CiuD-Ra 239-2 (2026) 287-324

Educar en la paz a la luz de la Escritura

Resumen

Limitamos el campo de nuestro estudio principalmente a los escritos del Antiguo Testamento, debido a que presentan mayor dificultad a la hora de abordar el tema de la paz. El estudio consta de dos partes. En la primera, se enumera una serie de principios de interpretación bíblica que hacen posible la educación en la paz desde la revelación de Dios en el Antiguo Testamento. En la segunda, se exponen las grandes lecciones sobre la paz que nos ofrece dicha revelación. Concluimos señalando la necesidad de una hermenéutica de «desviolentización» del texto bíblico, sugerida por el proceso hermenéutico de «desmitologización» presente en la misma Escritura. El cometido de «desviolentar» los textos, que describen a Dios como airado, vengativo y hasta cruel, encuentra su fundamento hermenéutico en la unidad de la Escritura.

Palabras Clave: Paz, violencia, Dios, Escritura, hermenéutica, «desviolentización», universalidad, exégesis canónica.

Abstract

We have limited the scope of our study primarily to the writings of the Old Testament, because they find it more difficult to address the issue of peace. The study consists of two parts. The first sets out a series of principles of biblical interpretation that make education for peace possible on the basis of God's revelation in the Old Testament. In the second, the major lessons on peace offered by this revelation are set out. We conclude by highlighting the need for a hermeneutic of "de-violence" in the biblical text, as suggested by the hermeneutic process of 'demythologisation' found within Scripture itself. The task of "de-violentising" the texts, which describe God as wrathful, vengeful and even cruel, finds its hermeneutical foundation in the unity of Scripture.

Keywords: Peace, violence, God, Scripture, hermeneutics, deviolence, universality, canonical exegesis.

Comenzamos limitando el campo de nuestro estudio principalmente a los escritos del Antiguo Testamento. La razón de escoger esta primera parte de la Escritura radica en que es la que presenta mayor dificultad a la hora de abordar el tema de la paz. El gran exegeta Jean Louis Ska comienza su libro *Introducción al Antiguo Testamento* preguntándose «¿por qué se lee tan poco?» la Biblia [1]. Considero que una de las razones determinantes radica en la presencia abrumadora de textos violentos en el Antiguo Testamento y a la falta de claves hermenéuticas para su comprensión [2]. Cuando la violencia se predica de un determinado personaje bíblico, el lector no se siente tan extrañado, dada la condición frágil y violenta del ser humano, que cuando se predica de Dios. No solo le es extraño, sino que también puede ser ocasión de escándalo. Especialmente si dicha representación violenta se confronta con las palabras de Jesús, nada comunes y exigentes a la vez, de amar a los enemigos [3], como signo distintivo de quien crea en Él (cf. Mt 5,44; Lc 6,27-28.35), y de perdonar hasta «setenta veces siete», es decir, siempre (cf. Mt 18,22).

Es palpable la existencia de un cierto miedo a la hora de acercarse al Antiguo Testamento. Quizá se deba a su incomprensión por la falta

---

[1] Ska, J. L., *Introducción al Antiguo Testamento*, Sal Terrae, Santander 2012, 9.

[2] El estudio de David J. A. Clines señala 492 palabras diferentes en la Biblia Hebrea (BH) que connotan violencia en un total de 10.033 frecuencias. Estima que representa alrededor de un 3,3% de la totalidad de la BH, seis por página. Respecto a violencia divina, representa el 18,6% del vocabulario de violencia; cf. Clines, D. J. A, «The Ubiquitous Language of Violence in the Hebrew Bible», en Ruiten, J. van - Bekkum, K. van, *Violence in the Hebrew Bible*; citado por Luciani, D., «La violence dans la Bible. Ambiguïté des mots, ubiquité des maux», en Di Pede, E.- Flichy, O. (dirs.)*, Quand la Bible parle avec violence,* XXVIIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible: Metz, 30 août-2 septembre 2022*,* Les Éditions du Cerf, Paris 2024, 57-59. Di Piede critica a Clines de que no basta la referencia a los términos, se han de insertar en su contexto literario o unidad literaria (cf. p. 62). Por ello, enriquece el estudio lexical de Clines, teniendo en cuenta el contexto literario, a través de una tabla en que presenta los caps. de la BH analizados por los estudios acerca de la violencia en la Escritura (cf. pp. 68-69).

[3] Cf. Barriocanal Gómez, J. L., *«El amor al prójimo y al enemigo en la Escritura. Desde una lectura unitaria de la Escritura»*, en Tejerina Arias, G. - Yusta Sainz, J. (coords.), *Deus Semper Maior. Teología en el horizonte de su verdad siempre más grande. Miscelánea homenaje al Prof. Santiago del Cura Elena*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2021, 123-138.

de una adecuada iniciación. Frente a lo cual, se ha de recordar que no se puede soslayar el Antiguo Testamento, pues sería privar al Nuevo de sus raíces. La imagen de San Gregorio Magno de la Escritura como un espejo en el que nos reconocemos es muy significativa [4]. Cierto, el Antiguo Testamento nos ayuda a descubrir nuestra vida como una historia de salvación. En él, la secuencia veterotestamentaria: gracia-pecado-misericordia-gracia, está omnipresente a lo largo de sus páginas. A través de su lectura nos identificamos con las vidas de sus personajes, entretejidas de fidelidades e infidelidades, de logros y fracasos, de esperanzas y desesperanzas; al reconocer que son también los nuestros.

Se ha de admitir y aclarar que es un libro «viejo», en cuanto que el tiempo de sus narraciones es muy distante al nuestro. Pero como el vino o el leño o el amigo, cuanto más añejo, mejor libro, mejor vino, mejor leño, mejor amigo. A este Libro se debe la gran aportación, al mundo de las religiones, de un Dios único y personal, que «baja» a buscar un pueblo insignificante, el más pequeño y sin tierra, para hacer de él un pueblo santo y sacerdotal: «Pregunta, pregunta a los tiempos antiguos que te han precedido, desde el día en que Dios creó al hombre sobre la tierra: ¿Hubo jamás desde un extremo a otro del cielo cosa tan grande como ésta? ¿Se oyó algo semejante?» (Dt 4,32-33).

El presente tema se estructura en torno a dos apartados. En el primero, se enumera una serie de principios de hermenéutica bíblica que hacen posible la educación en la paz desde la revelación de Dios en el Antiguo Testamento. En el segundo, se exponen las grandes lecciones sobre la paz que nos ofrece dicha revelación.

---

[4] «La Sagrada Escritura se presenta a los ojos de nuestra alma como un espejo en el que podemos reconocer lo que en nosotros hay de hermoso y de feo, podemos verificar nuestro progreso y lo lejos que estamos de la meta. La Sagrada Escritura narra las empresas de los santos y estimula a los corazones flacos y débiles a imitarlos. Y mientras trae a la memoria sus acciones victoriosas, refuerza nuestros débiles miembros para afrontar la lucha contra el mal. Sus palabras hacen menos tembloroso nuestro espíritu en el combate, ante el que se le presentan los triunfos de tantos valientes. Algunas veces, además, no solo se describen sus victorias, sino que se nos dan a conocer también sus derrotas de modo que podamos sacar de la victoria de los fuertes ejemplos que imitar, y ver en la derrota lo que debemos temer» (Gregorio Magno, *Comentario a Job*, 2, 1.1).

1. Principios de hermenéutica bíblica para la paz

1.1. La verdad bíblica es una verdad intertextual, no unitextual. La paz como la gran inclusión bíblica

Este primer principio deriva de un principio hermenéutico mayor: la unidad de la Escritura. Lo que significa que la Biblia ha de leerse como un todo unitario. En efecto, uno de los mayores peligros en la lectura de la Biblia consiste en absolutizar un versículo o conjunto de versículos o, bien, un texto, cuando el verdadero mensaje está en el conjunto. «La verdad es el todo», decía el filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Cierto, y más en el campo bíblico. Esto es lo que se quiere expresar cuando se afirma que la verdad bíblica es esencialmente pluritextual o intertextual, no unitextual [5]. Y, desde esta consideración de la verdad, la gran verdad bíblica es que Dios es un Dios de la paz y ha creado a la humanidad para que viva en fraternidad, porque Él es el Dios «amigo de la vida» (Sab 11,26).

Este rostro de Dios y su proyecto de paz viene revelado de diversas formas, entre las cuales es muy significativa «la gran inclusión bíblica». Se entiende por «inclusión» la figura literaria consistente en que un libro, discurso, película, etc., comienza y termina del mismo modo, con la finalidad de dar unidad a la obra; a la vez que ofrece un principio o guía para su comprensión. El Dios de la paz y la armonía lo encontramos presente ya en las primeras páginas de la Biblia; en los dos primeros capítulos del Génesis, donde se narra la creación. En el primer relato (Gn 1), la idea dominante es la paz y armonía de todo lo creado, la cual se expresa bajo el estribillo «y vio Dios que era bueno» (cf. Gn 1,10.12.18.25); en el segundo relato de la creación (Gn 2) se expresa dicha armonía primigenia mediante la imagen del paraíso. De este modo se revela la voluntad originaria de Dios: que nuestro mundo sea un paraíso, es decir, que en él reine la paz y la armonía.

