 1252-1265.

a) Dios como legislador

Dios, como legislador, le da orden a toda la creación. Pero también es legislador en la vida natural de hombre y animales, pues el primer mandato que aparece en la Biblia sobre los animales y sobre el hombre es semejante; primero, sobre los animales: «Sean fecundos y multiplíquense» (Gn 1,22), mientras que sobre el ser humano dice así: «Sean fecundos y multiplíquense, llenen la tierra y sométanla» (Gn 1,28).

En el segundo relato de la creación (Gn 2,4b-25), también se muestra a Dios como legislador cuando establece la prohibición de no comer del «árbol del bien y del mal» (Gn 2,16).

Pero el momento más importante cuando Dios se manifiesta como legislador es cuando da el decálogo a Moisés (Ex 20,1-17). Dios dice a Moisés: «Sube hasta mí, al monte; quédate allí y te daré las tablas de piedra -la Ley y los mandamientos- que tengo escritos para su instrucción» (Ex. 24,12).

Dios crea todo cuanto existe y deja la marca de su ser al dejarnos el secreto de la vialidad de las cosas en una ley.

b) Dios como juez

Dios como juez parece por primera vez en el libro del Génesis, cuando dicta sentencia sobre el instigador, diciéndole: «Por eso que has hecho, serás maldita entre todos lo demás animales. De hoy en adelante caminarás arrastrándote y comerás tierra» (Gn 3,14).

¿Por qué Dios es juez? ¿De donde le viene su capacidad de juzgar? El que Dios sea juez es porque él ha establecido la ley y, por lo tanto, conoce el espíritu más profundo de la misma, pero también es el creador del ser humano y, por ende, conoce lo más recóndito de su corazón. Es por esto que puede dar una sentencia con pleno conocimiento de causa, y además su sentencia siempre va a estar ajustada perfectamente a su plan de salvación.

El oficio primordial de Dios no es legislar ni juzgar, ya que el principal deseo de su corazón es compartir la salvación con los hombres, Dios ejerce su juicio en orden a la salvación, así lo dice el salmista: «Dios se levanta para juzgar y hacer salvar a los humildes de la tierra» (Sal 79,10). Cuando Dios juzga es para analizar si el ser humano ha decidido buscar la salvación que se le ofrece o, por el contrario, para determinar que el corazón del ser humano ha tomado opciones diferentes. Pero el juicio divino está lleno de misericordia, porque lo que impera sobre el juzgar es el salvar.

c) El derecho

Para que exista la justicia tiene que haber un cuerpo legal o por lo menos ciertas prácticas y costumbres que tengan alguna fuerza de obligatoriedad.

Cuando Dios da la prohibición de no comer del «árbol del bien y del mal» (Gn2,16), está actuando como legislador y a la vez como juez; al mismo tiempo, con estas prohibiciones se señala el comienzo de la existencia de un cuerpo jurídico. Pero las partes más importantes de dicho cuerpo jurídico las encontramos en el Decálogo (Ex 20,1-17) y en el código de la Alianza (Ex 20, 22-23,33).

Los códigos legales del pueblo de Israel tienen su origen en la vivencia vinculante de su fe, así como en la revelación divina.

Las características de la ley que Dios nos ha dado son muy variadas: en primer lugar, el cumplimiento de la ley trae bienestar (Dt 10,13); también está el que la ley es luz, causa alegría y da seguridad (Sal 19,8) y los que la aman alcanzan la paz (Sal 119,165).

4. La justicia, una cuestión de razón y de fe

«Por el camino de la sabiduría te he conducido. Por sendas de rectitud te he guiado» (Prov 4,11).

La justicia es una realidad de razón y de fe. El ser humano, en el pleno ejercicio de su racionalidad, capta el orden que Dios ha

inscrito en el mundo, así como en la dinámica de las relaciones entre los hombres, y también entiende la sinergia justa que debe prevalecer entre los hombres cuando se busca entrar en contacto con la divinidad. Así mismo, por medio del ejercicio de la razón, el hombre descubre que debe custodiar dicho ordenamiento, ya que esto le capacita para el culto. De esta forma, en el pueblo de Israel, la racionalidad se vive desde el vínculo religioso con Dios, que reviste formas culturales. Por lo tanto, la justicia es una realidad religiosamente racional.

Desde el principio de la humanidad, la justicia ha sido el mayor problema que el ser humano debe asumir para alcanzar el orden y la paz. El orden establecido por Dios fue trastocado por la egoísta pretensión del ser humano de llegar a ser el origen fundamental del orden; pretendía llegar a ser como Dios (Gn 3,5). Este relato simboliza que el hombre se emancipó de Dios, lo cual significa que ya no confió en el conocimiento de Dios, sino que el conocimiento humano se hizo el fundamento del nuevo orden en el mundo. Así, la justicia, desde la óptica humana, se convirtió en una justicia emancipada del influjo divino. En el pueblo de Israel, el reto será entonces, que la justicia humana esté en conexión con la sabiduría divina para la instauración de una justicia trascendente en lo inmanente del mundo.

La justicia debe estar iluminada por la sabiduría. Cuando esto no ocurre, constatamos que, en medio de los acontecimientos del mundo, es fácil señalar las injusticias en los demás, pero difícil es darnos cuenta de las injusticias que ocasionamos; incluso las justificamos con razones. Pensemos en el hecho del exilio: Cuando el pueblo de Israel fue ultrajado y llevado prisionero a Babilonia, una plegaria recurrente consistía en pedir a Dios que interviniera a favor del pueblo elegido; el pueblo pedía justicia, ya que los paganos habían triunfado sobre la descendencia davídica, aun cuando Dios había prometido que Sión jamás sería tomada (2Sam 7,16). Pero el pueblo no llega a caer en la cuenta que Dios está permitiendo tales acontecimientos para dar una lección salvífica al pueblo de la Alianza. Así podemos constatar que, en el orden de las prioridades

divinas, la salvación está por encima de la justicia. De allí se comprende que «el hombre sabio acepta mandatos» (Prov 10,8a).

Cuando pedimos a Dios que actué con justicia, ¿estamos dispuestos a aceptar los designios de la sabiduría divina? Cuando somos víctimas de la injusticia, desde nuestro particular punto de vista, ¿somos capaces de reconsiderar nuestra posición a la luz de una justicia no parcializada? Ciertamente, hay que evitar toda injusticia, tanto hacerla como padecerla. Pero es necesario también el discernimiento de los tiempos y de las circunstancias para poder asumir las injusticias de la vida, en unión con Dios. Si bien, el acontecimiento de la cruz es el prototipo de la injusticia, por la fiel obediencia del Hijo a la voluntad del Padre, todo se trasciende por la justísima resurrección.

Para el filósofo Max Horkheimer, que durante mucho tiempo se confesó ateo, al final de su vida, en el acto más honesto de su reflexión, afirma que la justicia es la esencia más íntima del ser divino, y el hombre creado a imagen de la divinidad, lleva en sí mismo el imperativo fundamental de evitar toda injusticia. Más aún, señala que, ante tanta injusticia que hay en este mundo, debe haber algo más allá donde finalmente siempre triunfe la justicia.³ La viña de Nabot (1Re 21,1-19) ilustra este pensamiento, pues Nabot, que fue un hombre justo y recto, muere víctima de la injusticia. Aquí Elías anuncia que la muerte de Nabot no quedará impune. En la situación actual del mundo, la injusticia es el principal medio para que el progreso se haga presente, ya que los triunfos de la humanidad, en repetidas ocasiones, se han alcanzado sobre los escombros de la justicia y sobre el dolor de innumerables víctimas. ¿Qué pasa con tantos justos que mueren actualmente, y su voz que reclama justicia fue callada, silenciada? ¿acaso la injusticia siempre triunfa?

Por eso debemos escuchar siempre en el otro, en el prójimo, la plegaria que se nos dirige, en el contexto de nuestro compromiso con Dios, en cada calle, en la oficina, en la casa, en la escuela, in-

³ Sobre este tema, se puede consultar M. HORKHEIMER, *Anhelos de justicia*, Trotta, Madrid 2000, 131-136.

cluso dentro de las actividades mismas de la Iglesia: *Oh Hermano mío, ayúdame a hacer justicia, por favor, asume mi causa.*

Una reflexión sobre la justicia que no se concreta en la vida, es como una poesía a la nada, como elogio a la inexistencia.

Conclusión

La justicia tiene como finalidad preservar el orden de todo cuanto existe, en especial, en las relaciones humanas. Pero es necesario decir que el fundamento sobre el que se apoya la justicia es la finitud humana, ya que somos seres sumamente limitados y la justicia se nos da dado como pauta iluminadora para nuestros pensamientos, sentimientos y acciones.

Puesto que la justicia se apoya en nuestra finitud, debe estar operada por la razón y por la fe, ya que ambas se complementan en una perspectiva antropológica trascendental. Así, la palabra de Dios nos muestra que la justicia es camino para la instrucción y, a la vez, camino para la salvación. Así lo dice el salmista: “La lengua del justo expone la sabiduría” (Sal 37,30), en cambio “el que se fía de sí mismo es un necio, el que actúa con sabiduría será salvado” (Prov 28,26).

La historia de José, el hijo de Jacob (Gn 37-50), comienza con una fragante injusticia, ya que sus hermanos lo venden por envidia. Pero, al final, esta historia de injusticia, que fue planeada por la maldad humana, termina en el triunfo de la justicia, pues el mismo José así lo interpreta al final del libro del Génesis: “Lo que ustedes pensaron para hacerme mal, Dios cambió ese mal para hacer el bien que hoy vemos: para salvar la vida de mucha gente” (Gn 50,20).



HERMENÉUTICA



UNA HERMENÉUTICA DE EX 28, 6-21 DESDE UNA PRENDA LITÚRGICA CON APLICACIÓN PASTORAL

Rocio Silva Herrera¹

Abstract:

El análisis de un sermón manuscrito novohispano ha permitido abordar la interpretación de algunos versículos del libro del Éxodo, hecha dentro de un contexto litúrgico y pastoral de fines del siglo XVII por un cura del Sagrario de la Ciudad de México, José de Lezamis (1654-1708). Las circunstancias vitales que reclamaron esta hermenéutica fueron dos: la imposición del palio arzobispal a Francisco de Aguiar y Seijas (1681-1698), y la rebeldía de una parte de los fieles para acatar la autoridad episcopal del recién llegado arzobispo. A través de una lectura literal y espiritual del texto que describe el pectoral del Sumo Sacerdote, el padre José construyó su predicación con el fin de instruir a sus fieles en el significado eclesial del palio e invitarlos a obedecer a su nuevo pastor.

The analysis of a sermon manuscript of New Spain allows one to appreciate the interpretation of some verses of the book of the Exodus, which was realized within a liturgical and pastoral context toward the end of the XVII century by a priest of the Sagrario of Mexico City, Jose de Lezamis (1654-1708). The real circumstances that dictated this hermeneutic were two: the imposition of the archbishop's pallium to Francisco de Aguiar y Seijas (1681-1698), and the denial on the part of the faithful to concede to the episcopal authority of the newly arrived archbishop. Following the lines of a literal and theological reading of the text describing the pectoral of the High Priest, Padre Joseph formulated his sermon to instruct the faithful in the ecclesial meaning of the pallium and invite them to obey their new pastor.

¹ La autora es licenciada en Ciencias Religiosas y maestra en Historia del Catolicismo en México. Actualmente se desempeña como profesora de Historia del Cristianismo en la licenciatura de Ciencias Religiosas de la universidad La Salle.

Palabras clave: palio arzobispal, pectoral, José de Lezamis, Francisco de Aguiar y Seijas, sermón.

Introducción

La exhortación apostólica post sinodal *Verbum Domini*, del hoy Papa emérito, Benedicto XVI afirma lo siguiente: «leer en la fe las Escrituras aumenta la vida eclesial misma [...] De este modo, la escucha de la Palabra de Dios introduce y aumenta la comunión eclesial de los que caminan en la fe». ² Esta forma de atender a las palabras de la Biblia ha estado presente en la Iglesia a lo largo de su paso por esta historia. ¿Se pueden encontrar testimonios de esto en la época novohispana? Sí, es posible hallarlos. Sobre todo en los sermones o pláticas doctrinales, tanto impresas como manuscritas de los pastores de aquel tiempo.

En esta investigación se da a conocer el contenido de una hermenéutica de Ex 28, 6-21 con aplicación pastoral hecha en 1683 por el padre José de Lezamis, uno de los curas del Sagrario Metropolitano de la Ciudad de México, para instruir a sus fieles sobre el significado del palio arzobispal con ocasión de la imposición de esta prenda litúrgica al arzobispo Don Francisco de Aguiar y Seijas.

La interpretación del padre José muestra elementos tipológicos, de lectura literal y espiritual del Texto Sagrado. En esta última le designó a cada una de las piedras que componían el pectoral del Sumo Sacerdote un significado moral para señalar, dentro de la Tradición de la Iglesia, la unidad del metropolitano con el obispo de Roma y el oficio del buen pastor que carga sobre sus hombros a las ovejas que le han sido encomendadas. Todo ello en un ambiente eclesial preciso: la rebeldía de algunos para someterse al nuevo arzobispo de México.

² BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, 30, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html, 07.05.2017.

En el cuerpo de este escrito primero se aclarará el tipo de palio del que se ocupó el padre José; luego se abordará el contenido del sermón dentro de la situación vital en la que fue elaborado y, finalmente, se darán las conclusiones.

1. ¿De qué palio se trata?

El palio del que se ocupó el padre José Lezamis en su sermón no fue el dosel portátil usado en las procesiones religiosas con el Santísimo Sacramento, o en los pasos de Semana Santa, sino la insignia pontificia que consta de una banda de lana blanca sobre la que se bordan seis o cinco cruces que pueden ser negras o rojas.³

El testimonio más antiguo sobre el uso del palio por un sucesor de Pedro (el papa Silverio) se remonta al año 537 en el *Liber pontificalis*.⁴ En la época de Gregorio Magno (590-604) se usó como un ornamento litúrgico que portaba no sólo el papa sino también algunos metropolitanos, u otros a los que el Pontífice quería distinguir con ese honor.⁵ Los motivos de la concesión fueron muy variados: vicariato pontificio, administración de los bienes de la Santa Sede, o legación apostólica para el caso de los sínodos.⁶ Por tanto, en sus orígenes, *se presenta aún como una insignia de honor: es un distintivo que enaltece a quien lo posee y lo distingue de los otros obispos en un orden honorífico*.⁷ La concesión del palio se unió de manera franca al título de arzobispo metropolitano a fines del siglo VIII durante el reinado de Carlomagno, quien deseaba estructurar las provincias antiguas del Imperio con un arzobispo metropolitano al frente de cada una.⁸

³ Cf. «21 gennaio agnelli per il pallio arcivescovile», <http://www.cooperatoroveritatis.net/it/21-gennaio-agnelli-per-il-pallio-arcivescovile>, 14.06.2016. Ver Anexo 1.

⁴ Cf. J. M. MARTÍ BONET, *El Palio. Insignia pastoral de los papas y arzobispos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008, 32.

⁵ Cf. J. M. MARTÍ BONET, *El Palio...*, 4.

⁶ Cf. J. M. MARTÍ BONET, *El Palio...*, 4.

⁷ Cf. J. M. MARTÍ BONET, *El Palio...*, 32.

⁸ Cf. J. M. MARTÍ BONET, *El Palio...*, 244.

Desde su origen, esta prenda pontificia guardó un carácter litúrgico,⁹ y su significado eclesial se ha consolidado en el sentido de aludir al *pastoreo y unión pontifical por encima de la gestión o autoridad temporal del Papa y de los obispos metropolitanos*,¹⁰ es decir, los metropolitanos no son los vicarios del Papa,¹¹ tampoco son de institución divina, sino que su estructura y misión *proceden de la voluntad de la misma Iglesia*.¹²

Por lo que toca a la forma de portarlo, en un primer momento fue cruzado sobre el hombro izquierdo.¹³ Esta costumbre cayó en desuso en Occidente a partir del siglo XI cuando comenzó a confeccionarse como una banda de forma circular colocada sobre los hombros, con dos tiras de lana colgando una sobre el pecho y la otra sobre la espalda.¹⁴

2. La hermenéutica del padre Lezamis

Según el *Diario de sucesos notables*, de A. de Robles, de las dos de la mañana del lunes 7 de junio de 1683 entraron los cajones de los pliegos a la Ciudad de México avisando que venían las bulas y el palio del arzobispo de México, Francisco de Aguiar y Seijas.¹⁵ No obstante, el palio arribó a la ciudad hasta el lunes 14.¹⁶ En tanto

⁹ Cf. J. M. MARTÍ BONET, *El Palio...*, 32.

¹⁰ Cf. J. M. MARTÍ BONET, *El Palio...*, 5.

¹¹ Cf. J. M. MARTÍ BONET, *El Palio...*, 7.

¹² Cf. J. M. MARTÍ BONET, *El Palio...*, 7-8.

¹³ Cf. G. BICINI, «El nuevo palio de Benedicto XVI. Entrevista a monseñor Guido Marini, maestro de las celebraciones litúrgicas pontificias», *Actualidad Litúrgica* XXXVII (2008) 20. En este mismo artículo se dice que la pintura del *Sacro Speco* de Subiaco (1219 ca.) en donde se ve a Inocencio III (1198-1216) usando el palio de esta forma parece anacrónico; ver Anexo 2. El papa Benedicto XVI en la solemne apertura de su ministerio petrino usó el palio de esta misma manera.

¹⁴ Cf. «21 gennaio agnelli...». Actualmente, los palios de los arzobispos, que serán nombrados durante el año, son elaborados por las monjas de clausura del convento romano de Santa Cecilia, las cuales cada 21 de enero, fiesta de Santa Inés, presentan al santo padre los corderos de cuya lana se tejerán y coserán las insignias. Cf. ACIPRENDA, «En la Fiesta de Santa Inés, presentaron al papa los corderos bendecidos», <https://www.aciprensa.com/noticias/en-la-fiesta-de-santa-ines-presentaron-al-papa-los-corderos-bendecidos-52783/>, 11.05.2017.

¹⁵ Cf. A. DE ROBLES, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, t. II, Porrúa, México 1972³, 46. El arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas había llegado a la Ciudad de México el lunes 29 de diciembre de 1681 hacia las cuatro de la tarde. La toma de posesión de su gobierno se hizo hasta el 2 de enero del siguiente año, cuando presentó la cédula real de merced ante el cabildo: cf. A. DE ROBLES, *Diario...*, 306-308.

