

UNA REFLEXION BIBLICA SOBRE EL HOMBRE

Al abordar un estudio sobre el hombre en la Biblia, es necesario partir de unos presupuestos, especialmente si lo que se busca es una formulación basada en los datos revelados que nos permita en la praxis pastoral promover el “hombre nuevo” que realice plenamente el ideal cristiano. Estos apuntes pretenden sólo ofrecer unos temas de reflexión que sirvan de punto de partida para el intercambio de ideas que ha de llevarse a cabo durante los días del Congreso. Para afrontar esta reflexión estimo conveniente tener presente estos presupuestos:

1) Una antropología estrictamente dicha, o sea, una consideración abstracta sobre el hombre, es ajena al pensamiento hebreo. Tiene razón J. Schmid cuando afirma: “Ni en el A. T. ni en el N. T. encontramos una exhaustiva antropología como enseñanza acerca del hombre” (1). No quiere esto decir que no haya siempre una antropología subyacente en cada libro de la Biblia, pero sí nos indica que hay dos maneras de abordar el problema: una como elemento cultural, otra desde un ángulo bíblico—teológico.

En el primer sentido podemos hablar de estructuras de pensamiento que han servido para expresar el mensaje revelado, sin afectar su contenido ni identificarse con él. Desde este punto de vista no podemos hablar de “una” antropología bíblica: una es la que encontramos, por ejemplo en el Génesis (con matices según las tradiciones en él representadas), distinta de la pesimista del Eclesiastés y del capítulo 14 de Job, la que tampoco se identifica con la del libro de la Sabiduría, más afín con el Génesis. Aun dentro del Salterio un estudio detenido nos permite captar diferentes enfoques de la realidad humana, puesto

que se trata de piezas de diferentes épocas con su característico "Sitz im Leben".

Otra manera de enfoque es el preguntarnos qué intención tuvo Dios al crear al hombre, como dice muy a propósito San Agustín: "Voluntas tanti Creatoris, conditae rei cuiusque natura est" (2). Para el fin que nos proponemos poco o nada ayuda adentrarnos en consideraciones, de suyo interesantes y atractivas, pero más bien marginales en nuestro caso, sobre conceptos como "basar" y su equivalente griego "sarx", "rúaj" y su traducción griega "pneuma", etc. y sobre las categorías semíticas, u otras, que tras estas palabras puedan ocultarse.

No estoy con esto desconociendo la importancia de estudios sobre antropología bíblica tan conocidas como el de Tresmontant (3), H. W. Wolff (4) y otros cuyos aportes son muy valiosos. Sólo quiero situarme en una perspectiva diferente para efectos del fin que en este Congreso nos hemos propuesto.

2) El marco dentro del cual quiero centrar mi reflexión es estrictamente histórico—salvífico, porque es ése el enfoque que se proyecta hasta el Nuevo Testamento y el que nos proporciona los elementos revelados.

Por eso he preferido dar a mi contribución un enfoque que puede sintetizarse así: *de acuerdo con el dato bíblico, ¿cuál es el hombre ideal que Dios se propuso en la creación? ¿Qué suerte corrió este ideal divino en manos de la libertad humana?* Así podemos enfrentar la problemática "caída/restauración" que se plantea ya en el Génesis 3, 15 y domina todo el Nuevo Testamento, especialmente en los temas "hombre viejo"/"hombre nuevo" y "nueva creación". Siguiendo el delineamiento trazado por San Agustín que atrás he mencionado, he querido concentrarme en la búsqueda del proyecto inicial del Creador y partir de él para esta reflexión.

3) No podemos perder de vista la unidad de mensaje del Antiguo y del Nuevo Testamento, lo que bellamente expresó repetidas veces San Agustín: "In Vetere Testamento est occultatio Novi, in Novo Testamento est manifestatio Veteris" (5). Es lo que enseña el Concilio Vaticano II: "Así, pues, Dios, inspirador y autor de uno y otro Testamento, dispuso tan sabiamente las cosas que el nuevo estuvie-

(2) De Civitate Dei, I, 21, c. 8, n. 2.

(3) Ensayo sobre el pensamiento hebreo — Ed. española: Taurus, Madrid, 1962.

(4) H. W. WOLFF: Antropología del Antiguo Testamento. Ed. Sígueme, Salamanca, 1975.

(5) Quaestiones in Heptateuchum, 8, 73: PL 34, 623. Cf. De catechizandis Rudibus, c. IV.

ra oculto en el viejo y el viejo manifiesto en el nuevo. Porque si bien Cristo fundó por su sangre una nueva alianza, sin embargo, los libros del Antiguo Testamento, que fueron recibidos íntegros en la predicación evangélica, adquieren y ostentan su significación completa en el Nuevo Testamento a la par que lo iluminan y explican" (6).