---

[5] O, como afirma Jean Louis Ska, parafraseando al gran teólogo suizo Hans Urs von Balthasar: «la verdad es sinfónica», de su obra: von Balthasar, H. U., *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo religioso*, Encuentro, Madrid 1992; citada por Ska, J. L., *Compendio de Antiguo Testamento. Introducción, temas y Lecturas*, Verbo Divino, Estella (NA) 2017, 63.

Esta armonía y paz primigenias son el fruto de una vida conforme a Palabra divina.

Por ello, es también la voluntad última divina, tal como se revela en el último libro de la Biblia, el Apocalipsis, en sus dos últimos capítulos (Ap 21-22), donde se describe el destino final de los justos bajo la imagen de «un cielo nuevo y una tierra nueva» (Ap 21,1). Este final no es obra de la humanidad sino un don de Dios: «Mira que hago nuevas todas las cosas» (Ap 21,5). Es «nuevo» en comparación con el primer cielo y la primera tierra, caracterizados por la presencia del mal, del dolor, de las lágrimas, de la muerte: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva. El primer cielo y la primera tierra han desaparecido, el mar ya no existe […]. Les enjugará las lágrimas de los ojos. Ya no habrá muerte ni pena ni llanto ni dolor. Todo lo antiguo ha pasado» (Ap 21,1.4). A la imagen de este cielo nuevo y tierra nueva, Ap 22,1-5 se superpone también de la imagen del paraíso (cf. Ap 22) de Gn 2,4b-17. Ya no hay lugar para la maldición, esto es para el pecado, porque sus moradores verán plenamente a Dios (cf. Ap 22,4a), no viviendo ya para sí (es lo que significa la expresión «llevarán su nombre en la frente»; Ap 22,4b), sino para su Esposo (cf. Ap 21,9).

También la Biblia Hebrea comienza y termina con la presentación de la imagen de un Dios de la paz y universal. El Dios del ciclo de Abrahán es un Dios pacífico que quiere el entendimiento entre los diversos pueblos. Termina con los libros de las Crónicas, evocando el ser universal de Dios, pues también es rey de los persas, no solo de Israel, un Dios que promete un futuro de paz en torno al Templo reconstruido (cf. 2 Cro 36,22-23).

No solo en el principio y al final, sino también en el medio de la Escritura reaparece la imagen de los nuevos cielos y la nueva tierra. Concretamente, en la tercera parte del libro de Isaías (caps. 56-66). Lo propio del Trito-Isaías es el nombre que les da: «alegría» y «júbilo» serán los nombres de los «nuevos cielos y la nueva tierra» (Is 65,18). La palabra divina insiste en que la novedad será tal que se olvidarán los primeros cielos y la primera tierra, es decir, la creación primigenia (Is 65,17). Y, como en el Apocalipsis, la novedad anunciada consiste en el cambio radical de una situación de angustia, que se remonta a la

creación primera, a una situación de «alegría» y de «júbilo» que será «por siempre» (Is 65,18).

1.2. Un lenguaje metafórico. La primacía de la verdad teológica sobre la verdad histórica

La presentación de un Dios como guerrero, airado, vengador o celoso no se ha de entender en sentido literal, sino en sentido metafórico. El lenguaje metafórico necesita ser descifrado, lo cual conlleva la distinción entre el hecho y su significado. Esta forma de narrar metafórica implica que el hecho es susceptible de que exista o no, tal como es descrito, pero lo que es trascendental es el significado.

Ilustramos este segundo principio con la narración del sacrificio de Isaac (Gn 22). Partimos de la afirmación kantiana de que ninguna revelación divina puede contradecir los principios de la moralidad auténtica. El lector se halla ante una «narración teológica», propia del narrar bíblico, que prima el significado al hecho fáctico. Lo que interesa no es si ha existido el acontecimiento tal como nos es descrito, sino la lección religioso-moral, que se desprende de la narración: la radical obediencia de Abrahán, que hace del mismo símbolo de obediencia fiducial. La posibilidad de que Dios pueda dar la orden de sacrificar a un niño inocente resulta impensable en nuestra religión y en nuestra cultura. Pero, si nos retrotraemos al mundo religioso y cultural en que nació la narración, comprendemos que tal orden pudiera ser considerada como real y posible. Dentro de este contexto, dicho mandato puede tener el carácter de revelación divina con el fin de deslegitimar todo dominio despótico y sangriento de la divinidad, como se manifestaba en la creencia de que la divinidad se complacía en los sacrificios humanos. Quizá, Abrahán compartía, por ser hijo de su tiempo, esta misma creencia. De este modo, el Señor quería mostrarle que Él no es como esos pretendidos dioses. Él quiere la vida de sus fieles. Por tanto, la narración pretende criticar y deslegitimar los sacrificios humanos como algo querido por la divinidad. Estamos, pues, ante un gran avance religioso y cultural.

Un segundo ejemplo para ilustrar el principio de la primacía de la verdad teológica sobre la histórica es el relato de la conquista de Jericó

(Jos 6,1-27). El fragmento plantea una serie de problemas. El primero es de orden teológico. Antes de emprender la conquista de la ciudad, Josué da una orden al pueblo que horroriza al lector moderno (vv. 17-19), y que será ejecutada tras la conquista de Jericó: «Consagraron al exterminio todo lo que había dentro: hombres y mujeres, muchachos y ancianos, vacas, ovejas y burros, todo lo pasaron a cuchillo» (v. 21). ¿Cómo puede Dios permitir este exterminio?

El segundo problema es de índole histórico. Jericó es una de las ciudades más antiguas del mundo [6]. En el periodo de la conquista israelita, anterior a la monarquía, la ciudad había sido abandonada, como lo demuestran los descubrimientos arqueológicos. Lo cual significa que el relato bíblico de la conquista de Jericó no responde a un hecho histórico. Las murallas de Jericó no se derrumbaron por el sonido de las trompetas, como cuenta la narración (v. 20), porque estas ya estaban destruidas desde hacía mucho tiempo atrás. Luego, si no es histórico, tampoco aconteció la orden y ejecución del exterminio de su población. Por tanto, desaparece el problema teológico.

Estos datos, junto con el plan seguido para la conquista de la ciudad, nos revelan que la finalidad del relato es fundamentalmente teológica. Leyéndolo atentamente se percibe que la estrategia seguida es más litúrgica que militar. Así se ve claramente en la orden divina: «Vosotros, todos los soldados rodearéis la ciudad dando una vuelta alrededor, y así durante seis días. Siete sacerdotes llevarán siete trompas delante del arca; al séptimo día daréis siete vueltas a la ciudad, y los sacerdotes tocarán las trompas, cuando den un toque prolongado con el cuerno, cuando oigáis el sonido de la trompa, todo el ejército lanzará el alarido de guerra; se desplomarán las murallas de la ciudad, y cada uno la asaltará desde su puesto» (vv. 3-5). El ejército tan solo tiene una función de figurante, ya que no interviene durante la conquista. Los verdaderos protagonistas son el arca de la alianza y los siete sacerdotes que tocan las trompetas. El ejército intervendrá solo cuando se hayan derrumbado las murallas de la ciudad, producido por el toque de las trompetas. Es, pues, clara la enseñanza teológica:

---

[6] Las investigaciones arqueológicas han datado una torre que se remota al 9000 a.C.

la victoria de Israel sobre sus enemigos y la conquista de la tierra no se deben a la fuerza de su ejército, ni a la destreza de sus jefes, sino exclusivamente a la fe en su Dios y al culto a Él tributado.

1.3. El carácter histórico y evolutivo de la revelación

La Biblia no es un libro caído del cielo. Sus páginas se han ido elaborando conforme a las distintas situaciones del pueblo de Dios. Por ello, se ha de tener en cuenta la historia del pueblo para la recta comprensión de la presentación de su Dios.