¹⁶ Cf. A. DE ROBLES, *Diario...*, 48.

que la imposición de la insignia se hizo hasta el 29 del mismo mes, día en el que se festejan a los apóstoles San Pedro y San Pablo. El arzobispo Aguiar recibió su palio del deán, el Dr. D. Diego de Maltipartida, la Misa fue cantada por el arcediano, el Dr. D. Juan de la Peña Buitrón, y el sermón fue dicho por el obispo electo de Oaxaca, el Dr. D. Isidro de Sariñana, quien predicó por tres cuartos de hora.¹⁷

Con motivo de la llegada del palio, el confesor del arzobispo, José de Lezamis, preparó un sermón¹⁸ para hablar sobre la grandeza de la dignidad arzobispal representada en el palio para instruir a los fieles del Sagrario de la catedral de México, donde era cura propietario desde fines de agosto de 1682.¹⁹

En el exordio del sermón,²⁰ inició agradeciendo al católico pueblo de la Ciudad de México por someterse a su nuevo pastor. En efecto, al momento de la imposición del palio, Aguiar llevaba apenas año y medio gobernando²¹ y, de ese tiempo, sólo habían pasado siete meses desde la toma de posesión de su sede.²²

Luego de este reconocimiento a los fieles, el padre Lezamis denunció a los cabritos difíciles de rendirse al pastor.²³ ¿Quiénes eran esos inobedientes a los que también señaló como malas bestias e irreverentes parecidos a los herejes de Inglaterra? Tal vez, aquella inobediencia era consecuencia de los primeros nombramientos y decisiones tomadas por Aguiar.²⁴

¹⁷ Cf. A. DE ROBLES, *Diario...*, 49.

¹⁸ Cf. BIBLIOTECA NACIONAL DE MÉXICO (BNM), *Fondo Reservado*, MS 802, ff. 223v-226r. Ver Anexo 3.

¹⁹ Cf. ARCHIVO HISTÓRICO DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO, *Libro del registro de exámenes aprobaciones y demás diligencias*, c. 44, l. 1, f. 5r. Este curato lo guardó hasta su muerte acaecida el 23 de junio de 1708: cf. J. GUTIÉRREZ DÁVILA, *Memorias Históricas de la Congregación de el Oratorio de la Ciudad de México*, Doña María de Ribera, México 1736, 258.

²⁰ Cf. BNM, *Fondo Reservado*, MS 802, f. 223v.

²¹ Cf. A. DE ROBLES, *Diario...*, 9.

²² Cf. A. DE ROBLES, *Diario...*, 32. Fue el lunes 23 de noviembre de 1682.

²³ Cf. BNM, *Fondo Reservado*, MS 802, f. 223v.

²⁴ Por ejemplo, unos días después de haber iniciado su gestión, notificó a las monjas, por medio del promotor fiscal, que no aceptaran devotos ni en las rejas ni en las porterías y pidió sus títulos a los mayordomos de los conventos. En mayo de 1682 proveyó edicto prohibiendo a los clérigos ir a San Agustín de las Cuevas, lugar reconocido como sitio de paseo y recreación. Posteriormente, en julio del mismo año, cesó de su cargo al Dr. Buitrón como mayordomo del Hospital del Amor de Dios con el fin de nombrar a Baltazar de Ulloa, uno de sus familiares, como nuevo ad-

A continuación, señaló algunas de sus resoluciones: unos días después de haber iniciado su gestión, notificó a las monjas, por medio del promotor fiscal, que no se aceptaran devotos ni en las rejas ni en las porterías, y pidió sus títulos a los mayordomos de los conventos;²⁵ en mayo de 1682 proveyó edicto prohibiendo a los clérigos de San Agustín de las Cuevas,²⁶ lugar reconocido como sitio de paseo y recreación; así mismo, retiró las licencias de predicar y confesar a los expulsos de la Compañía de Jesús;²⁷ posteriormente, en julio de 1682 cesó de su cargo al Dr. Buitrón, como mayordomo del Hospital del Amor de Dios, con el fin de nombrar a uno de sus familiares como nuevo administrador.²⁸

Dentro del exordio del sermón, el padre José, basado en 2Re 2, 1-14, comparó a Jesucristo con Elías, a la Iglesia con Eliseo y al palio con la capa que dejó Elías a su discípulo Eliseo, cuando fue arrebatado al cielo por haber concluido su misión en esta vida. Con el manto de Elías, Eliseo atravesó sin dificultad las aguas del Jordán; Lezamis dice que la Iglesia también podrá atravesar las aguas tempestuosas de este mundo con el palio que se entrega a los arzobispos; por ello, el portador de la insignia se torna como el primer responsable de la porción de la Iglesia que se le ha confiado. A través de esta interpretación del relato del arrebató de Elías, el padre José introdujo la antiquísima y entrañable significación eclesial del palio que es «la oveja [...] colocada alrededor de la espalda y cuello del pastor».²⁹

En el cuerpo del sermón se presenta una hermenéutica de algunos versículos de Ex 28, 6-21. El padre José hizo una correspondencia entre el palio arzobispal y el pectoral de los sumos sacerdotes del Antiguo Testamento, porque esta prenda fue un signo «de las excelentes virtudes que avian de resplandecer en el Sumo

ministrador. Así mismo, retiró las licencias de predicar y confesar a los expulsos de la Compañía de Jesús; cf. A. DE ROBLES, *Diario...*, 10.18.22.37.

²⁵ Cf. A. DE ROBLES, *Diario...*, 10.

²⁶ Cf. A. DE ROBLES, *Diario...*, 18.

²⁷ Cf. A. DE ROBLES, *Diario...*, 37.

²⁸ Cf. A. DE ROBLES, *Diario...*, 22 Era D. Baltazar de Ulloa..

²⁹ Cf. J. M. MARTI BONET, *El Palio...*, 245.

Sacerdote de la lei de gracia de Christo Señor nuestro y en sus obispos y Prelados». ³⁰

En la Sagrada Escritura, el racional o pectoral se describe en Ex 28, 15-30. ³¹ Se trataba de un textil cuadrado de 22 cm. por lado, hecho de hilos trenzados de oro, púrpura violeta y escarlata, carmesí, y lino fino. Tenía dispuestas cuatro filas con tres piedras, cada una de las cuales llevaba grabado uno de los nombres de las tribus de Israel.

En su sermón, el padre José nombró cada una de las 12 gemas del pectoral, las describió físicamente y luego les dio un valor simbólico para explicar los deberes pastorales y las virtudes de vida que han de caracterizar a quien porta el palio arzobispal. En las líneas que siguen se describe el contenido de su interpretación.

En la primera fila del pectoral estaba el sardio, el topacio y la esmeralda. ³² Al sardio lo detalla por su color que toma de un elemento: el fuego. Y señala su uso: espanta a las fieras. El sardio simboliza el celo fervoroso de los obispos para consumir los vicios, espantar a los demonios y hacer huir a los lobos y fieras del rebaño, tal y como lo hicieron en su momento dos grandes arzobispos de Milán: San Ambrosio y San Carlos Borromeo.

Del topacio señaló, de acuerdo con lo dicho por Plinio el Viejo, ³³ su cualidad de ser la más preciosa de todas las piedras, luego habló de los muchos colores en los que se le puede hallar, pero todos comparten una sola característica que alude a su matiz y es que son bastante encendidos, especialmente aquel que tiene color de oro muy fino. El topacio corresponde a la mayor de las virtudes teologales: la caridad.

³⁰ BNM, *Fondo Reservado*, MS 802, ff. 223v-224v.

³¹ Cf. *Nueva Biblia de Jerusalén. Revisada y aumentada*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1998.

³² Cf. BNM, *Fondo Reservado*, MS 802, 224v.

³³ Cf. P. EL VIEJO, *Naturalis Historia*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0138%3Abook%3D37%3Achapter%3D1>, 03.05.2017. San Isidoro de Sevilla dice que "es la mayor de las piedras preciosas". I. DE SEVILLA, *Etimologías. Edición bilingüe*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004, XVI, 7, 9.

De la esmeralda resaltó su color verde y apuntó que tal coloración es benéfica al sentido de la vista porque lo recrea y fortalece.³⁴ Simboliza la virtud teologal de la esperanza con la que el corazón del pastor de las ovejas es sostenido en la espera del premio por sus trabajos ministeriales. Premio que vendrá no en esta vida, sino en la futura.

Continuó el confesor del arzobispo, exponiendo el segundo orden del pectoral, en el que estaban el carbunco, el zafiro y el jaspe.³⁵ No se fijó en el color del carbunco (o rubí), sino en el hecho de que tal piedra alude a una cualidad que tiene que ver con su luminosidad: luce de noche.³⁶ Esta propiedad de alumbrar es símbolo de dos dones del Espíritu Santo: la sabiduría y la ciencia, ambos son instrumentos para la práctica ministerial, ya que acaban con los errores e ignorancias de las ovejas.

Por su parte, el zafiro es como el color del cielo con unas pintas de oro.³⁷ Esta piedra simboliza la serenidad de conciencia que lleva al obispo a vivir una vida cuasi-celestial como consecuencia de sus obras fundamentadas todas en el amor. Del jaspe, el padre José aludió únicamente a su propiedad física de ser sólida y fuerte, apta para construir columnas y edificios. El jaspe es símbolo de la virtud teologal de la fe, misma que es el fundamento de la vida cristiana de los obispos en tanto columnas de la Iglesia.

En el tercer orden del racional estaban el ligurio, la piedra aca-tes o ágata, y el ametisto o amatista.³⁸ Del ligurio, el confesor del arzobispo indicó su ausencia de claridad, al decir que es oscuro y acude a otra piedra para advertir el tipo de su obscuridad: el ámbar. El ligurio es oscuro como el ámbar. Y citó a Isidoro de Sevilla,

³⁴ "Ninguna piedra preciosa produce a quienes tallan gemas un descanso más grato a sus ojos": I. DE SEVILLA, *Etimologías...*, XVI, 7, 1.

³⁵ Cf. BNM, *Fondo Reservado*, MS 802, ff. 224v-225r.

³⁶ "Es de color encendido como el carbón, cuyo fulgor ni siquiera la noche lo vence, pues luce en medio de las tinieblas de tal manera que lanza sus llamas hasta los ojos": I. DE SEVILLA, *Etimologías...*, XVI, 14, 1.

³⁷ "Es de color cerúleo mezclado con púrpura y tiene esparcido polvo de oro": I. DE SEVILLA, *Etimologías...*, XVI, 9, 2.

³⁸ Cf. BNM, *Fondo Reservado*, MS 802, f. 225r.

quien afirmó que esta piedra se forma del excremento congelado del lince.

En efecto, en su obra *Etimologías*,³⁹ San Isidoro apunta que el término lince proviene del griego *λύκος*, y describe cómo al secarse la orina del animal, ésta se convierte en ligurio. Por su parte, el propio Isidoro se refiere a Plinio el viejo en su *Historia Natural* como fuente de lo que señalado sobre el ligurio.⁴⁰

Ahora bien, en el citado volumen de Plinio, éste también habla de la orina del lince trocada en ligurio.⁴¹ Sin embargo, ¿por qué el padre Lezamis habló de las heces del lince y no de su orina como lo refieren tanto Isidoro como Plinio? Tal vez, para lograr un mayor impacto en su auditorio al comparar las miserias del obispo no con la orina sino con el excremento, las cuales, al igual que las micciones del citado animal, se transforman; pero para el caso del prelado, sus miserias se volverán humildad. Lezamis termina diciendo que para conocer las propias miserias y despreciarse por ellas «es menester ojos de lince».⁴²

De la piedra acates o ágata, el padre José afirmó, de modo contundente, que es una piedra negra con pintas blancas, es decir, su coloración es irregular. Esta irregularidad en la coloración significa la virtud de la penitencia. El llanto por los pecados propios y ajenos lleva al obispo a respirar «el candor del perdón que por este medio se alcanza».⁴³ Por su parte, para describir el color del ametisto o amatista recurrió a un elemento corporal: la sangre. Esta piedra

³⁹ "lyncurius se llama así porque se forma con la orina del lince, endurecida con el paso del tiempo. Al igual que el ámbar, es amarillenta y atrae las hojas que se encuentran cerca de él": I. DE SEVILLA, *Etimologías...*, XVI, 8, 8.

⁴⁰ Cf. I. DE SEVILLA, *Etimologías...*, XII, 2, 20.

⁴¹ Cf. P. EL VIEJO, *Naturalis Historia*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0138%3Abook%3D37%3Achapter%3D1>, 03.05.2017.

⁴² BNM, *Fondo Reservado*, MS 802, f. 225r.

⁴³ BNM, *Fondo Reservado*, MS 802, f. 225r. La piedra acates es del grupo de las gemas negras. "Es negra y presenta en el centro círculos negros y blancos unidos y variados": I. DE SEVILLA, *Etimologías...*, XVI, 11, 1.

simboliza la virtud de la paciencia «que sufre innumerables trabajos por la gloria de Dios y bien de las almas».⁴⁴

En el cuarto orden estaban el crisólito, la piedra onichina u ónice y el berilo.⁴⁵ Al crisólito lo definió por su luminosidad, dijo que es como el oro oscuro. Éste corresponde a «la pobreza de espíritu y desprecio de todas las cosas de esta vida con una grande generosidad de corazón con que aunque se viva en el piélago de este mundo, se tenga todo por estiércol».⁴⁶ El color de la piedra onichina u ónice lo comparó con una uña de gran resplandor;⁴⁷ simboliza la virtud de la castidad y precisó que el sumo sacerdote portaba dos ónices más, uno en cada uno de los hombros,⁴⁸ con el fin de sostenerlo en sus luchas contra las tentaciones de la carne.

La última piedra era el berilio y el predicador hizo notar su tono, pues refiere su coloratura como pálida. El berilio no luce antes de ser labrado, pero tras ser tallado adquiere un color como de agua, en el que el sol centellea. El berilio corresponde a la virtud de la templanza, que debe ser pulida con la mortificación para que el alma sea «como una agua cristalina en que reberberan los raios del sol de Justicia Christo, por los muchos favores que a semejantes almas hace».⁴⁹

Cada una de estas doce gemas correspondía a uno de los doce nombres de los hijos de Israel. En esto vio el padre Lezamis una figura de los doce nombres de los apóstoles que están escritos en los fundamentos de la Jerusalén celestial. Y dado que el pectoral

⁴⁴ BNM, *Fondo Reservado*, MS 802, f. 225r. La amatista es de las gemas purpúreas. "La amatista purpúrea tiene mezclado color violáceo; su brillo es como el de una rosa y emite suavemente pequeños destellos flamígeros": I. DE SEVILLA, *Etimologías...*, XVI, 9, 1.

⁴⁵ Cf. BNM, *Fondo Reservado*, MS 802, ff. 225r-v.

⁴⁶ BNM, *Fondo Reservado*, MS 802, ff. 225r-v. El crisólito es considerado dentro de las gemas doradas. "Se asemeja al oro y tiene cierta similitud con el color del mar": I. DE SEVILLA, *Etimologías...*, XVI, 15, 2.

⁴⁷ El ónix es de las gemas rosas. "Se llama así porque presenta su color mezclado con blanco, a semejanza de la uña humana. Los griegos a la uña la denominan ónyx": I. DE SEVILLA, *Etimologías...*, XVI, 8, 3.

⁴⁸ Cf. Ex 28, 9.

⁴⁹ BNM, *Fondo Reservado*, MS 802, ff. 225r-v. El berilio es de las gemas verdes. "Los indios lo tallan dándole la forma de seis ángulos para realzar su color apagado al incidir la luz en los ángulos; y es que si se talla de forma distinta, no tiene brillo": I. DE SEVILLA, *Etimologías...*, XVI, 7, 5.

debía portarse en el pecho, significa una invitación para imitar la vida virtuosa de los apóstoles y su forma de gobernar.

Del mismo modo, como el pectoral se sujetaba al efod por los hombros (cf. Ex 28,6-14), vio el padre José en esto otra figura, que tiene que ver con la forma cómo los obispos han de cargar sobre sus hombros a las ovejas que les han sido encomendadas para protegerlas, pero también para sufrirlas. Los obispos ruegan a Dios por su grey, la aman en su corazón y estiman a cada uno como a piedra preciosa, pues «no se podrán traer en los hombros sino se traen en el corazón por el amor».⁵⁰

Luego, el padre José aludió a las cruces bordadas sobre el palio y mencionó que la cruz es, sin duda, la síntesis por excelencia de todas las virtudes figuradas en las piedras del pectoral veterotestamentario que, como ya había dicho, corresponde al palio arzobispal. Concluyó su sermón con una oración de petición por Francisco de Aguiar y Seijas, para que Dios adornara su alma con todas las virtudes que el palio representa y así pudiera subir al cielo con las ovejas que le habían sido encomendadas.

En síntesis, es posible reconocer en el cuerpo del sermón una estructura parecida al lapidario alfonsí,⁵¹ en el que se describe la apariencia, propiedades y localización de 360 piedras minerales, junto con sus virtudes médicas y mágicas, agrupadas de acuerdo con los signos del zodiaco; pero evidentemente Lezamis sólo ha detallado una peculiaridad física de cada gema para cargarla de sentido cristiano del buen pastor-arzobispo.

La distribución de la interpretación hecha por el confesor del arzobispo del texto sobre el efod veterotestamentario, a manera de lapidario virtuoso, es como sigue:

⁵⁰ BNM, *Fondo Reservado*, MS 802, ff. 225v.

⁵¹ Cf. A. X, *Lapidario. Según el manuscrito escurialense H.I.15*, Gredos, Madrid 1981; Cf. E. MARTINELL, «Expresión lingüística del color en el "Lapidario" de Alfonso X», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale* n°11 (1986) 133.