Es la lectura cristocéntrica del Antiguo Testamento que hizo la comunidad apostólica y continúa haciendo la Iglesia. Con relación al tema que me ocupa, ha sido precisamente San Pablo el que ha señalado el camino: "Si él pone en evidencia el sentido de Gen. 2-3 con relación al origen del hombre —su significación primera— es frente a la cruz de Cristo como lo descubre. Y alrededor de Cristo, nuevo Adán, agrupa los temas del Génesis" (7). Quiere esto decir que una auténtica antropología teológica implica necesariamente una cristología. Es aquí donde, en una visión global de la revelación, se entronca el misterio de Cristo, porque siendo él la culminación de la obra de Dios, "por quien y para quien todo fue creado" (Colos. 2, 16), viene a constituir el núcleo central, en la gran síntesis de los designios divinos. Quedan indisolublemente unidos el misterio de Cristo, Dios-Hombre, y el misterio del hombre, pues la realidad humano-divina de Jesús sólo encuentra una justificación en los planes de Dios sobre el hombre. El símbolo niceno-constantinopolitano lo afirma: "Por nosotros, los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y se encarnó por obra del Espíritu Santo de María Virgen y se hizo hombre". El hombre habrá de mirar hacia Cristo para descubrir en él la razón misma de su existencia, el motivo último por el cual ha recibido de Dios el ser, y hemos de mirar al hombre, en su historia de pecado e infidelidad, para entender el misterio de Cristo.

4) El proyecto divino inicial está bien definido en los primeros capítulos del Génesis en los que se conjugan y armonizan y, en cierta manera se complementan, el redactor sacerdotal y el yavista. A partir del c. 4 hasta el 11 estas mismas dos vertientes teológicas se entrelazan para presentarnos la tragedia humana, cuando el hombre, abusando de su libertad, frustra la realización del proyecto inicial de Dios. Esta problemática de los once primeros capítulos del Génesis encuentra un fuerte y profundo eco en el Nuevo Testamento. En cambio, ninguna repercusión han tenido los planteamientos, por ejemplo, de Job o del Eclesiastés, que ni siquiera son citados.

(6) Constitución dogmática "Dei Verbum", 16.

(7) L. Ligier, Pêché d'Adam et pêché du monde, I Ancien Testament, Lyon, Aubier, 1960, pág. 232.

Mi reflexión, por tanto, se concentrará, en cuanto al Antiguo Testamento, en los primeros capítulos del Génesis, leídos en una perspectiva cristocéntrica, y algunas observaciones sobre el libro de la Sabiduría. En cuanto al Nuevo Testamento, me circunscribiré al aporte de los Evangelios Sinópticos y los escritos de Juan. Otro se ocupará de la riquísima doctrina paulina, a la cual haré sólo alusiones pasajeras.

5) EL HOMBRE EN EL ANTIGUO TESTAMENTO: Si quitamos de en medio al hombre, desaparece la razón de ser del mensaje revelado y el sentido de la historia salvífica, pues a él y a su servicio y a su restauración está orientado todo. “La acción de Dios con relación al mundo, en la que Pablo, por ejemplo, ve lo que él llama un *mysterion*, apunta esencialmente al hombre. A pesar de esto, o más bien, a causa de esto, el hombre aparece aquí en su verdadera realidad y su carácter propio, es decir, como Dios lo quiere. En sí el hombre sigue siendo un enigma insoluble; pero es en la fe, que le permite unirse al conocimiento y a la voluntad divinas, como se revela el fondo íntimo de su ser y de su esencia” (8).

Aunque no podemos decir que Israel haya realizado un “discurso” sobre el hombre, pues su cuestionamiento fundamental fue sobre Dios, el hecho de la Alianza, de cuyo sentido y alcance fue tomando progresiva conciencia, y su fe en Dios creador que llegó a su plena madurez durante la estadía en Babilonia, le llevaron a formularse la pregunta por el hombre, mas no considerado “en sí”, ni como substancia individual, o como un “ser social”, sino siempre en relación con Dios. El sentirse interpelado por su Dios en el diálogo salvífico de la alianza, dio origen a la visión del hombre, pero inserto en este proyecto histórico—salvífico: “cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que has creado, ¿qué es el hombre, para que te acuerdes de él, el ser humano, para darle poder?” (Salmo 8, 4s). “El hombre es aquél a quien Dios le sale al encuentro y, en la experiencia iluminadora de la gracia, lo salva, descubre y reconoce el abismo de perdición de que ha sido librado. En consecuencia, no se trata del hombre considerado en sí ni en el engranaje de las relaciones intramundanas, sino situado ante Dios para decidir su destino” (9).