La Sagrada Escritura es Palabra de Dios siempre y necesariamente en y a través de las palabras humanas. Estas palabras, de manera inevitable, llevan la marca y el peso de su propio tiempo y lugar; recogen realmente la revelación de Dios, pero bajo el prisma de una subjetividad, de un pueblo, de una cultura y de un tiempo determinado. Lo cual explica el carácter histórico de la revelación, que avanza a base de recuerdos, de relecturas y experiencias nuevas; con contradicciones, titubeos y aún retrocesos. Y es que *una cosa es el modo como el autor bíblico pudo captar y formular el ser y actuar de Dios en un momento determinado, y otra muy distinta, puede ser, el modo como Dios es y actúa realmente*. Según esta clave de lectura, la representación guerrera de Dios es propia de aquel tiempo en que fue consignado por escrito, y desde ese tiempo se ha de partir para su recta comprensión. Israel, como los pueblos circundantes en aquel contexto [7], quiere mostrar que también

---

[7] La representación de Yahvé como guerrero no es original del Antiguo Testamento. La caracterización y el modelo del guerrero divino vienen del mundo mitológico del Antiguo Oriente. También el lenguaje, mediante el que los israelitas expresan la participación divina en las guerras, es mitológico, y lo hacen conforme al pensar del Antiguo Oriente. No se debe olvidar que la Biblia es una obra oriental, proviene del mundo de las literaturas mesopotámica, egipcia, cananea e hitita. El Antiguo Testamento es un libro oriental por haber sido compuesto y redactado, en buena medida, en Babilonia o bajo el influjo de babilonios y persas en los siglos que van del VI al III a.C. Del mismo modo que no podemos entender la Grecia clásica sin referencia a los dos milenios anteriores de cultura mesopotámica y egipcia, cananea y fenicia, así tampoco al Israel bíblico si prescindimos de tal contexto referencial. Para una referencia a la literatura del Antiguo Oriente Próximo, cf. PRITCHARD, B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1969[3]; HALLO, W.W. (ed.), *The Context of Scripture*, 3 vols., Brill, Leiden 1997-2002; SIMPSON, W. K. ET AL., *The*

su Dios lucha a favor de su pueblo, que es más poderoso y, además, que Él es el único Dios. El Señor acepta pasar por esa visión; pero no sin más, sino con la intención de transformar, en el momento oportuno, esa inadecuada captación de su ser, como lo es su representación de un Dios, airado, cruel, vengativo.

En este sentido, Norbert Lohfink habla de la relatividad histórica de las afirmaciones del Antiguo a la luz del Nuevo Testamento. Comprueba cómo la historia camina hacia una nueva sociedad de Dios, caracterizada por la no violencia, la cual emerge lentamente como alternativa a la de las sociedades tradicionales. Distingue tres grandes periodos en este caminar: la participación en la violencia, el desenmascaramiento de la violencia y el anuncio de la no violencia. El Dios violento del Antiguo Testamento llega a ser comprensible como un paso del camino de la historia hacia la sociedad no violenta [8].

Esta tendencia evolucionista la descubrimos ya en el periodo patrístico, en concreto, en la obra de san Ireneo. Concibe la Escritura como auto-revelación de Dios para hacernos partícipes de su misma vida divina. Para que pudiera darse este encuentro se requería, en palabras del santo, una doble habituación: la de los hombres y la de Dios. En efecto, el acontecimiento de Jesucristo tenía que estar preparado por esa doble habituación. La encarnación misma tuvo lugar para «habituar al hombre a captar a Dios y habituar a Dios a vivir en el hombre, según el beneplácito del Padre» [9]. Habituación de los hombres, por una parte, porque la acogida del don de la salvación, dada la naturaleza pecadora del ser humano, requería una larga pedagogía. Pero está, también, la habituación por parte del mismo Dios a estar entre los hombres. La Biblia nos muestra que el Señor es capaz de revelarse a la medida de la

---

Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry, Yale Univ. Press, New Haven - London 2003[3].

[8] LOHFINK, N., «II Dio violento dell'Antico Testamento e la recerca d'una società non violenta», *La Civiltà Catolica* 135 (1984) 43-45; una síntesis del artículo en español se encuentra en: LOHFINK, N., «El Dios violento del Antiguo Testamento y la búsqueda de una sociedad no-violenta», *Selecciones de Teología* 24 (1985) 83-91. Cf. también DIANICH, S., «La violenza di Dio. Verità di una metafora», en MAZZINGHI, L. (dir.), *La violenza nella Bibbia*: XXIX Settimana Biblica Nazionale (Roma, 11-15 Settembre 2006), ABI, EDB, Bologna 2008, 266.

[9] IRENEO DE LYÓN, *Aversus haereses*, III, 20,2.

capacidad humana, se sitúa pedagógicamente al ritmo de la comprensión y conversión humanas, sin cansarse nunca por la cerrazón, por la inconstancia o por el retroceso de los hombres por Él creados.

1.4. Narración épica y mitológica

La Constitución Dogmática *Dei Verbum*, en el n.º12 señala que para la recta comprensión de la Escritura se «debe investigar con atención lo que pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos». Para descubrir la intención de los autores sagrados, entre otras cosas, hay que atender a «los géneros literarios». El hagiógrafo no posee el espíritu crítico propio de nuestro tiempo; pues, narra según la mentalidad y el género literario o modo de escribir de su época. En el tiempo en que fue escrito el texto veterotestamentario era muy común el género literario épico y mitológico. Conforme a este género, los pueblos circundantes a Israel atribuían a los dioses las órdenes de guerra. Presentaban a sus divinidades combatiendo contra el enemigo a favor de sus adoradores; los dioses les ofrecían la gloria de la victoria, y sus fieles les atribuían la ira que conducía al castigo despiadado hacia los vencidos.

Propio del género épico, podemos pensar en el *Cantar de mio Cid*, es la hipérbole; esto es, la tendencia a magnificar los acontecimientos narrados, a exaltar a sus héroes con el fin de provocar la admiración en el lector; de este modo, no hay victorias o derrotas a medias, sino que son absolutas, totales. Y propio del género mitológico es el presentar a la divinidad en combate contra las fuerzas hostiles, bien sean cósmicas o humanas, quien se sirve de esas mismas fuerzas (por ejemplo, el mar) para alcanzar la victoria.

Así, el libro de Josué, al que anteriormente nos hemos referido, se ha de leer teniendo en cuenta este género. ¿Por qué esta forma de narrar? El pueblo de Israel compuso este cuadro épico y se dio un pasado glorioso e ideal, en un momento en que sintió que su identidad de pueblo se desvanecía, al perder la tierra. Como acertadamente señala Jean Louis Ska, gracias a esta forma de contar, Israel podía sostener que también él había tenido sus héroes (Josué, los Jueces, etc.). Poseer una epopeya nacional era tanto más necesario en tiempos de

sometimiento, como fue el caso de Israel subyugado por el poder de potencias invasoras, primero Egipto, luego se sucedieron Asiria, Babilonia, Persia, Grecia y Roma. La aparente insignificancia del presente histórico, como lo fue en tiempos del exilio y del postexilio, no debía hacer olvidar que al principio no fue así: otrora fue invencible. Con ello se pretendía mostrar, tal como hacían esas potencias con sus divinidades, que Yahvé era más poderoso que cualquier otra divinidad. Sin lugar a dudas, para mostrar esa superioridad y atemorizar a sus enemigos, Israel elaboró la imagen de Yahvé como un Dios guerrero y militar al estilo de los dioses Asur o Marduk. Con ello se persigue, también, una finalidad parenética clara: ese tiempo pasado esplendoroso se explica por la fidelidad a la Palabra de Dios; luego, si se quiere que vuelva a repetirse ese pasado, Israel ha de ser fiel a su Dios [10].

Por tanto, la imagen divina que encontramos en la narración del paso del mar, o en el libro de Josué, o en el de Jueces, o en el de Nahún, o en otros libros acerca de un Dios guerrero, airado, violento obedece a las convicciones literarias de aquel momento histórico.

2. Las grandes lecciones de paz presentes en la revelación de Dios en la Escritura

En esta segunda parte del estudio se presentan una serie de textos, principalmente veterotestamentarios, que nos ofrecen las claves bíblicas para hacer de nuestro mundo una gran familia de hermanos.

2.1. La transformación del mal a fuerza de bien. La historia de José (Gn 37-50)

José representa al hombre justo y sabio [11]. La sabiduría de José se debe a su Dios, como bien lo reconoce el Faraón en la interpretación

---

[10] Cf. Ska, J. L., *Los enigmas del pasado. Historia de Israel y relato bíblico*, Verbo Divino, Estella (NA) 2003, 87-88.

[11] George W. Coats destaca la discreción y la sabiduría como los dos atributos principales de la figura de José; cf. Coats, G. W., «The Joseph Story and Ancient Wisdom: A Reappraisal», *Catholic Biblical Quarterly* 35 (1973) 289.

que José hace de sus sueños: es Dios quien le ha revelado tal interpretación (cf. Gn 41,39). La actitud propia del hombre justo y sabio, según la literatura sapiencial bíblica, es el temor de Dios («Temer al Señor es la sabiduría»; Job 28,28). Así se presenta José ante sus hermanos: «Yo también temo a Dios» (Gn 42,18). Consecuencia de ese temor divino, fuente de justicia y sabiduría, es la forma cómo José lleva a cabo su señorío sobre Egipto. No es para dominar, ni para someter, bien sea a sus hermanos (tal como pensaban que iba a ser el liderazgo de José cuando les contó sus sueños –Gn 37,8–) o, bien, a la población egipcia. Todo lo contrario, es un servicio para que, tanto su familia como el pueblo de Egipto, tengan vida (cf. Gn 45,7; 47,15). Este servicio a la vida define el ideal bíblico acerca de la vocación del gobernante, tal como lo expresa el profeta Ezequiel en su oráculo acerca de los pastores o reyes de Israel: «No habéis fortalecido a las ovejas débiles, no habéis cuidado a la enferma ni curado a la que estaba herida, no habéis tornado a la descarriada ni buscado a la perdida; sino que las habéis mandado con violencia y dureza» (Ez 34,4). Porque así es el liderazgo de José, al final de la historia, sus hermanos libremente lo reconocen, lo aceptan y se postran ante él como sus servidores (cf. Gn 50,18).