SARDIO:	TOPACIO:	ESMERALDA:
El celo por el cuidado del rebaño	La caridad	La esperanza
RUBÍ:	SAFIRO:	JASPE:
El don de la sabiduría celestial y de la ciencia humana	La serenidad de conciencia	La fe
LIGURIO:	ÁGATA:	AMETISTO:
La humildad	La penitencia	La paciencia
CRISÓLITO:	ÓNICE:	BERILIO:
La pobreza de espíritu	La castidad	La templanza

El portador del palio ha de ser un hombre de conciencia recta, humilde, penitente, paciente, pobre en el espíritu, generoso, casto y templado, así como un hombre de gran fe, esperanza y caridad. Avanzar en este proyecto de vida cristiana requería de una verdadera lucha espiritual, por ello, Lezamis no sólo discurrió acerca de la luminosidad y cualidad preciosa de las piedras del pectoral, sino también de su oscuridad y origen detestable, como en el caso del ligurio. Además, el trabajo de pulirse y fortalecerse en el Espíritu, entre resplandores y oscuridades propias y ajenas, sin duda tiene una repercusión en el ministerio pastoral y en el destino eterno.

Para concluir, cabe mencionar que el arzobispo Aguiar y Seijas gobernó la Arquidiócesis de México durante 17 años (1681-1698). Su figura, portando el palio, se puede contemplar en la pintura he-

cha por Nicolás Rodríguez Juárez,⁵² resguardada actualmente en la Pinacoteca de La Profesa. El arzobispo está de pie, como dando la bendición; sobre su cuello y espalda reposa la banda de lana con sus cruces negras que significan el trabajo pastoral que lo ocupó durante los últimos años de su paso por este mundo. La vida heroica en las virtudes descrita por su confesor en 1683, a manera de proyecto de vida, ya ha sido decretada como tal en la Iglesia, pues Aguiar ha sido nombrado ya Venerable.⁵³

Conclusiones

El contenido del sermón del padre José de Lezamis no fue una disquisición teológica para un público erudito sino, como el propio predicador precisó, su sermón fue hecho para instruir a sus feligreses sobre la dignidad arzobispal. ¿Qué les dijo y cómo lo hizo? Les habló sobre el ministerio pastoral del obispo tridentino: guiar al rebaño por las verdades de la fe, librarlo de los errores e ignorancias, y reformar las costumbres, desterrando los vicios y pecados.

Instruyó a sus fieles sobre el modelo de gobierno del neo-arzobispo. Un ideal que no era estático, pues los dones que Dios daría a Don Francisco de Aguiar y Seijas, habrían de ser recibidos en la vida diaria para la propia santificación del prelado y para guiar de forma segura a sus ovejas hacia la beatitud eterna.

Hizo una interpretación tipológica entre el manto de Elías y el palio, pues, mientras que Elías le dejó a su discípulo Eliseo su capa para darle dos terceras partes de su espíritu y constituirlo como su sucesor, Cristo, al momento de su Ascensión, dejó a su Iglesia la insignia arzobispal para consolarla, y como ayuda para atravesar el mar tempestuoso de la vida. Otra lectura tipológica fue entre el peccoral del Sumo Sacerdote y el palio; la prenda veterotestamentaria fue un anuncio de las virtudes de Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote,

⁵² Cf. M. SOTO, *El Arte Maestra. Un tratado de pintura novohispano*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2005, 47. Ver Anexo 4.

⁵³ Cf. COMISIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS. ARQUIDIÓCESIS PRIMADA DE MÉXICO, <http://causasdelossantos.arquidiocesismexico.org.mx/index.php/causas/causas-en-fase-romana/venerable-francisco-de-aguiar-y-seijas>, 26.03.2017.

y en el palio se significa la vida virtuosa de los obispos. También interpretó, de forma alegórica, las doce piedras del pectoral que, de suyo, representaban a cada uno de los hijos de Israel, con cada uno de los doce apóstoles y, por sucesión apostólica, a todos los obispos de la Iglesia.

Por lo que toca al sentido literal, el padre José consideró las doce gemas del pectoral, tal y como se mencionan en el texto sagrado y dio una breve descripción de sus propiedades materiales, desde una perspectiva de lo que hoy se conoce como la gemología, que es un área de la mineralogía, la cual, a su vez, es una rama de la geología. No obstante, a través de una lectura espiritual, le confirió a cada una de las cualidades materiales de las piedras, que él mismo destacó, otra de tipo espiritual. Esta lectura muestra un aspecto anagógico, ya que el comportamiento del prelado en el presente, respecto a sus deberes morales para con las ovejas y para con él mismo, redundarán no sólo en esta vida, sino en la otra, la que viene luego de la muerte.

Esta pieza oratoria manuscrita de fines del siglo XVII muestra las características propias de la lectura literal y espiritual de la Biblia, que la Tradición de la Iglesia sigue apreciando en sus documentos magisteriales contemporáneos. Además, si bien no se puede establecer en qué medida el sermón de Lezamis contribuyó a que los fieles rebeldes se sometieran al arzobispo, sí es cierto que su contenido muestra una interpretación que pretendía hacer escuchar la Palabra de Dios y aumentar la comunión eclesial de los que caminaban en la fe a fines del siglo XVII.

Para lograr una mejor comprensión del texto estudiado, hace falta compararlo con otros escritos contemporáneos sobre el mismo tema. Este ejercicio comparativo permitirá señalar las peculiaridades propias de Lezamis. Del mismo modo, se pueden incorporar herramientas lingüísticas para analizar el texto desde una perspectiva más estructuralista. Así mismo, es posible hacer un estudio sistemático de larga duración histórica de predicaciones acerca del palio arzobispal en diversas épocas y lugares para apuntar las cosas fundamentales persistentes y aquellas otras particulares en

lo tocante a los textos escriturísticos, la fe y las costumbres de los cristianos de diversas épocas de la Historia de la Iglesia.

Anexo 1

El papa Francisco usando el palio en la solemne inauguración de su ministerio petrino el 19 de marzo del 2013.⁵⁴



⁵⁴ Imagen: «El papa Francisco llega a Roma para la misa de inicio de pontificado», http://www.diariodenavarra.es/noticias/mas_actualidad/internacional/2013/03/19/la_plaza_san_pedro_abarrotada_fieles_para_misa_francisco_111414_1032.html, 11.05.2017.

Anexo 2

Fresco en el monasterio del *Sacro Speco* (1219 ca.) de autor desconocido, en donde se ve a Inocencio III (1198-1216) usando el palio cruzado sobre el hombro izquierdo. Esta forma de portar la prenda litúrgica cayó en desuso en Occidente a partir del siglo XI.⁵⁵



⁵⁵ Cf. G. BICINI, «El nuevo palio de Benedicto XVI. Entrevista a monseñor Guido Marini, maestro de las celebraciones litúrgicas pontificias», *Actualidad Litúrgica* XXXVII (2008) 20. Imagen: «El palio del papa», <http://liturgia.mforos.com/1699128/7990403-el-palio-del-papa/>, 11.05.2017.

Anexo 3

A continuación, se presenta la transcripción del sermón sobre el palio arzobispal elaborado por el padre José de Lezamis en 1683.⁵⁶

Palio o Pectoral

Elías al tiempo de la despedida dejó su capa o su palio a Eliseo para que le sirviese de consuelo, y pudiese pasar con él las aguas del Jordán. Figura fue de este admirable sacramento que es el palio que nos dejó nuestro soberano Maestro al tiempo de la despedida, para que nos sirviese de consuelo, y para que con él pasemos sin riesgo las muchas aguas de este mar tempestuoso del mundo. San Juan Crisóstomo: *Eliseus est transiret aquas Jordani*, [ilegible] *pallium Elia, et tu si uis transire aquas: [ilegible] in munis vestem Christi suscipe, id est corpus et sanguinem eius.*

Y el Palio también que ha venido de Vuestra Señoría Ilustrísima ha servido de grande consuelo a todos en medio de las aguas de las tribulaciones presentes y aunque parecía escusado el significar esto, porque es constante el clamor y reverencia que tuvieron siempre los ciudadanos de esta nobilísima ciudad a su Prelados, y el que tienen con especialidad a Vuestra Señoría Ilustrísima (hablo de las ovejas; porque los cabritos y cabras son malas bestias, y difíciles de rendirse a el Pastor), pues aunque es contante este amor, me pareció debíala esta demostración pública para que sirva de agradecimiento, y acción de gracias a este católico pueblo; y para que se confirme en esta obediencia y reverencia explicaré algo de la grandeza de la Dignidad Arzobispal sólo por lo que representa el palio, dejando otros muchos títulos por donde consta la excelencia y la superioridad de la Jerarquía Eclesiástica sobre todas otras potestades, como confesamos los cristianos, y sólo lo niegan los herejes de Inglaterra.

⁵⁶ BNM, *Fondo Reservado*, MS 802, ff. 223v-226r. Las abreviaturas se han abierto y se modernizó la ortografía; los signos de puntuación, la división de los párrafos y las mayúsculas se respetaron. En el original, el latín está subrayado, aquí se le ha puesto en cursiva y la grafía se ha guardado tal y como se presenta en el manuscrito.

El Palio pues de los señores Arzobispos corresponde a aquel Pectoral que se componía del súper humeral, y el Racional que traía el Sumo Sacerdote de la Ley antigua en el pecho colgado de los hombros, así Gavanto. El súper humeral que colgaba de los hombros y era hecho de holanda púrpura, granados, veces teñida, y oro; tenía dos piedras preciosas que cada una caía sobre el hombro, y en cada una estaban escritos los nombres de los doce Patriarcas de Israel seis en cada piedra; *sumes que duos lapides onichinus, et sculpes in eis nomina filiorum Israel, sex nomina in lapide uno, et sex reliqua in altero; portabit que Aron nomina eorum coram Domino super utrunque humerum [tachado] ab recordationem*. Y en el Racional también, que era otra insignia como una lámina de un palmo de ancho y largo, que traía en el pecho el Sumo Sacerdote y estaba trabado con unas cadenillas con el superhumeral, había mandado Dios, se pusiesen doce piedras preciosas en cuatro órdenes, tres en cada orden, y en ellos esculpidos los nombres de los doce Patriarcas en cada piedra el suyo *pones que in eo quatuor ordines lapidum; in primo versus erit lapis sardius et topazius et smaragdus; in secundo carbunculus, saphirus et jaspis; in tertio Ligurius, achates et ametistus: in quarto chrisolitus, anichinus, et berillus, habebunt que nomina filiorum Israel* todo este adorno era figura de las excelentes virtudes que habían de resplandecer en el Sumo Sacerdote de la ley de gracia de Cristo Señor nuestro y en sus obispos y Prelados.

En el primer orden estaban el sardio topacio y esmeralda. El Sardio, que es de color de fuego y espanta a las fieras, es el celo fervoroso de los preladados que a manera de fuego pretende consumir con tanto valor todo vicio, que espante a los Demonios, y con un silbo ponga grande miedo a los Lobos y a las fieras, como aquellos Ambrosios y Borromeos. El topacio a quien Plinio llama la más preciosa de todas las piedras, y tiene varios colores muy encendidos y con especialidad de oro muy fino, significa el encendido amor del próximo y de Dios; la caridad de los Prelados que es la más excelente de todas las virtudes. La esmeralda de color verde, que recrea y fortalece la vista, es la virtud de la esperanza con la cual se levanta el corazón esperando el premio de sus trabajos.

En el segundo orden estaban el carbunco, zafiro y Jaspe. El carbunco que luce de noche y alumbra a los circunstantes es el don de la sabiduría celestial, a quien se debe juntar la ciencia humana, con que los Prelados, deshagan las ignorancias y errores de los súbditos, y alumbrarles en la noche de esta miserable vida. El Zafiro que es de color de cielo con unas pintas de oro; es la serenidad de conciencia, y de un género de vida celestial con varios actos de amor. El jaspe que es piedra sólida y fuerte para columnas y edificios (y así dice San Juan que el muro de la ciudad celestial era de jaspe y entre las doce piedras de que se compone aquella Santa ciudad cuenta primero el jaspe) significa la virtud de la fe que es el fundamento de la vida cristiana y perfecta de todos aquellos que han de ser columnas de la iglesia y sustentar su peso como son los Prelados, fuertes y sólidos en la fe como el jaspe; quietos y serenos en el espíritu como el zafiro, *et saphiro pulchriores*, resplandecientes en obras y palabras como el carbunco.

En el tercer orden estaban el Ligurio, la piedra acates, y el ametisto. El Ligurio o ligurco o lincurio que es una piedra de color obscuro como el ámbar, y dice San Isidoro se hace de los excrementos congelados del linco, significa la humildad, la cual aunque es virtud muy preciosa se origina del conocimiento propio de nuestras miserias, para lo cual es menester ojos de linco para conocerse y despreciarse, aunque tenga muchos dones de Dios, poniendo los ojos en su principio y fin. El acates que es una piedra negra con pintas blancas, significa la virtud de la penitencia y llanto por los pecados propios y ajenos respirando el candor del perdón que por este medio se alcanza. El ametisto que es de color de sangre significa la virtud de la paciencia que sufre innumerables trabajos por la gloria de Dios y bien de las almas.

En el cuarto orden estaban el crisolito o tarsis, la piedra onichina y berilo. El crisolito, que parece un oro obscuro, es la pobreza de espíritu y desprecio de todas las cosas de esta vida con una grande generosidad de corazón con que aunque se viva en el piélago de este mundo, se tenga todo por estiércol, *ut Christum* [ilegible] *faciat*. La piedra onichina, que es de la figura y color de una uña con gran resplandor, significa la virtud de la castidad, la cual piedra es de

tanto momento para los sacerdotes, que con ser que de las demás piedras solo traía el sumo sacerdote una, de esta traía otros dos en los hombros. La última piedra era de berilo de color pálido, que no luce si no le labran, y después de labrado tiene un color como de agua en que reverbera el sol figura de la virtud de la templanza que se ha de pulir con la mortificación, y la alma así labrada es como una agua cristalina en que reverberan los rayos del sol de Justicia Cristo, por los muchos favores que a semejantes almas hace. Todas estas virtudes están recopiladas en aquel letrado glorioso que traía el sumo sacerdote entre estas piedras, que decía *Doctrina et Veritas*. Doctrina y santidad. Para alcanzar estas virtudes toman por ejemplar a los santos antiguos, y eso significa dicen San Gregorio y Beda, el traer escritos en los pechos, los nombres de los doce Patriarcas, así como también los nombres de los doce Apóstoles estaban escritos en los doce fundamentos de la ciudad celestial, para dar a entender se deben traer delante de los ojos y en el pecho con grande amor las vidas ejemplares de los doce Apóstoles, y de los otros Santos Obispos y doctores de la iglesia para imitar sus virtudes y modo de gobernar.

Finalmente como aquellos doce nombres significan también a todas las doce tribus, y estos se traían no solo en el pecho sino también en los hombros, se figuraba en esto, como los Prelados tiene a sus ovejas en su memoria rogando a Dios por ellos; y en su corazón amándolos, y estimando a cada uno como una piedra preciosa, allegase a esto el traerlos sobre los hombros, cuidándolos y sufriendolos; y no basta traerlos en el corazón sino se traen en los hombros, y no se podrán traer en los hombros si no se traen en el corazón por el amor. Estas son las virtudes significadas en aquel pectoral del sumo sacerdote al cual corresponde el Palio de los Señores Arzobispos cuyo adorno es la Santa Cruz en que con mas excelencia se representan todas estas virtudes.

Oh, adorne Dios la alma de Vuestra Señoría Ilustrísima con todas estas virtudes representadas en el Palio, y así adornado, *una cum grege commisso ad vitam pervenias sempiternam* subamos al cielo con las ovejas encomendadas.

Anexo 4

El arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas con su palio arzobispal.⁵⁷



⁵⁷ Pintura elaborada por Nicolás Rodríguez Juárez. Hoy en día este cuadro está custodiado en La Pinacoteca de La Profesa, Ciudad de México. Foto de la autora (2010).



TESIS Y TESINAS



LA MENTALIDAD HEBREA DE LA UNIDAD DETRÁS DE LOS TEXTOS BÍBLICOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Paul Gbortsu¹

Abstract:

Para entender mejor la Sagrada Escritura, el autor afirma que es necesario conocer primero las mentalidades que hay detrás de ella. La Sagrada Escritura, tanto el AT como el NT provienen de la mente hebrea y una de las mentalidades que marca a los hebreos es la mentalidad de la *unidad*. El presente artículo desarrolla la mentalidad de la unidad en los conceptos: «Dios», «Pueblo» y «Persona», que revelan fundamentan el rol de la unidad en la *teología*, la *sociología* y la *antropología* hebrea.

To better understand Sacred Scripture, the author affirms that it is necessary to first be acquainted with the mentalities which formed it. Both the OT and the NT grew out of the Hebrew mentality; one of the standard themes that marks this mentality is that of unity. The present article expounds on the theme of unity in the concepts of "God," the "People," and the "Person," as these concepts reveal the role of unity in Hebrew theology, sociology, and anthropology.

Palabras clave: unidad, Dios, pueblo, persona, mentalidad, Antiguo Testamento.

Introducción

El concepto hebreo de la unidad es, indudablemente, uno de los rasgos característicos de las mentalidades detrás de los textos del Antiguo Testamento. Para entender la Sagrada Escritura necesi-

¹ El autor del presente artículo es miembro de la Congregación del Verbo Divino. Este artículo sintetiza su tesina de Licenciatura en Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de México, defendida en 2016. El correo electrónico del autor es paulgbortsu@hotmail.com

tamos conocer las mentalidades que hay detrás de ella. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento provienen de la mente hebrea y una de las mentalidades que marca a los hebreos es la que promueve la unidad.

Un gran problema que los cristianos tenemos hoy es que leemos los textos bíblicos del Antiguo Testamento con una mentalidad y esquemas occidentales. La Iglesia nació durante la época greco-romana. Consecuentemente, adoptó las mentalidades de su ambiente y tiempo. Los judíos tradujeron la LXX con una mentalidad parcialmente griega y parcialmente hebrea. Más tarde, San Jerónimo traduciría la Vulgata con una mentalidad occidental. Por lo tanto, los textos leídos y traducidos con mentalidad occidental hicieron que muchos conceptos perdieran sus matices originales. Pero no hay duda que estos conceptos también adquirieron otros matices nuevos para enriquecer la Palabra de Dios.

El concepto principal que examinamos es el concepto de la unidad, propia de la cultura hebrea y que contrasta con la concepción dualista, proveniente de la filosofía griega. En este trabajo, examinaremos los conceptos “Dios”, “Pueblo” y “Persona”, y propondremos un modo adecuado de leer los textos del AT (y también el NT) hoy, para que el cristiano logre entender mejor la palabra de Dios escrita con la mentalidad hebrea.