5.1. El hombre en Génesis 1—3

Una lectura atenta de estos capítulos nos permite descubrir el proceso de Israel en su reflexión teológica. La alianza del Sinaí tuvo

(8) W. Warnach: *Encyclopédie de la Foi*, Ed. Du Cerf, Paris, 1967, T. 2, 246 art. Homme.

(9) G. Boff, *Nuevo Diccionario de Teología*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1982. T. I., pág. 666, art. Hombre.

un gran valor pedagógico: Israel tomó conciencia de que su Dios era un Dios personal, un "TU" que le interpelaba para una respuesta, y era ése el sentido de la religión mosaica. El decálogo y todas las leyes que rigieron la vida del pueblo tuvieron el sentido dialogal de una respuesta: podríamos decir que este carácter dialogal caracterizó la religión de Israel frente a las demás religiones semíticas y marca profundamente la religión cristiana. "El diálogo, dice R. Lapointe, permitió a los hebreos pasar del mito a la ciencia, de la barbarie a la filosofía (teología), de lo pre-humano al ser puramente humano" (10). Israel comprendió que Yahveh, su Dios, es un Dios que habla, a diferencia de los otros dioses que "tienen boca y no hablan; tienen ojos, y no ven; tienen orejas, y no oyen; tienen nariz, pero no olfato; tienen manos, y no palpan; su garganta no articula ningún sonido" (Salmo 115 - 113B - 4 - 7).

Así, desmitizado el cosmos y sus esfuerzos, llegó a la madurez de su fe monoteísta que se refleja en la narración sacerdotal de la creación, y a descubrir un paso definitivo de una "monolatría" a un claro monoteísmo, y a descubrir el sentido del hombre en la creación, no como juguete y esclavo de los dioses, sino como "imagen de Dios" frente a ese cosmos desmitizado. Paradójicamente, el moderno humanismo ateo ha desembocado de nuevo en mitos que esclavizan al hombre: la ciencia, la técnica, el capital, la clase social, las fuerzas productivas, etc.

5.1.1. El hombre "imagen de Dios"

Lograda una plena claridad sobre la idea de un Dios único y personal, a quien a través de la historia descubrió como un TU que constantemente le interpela, Israel se encuentra frente al misterio del hombre, ante esa extraña *mezcla de sublimidad y de bajeza*, emparentada por igual con lo terreno y lo supraterráneo (11).

La respuesta a este interrogante la da el escritor sagrado con la fórmula: "El hombre imagen de Dios". Con ello se afirma:

- que el hombre es creatura de Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza" (Gen. 1, 26);
- que el hombre es diferente del resto de la creación: ninguna de las obras descritas surgen a partir de una deliberación divina: "hagamos";

(10) R. Lapointe: *Dialogues bibliques et dialectique interpersonnelle*. Ed. Bellarmin, Montreal, 1971, pág. 357.

(11) Cf. H. Renckens: *Creación, Paraíso y Pecado Original*. Ed. Guadarrama, Madrid, 1960, pág. 140.

— el hombre ha sido elevado a una esfera casi divina que le coloca por encima de la creación material: “Para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre toda la tierra y sobre todo reptil que se arrastra sobre la tierra” (Gen. 1, 26).

La *imagen* es representación de algo o de alguien: el hombre es representación de Dios. La expresión “según nuestra semejanza” parece atenuar el sentido de imagen excluyendo la paridad. En un ambiente en que dominaba la idolatría, es explicable esta observación.

¿En qué es el hombre imagen de Dios? Es, en primer lugar, como dijimos, una característica que le separa de los animales. Aquellos son también seres vivientes y reciben la orden de “ser fecundos y multiplicarse” (Gen. 1, 22), pero no son imagen de Dios. El contexto sugiere que esta semejanza, este carácter de imagen, ha de entenderse del dominio que el hombre debe ejercer sobre la creación. La imagen de un rey erigida antiguamente en algún territorio conquistado se considera como un signo de dominio. “Del mismo modo, observa H. W. Wolff, el hombre es puesto en la creación como estatua de Dios. El prueba que Dios es el Señor de la creación y practica también el señorío de Dios en cuanto administrador suyo. Realiza esta tarea no caprichosamente y para su gloria, sino como un plenipotenciario consciente de su responsabilidad. Su derecho y deber no son autónomos, sino participados” (12).