La experiencia de la providencia divina explica que José sea prototipo del justo y sabio. Encontramos en Gn 45,5-8 y Gn 50,20-21 dos lugares veterotestamentarios típicos de la doctrina sobre la providencia de Dios. Dicha experiencia le lleva a discernir que su venta por sus hermanos ha sido de cara a la vida, que su estancia en Egipto y su esclavitud han sido el podio sobre el que se ha alzado su señorío sobre este país. Es más, no ha sido el Faraón quien le ha constituido señor de Egipto sino Dios (cf. Gn 45,5-8). José descubre que Dios está detrás de la historia, haciendo que esta no sea determinada por los proyectos maléficos de los hombres; más aún, tiene el poder de transformarlos en fuerza de bien salvífico.

Asistimos a un gran progreso salvífico en la revelación bíblica. José carga con el sufrimiento causado por haber sido vendido por sus hermanos, y dicho sufrimiento padecido llega a ser causa de salvación para sus mismos hermanos. Así actúa la providencia divina, transformando la violencia humana, a fuerza de bien y no de más violencia, en vía de salvación. Ciertamente, es en el corazón mismo del proyecto de muerte y de mal que viene de los hombres, donde la providencia

divina interviene de cara a la salvación. Desde la experiencia de esta providencia, José transformó un mal cometido contra él por sus hermanos en un mal padecido por su bien. Con su actitud convirtió a sus hermanos y vivió con ellos una auténtica reconciliación. José se hizo para su familia y para todo Egipto causa de salvación.

En conclusión, esta historia muestra cómo la violencia, que para la Biblia es expresión del pecado, no se supera a través del castigo divino de vencer violentamente al violento, sino por una voluntad de reconciliación y de paz. José perdona, no porque los hermanos lo merezcan, sino porque Dios lo quiere y lo merece. Justamente en el contexto de la historia de José no se habla nunca de la cuestión de la pena. De hecho, el castigo no puede ser concebido allí donde se encuentra solo el perdón, gratuito, sin reparación ni resarcimiento. A la par del ofrecimiento del perdón de José hacia sus hermanos, está, por parte de estos, el reconocimiento del pecado y la consiguiente conversión.

2.2. «Él soportó el castigo que nos trae la paz». El Siervo de Yahvé

El rey ideal que Dios va a suscitar y que gobernará a su pueblo conforme al corazón de su Dios (Ez 34,23) es el Siervo-cordero de Dios [12]. El término «cordero» lo encontramos en el Cuarto cántico del Siervo (Is 53,7). Los cuatro cánticos [13], especialmente el cuarto (Is 52,13-53,12), son un canto a la paz, al perdón, a la entrega como medios para desarmar al mal, a la violencia; de este modo revelan que este es el camino querido por Dios para que su salvación llegue a la humanidad.

En Is 53,5 se afirma: «Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados». Corrige un principio clásico del antiguo Israel y del mundo antiguo: el de vencer la violencia

---

[12] Cf. Wenin, A., *No sólo de pan. El deseo en la Biblia: de la violencia a la alianza*, Sígueme, Salamanca 2009, 130.

[13] Cf. Barriocanal Gómez, J. L., «Siervo de Yahvé», en Barriocanal Gómez, J. L. (dir.), *Diccionario del profetismo bíblico*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2008, 678-696.

y restablecer el recto orden quebrantado por medio de una violencia proporcionada, formulado bajo el axioma: «Ojo por ojo y diente por diente». El Siervo no solo no sigue este principio de «herida por herida», sino que lo supera, pues sus heridas se convierten en motivo de curación para otros, incluso para aquellos que las han ocasionado. Tal desmesura forma parte de lo nunca oído, visto y comprendido hasta ahora (cf. Is 52,15). Estamos, de nuevo, ante un gran progreso salvífico en la revelación bíblica, que nos remite a la anterior historia de José, quien carga con el sufrimiento causado por haber sido vendido por sus hermanos, y dicho sufrimiento padecido llega a ser causa de salvación para sus mismos hermanos y para todo Egipto.

Este Cuarto canto presenta al Siervo sufriente y anónimo como la víctima sacrificial, en la que Dios se complace, para fundar una comunidad pacífica, reconciliada. Este Siervo sufriente muestra un orden paradójico: la no violencia y la lealtad acaban venciendo frente a la violencia y el engaño. Y muestra cómo este mismo orden paradójico es querido por Dios; tan presente también en el Nuevo Testamento, tal como se expresa a lo largo del ministerio de Jesús, especialmente en la cruz, sabiamente formulado y sintetizado por Pablo (cf. 1Cor 1,23-24).

Contrariamente a cuanto se creía (Is 53,4b), Dios no persigue castigar a los malvados por su violencia. En compensación, el Señor eleva a su Siervo, sacudiendo la indolencia de los malvados seguros de su presunta justicia. Les ofrece la posibilidad de abrir sus ojos y reconocer la propia responsabilidad en el drama del Siervo. Quien crea, que el sufrimiento del Siervo-cordero es redentor, forma parte del grupo de «muchos» justificados por él (Is 53,11). Este aparece como representante vicario, intercesor, reconciliador y expiador. Esta representación es la temática dominante del Cuarto cántico. Este Siervo anónimo, de cuyos sufrimientos se va a hablar a continuación, ha llegado a ser la parte elegida de Dios, el Ungido, por medio del cual los pueblos reciben la aspersión, es decir, la reconciliación con su Dios. Que esto sea así, es la causa del asombro de los muchos, es decir, de los pueblos y los reyes. Pues, van a ver y oír algo que hasta ese momento nunca había sido visto ni oído (cf. Is 42,14-15).

La función vicaria y expiatoria del Siervo la encontramos descrita en Is 53,5.6b.12. En Is 53,5 se afirma: «Pero él fue herido por nuestras

transgresiones, molido por nuestros pecados. El castigo que nos trajo paz fue sobre él, y por sus heridas fuimos nosotros sanados». Algunos estudiosos no ven en este versículo referencia alguna a una sustitución vicaria. Lo interpretan a la luz de Jr 11,19 («como cordero llevado al matadero…»), el texto subrayaría los sufrimientos y riesgos propios del ejercicio de la vocación profética. Además, señalan que la interpretación de un tal sufrimiento como vicario sería ajena al pensamiento bíblico [14]. Los que así piensan deberían tener en cuenta lo dicho anteriormente en Is 52,15: «Verán lo que nunca les había sido contado, y comprenderán lo que nunca habían oído». Tal novedad, explica que, ciertamente, tal interpretación del sufrimiento sea extraña [15].

La segunda expresión del Siervo como representante vicario se encuentra en Is 53,6: «Todos errábamos como ovejas, cada uno siguiendo su camino; y el Señor cargó sobre él todos nuestros crímenes». Se relacionan con este versículo también los vv. 10 al 12, donde se afirma que este Siervo «ha llevado el pecado de muchos», que entrega «su vida en sacrificio por el pecado» y que «justificará a muchos». Todas estas acciones del Siervo previstas en estos versículos, dependen del v. 6b, donde se presenta la intervención divina. Esta acción del Señor de descargar sobre él la culpa de todos nosotros es, en primer lugar, una acción salvífica, redentora. Gracias a esta intervención divina, los sufrimientos del Siervo tienen un valor vicario y sacrificial a favor de todos. Es decir, es Yahvé el que hace que la entrega del Siervo («Si él pone su vida en sacrificio por el pecado», v. 10) tenga un valor sacrificial, esto es, sea sagrada, porque esta entrega es querida y aceptada por Dios. Con ello, en el v. 12, «ha llevado el pecado de muchos» no se afirma que el Siervo haya cometido pecado alguno, o que comparte junto a otros su condición de pecador, sino que él asume la responsabilidad

---

[14] Esta es la opinión de A. Bonora, para quien la idea de la «expiación» es extraña al Antiguo Testamento, así como el «sufrimiento vicario», esto es, la pena que uno soporta por la culpa de otros. Considera que no existe en el Antiguo Testamento la teoría de la vicariedad sustitutiva, sino más bien aquella de la representación solidaria; cf. BONORA, A., «La violenza e il sacro», en *La violenza nella Bibbia*, Atti del Convegno nazionale: Montova, 31 marzo-1º aprile 1990, Settimello (FI) 1990, 20 y 22.

[15] Cf. SIMIAN-YOFRE, H., *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente Antico*, Cittá Nuova, Roma 2005, 237.

de los pecados de muchos. «Por su conocimiento justificará a muchos». «Por su conocimiento», el Siervo es consciente que en esa situación sufriente Dios está con él, es más, que ante Dios sus sufrimientos tienen un valor vicario y expiatorio a favor de muchos. Por tanto, la entrega del Siervo tiene un valor vicario, de sacrificio expiatorio y redentor, en primer lugar, por la intervención divina, «descargó sobre él»; y, en segundo lugar, esta acción divina requiere, por parte del Siervo, que sea consciente de que esta función vicarial es querida y aceptada por su Dios, y él la asuma libremente. Pero no se trata de aceptar un sacrificio impuesto, pues es libremente asumido.