En un primer momento, situaremos la mentalidad de los hebreos en su contexto temporal, espacial, y socio político religioso, porque el pueblo hebreo nació y creció en medio de otros pueblos. Ayudaré a los lectores de la Palabra de Dios, en la tercera parte del trabajo, para que conozcan que una de las principales mentalidades que existen detrás de estos textos es la «Unidad» y se debe tener presente al leer el AT y el NT, para poder entender mejor lo que los escritores quisieron comunicar. La finalidad de leer e interpretar los textos es poder aplicar la Palabra de Dios a nuestra situación de hoy, buscando lo que Dios quiere dar a conocer al ser humano en su situación actual, pero no se puede hacer esto adecuadamente sin entender primero lo que los autores -inspirados por Dios- quisieron comunicar. Lo explica la constitución *Dei Verbum* n. 12 en estos

términos: «el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras».

La verdad es que muchas personas hoy en día ven la doctrina cristiana a través del filtro cartesiano,² que parte de una visión dualista, mecanicista y funcional del cuerpo. Esta visión está muy lejos de la concepción del hombre que está en la Palabra de Dios. Hay una dicotomía entre el “cuerpo malo” y el “alma buena”, y esto lleva a la subordinación del cuerpo respecto del alma. Por tanto, muchos ven como ideal la mortificación del cuerpo para suprimir el instinto sexual. Muchos ascetismos surgieron en la historia de la Iglesia y llegaron a extremos donde se ejercitaba el maltrato del cuerpo “para liberar al alma”. Por ejemplo, San Gregorio de Nisa escribió:

¿Más cuál será el modo de abatirlo [el cuerpo] para que no se levante orgulloso contra el espíritu para apartarlo del camino de la perfección, y lo que aún es peor de la salvación? El uso de los remedios contrarios. ¿Desea las delicadezas y blanduras? Pues dénsese asperezas. ¿Desea placeres? Pues dénsese dolores. ¿Desea los deleites? Pues dénsese tormentos. En una palabra, oprímase con el ejercicio de una incesante penitencia.³

La mentalidad hebrea de la unidad nos recuerda que Dios nos creó en la unidad para estar unidos a él, porque él mismo es la fuente de la unidad.

I. La mentalidad hebrea como parte de la mentalidad de sus vecinos

1.1. El periodo entre los siglos VIII-IV a.C.

Consideramos que entre los siglos VIII al VI a.C., tomó forma casi definitiva el AT. Esta etapa se extiende desde la destrucción del Rei-

² Según René Descartes (en su sexta meditación en *Meditaciones Metafísicas*, 1641) el ser humano es un compuesto de sustancia pensante y sustancia extensa. Este es un dualismo que fue y sigue siendo influyente en el cristianismo.

³ J. B. SCARAMELLI, *Directorio Ascético*, Real Privilegio, Madrid 1794, 23-24.

no del Norte hasta el fin del Imperio Persa. Pero el tiempo más decisivo es el periodo del destierro babilónico 597/587-538 a.C., en que se dio la formación del judaísmo (*Frühjudentum, Early Judaism*). La conciencia de escribir y fijar una Sagrada Escritura, como herencia religiosa, surgió cuando los desterrados en Babilonia reflexionaron sobre su historia. Ellos tuvieron conciencia de ser los representantes y herederos de los Reinos de Judá y de Israel. Los desterrados sintieron la pérdida de todo y esto les ayudó a valorar más lo que habían perdido: La tierra santa (tierra que Yahvé prometió darles), el Templo (el lugar de la presencia del Único Dios), su culto, y la pérdida del rey (el ungido de Yahvé). La experiencia del destierro babilónico ayudó a los desterrados a reflexionar etiológicamente sobre su situación. Los desterrados consideraron la experiencia patriarcal junto con la del éxodo y del Sinaí como fundamentos de su religión y de su ser como pueblo.

1.1.1. Judá (720-587)

Este es el periodo en que el pueblo había experimentado la pérdida de la gran parte de la raza y de la tierra: los asirios destruyeron el reino del norte llamado Israel. En un primer momento, los reyes de Judá vieron la destrucción del reino de Israel -con la destrucción de Samaria- como la posibilidad de la reintegración de toda la tierra bajo la casa de David, como lo era en tiempos de David y Salomón. Pero al mismo tiempo, esta destrucción del reino de Israel significaba gran peligro para Judá, porque la destrucción del norte acercó los asirios a las fronteras de Judá. La posibilidad de reintegrar toda la tierra bajo la casa de David no era tan viable porque los asirios trajeron gente de otras naciones que no tenían nexos históricos nacionales y religiosos con los israelitas para poblar la tierra.⁴

En aquellos momentos se daba, en todo el antiguo oriente, el surgimiento de movimientos nacionalistas que buscaban expresarse en la restauración de la vida espiritual-religiosa dentro del marco del

⁴ 2 Re 17,14; Inscripción Real de Sargón, ANET 284.

nacionalismo.⁵ En Egipto este fenómeno se manifestó en las dinastías 25 y 26, que se enfocaron en la reorganización del gobierno y en la renovación de la cultura material y espiritual expresada en la arquitectura, la escultura y la literatura.⁶

En Babilonia este fenómeno causó el surgimiento de la dinastía Caldea o Neo-Babilónica, a la cual perteneció Nabucodonosor II. Especialmente, en tiempos de Nabonido (555-539 a.C.) se descubrió y recopiló la obra antigua literatura del tercer milenio.⁷ En Asiria era el momento del resurgimiento del interés cultural. En los tiempos de Asurbanipal surgió el movimiento para reavivar las tradiciones religiosas y culturales de Asiria. Asurbanipal fundó una biblioteca en Nínive que fue descubierta después por arqueólogos.⁸ En Fenicia, esto significaría el renacimiento de la cultura, especialmente en la colección de la antigua literatura de la mitología.⁹ Para los hebreos, este momento comprendió el retorno a las tradiciones de los ancianos y el resultado era dar punto final a las tradiciones existentes, surgiendo así la Sagrada Escritura. Fue un momento cuando el pueblo dirigió su mirada a su historia y tradiciones como un pueblo unido, para identificarse como una realidad unificada y armonizada. Fue un momento para valorar lo antiguo.

Paralelo a la ocupación de Asiria fue el surgimiento de otras naciones. Los caldeos bajo Nabucodonosor II en el norte y Egipto desde el sur presionaron a los asirios. Finalmente, los caldeos pusieron fin al imperio Asirio y Judá.

1.1.2. El Exilio (597/587-538)

Este periodo es el más decisivo en el desarrollo de la mentalidad judía. La idea de volver a las tradiciones de los ancianos se intensificó por la destrucción de Judá. Los libros de Crónicas recuperaron

⁵ Cf. W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity: monotheism and the historical process*, Doubleday & Company, Inc., New York 1940, 240-244.

⁶ Cf. J. A. WILSON, *The Culture of Ancient Egypt*, University of Chicago Press, Chicago 1951, 294-296.

⁷ Cf. W. F. ALBRIGHT, *From the stone Age...*, 244.

⁸ Cf. W. F. ALBRIGHT, *From the stone Age...*, 242.

⁹ Cf. W. F. ALBRIGHT, *From the stone Age...*, 242-246.

la mentalidad de la unidad, enfatizando sus artículos de fe más importantes: El reinado de David sobre Israel es eterno y exclusivo (no existe otro reino legítimo para Israel); el reino del norte es la obra de esclavos y ladrones; el templo de Jerusalén es el único lugar de adoración a Dios (2 Cro 13). Los libros de Crónicas muestran más la mentalidad post-exílica de los judíos como fruto de la reflexión sobre el exilio babilónico. Por ejemplo, un texto dice: «Ezequías envió mensajeros por todo Israel y Judá, y escribió cartas a Efraín y Manasés para que acudiesen al templo de Jerusalén, con el fin de celebrar la Pascua del Señor, Dios de Israel» (2 Cro 30,1). Esta invitación epistolar que se dirigió al resto de Israel, que vivía fuera del reino de Judá, muestra la mentalidad de unidad nacional de los israelitas durante la época. Ezequías convocó al pueblo para celebrar la pascua en el segundo mes (2 Cro 30,13), en vez del primero, como era la costumbre de Judá (Lv 23,5; Num 9,5), con la idea de reunir a los del norte que celebraban su pascua en el segundo mes a causa de las condiciones agrícolas. Además, Ezequías nombró a su hijo que le sucedió, Manasés, según una de las tribus más respetables del norte.

La Sagrada Escritura nos dice que Josías también emprendió acciones en favor de la purificación del culto y su centralización en Jerusalén. La introducción de cultos paganos empezó con Salomón (2 Re 23,13); fue extendiéndose en tiempos de Ajaz y alcanzó su clímax en tiempos de Manasés (2 Re 23,12). Pero la actividad de purificación del culto por Josías no fue limitada a Judea, sino que se extendió hasta Betel (2 Re 23,4.15) y las ciudades de Samaria (2 Re 23, 8.19; 2 Cro 34,6). Josías siguió las acciones purificadoras de Ezequías con la destrucción de los lugares altos para que el Templo de Jerusalén fuera el único lugar de culto (2 Re 23, 8.15.19).

El exilio babilónico parece un desastre en la historia de Israel, porque los hizo dispersarse, pero cultural y religiosamente el resultado fue otro: una bendición, dado que esto fue un momento *hermenéutico* que hizo al pueblo «reinterpretar su pasado y fijarlo de manera imperecedera y normativa en forma de libro». ¹⁰ Incluso el exilio hizo

¹⁰ G. DEL OLMO LETE, *Origen y Persistencia del Judaísmo*, Verbo Divino, Estella 2010, 25.

a los israelitas ver hasta a los enemigos como salvadores. Esto fue claro con Egipto porque esa nación, que había sido un lugar de opresión en el pasado, se convirtió en un lugar de refugio para los que lograron escapar (Jr 42,1ss). Los mismos opresores en Babilonia les ayudaron a descubrir su origen en los pueblos arameos.

1.1.3. Periodo persa (539–331 a.C.)

La caída de Babilonia en 539 marcó el fin del poder mundial semita y empezó una nueva era en el mundo oriental. Con este triunfo, una nueva raza, la indo-europea, se apoderó del dominio mundial. El destino político del mundo estuvo, desde entonces, en manos de esa raza. Ciro, el conquistador, decretó en su imperio que todo cautivo judío en Babilonia que tuviera el deseo de retornar a Jerusalén para reconstruir el templo podría hacerlo. También introdujo un tipo de globalización en el mundo conocido de aquellos tiempos, algo que seguirá con la helenización más tarde.

Para los judíos este periodo vio la consolidación del judaísmo que había empezado en el exilio. La influencia de la mentalidad persa empezó a aparecer en los judíos, principalmente en la lingüística. Fue el tiempo de la reconstrucción del templo y de los problemas con los samaritanos, lo que hizo los judíos separarse más radicalmente y buscaran preservar una raza pura.

Este periodo vio el surgimiento de las religiones del judaísmo y el zoroastrismo. Ambas tenían en común la enseñanza de la existencia de un único dios del bien, la justicia o la luz, enfrentado contra las fuerzas de las tinieblas y que, después de enormes sufrimientos, los elegidos serían recompensados con un final de los tiempos en que el dios del bien sería vencedor sobre todas las fuerzas del mal. La mentalidad persa de un único Dios desafió a los judíos a enfatizar su mentalidad sobre el monoteísmo, que ya habían elaborado.

Aparecieron en este periodo Nehemías y Esdras para fortalecer la unión nacional y la religión nacional. Nehemías estableció los *muros en torno a Israel* y después, Esdras llegó a establecer la *barra de la ley*. Daniel-Rops afirma que, «a partir de Esdras, los tex-

tos recopilados tomaron su forma definitiva, bajo la cual los leemos hoy». ¹¹ Pero el mismo Daniel-Rops indica que el tiempo definitivo de la fijación fue por el 150 a.C. ¹² Flavio Josefo «considera que es para su pueblo un título de gloria el poseer “no obras múltiples y llenas de contradicciones”, sino un conjunto único al cual pueden continuamente referirse». ¹³

Fue una etapa de unificación de normas. Un poco antes, Pisistrat también empezó en Atenas la unificación de la obra griega denominada Homero (“Ὅμηρος”).

1.2. La tierra de Israel y sus vecinos

El pueblo de Israel no vivió en aislamiento, sino que otros pueblos tuvieron influencias sobre él. Por eso se puede decir que la especificidad del pueblo de Israel es el resultado de la asimilación y transmisión de un gran cúmulo de logros que nacieron en el ámbito oriental antiguo conocido como el Creciente Fértil. Israel nació y creció en ámbitos de Mesopotamia, Egipto y sirio-cananeo. Fue en este lugar o en sus inmediaciones donde se desarrollaron algunas de las civilizaciones más famosas de la antigüedad. Algunas de aquellas civilizaciones fueron Súmer, Acad, Asiria, Babilonia, Persia, Egipto, y el Imperio Hitita. Claro que había otras civilizaciones importantes como las de China, India, algunas en América, entre otras, pero las civilizaciones del Creciente Fértil fueron muy importantes, puesto que son precursoras inmediatas de la civilización occidental de hoy.

Se cree que en el mismo Creciente Fértil se empezó la “Revolución Neolítica” ¹⁴ (8300–4000 a.C.), el momento en que el hombre descubrió la técnica de producir alimentos- agricultura y ganadería; domesticidad de animales y plantas -y deja de depender sólo de la caza y de recolección de frutos, bayas y raíces silvestres, como lo había hecho el hombre del periodo paleolítico).

¹¹ Cf. H. DANIEL-ROPS, *El Pueblo de la Biblia*, Palabra, Madrid 1989, 290.

¹² Hacia el año 150 a.C. la lista de los libros del AT estaba establecida en líneas generales. Cf. H. DANIEL-ROPS, *El Pueblo de la...*, 292.

¹³ H. DANIEL-ROPS, *El Pueblo de la...*, 290.

¹⁴ H. DANIEL-ROPS, *El Pueblo de la...*, 42.

Mencionamos, entre otras cosas, la dinastía de Agadé (su máximo esplendor entre los siglos XXIV y XXII a.C.) en Mesopotamia, y el código de Hammurabi (1792-1750 a.C. de la dinastía babilónica) influyeron mucho en la cultura del pueblo hebreo. El relato del nacimiento de Moisés, escrito por la fuente yahvista a partir del siglo VII a.C.,¹⁵ fue influenciado por una historia familiar e importante para quienes la conocían, la de Sargón de Acad (2270 al 2220 a.C.).

Es evidente que el Dios creador de los israelitas es propio de una concepción monoteísta, pero extrañamente se le asigna el nombre אֱלֹהִים *Elôhîm* (literalmente «deidades» en plural) para denotarlo. También en Gn 1, 26a, *Elôhîm* dice: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». Además, en Gn 3, 22 Dios dice: «Mira, el hombre es ya como uno de *nosotros*». Esta “pluralidad interna de Dios” en la Biblia hebrea puede ser el resultado de una influencia de los sumerios, porque en las versiones sumerias de la creación la decisión de crear al hombre se hizo en la Asamblea de los dioses. Los capítulos 2-3 del Génesis localizan el origen del ser humano en una única pareja. Hay «un lugar dentro de la literatura mesopotámica en el que encontramos la descripción de una pareja única, viviendo aisladamente».¹⁶ Se pueden identificar similitudes entre relatos bíblicos tales como la novela de José (Gn 37, 39-48,50),

¹⁵ La versión de la «hipótesis documentaria» de Wellhausen propone que un poco antes de la caída de Samaria había las fuentes «JE» (Yavista y Eloísta), y antes de la reforma de Josías (ca. 632-622 a.C.) se compuso la fuente «D» (Deuteronomista). Además indica que ca. 550, un redactor deuteronomista añadió la «D» a las «JE», y también en ca. 500 a.C., se compuso el núcleo de la fuente «P» (Sacerdotal). Gerhard von Rad modificó esta hipótesis y puso la primera fuente «J» en la época de Salomón (ca. 950 a.C.) en un período que él llamó «ilustración». El autor H. H. Schmid (en sus obras de 1976, 1977 y 1981) propone que la fuente «J» no es pensable en tiempos de Salomón, ni siquiera antes del exilio babilónico sino en el siglo VI (exílico o post-exílico), porque la fuente «J» presupone el profetismo clásico de los siglos VIII y VII y su teología es deuteronomista. Otro autor, Martín Rose siguiendo a Schmid propone que la fuente «J» tenía la intención de corregir la teología deuteronomista y que la «J» fue escrita como un prólogo a la historia deuteronomista. Cf. A. A. GARCÍA SANTOS, *El Pentateuco, Historia y Sentido*, San Esteban, Salamanca, 1998, 99-100. Albert de Pury nos hizo saber que cada vez más los eruditos sostienen que las primeras obras literarias del Pentateuco de una cierta extensión no se pueden remontar a una época anterior al siglo VIII a.C. Cf. A. DE PURY, «Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco», *Estudios Bíblicos* 52 (1994) 95-131, en especial 96-97. También cf. D. W. DAMIESON-DRAKE, «Scribes and Schools in Monarchic Judah, a Socio-Archaeological Approach», *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield 1991, 11ss.

¹⁶ D. W. DAMIESON-DRAKE, *Scribes and Schools...*, 96.

el Cantar de los Cantares y otros pasajes con novelas de egipcios y poesías amorosas, así como con algunos textos sapienciales de Egipto.

Aparte de aquellos reinos mencionados arriba y que tuvieron mucha influencia sobre los israelitas, existían vecinos más cercanos; cananeos, hititas, amorreos, fereceos, heveos, jebuseos, fenicios, filisteos, amonitas, moabitas, edomitas, amalecitas, madianitas y sirios.