El libro de la Sabiduría al retomar la idea de la imagen, hace un comentario al Gen. 1, 26–27 cuando dice: “Dios creó al hombre para la inmortalidad y lo hizo a imagen de su propio ser” (Sab. 2, 23). Aquí el autor sagrado en la polémica que establece contra la idolatría, contrapone la acción de Dios, que da inmortalidad al hombre, en lo que encuentra un nuevo aspecto del sentido de la imagen, a la vanidad de los ídolos. Más adelante reafirma el señorío del hombre sobre el mundo. “Formaste al hombre para que dominara todas tus creaturas y gobernara el mundo con justicia y santidad” (Sab. 9, 2–3; cf. 10, 2).

En ninguna parte del Antiguo Testamento consta que el hombre haya perdido esta característica de “imagen de Dios” a causa del pecado; por el contrario, el c. 5 del Génesis deja entender que persistió, y en Gen. 9, 6 se dice: “Si uno derrama sangre de un hombre, otro derramará la suya; porque Dios hizo al hombre a su imagen”.

Este tema de la imagen recibe nueva luz de la lectura que de él hace San Pablo, especialmente en 2 Cor. 4, 4 y Colos. 1, 15 y en su doctrina sobre el *nuevo Adán*, especialmente en 1 Cor. 15, 45–49. El tema paulino de la “imagen” tiene hondas raíces en el Génesis,

(12) o.c. 217.

aunque con matices que nacen de una influencia sapiencial. La imagen de Dios, que es el hombre, oscurecida por el pecado, llega a su plena realización en Cristo, "imagen de Dios indivisible" (Col. 1, 15) y, a través de la participación en Cristo, el hombre se hace plenamente imagen de Dios (cf. Rom 8, 29). La creación, sobre la cual el hombre está llamado a ejercer un ordenado dominio, "fue sometida a la vanidad" por el egoísmo del hombre que la utiliza contra la voluntad de Dios (cf. Rom, 8, 19-21), pero será de nuevo liberada de la servidumbre para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios" (Rom. 8, 21): esta rectificación de la conducta del hombre ha de ser una de las manifestaciones de la renovada imagen de Dios en Cristo y en los que creen en él.

Es importante observar los matices del "ya" y "todavía no" en San Pablo precisamente en este tema del hombre imagen de Dios: es un hecho ya presente, pero con una fuerte tensión escatológica (cf. 1 Cor. 15, 49; Filip. 3, 21). A este propósito dice Kittel: "La imagen (eikón) —como todos los dones otorgados al cristiano— es una primicia (aparjé); esto significa que ya está presente y, sin embargo, está aun por venir, que es el mismo tiempo un tener —ya y un no— tener-aún, que su escatología está fuertemente asegurada en el presente, y su presente a la vez escatológicamente garantizado" (13).

5.1.2. Visión del autor yavista (Gen. 2, 4b-3, 24)

Si en la narración sacerdotal que hemos visto anteriormente la preocupación por destacar la trascendencia divina es notoria, en la narración yavista los antropomorfismos y el diálogo directo nos introducen en una temática sumamente rica. El género literario de vivo colorido daría pie para un guión cinematográfico con primeros y segundos planos cargados de simbolismo, y unos protagonistas con diálogo y acción que constituyen un lenguaje profundo doctrinal. El ambiente de diálogo es predominante: el hombre está frente a frente con un TU divino que le interpela, le marca pautas de conducta y lo introduce en un ambiente de amistad. Es un Dios cercano que le infunde el soplo de vida que le distingue de los demás seres vivientes (Gén. 2, 7), quien planta un jardín de delicias con cuanto pudiera desear el más ambicioso de los hombres, para que en él este hombre, recién creado, pueda desenvolver toda su capacidad de trabajo y ejercer responsablemente un dominio (cf. 2, 15); y le crea una compañera que comparta con él en amorosa armonía los dones puestos en sus manos (cf. 2, 19-25). Es el hombre el único ser con quien

(13) THWNT, I 396.

Dios entra en diálogo familiar y amistoso que le coloca en sitio de privilegio entre las creaturas, como gratuita señal de predilección por parte de quien libremente le creó (cf. Gen. cc. 273).

La intención de Dios es clara: quiere establecer una triple armonía, situar al hombre en una triple dimensión, que garantice el ordenado desenvolvimiento de la creación:

— En una *dimensión vertical, armonía del hombre con Dios*, cuyos preceptos ha de obedecer y con quien está llamado a mantener una relación amistosa en un diálogo constante, del que depende su estabilidad y su felicidad. De esta manera el proceder del hombre no es asunto que se encierra dentro de su pequeño mundo personal, es algo que siempre y en alguna manera dice relación con Dios. A este propósito dice W. Warnach: “En la realización personal de su existencia, de conformidad con su destino original, el hombre no es el “ser que se refiere a sí mismo” (R. Bultmann, E. Fuchs, etc.), sino más bien el ser que, ante todo y siempre, se refiere a Dios de una manera positiva o negativa. Esto presupone sin duda alguna una cierta pertenencia a sí mismo y una conciencia (con—ciencia) de sí; de lo contrario el hombre no podría tomar posición con relación a Dios, no sería susceptible de obligaciones y responsabilidades verdaderas” (14).