El poder redentor y pacificador del sufrimiento, presente en el Cuarto canto del Siervo como en la historia bíblica de José, está ausente en la historia coránica acerca de José. Tampoco aparece en esta historia otro principio básico de la fe bíblica: en la justicia de uno todos somos justificados. Respecto al primero, el poder redentor del sufrimiento, el Cuarto cántico del Siervo afirma: «con sus cardenales hemos sido curados» (Is 53,5). Los padecimientos de José: envidia de sus hermanos, la venta, la esclavitud, se convierten en fuente de salvación para toda su familia y para todo el país de Egipto. Por lo que se refiere al segundo principio, en la justicia de uno todos somos justificados, aparece claro en el Siervo: «Por su conocimiento justificará mi Siervo a muchos, y las culpas de ellos él soportaba» (Is 53,11). La justicia de José, consistente en dejarse conducir conforme a la providencia divina, es ocasión de conversión y de salvación para toda su familia. Este mismo principio lo encontramos ya presente en Noé (gracias a él la humanidad se salva y con ella, el mundo animal y todo el universo; la humanidad sale de la espiral del desorden provocado por el abandono de la Palabra; Noé es el ejemplo del ser humano que cumple la misión confiada por Dios a la humanidad en Gn 1,28: la de ser custodio del mundo). Está presente, también, en la bendición de Abrahán: «Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra» (Gn 12,3); y en su famosa intercesión a favor de Sodoma: «Si encuentro en Sodoma cincuenta justos dentro de la ciudad, perdonaré a todo el lugar en atención a ellos» (Gn 18,26), y el número de justos se va reduciendo sucesivamente. Así mismo, también se halla presente en la tradición profética. En boca de Jeremías habla Yahvé a propósito del pecado de Jerusalén: «Recorred las calles de Jerusalén, mirad

bien y enteraos; buscad por sus plazas, a ver si topáis con alguno que practique la justicia, que busque la verdad, y yo la perdonaré» (Jr 5,1). Esta misma línea nos conduce a Jesucristo, en quien todos hemos sido justificados (cf. Rm 5,19). Por tanto, la existencia de unos justos tiene más poder sobre Dios que la multitud de pecadores. Más aún, la justicia de unos tiene un valor salvífico para otros, por encima de toda valoración cuantitativa. El «justo», en la Biblia, no es solo aquél que es íntegro, sino también el que es capaz de salvar, de «justificar», de pacificar.

En el cántico primero se encuentran dos verbos relacionados con la misión de ser testigo, referido al Siervo anónimo: «manifestará» (Is 42,1) y «te formé» (42,6). Respecto al primer verbo, el Siervo tiene como encargo ser testigo de la voluntad de su Dios *(mišpat)* ante su propio pueblo *(ām)* y ante las naciones *(gôyīm)*. Esta voluntad divina significa que Dios quiere que todos sus hijos se salven; esta es la justicia *(mišpat)* divina, el hombre responde a ella viviendo conforme a la misma, lo cual implica la práctica de la *Torá* o Ley o instrucción divina. Por esta estrecha relación entre voluntad divina-justicia-Ley, se comprende que *mišpat* pueda traducirse por cada uno de ellos. En el v. 4 se encuentran ambos términos, *mišpat* y *Torá*, dentro de un paralelismo, figura literaria tan presente en la narración y poesía bíblicas: «No desmayará ni se quebrará hasta implantar en la TIERRA *el derecho*, y su *Ley* atenderán las ISLAS». La tierra *(ʾéres)*, siguiendo este paralelismo, podría aludir, no sólo al pueblo de Israel, sino a todos los pueblos, incluso hasta los más lejanos (islas). Podríamos preguntarnos qué personaje ha llevado a cabo tal misión con el fin de dar rostro a ese Siervo anónimo. Es manifiesto que todo aquel que se esfuerza por hacer que nuestro mundo sea más conforme con la voluntad de Dios, es decir, con su proyecto de una humanidad en paz, participa de la vocación de este Siervo. Quizá encontremos aquí una razón de este anonimato: para que cada uno de los que escuchan estos cantos den rostro concreto a este Siervo anónimo. En esta tarea se ha de sentir, como el Siervo anónimo, sostenido por su Dios, y experimentar cómo Dios se complace en él.

Respecto al segundo verbo, «te formé», el Primer canto ratifica la misión del Siervo como testigo de Dios: «Yo, Yahvé, te he llamado en justicia, te así de la mano, te formé, y te he destinado a ser alianza

del pueblo y luz de las naciones» (Is 42,6). De nuevo un paralelismo: *alianza* del PUEBLO *(ām)* y *luz* de las NACIONES *(gôyīm)*». Los estudiosos discuten si «pueblo» tiene un sentido particular, que se referiría a Israel; o un sentido genérico, que aludiría a todos los pueblos. Desde el punto de vista filológico no cabe inclinarse por uno o por otro sentido. Lo que está claro es que este Siervo anónimo es testigo del Señor ante Israel y ante todas las naciones.

El término alianza *(berīt)* subraya, en primer lugar, la obligación que asume quien participa en un pacto. Por parte de Dios, se compromete a obrar a favor del hombre. Por ello, su significado primero es el de don o promesa y, en segundo lugar, el de contrato. En este sentido, el Siervo es el don ofrecido por Dios como signo de su empeño divino, libremente asumido por el pacto, hacia Israel y las naciones. De este modo, el Siervo anónimo de Is 42,6 es el testigo de la promesa que Yahvé ha hecho y de la obligación que ha asumido de que su salvación llegue a todos los pueblos. Por ello, el Siervo es alianza y luz tanto para Israel como para el resto de las naciones.

El término «luz» *(ʾôr)* evoca la Ley del Señor, su Torá, su plan de salvación. Así, en Is 51,4 aparecen en relación *mišpat*, *Torá* y «luz»: «Préstame atención, pueblo mío, mi nación, escúchame; que una *instrucción (Torá)* saldrá de mí, y *juicio* (*mišpat*) mío para *luz* de las naciones». Ciertamente, el Siervo es «luz» porque es el heraldo del plan de salvación de Dios: «Te voy a poner por luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra» (Is 49,6). Queda claro que la razón de ser «luz», no está, pues, en el Siervo sino en su Dios. Así se evidencia, también, en Is 2,1-5, donde se encuentran interrelacionados los términos *Torá,* en paralelismo con «palabra de Dios», y «luz», dentro de un contexto de relación de Israel con las naciones (cf. Is 2,3.5).

Este Siervo sufriente es modelo de un sufrimiento vicario aceptado y compartido. En cuanto tal, podemos decir que el Siervo es maestro, pues tiene la función de iluminar el sentido de los acontecimientos históricos y la propia situación del ser humano, especialmente cuando se encuentra en un estado de crisis, de sufrimiento (cf. Is 50,10). Todos los cánticos del Siervo, como acertadamente señala Horacio Simian Yofre, convergen en ser una meditación sobre la corresponsabilidad

humana [16]. Es decir, son una llamada a que toda persona haga suya la vocación de ser Siervo sufriente para los otros. Quizá por ello se diga en Is 53,2 que no tiene forma o apariencia, para que de este modo no quede excluido ningún rostro humano. En este sentido, cabe decir que el Siervo es una figura real, pero carente de una fisonomía concreta que se pueda reducir a un individuo o pueblo concreto. La historia de la exégesis ha mostrado que es inútil dar un nombre concreto a este Siervo anónimo. Este anonimato muestra que reviste en sí de unas características tales que solo parcialmente se pueden descubrir en ciertos personajes históricos del Antiguo Testamento, como son los profetas, el propio Isaías, ciertos reyes, con el Resto de Israel o con el conjunto del pueblo. Por ello, Simian Yofre llega a la conclusión que ningún personaje veterotestamentario reúne en sí todas las notas de este Siervo anónimo [17].

El protagonismo que adquieren el sufrimiento y la crisis en estos cantos se debe a la situación de exilio en que se encuentra el destinatario de los mismos. Muestran que no por ello el pueblo está abandonado por su Dios. Todo lo contrario, está llamado a dar sentido a su situación. Se trata principalmente de que cada uno acepte que está vocacionado a hacer que su dolor sea un medio, querido por el mismo Dios, para compartir y cargar con el sufrimiento de los demás, descubriendo el carácter sacrificial y redentor de dicho sufrimiento, que no aleja de Dios, sino todo lo contrario, une a Dios. Solo desde esta compasión uno se reconoce y da nombre a ese Siervo sufriente anónimo.

2.3. El creyente ha de ser filántropo (Sab 12,9). El justo mártir (Sab 1-5)

Asistimos en el libro de la Sabiduría a una singular consideración acerca de la violencia que muere por sí misma sin intervención alguna del Señor: «La maldad de por sí es cobarde y se condena a sí misma» (Sab 17,11). Esta derrota del mal la encontramos ilustrada al inicio del libro sobre el justo mártir (Sab 1-5). En el día del juicio, el autor no pone ninguna condenación en labios de Dios: los homicidas se conde-

[16] Cf. Simian Yofre, H., *Sofferenza dell'uomo*, 282.