1.3. La religión y cultura de Israel en medio de otras culturas y religiones

1.3.1. La lengua hebrea como dialecto

El hebreo, como lengua de los israelitas y lengua principal del AT, se encuentra dentro de un ámbito de lenguas semíticas. Perteneció al grupo noroccidental de dichas lenguas y, más concretamente, al subgrupo cananeo.¹⁷ Isaías se refiere a la lengua de su pueblo como la *lengua de Canaán* שֵׁפֶת כְּנָעַן *sefat kenaán* (Is 19,18). Los israelitas hablaban arameo pero adoptaron la lengua de los cananeos (entre quienes vivían), conocida más tarde como el hebreo. El idioma hebreo es como una mezcla de arameo y de lenguas cananeas, pero con mutaciones. El mayordomo del rey Ezequías y otras personas todavía podían hablar el arameo; 2 Re 18,26 (también Is 36,11) dice: «Eliacín, hijo de Jelcías, Sobná y Yoaj dijeron al copero mayor: —Por favor, hablemos en arameo (אַרְמֵיִת), que lo entendemos. No nos hables en judío (יְהוּדִית), ante la gente que está en las murallas.» El credo (Dt 26, 5.9 y Jos 24, 2-5.7-8.11) proyecta los orígenes arameos del pueblo de Israel a un pasado impreciso en el segundo milenio a.C. Podemos decir que la escritura definitiva del AT es el producto del despertar de la conciencia de identidad

¹⁷ Una manera de clasificar las lenguas semíticas es en cuatro grupos: semítico del Sur (árabe y etiópico), del Noroeste (cananeos en sus distintas formas: hebreo, moabita y edomita por una parte, y ugarítico, fenicio y púnico por otra), del Norte (básicamente el arameo, subdividido en dos grupos) y del Este (acadio y sus lenguas filiales, asirio y babilónico). Otra manera de dividir las lenguas semíticas es en dos grupos: septentrional y meridional. Finalmente otra manera de dividir las lenguas semíticas es en tres grupos: noroccidental, nororiental y suroccidental (Sáenz Badillos).

del pueblo de Israel cuando se encontró con sus parientes (sus orígenes), los arameos, en el destierro babilónico, aunque fueran sus opresores.

Ser hebreo tenía una relación con la vida nómada. La gente del antiguo oriente consideraba a los patriarcas (Abrahán, Isaac, Jacob y José) como *habiru*,¹⁸ por su vida nómada. Paul Johnson y muchos autores sugieren que la palabra עִבְרִי *ibrí* (hebreo) se deriva de la palabra *habiru*. También עָבַר sugiere venir del verbo עָבַר (pasar). Así, en la primera parte del AT, *habiru* se refería a los descendientes de Eber (cf. Gn 10,21), descendiente de Sem, mientras que el nombre Israel se refería a los hijos de Jacob. En la segunda parte de AT, *habiru* llegó a ser sinónimo del pueblo escogido.

Las escrituras cuneiforme -de Mesopotamia- y la jeroglífica -de Egipto- influyeron la escritura de hebreo. La llamada escritura proto-cananea fue configurada a partir la escritura jeroglífica de Egipto. De allí nacieron los alfabetos fenicios (originalmente, de 30 signos); después se desarrollaron signos consonánticos (eran un total de 27 signos hasta el siglo XIII a.C., y después se redujeron a 22). Al resultado final se le conoce como *alfabeto fenicio*, estabilizado con 22 consonantes y se escribía de derecha a izquierda. Además de los fenicios, otros pueblos como los arameos, amonitas, edomitas, moabitas, e Israel adoptaron el alfabeto cananeo. El hebreo se escribía en una forma de escritura fenicia o paleo-hebreo desde el siglo X a.C. hasta siglo II d.C. Después se adoptaron los caracteres de la escritura aramea o “cuadrada”.

¹⁸ **Habiru o Apiru** fue el nombre dado por varias fuentes sumerias, egipcias, acacias, hititas, mitanias, y ugaríticas a un grupo de personas que vivían en las áreas de Mesopotamia nororiental y el Creciente Fértil, desde las fronteras de Egipto en Canaán hasta Irán. Son descritos como nómadas o seminómadas.

1.3.2. La situación política de Israel dentro de la situación política de los vecinos

El pueblo sumerio¹⁹ (del acadio *Šumeru*), ubicado en la Baja Mesopotamia, fue el primero con estructuras políticas propias de una civilización avanzada. Podríamos situar esta civilización en los años 3500 y 3000 a.C. Los sumerios, por sí mismos, nunca formaron un imperio; apenas alcanzaron un cierto grado de poder. Las ciudades más poderosas, Ur, Uruk, Nippur, Lagash y Mari, peleaban continuamente entre sí.

Después llegó el pueblo de Acad, cuyo rey, *Sargón el Grande*, aprovechó de la guerras civiles de los Sumerios. Acad mantuvo su máximo esplendor entre los siglos XXIV y XXII a.C. [2334 a 2192 a.C.]. El imperio de Acad se extendió hasta el Líbano.

Después del imperio acadio, llegó el rey Urnammu, fundador de la III Dinastía de Ur. Bajo Urnammu y sus sucesores hubo una nueva edad de oro, marcada por grandes construcciones y prosperidad comercial. Pero Ur declinó y fue completamente destruida por los amorreos.

Uno de los caudillos amorreos, Sumuabum, se apoderó de Babilonia, y uno de sus sucesores, Hammurabi, consiguió abatir a todos sus opositores, y crear un nuevo gran imperio mesopotámico. Pero a la muerte de Hammurabi, el Imperio babilónico empezó a menguar.

En 1595 a.C., Babilonia fue conquistada por Mursili I, rey del Imperio hitita, pero no pudo mantener el imperio por razones de expansión de su reino. Por eso, el poder se desplazó hacia el oeste, hacia las nuevas potencias de Hatti, Mitanni, el Imperio hitita, y el Imperio egipcio.

¹⁹ Este nombre fue dado por sus sucesores acadios. Los sumerios se llamaban a sí mismos *sag-gíga*, que significa literalmente «el pueblo de cabezas negras».

Hatti tuvo una época de esplendor entre los siglos XVII y XVI a.C., pero después del fallecimiento de Telepinu se vio eclipsada por el ascenso de Mitanni. Pero este, a su vez, debió luchar contra los egipcios. En una serie de guerras, el poderío de Mitanni decayó, lo que fue aprovechado por un nuevo rey hitita, Suppiluliuma I, pero tuvo una época difícil con los egipcios. En 1275 a.C. se acordó la llamada *Paz Perpetua* entre Egipto y Hatti. Ésta duró hasta el final del Imperio hitita (1190 a.C.), atacados por los *kaskas*, en medio de las conmociones provocadas por los *Pueblos del Mar*, que también debilitaron a Egipto. Esta situación generó en Palestina y Siria un nuevo vacío de poder. En esta situación se aprovecharon pueblos filisteos, los arameos, los fenicios y los hebreos. Los hebreos se unificaron bajo el reinado de Saúl, de David y de Salomón (siglos XI y X a.C.). Este reino se quebró después de la muerte de Salomón. Después llegaron Asiria, Babilonia y Elam.

Los asirios, entre los siglos IX y VIII a.C., lanzaron su conquista que borró al Reino de Israel en 721 a.C. Después, Babilonia formó una coalición y derrotó asiria en 612 a.C. Así se impuso sobre Mesopotamia el Imperio caldeo. Llegaron los persas desde el este. El Rey Ciro, el Grande puso fin al imperio Caldeo en Babilonia en 538 a.C. Ciro impuso así un imperio universal que iba desde la India hasta Grecia, el más grande que el mundo civilizado había conocido hasta ese entonces. Darío I organizó el imperio persa.

Los macedonios, es decir griegos bajo Alejandro Magno, conquistaron el imperio persa en 333 a.C.²⁰

1.3.3. Religión y cultura de Israel en medio de otras religiones y culturas

La centralización política en Jerusalén dio a luz también a centralización cultural y de tradiciones religiosas. La construcción del

²⁰ Para este recorrido de la situación política, véase las siguientes obras: B. R. FOSTER- P. K. FOSTER, *Las civilizaciones antiguas de Mesopotamia*, Crítica, Barcelona 2011; G. DEL OLMO LETE, *Origen y Persistencia del Judaísmo*, Verbo Divino, Estella 2010; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *El Creciente Fértil y la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2000; J. KLIMA, *Sociedad y Cultura en la antigua Mesopotamia*, Akal, Madrid 2007.

templo en Jerusalén en el siglo X a.C., fue el símbolo de la centralización religiosa.

La religión de los patriarcas no era propiamente monoteísta sino henoteísta. Era una «religión del padre» porque se le refería a Dios como «el Dios de mi/tu padre» (Cf. Gn 31,5; 31,42; 49,25; 50,17). Gracias al movimiento profético del siglo VIII a.C., esta mentalidad monoteísta llegó a la realidad.

Los orígenes de Israel representan continuidad y discontinuidad con la cultura y religión cananeas, porque Israel se *inculturó* en la cultura y religión de los cananeos. No se puede negar la herencia de la cultura cananea en los orígenes de la cultura y religión de Israel.²¹ El pueblo de Israel se identifica como uno más de los pueblos siro-cananeos, pero a la vez, como creador de su propia identidad religiosa y nacional, a pesar de las dificultades y sus circunstancias como pueblo sufrido en medio de otros pueblos. Pero el Dios de Abrahán no es un Dios de un país ni de un lugar particular,²² sino que permanece con su pueblo como un Dios cercano. Hay que admitir que el origen del culto a Yahvé es un misterio, ya que no lo sabemos con seguridad, pero se ubica, por lo menos, en la Edad de Hierro y, aparentemente, hasta la Edad de Bronce. La primera referencia al nombre de la deidad se encuentra en la lista topónima de Egipto en Amenhotep III (c. 1400 a.C.),²³ en donde el lugar de YHWH se asocia con un grupo nómada. La mentalidad de los pueblos antiguos era la repartición de deidades entre los mismos pueblos,²⁴ así la relación era deidad-pueblo. Entonces Israel también consideraba a Yahvé como su Dios para siempre. Hubo asimilación con el dios de Canaán *EL* אֱלֹהִים (plural *Elôhîm* אֱלֹהִים).²⁵

²¹ Cf. J. R. BARTLETT (ed.), *Archaeology and Biblical interpretation*, Routledge, London 1997, 60-61.

²² Los dioses de otros eran dioses limitados a un país o un lugar particular.

²³ Cf. P. MILLER D., *The Religion of ancient Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville 2000, 1.

²⁴ Cf. P. MILLER D., *The Religion of...*, 3.

²⁵ En *hebreo* אֱל, en *árabe* ٱل or ٱل, cognado del *acadio ilu* es una palabra semítica del noroeste, que tradicionalmente se traduce como "dios", refiriéndose a la máxima deidad. *El* era el nombre de la deidad principal y significaba «padre de todos los dioses». *El* ha sido el padre de muchos dioses —setenta en total— los más importantes fueron Baal Raman (Hadad), He, Yam y Mot, los cuales tienen atributos similares a los dioses Zeus, Poseidón o Ofión, Hades o Tánatos respectivamente, los antiguos mitógrafos griegos identificaron a *El* con Crono, el rey de los titanes.

Se considera que la alianza con Moisés (Ex 24,1-11; 34,1.28) formó a Israel como un pueblo y también dio inicio al yahvismo puro, pues este emergió desde el momento de la doble prohibición de adorar a otros dioses y de fabricar imágenes de la deidad. Hay que añadir que el mandamiento del único Dios Yahvé no era en el sentido del monoteísmo, sino en el sentido de la mono-latría, ya que Israel todavía admitía la existencia de otros dioses. Incluso, el mandamiento del yahvismo vaía a Dios como «un Dios celoso». Lo que distingue a la religión de Israel de las religiones del Antiguo Oriente es el exclusivismo de la mono-latría y la intolerancia de adorar a otros dioses; esto fue el origen del puro monoteísmo.

II: Conceptos de la mentalidad hebra de la unidad

Después de contextualizar la mentalidad hebrea, desarrollamos el pensamiento de la mentalidad de la unidad en los conceptos «Dios», «Pueblo» y «Persona». Estos tres conceptos revelan lo fundamental que es el pensamiento de la unidad en la teología, la sociología y la antropología hebreas.

2.1. Unicidad de Dios

Una cosa que marca a los hebreos es «su insistencia en defender la unidad y la proximidad de Dios».²⁶

La unicidad de Dios se muestra claramente en la historia bíblica de la creación, donde se nos dice que Dios *creó* (בָּרָא) y no *crearon*. El verbo empleado בָּרָא *bará* está en singular para indicar que el sujeto es uno. El sujeto אֱלֹהִים *Elôhim* es la forma plural²⁷ mayestática. En Gn 1,27 Dios dijo: נַעֲשֶׂה אָדָם «hagamos al hombre...». Superficialmente, se puede tomar esto para afirmar la pluralidad de Dios. Pero en el siguiente versículo, el singular volvió a aparecer: «y creó Dios a Adam a su imagen». El uso del verbo עָשָׂה *asah* (hacer) en plural puede ser simplemente para corresponder a la forma del sustantivo אֱלֹהִים «*Elôhim*» (forma plural de אֱל). En otros textos hay

²⁶ G. DEL OLMO LETE, *Origen y Persistencia...*, 158.

²⁷ Esta forma plural es anormal porque la forma plural normal sería אֱלִים.

construcciones que hacen que el verbo corresponda al sustantivo אֱלֹהִים «*Elôhîm*» en plural. Por ejemplo, en Gn 20,13 leemos «cuando *Elôhîm* me “hicieron” vagar» y en Gn 35,7 leemos «*Elôhîm* “se revelaron” a él». Con esto podemos concluir que el asunto se queda sólo en el campo gramatical sin afectar el significado. El Targum de Jonatán interpretó Gn 1,26 de esta manera: «*Elôhîm* dice a los ángeles que sirven en su presencia que habían sido creados el segundo día de la creación del mundo: Hagamos a Adam a nuestra imagen...». No se menciona alguna otra divinidad o persona sobrenatural como para suponer que Dios estaba llamando a otras divinidades para ayudarlo en la creación. Simplemente deduciríamos que, porque Dios se refiere a sí mismo, se utiliza una construcción formal de plural. Muchos Padres de la Iglesia han visto en el plural *hagamos...* una alusión al misterio de la Trinidad.²⁸

Las Escrituras utilizan diferentes nombres para designar a Dios: אֵל *EL*; su plural es אֱלֹהִים *Elôhîm*, אֱלֹהִים *Elyôh*; אֱלֹהֵי *Elaheh*; אֱלֹהֵי *Elôah*; אֱלֹהֵי *Yahvé*; אֱלֹהֵי *Yah* gr. θεός *Theós*. Hay combinaciones de algunos de ellos. Como ejemplos, «Yo soy el Yahvé tu Dios (*Elôhîm*) Dios (*El*) celoso» (Dt 5,9); «Entonces Melquisedec, rey de Salem y sacerdote del *Dios Altísimo* (אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי)» (Gn 14,18). Entre estos nombres, el más importante es אֱלֹהֵי *Yahvé* (אֱלֹהֵי) tiene una abreviación אֱלֹהֵי que aparece 49 veces en el AT), porque es el nombre propio de Dios y es el que aparece más en el AT (6828 veces). Otros nombres aparecen con menos recurrencia: אֱלֹהֵי *Elôhîm* 2600 veces, אֱלֹהֵי *Elôah* 58 veces, אֵל *El* 251 veces, אֱלֹהֵי *Elyôh* 57 veces, y אֱלֹהֵי *Elaheh* 4 veces, y también es el que muestra más la unicidad de Dios. En algunas instancias se utilizan los otros nombres para referirse a otros dioses (Cf. Jc 16,23.24; 1Sm 5,7; 2 Re 19,37). Con

²⁸ Teófilo de Antioquía: οὐκ ἄλλω δὲ τίνι εἶρηκεν ποιήσωμεν ἄλλ' ἢ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ ἑαυτοῦ σοφίᾳ «A nadie dice esa palabra “hagamos”, sino a su propio Verbo y su Sabiduría» (en TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Tres libros a Autólico* II,18). Justino: «...conversó Dios con alguien que era numéricamente distinto y de naturaleza verbal» (en JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 62). San Ireneo: «Pues siempre le están presentes el Verbo y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu, por medio de los cuales y en los cuales libre y espontáneamente hace todas las cosas, a los cuales habla diciendo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”» (en IRENEO, *Adversus haereses* Libro IV, 20,1), y otros. Los Padres de la iglesia consideran que Dios (las tres personas en el único Dios) dialoga entre sí para crear al hombre, pero esto no es una mentalidad hebrea sino una interpretación cristiana.

esta confusión del término אֱלֹהִים *Elôhîm*, en diversas ocasiones se utiliza otro término (mi Dios, Dios de Israel, Dios vivo, etc.) para calificarlo, asegurando que se refiere al Dios verdadero, pero nunca utilizan otro término para calificar al nombre *Yahvé*.

Desafortunadamente el nombre divino propio no aparece en el NT. Probablemente fue sustituido por los nombres κύριος «Señor» y θεὸς «Dios» por los copistas posteriores de los primeros manuscritos, ya que nuestro texto está basado en los manuscritos del siglo III d.C., en adelante. Así que al citar el Sal 110 en Mt 22, 44, Jesús diría «εἶπεν ἰησοῦς τῷ κυρίῳ μου·» (en español sería «Yahvé dijo a mi Señor») y no «εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου» como el texto en griego lo puso. También la expresión «ángel del Señor» (Lc 1,11; 2,9; Jn 5,4; Hch 5,19; 12,7; 12,23) sería «ángel de Yahvé» como vemos por ejemplo en Jc 6,22: «Cuando Gedeón vio que se trataba del ángel del Señor (מַלְאָךְ יְהוָה), exclamó: ¡Ay, mi Señor Yahvé (אֲדֹנָי יְהוָה), que he visto al ángel del Señor (מַלְאָךְ יְהוָה) cara a cara!». Otras expresiones que tendrían el nombre divino יְהוָה serían: «la palabra del Señor» (1Ts 1,8; 4,15; 2Ts 3,1), κυρίου σαβαώθ «El Señor Todopoderoso» (Rm 9,29; 2Cor 6,18; St 5,4), etc. La Septuaginta ya había sustituido κύριος «Señor» por ἰησοῦς por el exceso de reverencia a este nombre. Tal vez los escritores del NT decidieron evitarlo.

La unicidad de Dios se muestra también en la noción de «Yahvé Guerrero», como se expresa en muchos textos, tales como Ex 15,3 que dice יהוָה אֵישׁ מִלְחָמָה יְהוָה שְׁמוֹ «Yahvé es un guerrero, su nombre es Yahvé». Esto hace que los hebreos vean a Yahvé como el último y el único factor de la victoria militar.