— En una *dimensión horizontal, armonía entre los hombres*: los animales no son compañía para el hombre, por eso recibe con alegría la compañera que Dios le depara para vivir con ella pacíficamente compartiendo los bienes y las responsabilidades. El hombre no es un ser solitario, está dotado de la palabra que es una invitación al trato interpersonal, y de una capacidad de comprender y de comunicarse con sus semejantes, en cuyo ejercicio encontrará una fuente de enriquecimiento y de perfeccionamiento, y una necesidad de amor mutuo, de donde nace la familia (cf. Gen. 2, 19–24). En la intención de Dios la comprensión y la armonía habrán de ser el clima en que debe desenvolverse la sociedad humana, bajo la providente mirada de Dios y en armonía con él.

Este sentido de la armonía entre los hombres aparecerá más claro a la contraluz del pecado de Caín que rompe los lazos de la fraternidad con lo que podemos llamar el “pecado social”.

— También en una *dimensión vertical, armonía entre el hombre y la naturaleza*: el jardín plantado por Dios ha de ser cultivado y guardado por el hombre (Gen. 2, 15). Esta afirmación del yavista fue matizada y reforzada por lo que, como ya vimos, afirma el redactor sacerdotal sobre el hombre como imagen de Dios.

(14) Encyclopédie de la Foi, 1 c. pág. 256.

Podría decirse que éste es programa trazado por el Creador para que el hombre lo ejecute sobre la tierra, no como un marco férreo que limita o destruye la libertad, sino como unas líneas de conducta señaladas a un ser esencialmente libre, dueño de sus actos, no sólo con la posibilidad de escoger, sino con autodeterminación, con capacidad de decisión personal para realizar lo que le señala la voluntad divina o de contrariarla realizando sus puntos de vista personales. Es la alternativa ante la cual se encontró la primera pareja cuando rompió su relación con Dios al quebrantar su precepto (cf. Gen. 3).

El doloroso drama en que se desenvuelve la descendencia de Adán después del pecado, presenta la imagen del hombre que ha roto sus compromisos, que en su abuso de libertad ha impedido la realización de los planes iniciales de Dios.

Hasta dónde llega el hombre cuando ha roto su relación con Dios y cómo todas las otras dimensiones se pierden y desaparece la armonía inicial, es lo que el libro del Génesis enseña en los capítulos siguientes, para que con Abraham, el hombre fiel y obediente, se inicie una rectificación. Es el esquema salvífico que nos ofrece Gen. 3, 15, cuando una nueva iniciativa de Dios trata de reanudar el diálogo roto por el hombre, como aparece en la escena de Noé y de Abraham, que alcanzará una forma más definida en la alianza del Sinaí, a la cual Israel fue infiel más de una vez. La historia guiada de la mano de Dios desemboca en Cristo, cuya obediencia rectifica todo el pasado, no sólo de Israel, sino de todo el mundo. Con él la nueva creación habrá de recuperar las dimensiones perdidas.

5.1.3. El Apocalipsis ¿inclusión semítica?

Quizás no andemos muy equivocados si consideramos que Génesis 1—3 y Apocalipsis 21—22 constituyen una gran inclusión semítica que reafirma una vez más la unidad de mensaje de ambos testamentos.

Se abren las páginas sagradas con la creación del mundo y la creación del hombre: éste es el coronamiento de las obras en el escritor sacerdotal y el tema central en el escritor yavista. Hay un orden inicial querido por Dios que garantiza la armonía y asegura el bienestar del hombre en una atmósfera de gran amistad con Dios.

Cedió el hombre ante la astuta sugerencia del demonio simbolizado en la serpiente y frustró con ello la realización del designio divino puesto en sus manos para la ejecución. Se inició así una historia de alejamiento progresivo del hombre con relación a Dios. La serpiente estará siempre hostigando al hombre (Gen. 3, 15) el cual cederá ante sus halagos y “el pecado estará agazapado a su puerta como una fiera” (Gen. 4, 7). Vino así la historia humana a estar en gran par-

te dominada por las fuerzas del mal (Gen. 4-11) y olvida el hombre su dignidad y su vocación primitiva y sus compromisos con Dios.