[17] Cf. Simian Yofre, H., *Sofferenza dell'uomo*, 283.

nan ellos mismos al ver al justo que han asesinado: «Nos malgastamos en nuestra maldad» (Sab 5,13). Por medio de los vv. 17-23 (los elementos naturales como armas cósmicas de Yahvé guerrero), del mismo capítulo 5, el autor relaciona el martirio del justo y su glorificación con la victoria paradigmática del éxodo, que será el tema de los últimos capítulos del libro (Sab 10,15-19,22).

La muerte violenta del justo va a ser ocasión de revelación de la verdad de la existencia de Dios, especialmente de su paternidad para con el justo y cómo la muerte no es la última palabra, sino la vida, y cómo esta vida se fundamenta en la paternidad divina. Los impíos piensan que si es verdad que el justo es hijo de Dios, si realmente el Señor todopoderoso es su padre, vendrá en su ayuda para rescatarle de sus oponentes (cf. 2,18). Ahora bien, si Dios no le salva, se demostrará que los impíos tienen razón, que el justo no es hijo de Dios y que este no es su padre. Por tanto, la muerte del justo pone en cuestión la existencia divina: «Condenémosle a una muerte afrentosa, pues, según él, Dios le visitará» (2,20). Los impíos equivocadamente piensan en la posibilidad de una intervención divina que libraría al justo de la muerte en el último momento. De este modo se engañan acerca de la esperanza del justo, al limitarla a esta vida terrena. El único modo que tienen de defender su filosofía de vida y de revocar la pretensión del justo es a través de su muerte. Esto es así porque el mismo justo ha vinculado la paternidad de Dios con el final dichoso de su vida (2,16). Por tanto, la filiación divina del justo es el eje sobre el que gira su vida y su esperanza de que el agresor no puede triunfar sobre su víctima; siendo, al mismo tiempo, la filiación la causa principal de la persecución que sufre.

Existe una relación entre el justo de Sabiduría y el Siervo de Yahvé del Deuteroisaías, especialmente el del Cuarto cántico. Ambos reciben el título de siervo, mueren de forma infame y son exaltados tras la muerte. No obstante, existen también diferencias. El justo de Sabiduría no posee dos elementos esenciales del Siervo de Yahvé: el sufrimiento vicario por la multitud y su muerte expiatoria (cf. Is 53,4-6.10-12). En Sabiduría, el único beneficio que los hombres reciben de la muerte del justo es su ejemplo de fidelidad a Dios. Una tercera diferencia entre ambas figuras es la grandeza de la misión del Siervo de Yahvé. Mientras este es presentado como un personaje central del

plan salvífico de Dios, el justo de Sabiduría no es más que *dikaios* (justo) modélico al que todos deberían imitar. No está llamado a ser alianza y luz, tal como está destinado el siervo. La vocación de justo es más común, como todo ser humano está llamado a amar la *dikaiosynê* (justicia). Propio del justo es su conciencia de ser «hijo de Dios». En el Antiguo Testamento solo el rey mesiánico y este justo tienen conciencia de dicha filiación divina. En este sentido, el justo es una figura novedosa en el Antiguo Testamento. La diferencia de Sabiduría con los otros textos veterotestamentarios es que no vincula la filiación con «ser el rey mesiánico», sino con la práctica de la *dikaiosynê*. Por tanto, la filiación ya no es exclusiva del descendiente davídico, sino que es accesible a todos [18]. El libro de la Sabiduría no habla de un mesías individual, pero sí de la salvación. Si la identidad del mesías se define como «aquel que trae la salvación al mundo», nuestro libro tiene un mesías, la Sabiduría. En efecto, el libro de la Sabiduría no tiene puesta la esperanza en una figura mesiánica que redima el mundo; su esperanza es que la Sabiduría llegue a anidar en el alma de sus oyentes, de toda la humanidad. Porque es la Sabiduría quien los salvará, ya que conduce a quien la acoge por el camino de la *dikaiosynê*, el cual conduce a la vida eterna [19].

Dado que la violencia se muestra como una complicidad con la muerte (Sab 1,16), la *dikaiosynê* no puede quedar satisfecha con la muerte del enemigo. Solo se verá satisfecha cuando la mansedumbre del justo cure al enemigo de su violencia y lo arranque así de su pacto

---

[18] Interesante para el estudio de estos capítulos del libro de la Sabiduría es la tesis doctoral de Giménez González, A., *"Si el justo es hijo de Dios, le socorrerá" (Sab 2,18). Acercamiento canónico a la filiación divina del justo perseguido en Sab 1-6*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2008. Agustín Giménez hace notar que la conciencia de filiación que manifiesta Sab 2,18 tiene una profundidad religiosa no alcanzada hasta el Nuevo Testamento. De tal forma que el justo de Sabiduría funciona como un importante eslabón entre Antiguo y Nuevo Testamento, pues describe una imagen del justo con una característica única en todo el canon del Antiguo Testamento que nos conduce directamente a Jesús, al referirse a la filiación divina como causa de persecución (Giménez González, A., *"Si el justo es hijo de Dios"*, 365.368).

[19] A esta conclusión llega Giménez: «En definitiva, en Sab el mesianismo sólo se puede intuir a la luz del tema de la salvación. No se puede identificar con un personaje mesiánico, sino que el verdadero mesías concebido por Sabiduría es la misma Sabiduría de Dios, que actúa en la historia de la humanidad» (Giménez González, A., *"Si el justo es hijo de Dios"*, 317).

con la muerte. Es este el camino que abrió, como se ha visto, la historia de José y los cánticos del Siervo, especialmente el Siervo doliente del Cuarto cántico (Is 52,13-53,12): «Con sus cardenales hemos sido curados […]. Él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero». Este es el camino escogido por Dios para no sucumbir a la espiral de la violencia; al contrario, es el modo de vencerla.

El libro de la Sabiduría en la figura del justo sufriente supera definitivamente la doctrina tradicional de la retribución, según la cual al justo le va bien y al malvado le va mal, al explicar qué sucede cuando los justos sufren inmerecidamente y mueren. Este principio de la retribución ha contribuido a acentuar la imagen de un Dios violento, punitivo, por ser el garante del mecanismo retributivo. Al ver al justo sufriente, muchos piensan, según el principio retributivo, que está recibiendo un castigo (cf. 3,4a). Sin embargo, la realidad es bien diferente. Los justos afrontaron el tormento con una actitud muy distinta del que es castigado o ha cometido algo vergonzoso. Cuando empezaron a padecer, estaban llenos de esperanza en la inmortalidad (cf. 3,4b). Aceptaron valientemente la muerte violenta porque sabían que no era el fin definitivo, sino la antesala de la recompensa por su fidelidad, la inmortalidad. La fidelidad en medio de las pruebas por amor, los ha hecho merecedores del premio eterno, es decir, de la compañía de Dios (cf. 3,9b). Dios, a diferencia de los insensatos, valora muy positivamente la muerte del justo, no por el hecho mismo de morir, sino por la confianza (cf. 3,9), la esperanza (cf. 3,4) y el amor (cf. 3,9) con que los justos la han afrontado. Dios acoge su muerte como un «sacrificio de holocausto» (3,6b). El holocausto es la ofrenda en la que absolutamente todo es ofrecido a Dios, porque todo es consumido; es sacrificio en cuanto, es el amor de Dios el que hace que esa muerte sea sagrada (este es el sentido literal de «sacrificio»), pacificadora y salvadora. La fidelidad a Dios y la esperanza en la victoria sobre la muerte violenta son el medio escogido por Dios para desarmar al violento, al injusto. Pues los mismos impíos caen en la cuenta que han desconocido el camino del Señor, que su forma injusta de vivir, su orgullo, su riqueza y jactancia, conducen a la perdición (5,3-12).

En efecto, los impíos, en Sab 5,5, sacan la única conclusión posible: el justo que persiguieron era realmente lo que decía ser, hijo de Dios, pues ha sido salvado. Por eso, ahora se cuenta «entre los hijos

de Dios». Además, tiene su herencia entre los santos. Esta heredad dichosa de los justos contrasta fuertemente con el legado de los impíos. Estos ahora comprueban lo que en realidad han heredado: vacío, angustia y culpabilidad (cf. 4,20; 5,2). Con tono dramático y poético los impíos reconocen haber errado el camino de la verdad (cf. 5,6-7). Al final, se han dado cuenta de que en su vida no brilló la luz de la *dikaiosynê* verdadera (5,6b), porque hicieron de su fuerza la única *dikaiosynê* (2,11a). Con dolor se cuestionan: «¿De qué nos sirvió nuestro orgullo? ¿De qué la riqueza y la jactancia?» (5,8). La respuesta es a la vez simple y dramática: para nada. Y, al final, ellos mismos se dan la sentencia: «Nos hemos consumido en nuestra maldad» (5,13c). No albergan ninguna esperanza de salvación porque nunca esperaron en Dios (cf. 2,22b). No obstante, este reconocimiento, gracias al testimonio fiel del justo sufriente, es el primer paso para que los malvados se conviertan, salgan de la vaciedad y caminen por el sendero marcado por el justo sufriente, el de la *dikaiosynê*, que conduce a la vida eterna.