Dios se revela a Moisés como un Dios sin nombre: אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה «Yo soy el que soy» (Ex 3,14), para distinguirse de los ídolos. Porque un Dios sin nombre es la confirmación de su unicidad para toda la humanidad. La revelación de Dios sin nombre abrió un paso para el monoteísmo, que llegó a su realización desde tiempo exílico. En el mismo versículo, Dios añadió otro dato diciendo a Moisés que dijera a los israelitas: «Yo soy me envía a ustedes». Por eso, el nombre יהוָה «Yahvé» es la tercera persona singular, que significa «Él es».

La pregunta sería: Si Dios es un Dios para toda la humanidad, ¿cuál es el sentido de la afirmación bíblica “el pueblo hebreo es el pueblo de Dios”, y cuál es el sentido de las alianzas con él? Este único Dios eligió a un pueblo para hacerle tener experiencia con Él, para que, a través de este pueblo, pudiese llegar a todos los pueblos. Por eso la elección divina y las alianzas implican un mayor compromiso de parte de Dios y de parte del pueblo elegido para garantizar la salvación definitiva para todos los pueblos. Así pues, la religión es un compromiso mutuo del ser humano y Dios.

2.2. *Unidad del Pueblo*

La mentalidad unitaria se puede ver también en la referencia a Israel como pueblo, cuya historia comenzó con la llamada de un solo patriarca (se puede entender esto como una sola pareja, con Sara) Abrahán, y Dios le prometió hacer de él una nación grande (Gn 12,2). Dios prometió darle en posesión una tierra y una descendencia (יְרֵדָה), en singular²⁹ (Gn 3,15). De hecho, Israel considera que la liberación de las vinculaciones familiares de Abraham fue el comienzo de su historia nacional. Más tarde, la salida de Egipto retomaría el tema, pero en este caso fue la emancipación de los lazos del ambiente social de Egipto. Las celebraciones de חַמְצֵת *Pascua* y סֻכּוֹת *Sukkot* expresan dicha emancipación. El מצות *Matzot* (pan sin levadura), que se come durante la semana de pascua, les recuerda la emancipación porque saliendo de Egipto, los israelitas no tenían tiempo para usar levadura. La סֻכָּה *Sukka* (el tabernáculo) también les recuerda lo mismo, porque entraron al desierto y no tenían edificaciones, por lo que tuvieron que vivir en chozas. La celebración del שַׁבָּת *Sábado* les recuerda la libertad que ellos tuvieron como pueblo al cortar el cordón umbilical que les ligaba a la tierra de Egipto: «Recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que te sacó de allí Yahvé,

²⁹ El NT toma el tema de la descendencia singular. San Pablo lo reiteró en su carta a los Gal 3,16: «Ahora bien, las promesas se le hicieron a Abrahán y a su descendencia (τῷ σπέρματι): no dice descendientes (τοῖς σπέρμασιν) en plural, sino en singular, y a su descendiente (τῷ σπέρματι σου), que es el Mesías». En el cántico de María se menciona esta descendencia: τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ «a Abraham y a su descendencia». Otras referencias son: en el discurso de Pedro, en el templo, después de curar al hombre tullido (Hch 3,25), en el discurso de Esteban frente al Sanedrín (Hch 7,5), y en el argumento bíblico de San Pablo a los Romanos y a los Gálatas (Rm 4,13.16; Gal 3,16).

tu Dios, con mano fuerte y con brazo extendido. Por eso te manda Yahvé, tu Dios, guardar el día del sábado (Dt 5,15)».³⁰

En la historia de Israel, el pueblo había sido un pueblo sufriente sometido a diferentes pueblos poderosos, pero siguió como un pueblo particular. En efecto, describiríamos a este pueblo como uno «particular» y «particularista», y se comprende a sí mismo de tal modo, como nación. Estas dos dimensiones son inseparables. No obstante, en este particularismo hay intención y capacidad expresiva de lo universal en el sentido de que Israel se ve como un sacramento por medio del cual todos los pueblos fluirán hacia Dios, pues Él prometió a Abrahán que en él bendeciría a todas las tribus de la tierra (Gn 12,3). También dice Za 8,23: «En aquellos días, diez hombres de cada lengua extranjera agarrarán a un judío por la orla del manto y le dirán: “Vamos con ustedes, pues hemos oído que Dios está con ustedes”». Esta es la expresión hebrea del universalismo.³¹ Por esta misma razón dice Is 49,6: «Es poco que seas mi siervo y restablezcas las tribus de Jacob y conviertas a los supervivientes de Israel; te hago luz de las naciones, para que mi salvación alcance hasta el confín de la tierra».

La pregunta sería, ¿cómo este pueblo llegó a ser un «pueblo» y particularmente, el «pueblo de Dios»? Todo empezó cuando Yahvé se reveló a Moisés en la zarza ardiente (Ex 3) y lo mandó al pueblo hebreo para sacarlo de Egipto y llevarlo a «la tierra de cananeos, hititas, amorreos, fereceos, heveos y jebuseos, a una tierra que mana leche y miel» (Ex 3,17). Yahvé hizo salir al pueblo de Egipto por medio de Moisés (Ex 3,9-11; Dt 26, 5-9) y lo constituyó un pueblo. Por eso Moisés fue una figura que, con la voluntad de Dios, reunió a las tribus diseminadas por el Delta del Nilo, las confederó y las condujo hacia una tierra nueva, en torno a una idea religiosa y las ató en un lazo de solidaridad. De hecho, en Moisés vemos el origen

³⁰ Según la teología Deuteronomista, el sábado es justificado por la liberación de la esclavitud de Egipto (Dt 5,15). Según Ex 20,11 el sábado es guardado porque Yahvé hizo el cielo y la tierra en seis días y descansó el séptimo día.

³¹ El Concilio Vaticano II reiteró la universalidad del pueblo de Dios y afirma que «Todos los hombres están invitados a formar parte de Pueblo de Dios. Por eso este pueblo, uno y único, ha de extenderse por todo el mundo a través de todos los siglos, para que así se cumpla el designio de Dios, que en el principio creó una única naturaleza humana» (LG 13).

de todo el nacionalismo, disciplina colectiva, el vigor administrativo, el amor a la tierra prometida por Dios, y la conciencia colectiva de sí mismo como «un pueblo». Desde Moisés, el pueblo empezó a sentirse uno con la sangre de Jacob. Muchas veces hay mención de «Israel» en la Sagrada Escritura para referirse al pueblo, pero en otras ocasiones se refiere al pueblo como «Jacob». Cuando el Sal 85,2 dice: «Señor, has sido bueno con tu tierra, has cambiado la suerte de Jacob», se refiere al pueblo escogido.

Dios se refiere a Israel como אַמִּי *ammí* «mi pueblo» (por ejemplo, Ex 5,1); esta expresión aparece 211 veces en el AT, aunque en algunas ocasiones no se refiere a Israel en relación con Dios. En otras ocasiones, alguien se dirige a Dios refiriéndose al pueblo como אַמֶּיךָ *ammeja* «tu pueblo». Así escribió Isaías: «No te irrites tanto, Señor, no recuerdes siempre nuestra culpa: mira que todos nosotros somos tu pueblo (עַמְּךָ כָּלֵנוּ)» (Is 64,8). Este término אַמֶּיךָ *ammeja* aparece 124 veces, pero, como quedó dicho con אַמִּי este término tampoco se refiere siempre al pueblo elegido. Otras veces se refiere al pueblo de Israel como (su pueblo) אַמִּיךָ *ammó*, tal como se ve en: «la porción del Señor fue su pueblo, Jacob fue el lote de su heredad» (Dt 32,9), y «Miren, voy a transformar a Jerusalén en alegría y a su población (יְרוּשָׁלַיִם) en gozo» (Is 65,18).

Esto marca al pueblo de Israel es su conciencia nacional, porque «se siente creatura de un Dios que lo ha llamado, separado, salvado, guiado, instituido, y que lo conduce hacia un destino».³² Por eso llegó a definirse como propiedad de Dios (cf. Dt 32, 9). Yahvé es la razón misma de su ser como pueblo. La liga que unió al pueblo no tenía mucho que ver con la afinidad que hubiera entre las tribus, sino con la referencia a un mismo y único Dios. La unión se hizo bajo el signo de la unión de Dios; es decir, Dios es uno y, consecuentemente, su pueblo debe ser unido.

Muchas veces el uso de la primera persona singular «yo», o la segunda persona singular «tú», en los verbos del AT, se refieren

³² A. GONZÁLEZ, *La Historia Bíblica: Signo particular de liberación universal*, Escuela Bíblica, Madrid 1970, 12.

al pueblo de Dios. Esto es más claro en los salmos y los cánticos del siervo de Yahvé para indicar que, cuando el salmista dice «yo» y cuando Dios dice «tú», se refieren al pueblo en su totalidad. La razón es que los salmos se escribieron y se utilizan en el contexto de la liturgia, que es un acto público del pueblo. Pero no significa que el individuo se disuelve en el pueblo, sino que el individuo se siente parte del grupo. Sociedad e individuo se complementan. Sin la sociedad no sobrevive el individuo y tampoco la sociedad sobrevive sin los individuos. Muchos libros son obras literarias para la enseñanza, tales como los libros de Job, Rut y Jonás. El uso de la primera y la segunda persona en singular en obras como estas, pueden hacer referencia al pueblo o pueden ser una llamada al pueblo a adoptar ciertas actitudes y no simplemente se refieren a una sola persona.

El pueblo de Dios es uno sin importar el momento, por eso Amós pudo dirigirse a sus compatriotas en el siglo VIII a.C., con estas palabras: «Escuchen, israelitas, esta palabra que pronuncia Yahvé contra ustedes, contra todas las tribus que saqué de Egipto» (Am 3,1). Ya habían muerto aquellos que Dios había sacado de Egipto, pero en el siglo VIII a.C., seguía siendo el mismo pueblo. Para los hebreos la sangre es la vida y la fuente de la unidad.

La unidad del pueblo estaba enfatizada hasta el punto que era necesaria la intervención de los profetas en la enseñanza de la responsabilidad individual. Los profetas hablaban al pueblo de la unidad, pero exigían justicia y misericordia de parte del individuo, porque este no se podía esconder siempre detrás de la comunidad. En Ez 18, por ejemplo, el profeta proclama la responsabilidad individual.

La unidad del pueblo se extiende incluso a toda la creación. La mentalidad hebrea considera toda la creación como unidad y ve que la naturaleza participa en la alegría de Israel. Notamos esto en Is 55, 12: «...montes y colinas romperán a cantar ante ustedes y aplaudirán los árboles silvestres». También Israel convoca a la naturaleza a participar en esta alegría, según estos términos: «Aclamen, cielos, porque el Señor ha actuado; vitoreen, cimas de

la tierra, rompan en aclamaciones, montañas, y tú, bosque, con todos tus árboles; porque el Señor ha redimido a Jacob y se gloria de Israel» (Is 44,23; cf. Is 52,9). Todo esto demuestra que la mente hebrea ve toda la creación en la unidad.³³

2.3. Unidad del ser humano

La unidad de Dios se relaciona automáticamente con la unidad del ser humano. Incluso el pensamiento hebreo considera a todos los seres humanos como uno que viene de Dios mismo. Se dice que, en cierta ocasión, un alumno preguntó a Rabí Schmelke «se nos ha ordenado “ama al otro como a ti mismo”. ¿Cómo puedo cumplir este mandamiento cuando el prójimo hace el mal contra mí?» el rabí respondió:

Tienes que entender correctamente esas palabras: ama al otro como algo que tú mismo eres, pues todas las almas son una. Todas las almas son chispas del alma primordial, que está entera en todas ellas, como está en tu alma en los miembros todos de tu cuerpo. Puede pasar que un día tu mano se equivoque y te golpee a ti mismo. ¿Irás entonces con un palo para castigarla, por estar privada de conocimiento? ¿Aumentarás así tu propio dolor? Es lo mismo cuando tu prójimo, que es una sola alma contigo, te hace mal por falta de conocimiento. Si le respondes con mal, te haces daño a ti mismo.³⁴

El alumno siguió preguntando: «Pero si veo un hombre que es malo no para conmigo sino para con Dios, ¿cómo podré amarle?» Le respondió el Rabí Schmelke: «¿Es que no sabes que el alma

³³ La recién carta encíclica del Papa Francisco, *Laudato si'* (publicada en Mayo de 2015), tomando inspiración de la mentalidad hebrea, nos recuerda que el ser humano es uno con la naturaleza y que tenemos la responsabilidad de cuidar la naturaleza. En esta encíclica, el Papa insiste que «nos olvidamos que nosotros mismos somos tierra (cf. Gn 2,7). Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta» (p. 5). El Papa repite mucho la expresión: «todo está relacionado» para enfatizar esta unidad con toda la creación. Por eso, basándose en el AT, el Papa habla de la «fraternidad universal». Esta fraternidad expresa la unidad de todas las criaturas de Dios.

³⁴ M. BUBER, *Die Erzählungen der Chassidim*, Zurich, Manesse 1990, 133. (La traducción es nuestra).

primordial procede de la esencia de Dios y así, las almas de los hombres son una parte de Dios? ¿No te compadecerás de Él, al ver que una de sus santas chispas se ha confundido y está apagándose?»³⁵

2.3.1. El dualismo griego del Ser Humano

Hay una herencia que nos viene de los filósofos griegos, empezando desde Platón: el dualismo. Cuando pensamos en el hombre, directamente pensamos en categorías que están en oposición como cuerpo-alma, materia-espíritu, cuerpo mortal-alma inmortal, etc. Muchos de los filósofos se ocuparon de mostrar la relación entre el cuerpo y el alma. Muchos se hicieron la idea de que el cuerpo es una especie de cárcel para el alma espiritual. Nuestro común lenguaje religioso acerca del ser humano refleja este dualismo tenaz, de corte filosófico griego. Ejemplos de ello los encontramos en algunos escritos de autores como San Agustín y Santo Tomás de Aquino. El *Catecismo de la Iglesia Católica*, en los números 1702-1703 dice: «La imagen divina está presente en todo hombre...dotada de un alma «espiritual e inmortal».³⁶ Esto nos lleva a pensar, inmediatamente, en una concepción dualista de la naturaleza humana.

El pensamiento hebreo, por otra parte, ve negativamente el número dos, porque en dos se ve el dualismo, que es contrario a la mentalidad judía. Una prueba de esto -para muchos judíos- es la omisión del estribillo «y Dios vio que era bueno» al final del segundo día de la creación.

2.3.2. La unidad del ser humano, según el AT

La mentalidad hebraica que se percibe detrás de los textos acerca del ser humano es básicamente unitaria y sintética. Se debe poner en la mente «que la concepción del ser humano como compuesto de cuerpo y alma no encaja en la antropología bíblica y hunde sus

³⁵ M. GARCÍA BARÓ, «El Tema Capital del Pensamiento Judío Contemporáneo», *Razón y Fe* 1226 (2000) 409-417, en especial, 410.

³⁶ Cita tomada de la Constitución *Gaudium et Spes* 14, del Concilio Ecueménico Vaticano II.

raíces en la filosofía griega». ³⁷ El AT considera al ser humano de modo sintético reconociéndolo antropológicamente, como un ser múltiple en la unidad.

Los términos del ser humano

Hay muchos términos asociados con el ser humano para expresar sus diferentes aspectos: נֶפֶשׁ *nefeš*, בָּשָׂר *basár*, רוּחַ *ruach* y נִשְׁמָה *neshamah* (como la realidad espiritual del ser humano), לֵב *leb* (como la libertad personal de decisión). De una manera u otra, todas estas realidades se refieren al ser humano en su totalidad. A continuación, voy a profundizar los primeros dos términos para evidenciarlo.

Nefeš נֶפֶשׁ

Este término aparece 754 veces en el AT. En la Septuaginta se traduce como ψυχή «alma, vida, ser humano» ³⁸.

Por lo general, se utiliza este término para referirse al «cuello» o «garganta», que es el conducto que permite respirar a la persona con el fin de mantener la vida. Pero el cuello es una metáfora del ser humano; tener las aguas en el *nefeš* significa estar a un punto de la impotencia. También se utiliza este término para referirse al centro del deseo o sede del apetito. Este deseo o apetito tienen relación con la garganta.

El término designa la totalidad de la persona. Hasta un muerto es *nefeš*. Compárese *nefeš hayah* «**persona viva**» (Gn 2,7) con *nefeš met* «**un muerto, cadáver**» (Lv 21,11); también, véase תֶּשֶׁבֶת נֶפֶשׁ «**un muerto, cadáver**» (Nm 6,6). Desafortunadamente, el griego y nuestros idiomas modernos traducen este término como

³⁷ W. BEINERT, «La Problemática Cuerpo-Alma en Teología», *Selecciones de Teología* 161 (2002) 39-50, en especial, 39.

³⁸ El uno del término ψυχή en el NT no siempre corresponde a נֶפֶשׁ del AT. Pero Wheeler Robinson muestra que el uso de este término por parte de Pablo corresponde a su significado del AT. Cf. W. D. DAVIES, *Paul and rabbinic Judaism: some rabbinic elements in pauline theology*, Harper & Row, New York 1967, 193.

alma, limitando el significado de este término. Por ejemplo, el Salmo 103 dice: «Bendice ALMA mía al señor...»

Basár בָּשָׂר

El primer sentido de este término es «carne», que es la manifestación concreta de la *nefeš*. *Basár* se refiere a lo físico o al aspecto exterior del ser humano. Entonces se dice: «el hombre es carne», no «el hombre tiene carne». Gn 6,3 dice: «Dijo Yahvé, no contendrá mi espíritu en el hombre para siempre, pues ciertamente él es carne (הוּא בָּשָׂר וְחַיִּי)». La expresión *kol basár* «**toda carne**» (29 veces) se refiere al ser humano en su totalidad. El *basár*, siendo el aspecto físico de la *nefeš*, se considera como la totalidad de la persona física y espiritual. En este sentido, la limpieza corporal es considerada como la limpieza de la persona en su totalidad. El libro del Levítico puso mucho énfasis en la limpieza corporal de los sacerdotes que hacían los sacrificios.

La palabra קָרְבָּן «*korbán* - sacrificio», que se deriva de la raíz hebrea K [a] R [o] V, significa *venir* o *acercar a Dios*. Lo que se sacrifica debe ser total porque representa al que sacrifica. No se podía aceptar un animal ciego, cojo, mutilado, ulcerado, sarnoso o ruin (Lv 22,22) porque esto significaría acercarse a Dios con un ser defectuoso. Los sacrificios siempre son símbolos de auto-ofrecimiento, de manera que el animal ofrecido representa a uno.