La promesa del proto-evangelio (Gen. 3, 15) se abre paso en la historia y con la realidad histórica de Cristo una nueva creación y un hombre nuevo irrumpe en el mundo y en la historia. El poder del mal ha sido dominado y la victoria de Cristo es definitiva.

El Autor del Apocalipsis al cerrar las páginas de los libros inspirados recoge el tema de la creación, pero esta vez de la nueva creación que parte de Cristo, en la que no hay pecado, en la que el hombre ha restablecido el diálogo con Dios, a quien reconoce como Padre; la tierra ya no está maldita y produce con especial fecundidad el árbol de la vida cuyos frutos son permanentes y al alcance de todos. Las abundantes aguas de salvación refrescan esta nueva tierra, como los cuatro ríos refrescaban el jardín de Edén. Así lo que fue esperanza y promesa al principio, es realidad en virtud de la obra de Cristo. Es el mundo del hombre nuevo. En el Génesis con un antropomorfismo se insinúa una cercanía de Dios que toma el fresco en el jardín: "Oyeron el ruido de los pasos de Yahveh Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa" (Gen. 3, 8); en este mundo nuevo la realidad es más rica: "Esta es la morada de Dios con los hombres, él habitará con ellos y ellos serán su pueblo: Dios en persona estará con ellos y será su Dios. El enjugará las lágrimas de sus ojos, ya no habrá muerte ni luto, ni llanto, ni dolor, pues lo de antes ha pasado" (Apoc. 21, 3-4).

6. EL HOMBRE EN EL NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento nos coloca frente a una visión renovada del hombre que parte del misterio de la encarnación: este misterio es la base para descifrar el misterio del hombre. Cristo, Hombre-Dios, es el modelo del hombre y su fundamento, él da consistencia a la esperanza del hombre que lucha por una superación y es a la vez el fin, tanto del hombre mismo, como de la creación entera (Colos. 1, 16-18). Somos creados en Cristo, rescatados en Cristo, con él hemos resucitado y con él hemos de transfigurarnos. Tanto el misterio de Dios, como el misterio del hombre, aparecen para nosotros con nueva claridad a la luz de Cristo.

Como dije al principio, me detendré en el examen de lo que nos dicen los Evangelios Sinópticos y los escritos de San Juan. Así entraremos en contacto con lo que Jesús mismo dijo y con lo que la primera comunidad cristiana, bajo la guía y orientación de los apóstoles, tuvo como doctrina cierta y norma de vida. Así entramos en contacto con el tipo de hombre que, según el Evangelio, debemos promover.

6.1. Evangelios sinópticos

En líneas generales podemos decir que en los Evangelios Sinópticos encontramos el “quehacer” del hombre nuevo que ha de realizar el ideal propuesto por Dios.

El punto de partida nos lo da el Evangelio de Marcos: “Decía Jesús: Se ha cumplido el plazo, ya llega el reino de Dios, convertíos y creed en el evangelio” (Mc. 1, 15).

Aquí aparecen tres elementos:

a) La *conversión*. Para entender el sentido de esta conversión hay que partir de la noción de pecado. Aunque no hallamos en la Biblia una definición del pecado, las diferentes descripciones nos ofrecen una visión de su realidad: es el acto por el cual el hombre se constituye en árbitro del bien y del mal (Gen. 3, 5–6) y rompe el diálogo con Dios, introduce el desorden en el uso y gobierno de la creación creyéndose amo y señor de ella, y termina rompiendo la armonía con sus semejantes (cf. Gen. 3–4). La ruptura de cualquiera de las tres dimensiones que hemos visto, es una ofensa a Dios porque aparta al hombre del diseño señalado por el Creador. El pecado, por tanto, es ante todo, según la visión bíblica, un enfrentamiento con Dios.

El primer paso para el hombre nuevo es el reconocer los yerros y adoptar una norma de vida que permita reiniciar el diálogo con Dios. Esta es la conversión.

b) *Creer en el evangelio*. Es la aceptación de todo el programa de vida que esto implica y que hará del hombre un “discípulo”, concepto que analizaremos adelante.

c) El *motivo*: el reino de Dios que irrumpe en la historia y para entrar en él hacen falta la conversión y la fe en el evangelio.

Para ahondar en estos conceptos tomaré como pauta el pasaje de San Mateo 28, 19s que sintetiza la misión de la Iglesia con relación al hombre: “Id y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado”.