El libro de la Sabiduría nos revela un Dios filántropo, amigo del ser humano y de la vida, por ser un Dios omnipotente: «Desplegar todo tu poder está siempre a tu alcance; ¿quién puede resistir la fuerza de tu brazo? Porque el mundo entero es ante ti como grano de arena en la balanza, como gota de rocío mañanero que cae sobre la tierra. Pero te compadeces de todos, porque todo lo puedes, cierras los ojos a los pecados de los hombres para que se arrepientan. Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has hecho; si hubieras odiado alguna cosa, no la habrías creado. Y ¿cómo subsistirían las cosas si tú no lo hubieses querido? ¿Cómo conservarían su existencia si tú no las hubieses llamado? Pero a todos perdonas, porque son tuyos, Señor, amigo de la vida» (Sab 11,21-26). El justo sufriente es modelo de filantropía, actitud diametralmente opuesta a la violencia, a la venganza. Así se afirma expresamente en Sab 12,19: a imitación de su Señor, «el justo debe ser filantrópico» con todos los hombres, incluso con sus enemigos. Los israelitas, que son llamados indistintamente παίδες y υἱοί, es decir, "hijos" (12,19-21), reciben una invitación a la esperanza en la misericordia de Dios: si ha ofrecido tiempo de arrepentimiento a los enemigos de su pueblo, ¿qué no perdonará a sus queridos hijos? Por tanto, los hijos de Dios no solo deben tener misericordia con los enemigos, sino que también deben esperar misericordia al ser juzga-

dos, pues quien es el juez decisivo es su Padre (12,22). Resulta lógico, por ello, que en esta reflexión sobre la misericordia divina se aluda a la condición filial del pueblo, pues de este modo fundamenta las dos enseñanzas que nos ofrece. La primera se expresa en la llamada a ser filantrópicos con todos, si los israelitas caen en la cuenta de que son hijos de Dios y que Dios es filántropo, sentirán con más fuerza la responsabilidad de imitarlo en su misericordia. Respecto a la segunda enseñanza, la de tener confianza en el juicio, ninguna imagen expresa mejor la esperanza de perdón y benevolencia que la de un padre. Por eso, se exhorta a los israelitas a no olvidar que el juez divino es también su padre misericordioso. Así, según Sab 12, ser hijo implica experimentar el perdón de Dios, quien a su vez mueve a la conversión para el que hijo sea y sienta como el padre [20].

2.4. La Palabra del Señor, camino de la paz (Is 2,1-5)

La violencia no es el medio a través del cual Dios reina sobre los pueblos, para implantar su reinado de justicia y de paz. Dios reina por medio de su Palabra o Ley (*Torá*). Este es el camino que posibilita la reconciliación entre las naciones: «Dirán: Venid, subamos al monte de Yahvé, a la Casa del Dios de Jacob, para que él nos enseñe sus caminos y nosotros sigamos sus senderos. Pues de Sión saldrá la Ley, y de Jerusalén la palabra de Yahvé. Juzgará entre las gentes, será árbitro de pueblos numerosos. Forjarán de sus espadas azadones, y de sus lanzas podaderas. No levantará espada nación contra nación, ni se ejercitarán más en la guerra» (Is 2,3-4).

Este texto de Isaías, forma parte de la sección 2,1-4,6 que podemos titular «juicio y salvación en el día del Señor». La sección está constituida por una parte central que desarrolla el proceso a la idolatría (2,6-4,1), enmarcada por una doble evocación del monte Sión, hacia el cual, «en el futuro» (2,2) o en «aquel día» (4,2), subirán las naciones y allí se reunirán los supervivientes de Sión. El motivo del juicio es la denuncia de la idolatría y de la arrogancia, consideradas como fuente de violencia e injusticia. La idolatría que pulula por el país se encuentra fuertemente ligada a la arrogancia. El marco (2,1-5

[20] Cf. Giménez González, A.,*"Si el justo es hijo de Dios"*, 177-178.

y 4,26) es escatológico. Para la Escritura, el tiempo escatológico no se concibe como el fin del mundo, sino como el fin de la desgracia debido al actuar de Dios [21]. La estructura misma del texto nos invita a asociar este final de la desgracia con la desaparición de la arrogancia.

Como el decálogo aparece dos veces en el Pentateuco, así también el texto de la peregrinación de las naciones a Sión en el canon profético (Is 2,1-5 y Mi 4,1-4). La *Torá*, como muestra el paralelismo, es la «palabra» o el «camino» del Señor. Sión es el nuevo Sinaí, y a diferencia de este, en Sión la Ley está destinada no solo a Israel sino a todos los pueblos.

El discurso de la peregrinación comienza con un cuadro simbólico de montañas y colinas. El mundo paisajístico cambia. Sión se convierte en la más alta de las montañas. Junto a Sión hay colinas que no alcanzan su altura. ¿Qué significa esta descripción? Se ha de tener en cuenta la unidad a la que pertenece, en cuyo cuerpo central, tal como hemos indicado, se hace un proceso a la arrogancia, a la idolatría (cf. Is 2,6-4,1). La razón por la que Sión superará a cualquier otra montaña es porque se va a convertir en el lugar más importante y único de encuentro con Dios. En cambio, es necesario ver las colinas rebajadas –lo cual es sugerido por el mismo versículo y por el contexto de la unidad– como análogo a los templos y lugares de presencia de otros dioses. El comienzo del texto de la peregrinación de las naciones anunciaría la próxima desaparición de los dioses. Las alturas, representan los lugares donde se da culto a esos dioses y, probablemente, se refieran también a las naciones.

En aquel día, Sión se alzará más alto que el resto de los montes, pues en Jerusalén reina la Torá. Esta razón es más clara si se relaciona el v. 2 con las palabras proféticas finales (v. 5), donde se llama a la «casa de Jacob» a caminar en la luz del Yahvé. La casa de Jacob debe comenzar a caminar tras el Señor, a ser una sociedad justa, en vistas a lo que se promete para el «día que viene» (2,2). La montaña con la casa de Yahvé elevada sobre las otras colinas depende del hecho de la presencia de la Torá en Israel. Es gracias al Señor su elevación, por

---

[21] Cf. Corrêa Lima, M. L., «Escatología», en Barriocanal Gómez, J. L. (dir.), *Diccionario del profetismo bíblico*, 259.

ser cuna de su Torá, de su Palabra. Por esta elevación será estandarte visible para las naciones (cf. Is 11,12). A ella acudirán los pueblos, para caminar a la luz de la Ley [22].

Existe un paralelismo entre lo que dirán las naciones y lo que dice Israel en el presente. Las naciones: «Subamos […] sigamos […] sus senderos (v. 3); Israel: «vayamos, caminemos a la luz de Yahvé» (v. 5). Cabe una doble interpretación de este paralelismo. El que se pronostique que las naciones caminarán tras las instrucciones del Señor, sirve de motivación en el presente para que también Israel vaya tras su Dios. O, bien, solo si Israel camina tras la luz puede hacerse realidad esa profecía; es decir, solo si Israel se deja guiar por la Torá, esta puede pasar de Israel al mundo de las naciones.

Junto a la acción divina futura de hacer de Sión el punto de mira de todas las naciones e, incluso, de su mismo pueblo, se anuncia otra acción. Yahvé «juzgará» y «será árbitro» de las naciones para que vivan en paz (v. 4). Esta acción divina se sitúa también en el escenario de Sión. La paz se vincula a caminar tras sus sendas, es decir, a la observancia de su Torá. La Palabra de Dios hizo posible la armonía creacional. La humanidad rompió esta paz, esta armonía porque dio la espalda a su Palabra, pasando de todo «era bueno», del relato creacional de Gn 1, al mundo estaba lleno de violencia del relato del diluvio. El paso de una situación de paraíso (imagen de paz y armonía entre Dios, la humanidad y el universo) a una situación de diluvio (metáfora de violencia, de guerra; cf. Gn 6,11-12) se explica por el abandono de la Palabra.

Es un texto claramente universal, pero el centro es Israel (Sión-Jerusalén), de donde parte la Torá para las naciones [23]. El texto parece suponer que Israel es un testigo activo que da a conocer la Torá. En este mismo libro de Isaías leemos las palabras divinas que proclaman «Bendito mi pueblo Egipto» (Is 19,25). Si la bendición precedente alcanza a Egipto por medio de José, en Isaías lo es por medio del pue-

---

22 Cf. Lynch, M. J., «Zion's Warrior and the Nations: Isaiah 59:15b-63:6 in Isaiah's Zion Traditions», *Catholic Biblical Quarterly* 70 (2008) 244-263.