2.3.3. El Ser Humano, a Imagen y Semejanza de Dios

Gn 1 nos cuenta que en la creación de otras creaturas, Dios dijo: «que haya...» (Gn 1, 3. 6. 14), u otras palabras con forma y/o significado de yusivo tales como: «que se junten» (Gn 1,9), «que produzca» (Gn 1,11), «que se llenen» (Gn 1,20), «que salga/produzca» (Gn 1,24). Pero cuando llegó el momento de la creación del ser humano, Dios dijo: «hagamos (נַעֲשֶׂה) al ser humano (אָדָם) a nuestra imagen (בְּצַלְמֵנוּ) y semejanza (בְּדְמוּתֵנוּ)». Esta es la afirmación fundamental de la Sagrada Escritura sobre la naturaleza del ser humano. Paul Humbert hizo un análisis lingüístico-religioso-histórico de los

términos תְּצַלֵּם *tselem* «imagen» y דְּמוּת *demut* « semejanza » y testifica que los dos términos siempre tienen significados concretos: que תְּצַלֵּם *tselem* designa la semejanza completa de otra cosa, mientras que דְּמוּת *demut* designa sólo semejanza aproximada, es decir similitud.³⁹

Para Humbert, los 17 usos⁴⁰ del término *tselem* tienen un sentido puramente morfológico, designando la forma, figura exterior de un objeto o de una persona, sin referencia alguna a las cualidades que son espiritual, moral, ni intelectual. Así pues, *tselem* designa en Gn 1, 26-27 la figura de Dios o su figuración; el ser humano fue creado en la similitud física de Dios, pero esto no implica la identidad sustancial de Dios, porque el término *demut* subraya que no es cuestión de identidad con Dios. Con esto, Humbert afirma que el teólogo del Gn 1 añadió rápidamente el segundo término para evitar todo tipo de mal entendido, porque el segundo término afirma que el ser humano sólo se parece a Dios, pero no es Dios. Estas palabras *tselem* y *demut* casi siempre se usan en sentido peyorativo para designar a las imágenes idolátricas. En este caso, está prohibido hacer imágenes de Dios (Is 40, 18; Ex 20,4). Sólo en el ser humano está la imagen y semejanza de Dios. Pero al mismo tiempo, Dios es divino y el hombre es humano. Dios nunca es humano y el ser humano nunca es divino.

El ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios, ello implica que todo ser humano lleva en sí mismo a toda la humanidad. La unidad del ser humano encuentra su cumplimiento -o bien, complemento- en la unidad de la raza humana. Dios creó un ser humano aunque lo creó hombre y mujer. Así, los profetas tratan de concebir al ser humano como partícipe de Dios. Pero el ser humano -para la mentalidad hebrea- no es ser humano por lo que tiene en común con la tierra, sino por lo que tiene en común con Dios. Por

³⁹ P. HUMBERT, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la genèse*, Neuchatel: Secrétariat de L'Université 1940, 155ss. También, P. HUMBERT, «Trois Notes sur Genèse I», *Interpretationes ad Vetus Testamentum Pertinentes Sigmundo Mowinckel Septuagenario Missae*, Forlaget Land og Kirke, Oslo 1955, 83-96.

⁴⁰ Textos históricos pre-exílicos: 1 Sm 6,5.11; 2 Re 11,18. Textos proféticos pre-exílicos: Am 5,26; Ez 7,20; 16,17; 23,14. Código Sacerdotal: Gn 1,26.27; 5,3; 9,6; Nm 33,52. Cronista: 2 Cro 23,17. Deuteronomista: 2 Re 11,18. Salmos: Sal 39,7; 73,20.

su parte, la mentalidad griega ve al ser humano como parte del universo.

El ser humano es distinto a la creación. Respecto a la creación de otras cosas, la Sagrada Escritura dice que «Dios los creó según sus especies», pero en la creación del ser humano no nos dice que Dios creó el ser humano según especies, sino simplemente: «y creó Dios al ser humano a su imagen, a imagen de Dios lo creó». La unidad de Dios no permitió que el ser humano fuera hecho según especies. La humanidad es una sola; consecuentemente, no se puede hablar de especies. El singular *mada* se utiliza para mostrar que Dios creó un solo ser humano o una sola especie humana. El ser humano es como «*icono de Dios*» (La Septuaginta traduce בְּצֶלֶם אֱלֹהִים *betselem Elôhîm* - κατ' εἰκόνα θεοῦ). En la mentalidad hebrea, *Dios prohíbe hacer símbolos, pero quiere que lo seamos*.

III: La importancia de la mentalidad hebrea de la unidad para el cristiano

3.1. La importancia de la mentalidad hebrea de la unidad para el lector del AT

A continuación, mostraremos que la mentalidad hebrea de la unidad está detrás de los textos bíblicos, tanto del AT como del NT. De hecho, enfatizaremos la importancia de la mentalidad hebrea de la unidad para que la tenga en cuenta el lector cristiano de la Biblia. H. Wheeler Robinson tenía razón cuando dijo que «una nueva teología del AT debe escribirse en todas las generaciones».⁴¹ En nuestra generación de pluralismo de culturas y religiones, la palabra de Dios en el AT nos llama a considerar la unidad en medio de tanto pluralismo.

La clave para entender y usar el AT con el fin de iluminar nuestra situación actual es la concepción de Yahvé y su acto de salvación, especialmente obrado en el éxodo, es decir, el «acto salvífico de

⁴¹ Cf. R. RENDTORFF, *Canon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1993, 1.

Yahvé». Esto hace que podamos afirmar que Ex 11-12 es el centro de la teología del AT. El lector cristiano debe tener en cuenta que el núcleo de la tradición que formó la mentalidad unitaria hebrea es aquel que recuerda la acción salvífica de Yahvé en el éxodo, y que se manifestó en la alianza con su pueblo en el Sinaí. Los hebreos veían todo a través de los ojos de Dios. Entender esa mentalidad de Dios es encontrar la clave para comprender todo lo que se escribe en la Escritura.

La mente hebrea rechaza todo lo que no está de acuerdo con la voluntad de Dios. Porque hay una sola voluntad -que es la de Dios- y toda su creatura debe seguirla. Esta es la clave para entender lo que denominaríamos la violencia en el AT. Escuchar de tantas guerras, anatemas y violencias de parte del pueblo escogido puede horrorizarnos; y uno se puede preguntar: ¿Por qué Dios, que es misericordioso, permitió tantas matanzas y violencias? La respuesta es sencilla: la mentalidad que hay detrás en el AT es que todo lo que está contra la única voluntad de Dios debe ser destruido. También los textos van contra cualquier sistema o persona que prometa la autosuficiencia. La grandeza de David y la pequeñez de Saúl, por ejemplo, radicarón en que David siempre ponía su confianza en Dios mientras que Saúl ponía su confianza en sí mismo. Por eso dijo Samuel a Saúl: «¿Acaso se complace Yahvé en los holocaustos y sacrificios tanto como en la obediencia a la palabra de Yahvé?» En esta mentalidad todo se dirige al Dios único.

Podemos hablar de una teología común del AT. Esta es «teocéntrica» porque es Dios quien da sentido a todo. Esta teología común afirma que Yahvé es el único Dios (aunque en otro tiempo se consideraba a Yahvé como el Dios poderoso entre otros dioses). Este Dios es incomparable y domina todo ámbito de la historia. Una buena pregunta sería, ¿cómo explicamos las diferentes teologías en el AT? Walter Brueggemann dio a entender en su libro *Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme, and Test* que los teólogos simplemente reflexionaron sobre la teología común desde diferentes perspectivas. Por ejemplo, «La historia deuteronomista es un retrato sostenido de la historia real de Israel desde la perspectiva de

la obediencia y la desobediencia de la *Torá*».⁴² Brueggemann nota que la situación no es diferente con los profetas, porque «aunque hay variedades importantes sobre el tema en los profetas, están configuradas en una base clara en la teología contractual»,⁴³ es decir, la teología de la *alianza*. En este caso, Brueggemann no da el brazo a torcer considerando que el mensaje profético es fundamentalmente «discurso de juicio», que alude a la desobediencia de la *Torá*.

En el pensamiento hebreo, el cuerpo de la persona forma un todo indisoluble. Ni la muerte separa al ser humano. En la sección 2.3., indiqué que hasta un cadáver es «*nefeš*» porque recibió el aliento de Dios para siempre.⁴⁴ Dios da su espíritu para siempre. Eso es lo que la Sabiduría enfatiza diciendo: ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ «Dios creó al hombre para la inmortalidad» (Sb 2,23). Esta forma de pensar ayuda al lector del AT a comprender mejor la unidad de las creaturas de Dios.

La unidad en los textos es algo tan presente que todas las unidades literarias forman parte de la única historia de la salvación. De hecho, los textos deben interpretarse no aisladamente sino en relación con todo. Hay que leer e interpretar los textos holísticamente y no separadamente. Se pueden entender las unidades fragmentarias a partir de la visión de la totalidad de la Escritura.

Podemos ver incluso la unidad entre la *Torá* y los *profetas*. La *Torá* termina diciendo: «no ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés, a quien Yahvé trataba cara a cara» (Dt 34, 10). Este texto alude a los profetas y se refiere al capítulo central del libro en 18,18 donde Dios prometió suscitar «un profeta semejante a ti [Moisés] de en medio de sus hermanos, pondré mis palabras en su boca» (Dt 18,18). Esto implica que los profetas entregan la *Torá* de Yahvé. Así también, los profetas dicen: «Recuerden la Ley de

⁴² Cf. W. BRUEGGEMANN, *Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme and Text*, Fortress Press, Minneapolis 1992, 11.

⁴³ W. BRUEGGEMANN, *Old Testament Theology...*, 12.

⁴⁴ Esto es lo que San Pablo enfatizaba cuando decía: «si vivimos para el Señor vivimos; y si morimos para el Señor morimos. Así que, ya vivamos ya muramos, somos del Señor» (Rm 14,8).

Moisés, mi siervo, los preceptos y mandatos para todo Israel que yo le encomendé en el Monte Horeb. Y yo los enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día del Señor, grande y terrible. Reconciliará a padres con hijos, a hijos con padres, y así no vendré yo a exterminar la tierra» (Mt 3, 22-24). Este texto también hace alusión a la ley y presenta a Moisés como el primer profeta que entregó la *Torá*. De hecho, los profetas pueden ser considerados como los que siguieron la función de Moisés, porque la *Torá* es un fenómeno profético empezando con el primer profeta, Moisés.

En la numerología de la Biblia, el término ἓξ y (εἷς/ μία/ ἓν en griego) «Uno» no siempre se refiere al número cronológico uno, sino a Dios, para expresar su unicidad. Por ejemplo, cuando la Escritura dice: «Escucha Israel, Yahvé nuestro Dios es Uno» (Dt 6,4) es otra manera de Decir « Escucha Israel, Yahvé nuestro Dios es Dios».⁴⁵

3.2. La relación entre el AT y el NT

El hecho de que muchos de los autores del NT eran judíos es suficiente para darnos cuenta que ellos escribían en griego pero pensaban en hebreo. De hecho, la gran parte de los textos del NT necesitan entenderse desde las fuentes y el contexto social del judaísmo de la época, porque son productos de la historia de Israel. Hay que tener en cuenta que «no solo los textos sueltos, sino todo el conjunto del NT ha de ser entendido a la luz del judaísmo o del llamado Segundo Templo».⁴⁶ La unidad entre el AT y el NT se manifiesta en continuidad y discontinuidad entre los dos testamentos. Por eso, la mentalidad hebrea de la unidad es importante para el mejor entendimiento del NT. Este nos revela que Jesús también es la clave para entender la Sagrada Biblia porque es el único Hijo y el acceso para llegar al Padre.

⁴⁵ De la misma manera, la expresión $\text{ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἔσμεν}$ «Yo y el Padre somos Uno» (Jn 10,30) equivale a «Yo y el Padre somos Dios».

⁴⁶ J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana: introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998, 36.

Sin la mentalidad hebrea de la unidad sería difícil entender muchos conceptos en el NT. Se supone que este contiene conceptos griegos, los cuales tienen su trasfondo en el AT. Las concepciones del Verbo humanizado y la divinización del ser humano son extraños a la mentalidad griega. Al mismo tiempo, los conceptos «trinidad», «encarnación», «resurrección», «ascensión», y «divinización del ser humano» son algunos de los numerosos conceptos que uno no puede captar sin la mentalidad hebrea de la unidad. Pero cuando se trata del NT, se necesita tanto la mentalidad hebrea como la griega para entender mejor estos conceptos.

Lucas nos cuenta que «Después les dijo: –Esto es lo que les decía cuando todavía estaba con ustedes: que es necesario (δεῖ) que se cumpla en mí todo lo escrito en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos» (Lc 24,44). Este verbo impersonal δεῖ «es necesario» indica que ocurrieron estos acontecimientos a fin de que aquello se cumpliera. Por eso, «aquellos acontecimientos carecerían de significado, si no correspondían a lo que dicen las escrituras».⁴⁷

Para definir su misión, Jesús no acudió más que a la Sagrada Escritura: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha unguido para que dé la Buena Noticia a los pobres; me ha enviado a anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos...» (Lc 4,18s). La parábola de Lázaro expresa: «Le dice Abrahán: –Tienen a Moisés y los profetas: que los escuchen...Si no escuchan a Moisés ni a los profetas, aunque un muerto resucite, no le harán caso» (Lc 16,29-31). De la misma manera, Jesús declara que la Escritura tiene autoridad previa a sus palabras cuando dice: «Porque si creyeran a Moisés, también creerían en mí, ya que él escribió acerca de mí. Y si no creen lo que él escribió, ¿cómo creerán en mis palabras?» (Jn 5,46-47).

El griego del NT depende mucho de la Septuaginta en los giros gramaticales influenciados por el hebreo. Además de la dependen-

⁴⁷ *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Documentos vaticanos, Pontificia Comisión Bíblica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002, 19.

cia en el ámbito gramatical, el NT tomó su vocabulario religioso de la Septuaginta. Y nos damos cuenta que hay mucho hebraísmo (lexicales, semánticos, sintácticos e estilísticos) en el NT, que repite frases enteras o términos, tanto de la Septuaginta como de la Tanak (Biblia hebrea). Aparte de esto, hay muchas alusiones a los escritos del AT en los libros del NT.

Hasta los mismos judíos reconocen que las obras acerca de Jesús son las obras del judaísmo. Por eso el judío Jean-Marc Chouraqui declara: «...el cristianismo o de manera más precisa el ministerio de Jesús es, ante todo, “un asunto judío”...Yeshou se dirige ante todo al judío que soy, en mi idioma y con mi lenguaje».⁴⁸

3.3. La importancia de la mentalidad hebrea de la unidad para el lector del NT

3.3.1. Los Evangelios y Hechos de los Apóstoles

Los evangelios fueron construidos sobre las tradiciones hebreas y arameas que se tradujeron al griego, la lengua franca de la época. A través de estas tradiciones, la figura de Jesús, el nazareno, fue enmarcada definitivamente en el contexto del judaísmo de Galilea como: un fariseo, un hombre carismático, un hombre exorcista, que hacía curaciones y realizaba acciones milagrosas (cf. Géza Vermes);⁴⁹ un profeta escatológico, que se consideraba a sí mismo como el último mensajero de Dios antes de la llegada del Reino (cf. Ed Parish Sanders);⁵⁰ y un paisano agricultor mediterráneo que predicaba y ponía en práctica un igualitarismo radical (cf. John Dominic Crossan).⁵¹ Hay otras muchas presentaciones de Jesús que lo enmarcan como judío. Estas figuras son resultado del estudio del «Jesús histórico».

⁴⁸ J. C. CHOURAQUI, «Reflexiones de un judío sobre Jesús», *Selecciones de Teología* 168 (2003) 261-276, en especial 268.

⁴⁹ Véase la obra G. VERMES, *Jesús el Judío*, Muchnick, Barcelona 1997.

⁵⁰ Cf. E. P. SANDERS, *Jesús y el Judaísmo*, Trotta, Madrid 2005; también ver E. P. SANDERS, *La figura Histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2000.

⁵¹ Así lo desarrolla Crossan en sus obras J. D. CROSSAN, *El Jesús Histórico, la Vida de un Campesino Judío*, Crítica, Barcelona 1994; también ver J. D. CROSSAN, *Jesús: Biografía Revolucionaria*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona 1996.

La clave de la interpretación válida del AT se encuentra en el NT. Jesús mismo es esta clave que enseña «como quien tiene autoridad, y no como los letrados» (Mt 7,29; Mc 1,22). También, en el camino a Emaús, «comenzando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les explicó lo que en todas las Escrituras se refería a él» (Lc 24,27). Por eso, para Jesús mismo y la primera comunidad, el AT era simplemente «la Escritura». La iglesia vivió prácticamente más de un siglo sin el NT.

Siguiendo a Vischer podríamos decir que Jesús ya estaba en el AT.⁵² Por ejemplo, en el relato en que Jacob preguntó por el nombre de la persona con quien luchaba (Gn 32, 30), Vischer decía que se trataba de Jesús, porque él es el Dios encarnado que bendice a los que luchan con él. Jesús pide que seamos insistentes en dirigirnos a Dios. La parábola del juez inicuo y la viuda importuna es un ejemplo (Lc 18, 1-8).

Los eruditos judíos Jacob Neusner y Géza Vermes –entre otros– muestran en sus obras que los conflictos de Jesús con sus contemporáneos no son interpretados como conflictos con el judaísmo, sino en el interior del judaísmo. Esto confirma lo que Jesús había dicho: «No piensen que vine para abolir la ley y los profetas; no vine para abolir sino para cumplir» (Mt 5,17). Por eso se entienden las palabras y las obras de Jesús desde el punto de vista del AT. Al mismo tiempo, el AT puede ser entendido desde el punto de vista del NT con la clave de la persona de Jesús.