El primer paso es “hacer *discípulos*”. Esta expresión de origen rabínico recibe en el Evangelio y en la comunidad cristiana un sentido nuevo: es el que se hace seguidor de Jesús. No tiene una connotación fundamentalmente intelectual: el que sigue una doctrina (v.g. discípulo de Aristóteles, de Hegel, de Marx, etc.), sino que hace alusión a un nexo personal que se establece con un maestro. Es “discípulo” el que atiende un llamamiento: Jesús llama a los suyos aún antes de exponerles su doctrina y ellos le siguen. El motivo del seguimiento es básicamente la persona, sin excluir su doctrina. Se crea

así una relación interpersonal que en lenguaje cristiano se llama "fe". El kerigma tiene como objeto colocar al hombre frente a la persona de Jesús, en quien Dios se hace presente para invitarle a ingresar en el reino. La Iglesia por medio del ministerio de la palabra propicia este encuentro y se hace eco del llamamiento de Cristo. Así se realiza el proceso insinuado en Juan 6, 44-45. El hacerse "discípulo", primer paso en la evangelización, implica ya la conversión y la fe. Los primeros cristianos ostentaron orgullosamente el título de "discípulos", como nos lo atestiguan los Hechos de los Apóstoles, hasta que en Antioquía empezó a usarse el apelativo de "cristianos" (cf. Act. 11, 26).

Cabría preguntarnos si nuestra catequesis y nuestra pastoral realmente han tenido el cuidado de "hacer discípulos" en el sentido de la primera comunidad cristiana, y si no no residirá allí una de las raíces de la debilidad de nuestro cristianismo: hay quienes se llaman cristianos, pero no son "discípulos".

El *discípulo* por su actitud de fe se hace apto para el bautismo. Recibido éste debe ser instruido sobre todo lo que ha de observar según el mandato de Cristo. Esto nos introduce de lleno en la consideración de la imagen del hombre cristiano que ofrecen los Evangelios sinópticos.

6.1.1. El sermón de la montaña (Mat. 5-7)

Tomamos el texto de Mateo 5-7 sin entrar en la problemática de su estructura literaria y sus relaciones con San Lucas. Nos interesa su contenido doctrinal. El P. Benoit lo considera "como la carta del Reino que Jesús promulga al iniciar su ministerio y en la cual traza el retrato perfecto del discípulo" (15). El evangelio de San Mateo "puede caracterizarse como un drama en siete actos, dice el mismo P. Benoit, acerca de la llegada del Reino de los Cielos. . . el segundo sería "la promulgación del programa del reino delante de los discípulos y de las multitudes en el sermón de la montaña. . . Este Reino de Dios (= de los Cielos) que debe restablecer entre los hombres la autoridad soberana de Dios como Rey finalmente reconocido, servido y amado, había sido preparado y anunciado por la Antigua Alianza" (16).

Las bienaventuranzas con que se inicia el discurso, indican "no tanto la conducta que seguirá Dios en el establecimiento de su reino, cuanto la que los hombres han de adoptar para tener parte de los

(15) Bible de Jérusalem, ed. en fascículos. *Evangile selon S. Matthieu*, 1950, pág. 7.

(16) Bible de Jérusalem, ed. 1973, 1411ss.

beneficios del reino. . . . Esta exégesis que podemos llamar 'catequética', es ciertamente muy antigua, anterior a las redacciones evangélicas y es la que ha permitido a la tradición cristiana hacer de las bienaventuranzas el exordio del sermón de la montaña" (17). Son a manera de un gran frontispicio de la nueva ley del Reino. En su texto de San Mateo están inspiradas en el espíritu de los "anawim" o "pobres de Yahve", cuya esencia precisamente está en una especial relación con Dios que les lleva a adoptar una posición de libertad espiritual y de superioridad frente a los bienes materiales. Como dice muy a propósito A. Lemmonyer, "son la expresa ratificación a la vez que la solemne renovación de los principios esenciales en que se inspira desde el principio el gobierno sobrenatural de Yahve. Y este retomar las promesas divinas en las bienaventuranzas, cuando Jesús comienza a predicar el reino que viene, que ya está presente, es su primera realización. Así se afirma la fidelidad de Yahve y la continuidad de la vida religiosa" (Citado por A. Gelin en "Les Pauvres de Yahweh" Ed. du Cerf, 1953, pág. 144).

No es fácil en pocas líneas hacer una síntesis de esta figura ideal del "discípulo", pero podemos decir que el sermón de la montaña da las pautas de conducta en las tres grandes dimensiones que hemos visto:

— *Con relación a Dios*, la actitud del hombre debe ser sincera y respetuosa (5, 33–37; 6, 16–18; 7, 21–23); de fiel sumisión a su ley (5, 17–19), como la de un hijo con su padre (6, 9–15; 7, 7–11), con la preocupación fundamental de procurar el reino de Dios (6, 25–34). Se trata de reestructurar en un todo y por todo la actitud del hombre frente a Dios.