Incluso, E. P. Sanders piensa que Jesús enseñaba como los fariseos, pero la única diferencia era la de admitir a los pecadores en la gracia, sin exigencia previa de la conversión. Jesús nos hizo saber que para los fariseos era permitido en sábado sacar una oveja caída en un hoyo (Mt 9,11; cf. Mc 3,4; Lc 6,9). Aunque Sanders llegara a decir que la única diferencia entre Jesús y los fariseos era la admisión de los pecadores, sin previa conversión, no obstante, nos enseña la actitud de Jesús frente a la enseñanza judía. De igual

⁵² Cf. R. I. M. CHUKRN, *A mis hermanos judíos, el judaísmo tiene razón*, Media Research, Miami 2003, 104.

manera, Sanders notó que la interrupción de la exigencia del sábado no era sólo la lucha de Jesús, sino que, desde antes que él, esta lucha había empezado desde la Revolución Macabea. En 1 M 2, 29-41 los guerreros de la Revolución Macabea tomaron el acuerdo, «Al que nos ataque en *sábado* le responderemos luchando; así no pereceremos todos, como nuestros hermanos en las cuevas» (1 M 2,41).

Jesús enfatiza la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo, y afirma que no se pueden separar los dos. Añadió también que en el juicio final nos dirá: «Les aseguro que lo que hicieron a uno solo de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicieron» (Mt 25,40). Dijo también: «Les aseguro que lo que no hicieron a uno de estos más pequeños no me lo hicieron a mí» (Mt 25,45). Esto es la unidad del cristiano con Cristo, quien, a su vez, es uno con el Padre; lo afirmó diciendo ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν «Yo y el Padre [somos] uno».

En los Hechos de los Apóstoles, vemos la unidad de diferentes maneras. Ya después de la muerte y ascensión de Jesús, «estaban todos reunidos con un mismo objetivo» (Hch 2,1). Este libro presenta la primera comunidad como una *comunidad de la unidad*, diciendo: «La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma. No llamaban propia a ninguna de sus posesiones, antes lo tenían todo en común » (Hch 4,32). Este es el ideal de la vida cristiana que nos presenta este libro, que también nos muestra que no siempre se alcanzó, pero sí lo presenta como la meta de la vida cristiana.

Los evangelios han hecho algunas afirmaciones que se refieren a Cristo o a Dios como «Único», y así se refieren a la unidad de la obra y de la persona de Jesucristo, o Dios: Jesús es el *único pastor*: «Y habrá un solo rebaño y un solo pastor»⁵³ (Jn 10,16; cf. Jn 10,11.14; Hb 13,17.20; 1Pe 2,25); Jesús es el *único maestro*: «Ustedes no se hagan llamar maestros, pues uno solo es su maestro, mientras que

⁵³ San Pablo en Ef 4,11 habla de los pastores en la comunidad.

todos ustedes son hermanos »⁵⁴ (Mt 23, 8; cf. Mt 23, 10; Jn 13,13); Dios es el *único Padre*: «En la tierra a nadie llamen padre, pues uno solo es su Padre, el del cielo»⁵⁵ (Mt 23,9); Dios es el único bueno: «...nadie es bueno sino sólo uno, Dios»⁵⁶ (Lc 18,19); *Sólo Dios perdona* los pecados (toda la Escritura), pero también los apóstoles (Jn 20,23); y Dios es el único Dios.⁵⁷

3.3.2. Los Escritos Paulinos

El nombre *Antiguo Testamento* (παλαιᾶς διαθήκης) fue dado por San Pablo (2 Co 3,14), que dice que «se les oscureció su inteligencia y hasta hoy, cuando leen el Antiguo Pacto, aquel velo permanece, y no se descubre, porque sólo con Cristo desaparece». También la palabra *Nuevo Testamento* proviene del AT, viene de las palabras del Profeta Jeremías: «Miren que llegan días –oráculo del Señor– en que pactaré una alianza nueva con Israel y con Judá», en la Septuaginta διαθήσομαι...διαθήκην καινὴν (Jr 31,31).

San Pablo, quien promovió incluso una iglesia helenizante, no vio el cristianismo como una nueva religión, sino como la culminación del judaísmo. Él vio a Cristo como la nueva *Torá*. Sin duda, el AT es como la fuente del pensamiento paulino, especialmente la escatología judía -en la teología paulina- es más fuerte que la teología de la justificación, la cual también es muy fuerte en su teología. De esta manera, podemos decir que uno de los conceptos fundamentales de Pablo es la solidaridad de los elegidos con el mesías. Vemos esto en la expresión ἐν Χριστῷ «en Cristo» (esta expresión aparece

⁵⁴ Pablo se llamaba a sí mismo, con toda verdad, «maestro» (1 Tm 2,7; 2 Tm 1,11) y en la Iglesia hubo siempre muchos «maestros» designados por el mismo Espíritu Santo (Ef 4,11).

⁵⁵ Pablo se presenta como padre (1 Co 4:15), y llama a Abraham «padre de todos nosotros» (según el contexto se refiere a judíos y griegos, es decir, paternidad espiritual, exactamente lo que había «prohibido» Jesús en Mat 23).

⁵⁶ Pero también las personas son buenas (1 Pe 2:18; 4:10, etc.).

⁵⁷ En toda la Biblia vemos que hay un solo Dios, pero Jn 10, 34 dice: «¿No está escrito en su ley: Yo les digo: son dioses?» (Jesús cita el Sal 82,6 del AT). También Dios dice a Moisés en Ex 7,1: «Mira te pongo Dios para Faraón y Aarón tu hermano será tu profeta». Estas referencias no intenten mostrar que hay muchos dioses, sino más bien muestran que quien entra en comunión con Dios llega a parecer a Dios.

73 veces en las cartas paulinas). Movidio por esta mentalidad, Pablo declara: «ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (Gal 2,20).

Es cierto que Pablo tuvo tanto influencia hebrea como helenista, pero diríamos que fue influenciado más por el hebraísmo que por el helenismo. Esto es cierto porque el misticismo paulino, por ejemplo, no puede ser catalogado como helenístico, porque nunca habla de *deificación* -como hablan los místicos helenísticos. Para Pablo, hay una clara distinción entre el Creador y las creaturas. Esto indica que el misticismo de Pablo es hebreo.

Vemos la mentalidad helenista en la distinción de Pablo entre σὰρξ «carne» y πνεῦμα «espíritu» en Rm 8, pero esto no es una réplica del dualismo helenístico, ni explicación desde el AT, sino un producto complejo del ambiente del AT y su formación rabínica. Pablo usa el término σὰρξ 56 veces en manera puramente física, pero 35 veces con connotación ética. En los momentos donde predomina la connotación ética, por ejemplo, titubea para decir que Jesús vino en la carne; más bien dice vino «en semejanza de carne pecadora» ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (Rm 8,3). En otras ocasiones, donde se refiere a su constitución física, Pablo habla del τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ «cuerpo de su carne» (cf. Col 1,22). Con todo esto, podemos concluir que el término σὰρξ -para Pablo- denota el elemento material en el ser humano, y es moralmente indiferente. Ahora bien, la carne se volvió la base desde la cual el pecado ataca al ser humano (Rm 7). Pablo considera la carne como corrupta, pero no como un elemento corruptor; la carne es cómplice involuntario del acto del pecado, pero la carne no es criminal. Entonces, el uso de σὰρξ no implica que sea un elemento malo -como lo implica en el dualismo helenístico. Por eso, podemos decir que el enemigo mayor del espíritu de Dios no es la carne, sino el pecado, ante el cual la carne ha sido débil e instrumento corrompido.

Nos damos cuenta también que el concepto paulino de Jesús como luz viene de la enseñanza rabínica que veía la *Torá* como la luz. En este sentido, Jesús es visto como la «nueva *Torá*». Con esto, Pablo recupera el verdadero significado de la *Torá* que no es

sólo ley,⁵⁸ sino toda la revelación de Dios y su voluntad para el ser humano.

La expresión paulina πρωτότοκος πάσης κτίσεως «primogénito de toda la creación» (Col 1,15) es una alusión directa del AT: יהוה קנני ראשית דרכו «Yahvé me poseyó, primicia de su actividad, antes de sus obras» (Pr 8,22). Pablo estaba pensando en Jesús como ראש *rosh* «principio» de la creación, aludiendo al Gn 1,1 para afirmar que Jesús es el cumplimiento del AT. Pablo identifica la roca de la que bebieron los israelitas en el desierto, con Cristo (1Co 10,1-4). También identifica a Cristo con la sabiduría (1Co 1,24.30).

En su enseñanza sobre el cuerpo y la fornicación (1Co 6,12-20), Pablo dice: «Pero el cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo. Dios, que resucitó al Señor, os resucitará a vosotros...» (1Co 6,13-14). Con esto, Pablo reacciona contra la antropología gnóstica y dualista que pensaba que lo que afecta al cuerpo no afectaba al alma.

Considerando el concepto paulino del espíritu, algunos piensan que ello viene del estoicismo, pero, al examinarlo profundamente, es lo contrario, pues el sentido es contrario al estoicismo. Para los estoicos, el mundo tenía un espíritu, *anima mundi* «el alma del mundo».⁵⁹ Para ellos, todo el mundo era una sustancia física en diferentes estados. Pablo usa el término *espíritu* 146 veces. En 116 ocasiones lo presenta como un elemento no normal en el ser humano, sino que es más bien una influencia supernatural o invasión divina. Pero en 30 ocasiones lo presenta como un elemento del ser humano. Así mantiene una diferencia cualitativa entre el espíritu del ser humano y el espíritu de Dios. Los estoicos, por su parte, no hicieron esta diferencia. En 1 Co 2,22 Pablo afirma que no se puede adquirir sabiduría con el espíritu humano. Pablo nunca acomoda el evangelio a los pensamientos del mundo de su tiempo porque rechaza la sabiduría del mundo, rechaza el pensamiento de la in-

⁵⁸ La *Septuaginta* traduce el término *Torá* sencillamente como *Ley* limitando el significado.

⁵⁹ Es el espíritu esotérico puro, el cual fue proclamado por algunos filósofos antiguos como lo subyacente en toda la naturaleza. Es lo que anima la naturaleza de todas las cosas como la misma alma anima al ser humano.

manencia de los estoicos y afirma el evangelio con la mentalidad hebrea del AT y con la mentalidad rabínica.

En 1 Co 15 Pablo afirma que había recibido una tradición, conforme a la cual, Jesús murió, fue sepultado y resucitó al tercer día *según las Escrituras*. Esto nos muestra que toda la vida de Jesús era para cumplir las Escrituras, es decir, para cumplir el AT. Por la unidad del cuerpo y el alma, Pablo exhorta al cristiano a glorificar a Dios en su cuerpo (1 Co 6,20; Flp 1,20), a manifestar en la vida la muerte y la resurrección de Cristo (2 Co 4,10), y a ofrecer su cuerpo como oblación agradable a Dios (Rm 12, 1).

Los escritos paulinos también hacen algunas afirmaciones que se refieren a Cristo o a Dios como «Único», y así confirman la unidad de la obra y la persona de Jesucristo o Dios: Jesús es el *único mediador*: «Porque hay un solo Dios y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también» (1 Tm 2,5); Jesús es el *único fundamento*: «Nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo»⁶⁰ (1 Co 3,11); Dios es el *único justo*: «No hay quien sea justo, ni siquiera uno»⁶¹ (Rm 3,10); y Dios es el *único sabio*: «A Dios, el único sabio (μόνῳ σοφῷ θεῷ)...» (Rm 16,27).

3.3.3. Influencias de la mentalidad hebrea sobre la Carta a los Hebreos, las Cartas Católicas y el Apocalipsis

Las cartas católicas, como suena el nombre, son cartas dirigidas a todos los pueblos. Han sido llamadas genéricamente católicas o universales, aunque prácticamente la mayoría de ellas se dirigen al cristianismo de origen judío, y las dos últimas, de San Juan, tienen destinatarios especiales. Su universalidad les da también un valor de unidad. Estas cartas fueron escritas con mentalidad hebrea, se asemejan más a la literatura hebrea. Los objetivos principales de estas cartas son: insistir en mantener intacta la verdadera fe, adver-

⁶⁰ Nota que Ef 2,20 dice: «habiendo sido edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular el mismo Cristo Jesús». Parece que es una contradicción que Jesucristo es el único fundamento, pero en todo caso en este texto de Efesios, San Pablo presenta a Jesús como el que ocupa el lugar principal, por eso Él es la piedra angular.

⁶¹ Pero 1 Tm 1,9 y 2 Pe 2,7-8 hablan de los justos, en general y en particular (Lot).

tir contra los falsos maestros y exhortar a conservar la esperanza en medio de las pruebas y persecuciones. Todos estos objetivos enfatizan la unidad de los seguidores de Cristo.

La carta a los Hebreos, por su parte, es una homilía o tratado de teología donde se hace una apología o defensa acerca del sacerdocio de Cristo, superior al sacerdocio levítico. Al tratar el tema del sacerdocio de Cristo, relativiza las formas tradicionales rituales más sagradas del judaísmo para enfatizar el punto de que el único sacerdocio que nos reconcilia con Dios es el de Cristo. Esto para asegurar que con Cristo nace un nuevo sacerdocio, que es un sacerdocio universal. Vemos su conexión estrecha con el AT, que incluso provocó su nombre, «A los hebreos».

El libro del Apocalipsis es el libro del NT que más tiene referencias, citas y alusiones al AT. Justo L. González lo considera de esta manera:

No hay otro libro en todo el Nuevo Testamento que incluya más alusiones que el Apocalipsis a las Escrituras hebreas o a otros libros de origen judío. Esas alusiones son tan frecuentes que resulta difícil encontrar en todo el libro más que unos pocos versículos en que no haya. Y en muchos versículos varias alusiones se entremezclan de tal forma que resulta difícil distinguirlos.⁶²

Las cartas católicas y el Apocalipsis también han hecho algunas afirmaciones que se refieren a Cristo, o a Dios como «Único», y, así, refiriéndose a la unidad de la obra y la persona de Jesucristo o Dios: Jesús es el *único obispo*: «Eran como ovejas extraviadas, pero ahora han vuelto al pastor y obispo (ἐπίσκοπον) de sus vidas»⁶³ (1 Pe 2,25); Dios es el *único Juez*: «...y a Dios, juez universal...»⁶⁴ (Hb 12,23; cf. Sal 50,6; 75,7); Dios es el *único Santo*: «¿quién no temerá, Señor, y no glorificará tu nombre? Porque sólo tú eres santo

⁶² J. L. GONZÁLEZ, *Para la Salud de las Naciones: El Apocalipsis en tiempos de conflicto entre culturas*, Mundo Hispano, Bogotá 2005, 18-19.

⁶³ Dios estableció a algunos como obispos de los creyentes (Hch 20:28; Flp 1,1).

⁶⁴ Los cristianos serán jueces (Mt 19,28; Lc 22,30; 1 Co 6,2-3).

(ἄσιος)»⁶⁵ (Ap 15,4); Jesús es, claramente, nuestro *único sacerdote* (toda la carta a los Hebreos), pero también lo somos nosotros (Ap 1,6; 5,10; 20,6); Y hay un *único sacrificio*, el de Jesús «en cambio, después de ofrecer un único sacrificio por los pecados, se sentó para siempre a la diestra de Dios»⁶⁶ (Hb 10,12).

Conclusión

La tesina expone la tesis de que detrás de los textos sagrados del AT: que hay una mentalidad de la unidad. Además, demuestra que esta mentalidad de la unidad afecta los escritos del NT, ya que Jesús y sus primeros seguidores tomaron el AT como su Escritura. La persona de Jesús es el cumplimiento de la Escritura.

Hay que evitar confundir la mentalidad hebrea de la unidad con el ensamblamiento estoico de la inmanencia. Asimismo, se la puede confundir con el panteísmo, que declara que todo cuanto existe participa de la naturaleza divina porque Dios es inmanente al mundo.

Este trabajo demuestra que la Sagrada Escritura va más allá del pensamiento de la filosofía fenomenológica, según la cual el cuerpo constituye la forma existencial propia del hombre, en la medida que el hombre es un cuerpo viviente animado por un espíritu. En el pensamiento de la filosofía fenomenológica, la muerte representa la separación del cuerpo y el alma (mientras se descompone el cadáver, el alma permanece viviendo). Pero para el cristiano, la muerte ciertamente tiene que ver con una separación, pero se trata de la separación de la forma de existir espacio-temporal, e histórica. Los textos bíblicos nos revelan que, al final de los tiempos, las almas volverán a unirse con sus cuerpos concretos, ya que también los cuerpos serán resucitados para compartir para siempre su destino con Cristo. La muerte significa separación, pero no de la propia historia, ni de las demás personas, ni de Dios.

⁶⁵ El obispo debe ser santo (Tt 1,8; Mt 5,48). Obviamente la santidad que se espera en el obispo no es una santidad paralela a la de Dios, sino que se trata de una participación en la única santidad de Dios.

⁶⁶ Pero también nosotros debemos ofrecer «sacrificios» (Flp 2,17; Rm 12,1; Hb 13,15).

Gracias a la mentalidad hebrea de la unidad, el ser cristiano tiene la esperanza de vivir un día con Dios porque Dios nos creó en la unidad y todo lo que creó tiende hacia la unidad con Él.

Presentación	
<i>Ricardo Aguilar Hernández</i>	137-140
En un mundo cambiante la Palabra de Dios permanece firme y justa. Análisis narrativo de 2 Re 1,1-18	
<i>Juan José Muñoz Saráo y Petrona López Toledo, DJBP</i>	143-170
La justificación del homicida involuntario en el Pentateuco. Perspectivas históricas y teológicas	
<i>Gabriel Fierro Nuño</i>	171-184
La justificación por la fe en Jesucristo. Análisis de la cuestión según la <i>Super Epistolam ad Romanos</i> de Tomás de Aquino	
<i>Rubén Betancourt García</i>	185-200
La justicia	
<i>Héctor Ubaldo González Ortega</i>	201-209
Una hermenéutica de Ex 28, 6-21 desde una prenda litúrgica con aplicación pastoral	
<i>Rocío Silva Herrera</i>	213-233
La mentalidad hebrea de la unidad detrás de los textos bíblicos del Antiguo Testamento	
<i>Paul Gbortsu</i>	237-277

Cursos de **Verano** 2018

2 al 27 de julio de 2018



UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO



Teología
Filosofía
Pastoral
Derecho Canónico
Idiomas



Universidad Pontificia de México

Guadalupe Victoria 98, Tlalpan Centro, 14000 Ciudad de México

55 73 06 00 ext. 111 Fax 55 73 05 71

veranoupm@pontificia.edu.mx

www.pontificia.edu.mx