— *La actitud frente a la creación* está referida principalmente en relación con el dinero y los bienes materiales, que son la tentación mayor que puede hacer que el hombre se desvíe del recto desempeño de su función como buen administrador de la creación (cf. 6, 19–21: "Donde está tu tesoro, allí está tu corazón"; 6, 24: "nadie puede servir a dos señores").

— Ocupa una parte notable la *conducta frente a los hombres*: las relaciones familiares, restituyendo la dignidad del matrimonio y a la familia (5, 27–32); el respeto de la persona humana en todos los campos (5, 21–26); el amor al prójimo, aunque sea nuestro enemigo, y, por tanto, el deber de perdonar las ofensas (5, 38–48); saber compartir con los necesitados sin ostentación (6, 1–4); no constituirse juez de los demás (7, 1–5).

Es un programa de vida para el “discípulo”, hombre nuevo que debe recuperar la imagen perdida con el primer pecado.

6.2. El Evangelio de San Juan

Reducir la doctrina sobre el hombre nuevo sólo a un programa de vida, es empobrecer el Evangelio con peligro de reducirlo a un moralismo y hacer de Cristo sólo un paradigma que imitar. Hay algo más profundo, hay un elemento ontológico, que se insinúa en los Sinópticos y que aparece muy claro y definido en San Juan y en San Pablo: hay un *ser cristiano*, constituido esencialmente por la *filiación divina* y un *obrar cristiano* en que se manifiesta ese ser. Que la filiación divina no es una metáfora, sino una realidad, lo dice expresamente la primera epístola de San Juan: “Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues lo somos. . . Queridos somos ahora hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es” (1 Juan 3, 1–2). Poseemos ya desde ahora la calidad de hijos de Dios, pero todas sus virtualidades las alcanzaremos cuando lleguemos a la visión facial de Dios. Una vez más el “ya” y el “todavía no” de la tensión escatológica.

La encarnación del Verbo está encaminada a producir en nosotros esta filiación: “A todos los que le recibieron dioles el llegar a ser hijos de Dios” (Juan 1, 12). El acoger a Cristo, Palabra de Dios, nos introduce en una nueva categoría de hijos de Dios: es algo real que se produce en nosotros, una nueva manifestación de la “imagen de Dios”. Es una filiación de origen misterioso, como misterioso fue el nacimiento virginal de Cristo.

El diálogo con Nicodemo es todavía más expresivo. Se trata de una catequesis sobre el bautismo que produce en nosotros un “nuevo nacimiento del agua y del Espíritu” (Juan 3, 5). Ante la extrañeza de Nicodemo que interpreta materialmente las palabras de Jesús, éste insiste en la realidad del nuevo nacimiento: el hecho de no poderlo percibir por los sentidos no afecta su realidad misteriosa. Es la acción de Dios que con su espíritu toma posesión del hombre para hacerle nueva creatura. En el Génesis vimos cómo Yahve “insufló en el hombre el aliento de vida y el hombre se convirtió en ser viviente” (Gen. 2, 7); aquí el Espíritu de Dios hace del hombre viejo un hombre nuevo.

Otro aspecto muy destacado en el Evangelio de Juan es la inseparable unión del hombre creyente con Cristo. Está unida a él como los sarmientos a la vid (15, 1–8) y esta unión no sólo es fuente de fecundidad en buenas obras, sino que les da un especial valor. Es la influencia de Cristo que vitaliza todo el cuerpo de la Iglesia y pro-

duce todos los maravillosos efectos que atestiguan ante el mundo la obra de Dios. El vasto programa de vida cristiana con sus grandes exigencias, logra realizar el creyente por la fuerza de Cristo que en él habita.

En este orden de ideas hemos de entender “la vida” de que habla el evangelista y que Cristo comunica. Si el creyente ha “nacido de nuevo” por el agua y el espíritu, en él hay también una vida que se mantiene por su unión con Cristo y que es el germen de la “vida eterna” que esperamos.

De conformidad con lo anterior no es extraño que sea Juan el evangelista por excelencia de la caridad: si es la vida de Cristo la que ha de manifestarse en el hombre regenerado, ésta no puede ser sino la plena realización del ideal de armonía y de paz con que se inició la vida en el paraíso.

Conclusión

Nada mejor para cerrar estas páginas que citar lo que dice la Conferencia de Puebla: “En el misterio de Cristo, Dios baja hasta el abismo del ser humano para restaurar desde dentro su dignidad. La fe en Cristo nos ofrece, así, los criterios fundamentales para obtener una visión integral del hombre, que, a su vez, ilumina y completa la imagen concebida por la filosofía y los aportes de las demás ciencias humanas, respecto al ser del hombre y a su realización histórica” (Puebla 305).