23 Cf. Barriocanal Gómez, J. L., «Naciones», en *Diccionario del profetismo bíblico*, 474-486.

blo de Dios [24]. Sorprende que los egipcios vengan designados como «mi pueblo», expresión reservada habitualmente a Israel. Este tipo de textos es escaso, pero deja entender con claridad que Dios, del modo que ha actuado a favor de Israel, así interviene también en la historia del resto de los pueblos. La elección de un pueblo particular no es para privilegiarle con relación a los otros, sino para que gracias a Israel todos conozcan que Dios tiene un proyecto salvador para toda la humanidad (cf. Is 19,21) [25]. No hay un único éxodo (cf. Am 9,7), una sola alianza, una única tierra prometida. Cada pueblo tiene su propio camino de liberación, su alianza y su tierra, con etapas de desarrollo diversas. En la historia de Israel cada nación puede leer el verdadero rostro de Dios, que se hace próximo a todos. Los diversos recorridos históricos de los pueblos se integran en la única historia de la salvación destinada a toda la humanidad [26]. En la diáspora de Egipto, Israel ejerce un influjo misionero, gracias al cual Yahvé será conocido por Egipto y por Asur (Is 19,21), y podrán servir al Señor (Is 19,23). Se ha de notar cómo el reconocimiento y el servicio de Dios conllevan el fin de las hostilidades entre estos tres pueblos (Is 19,23-25) [27]. Como antaño el Señor visitó a su heredad en Egipto, ahora va a visitar a su pueblo, Egipto, y a Asiria, hechura de sus manos. Si antes su mediador fue Moisés, ahora lo será su propio pueblo, Israel. Tres pueblos, tradicionalmente rivales: Egipto, Asiria e Israel, se encuentran pacíficamente por el reconocimiento del Dios de Israel [28].

---

24 El estudio de la filiación en Sab 9-16, lleva a Agustín Giménez a concluir que el pueblo judío aparece como una mediación necesaria para llegar al Dios verdadero, para vivir la perfecta *dikaiosynê* y ser realmente hijo de Dios; cf. GIMÉNEZ GONZÁLEZ, A., *"Si el justo es hijo de Dios"*, 194.

25 Cf. BARRIOCANAL GÓMEZ, J. L., «Elección», en *Diccionario del profetismo*, 234-237.

26 Cf. RUSSO, A., «La funzione d'Israele e la legittimità delle altre religioni», *Rassegna di Teologia* 40 (1999) 109.

27 Por ello, P. D. Hanson afirma que la paz (*shalom*) se deriva de la obediencia a la voluntad de Dios, cf. HANSON, P. D., «War and Peace in the Hebrew Bible», *Interpretation* 38 (1984) 348.

28 Cf. LOFINK, N. - ZENGER, E. (eds.), *The God of Israel and the Nations: Studies in Isaiah and the Psalms,* Liturgical Press, Collegeville 2000, 86.

2.5. La paz es el nombre del futuro. La nueva alianza de paz y perdón

La historia no camina a la deriva, tiene una meta, es decir, camina hacia un final, ese final la Escritura lo denomina «nuevos cielos y nueva tierra» o «nueva creación» o «nueva alianza». Este es el gran horizonte esperanzador al que apunta toda la acción creadora y redentora divinas. El profeta Oseas, por medio de un discurso divino anuncia la llegada de un día caracterizado por su definitividad, debida al Señor, y revestido de un lenguaje creacional. La situación de salvación final se describe aludiendo a la vuelta de la armonía creacional: entre el hombre, los animales y el cosmos («Haré en su favor un pacto el día aquel con la bestia del campo, con el ave del cielo, con el reptil del suelo» –Os 2,20–; «responderé a los cielos, y ellos responderán a la tierra; la tierra responderá al trigo, al mosto y al aceite virgen –Os 2,23.24–), entre la misma humanidad («Arco, espada y guerra los quebraré lejos de esta tierra» –Os 2,20–), y entre el pueblo y Dios («Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y en compasión, te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás a Yahvé» –Os 2,21–22–). El «para siempre» denota el carácter definitivo de esta vuelta a la armonía creacional. Es Él quien va a operar el cambio de una situación que necesita redención (cf. Os 12,5), pues «no hay ya fidelidad ni amor, ni conocimiento de Dios en esta tierra» (Os 4,1b), a otra radicalmente opuesta caracterizada por el conocimiento, por la fidelidad y el amor a su Dios (cf. Os 2,21-22).

Importante en esta perspectiva es también el libro de Jeremías, especialmente el cap. 31, en relación con la imagen de la *nueva alianza*. Nos volvemos a encontrar con un marcado lenguaje creacional, sobre todo en la segunda parte del capítulo. El profeta anuncia que Dios está para crear algo nuevo: «Ha creado Yahvé una novedad en la tierra: la Mujer ronda al Varón» (v. 22). Esta descripción metafórica de la novedad resulta enigmática; ha sido objeto de una gran variedad de explicaciones. La descripción en lenguaje no figurado de esta novedad la encontramos en los vv. 31-34. Se trata de la «nueva alianza» que Yahvé va a establecer con su pueblo (v. 31). Es nueva, porque a diferencia de la antigua, que supuso la liberación de la esclavitud de Egipto y la constitución de Israel como pueblo de Dios (cf. v. 32), esta

última va a suponer la liberación del pecado. Dios va a perdonar a su pueblo («Cuando perdone su culpa, y de su pecado no vuelva a acordarme», v. 34), haciendo realidad la súplica de Israel: «Hazme volver y volveré, pues tú, Yahvé, eres mi Dios» (v. 18). Este perdón divino es la base de la «nueva alianza»; se trata de la afirmación más original de Jeremías. El perdón de Dios es propio de la nueva alianza como la liberación de Egipto lo es de la primera alianza; uno y otro, respectivamente, constituyen el fundamento de ambas alianzas [29].

Es nueva, también, porque a diferencia de la antigua («Ellos rompieron mi alianza», v. 32), esta no se podrá quebrantar, pues «pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo». Por lo que también cabe denominarla «alianza eterna» (Jer 32,40; Ez 16,60; Ez 37,26; Bar 2,35) y «alianza de paz» (Ez 34,25; 37,26). El profeta Ezequiel muestra que es el Espíritu del Señor el agente que va a hacer posible esta *alianza de paz*, consistente en la interiorización de la Ley o, lo que es lo mismo, en la transformación del corazón, apartado de la Palabra, esto es de un «corazón de piedra», a un corazón aferrado a la Palabra, esto es, de «carne»: «Os daré un corazón nuevo, y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne. Os infundiré mi espíritu, y haré que caminéis según mis preceptos, y que guardéis y cumpláis mis mandatos» (Ez 36,26-27). O parafraseando a Oseas, por la donación del Espíritu divino, Yahvé curará al pueblo de su infidelidad (cf. Os 14,5). Es una nueva efusión de ese aliento vital que en Gen 2,7 dio vida al Adán apenas formado del barro. La presencia del Espíritu divino en el interior del hombre (don) va a obrar una comunión tal entre este y su Dios, que le llevará a caminar según la voluntad del Señor (tarea). Ez 11,19 y 36,26-27 se refieren a la promesa del don del espíritu; mientras que en Ez 18,31 dicha promesa se convierte en exhortación: «Haceos un corazón y un espíritu nuevo». Todo el pueblo de Dios será imagen transparente de Yahvé, pueblo santo, «nuevo Adán», introducido en el jardín del Edén (Ez 36,35; cf. Gen 2,8.15); jardín que Dios mismo va a plantar (Ez 36,36; cf. Gen 2,8). Se percibe la estrecha relación entre la renova-

[29] Cf. WENIN, A., *No sólo de pan. El deseo en la Biblia: de la violencia a la alianza*, Sígueme, Salamanca 2009, 209.

ción interior (obra del espíritu) y la exterior (la tierra como un jardín del Edén). El poder de Dios creador da fe de la verdad de esta nueva creación. Por tanto, el Espíritu divino hará posible el orden de paz y armonía, tal como fue su proyecto original al crear el universo.

La era de paz, dado el conocimiento de Yahvé (Jer 31,34) y, por tanto, la situación de salvación, la volvemos a encontrar en el libro de Isaías. Especialmente en uno de los textos más importante, por su uso litúrgico, del Antiguo Testamento: Is 11,1-10. En él se combinan imágenes de la teología regia (vv. 1-5) y de la teología creacional (vv. 6-8). «Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo Monte, porque la tierra estará llena de conocimiento de Yahvé, como cubren las aguas el mar» (Is 11,9). Esta nueva situación es descrita a través de un lenguaje creacional, que nos permite hablar de una *nueva creación*, radicalmente diferente a la existente. La nueva se caracteriza por el conocimiento de Dios, que conlleva la ausencia de todo mal, y por la armonía de paz, propias de la creación primigenia: «Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca y la osa pacerán, juntas acostarán sus crías, el león, como los bueyes, comerá paja. Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid, y en la hura de la víbora el recién destetado meterá la mano» (Is 11,6-8). Es lo diametralmente opuesto a la narración de la creación de Gen 3,15 caracterizada por la enemistad «eterna» entre la serpiente y el hombre. Quien lleva a cumplimiento esta armonía creacional primigenia es un descendiente regio de Jesé, ungido por el Espíritu del Señor (cf. Is 11,1-2). De nuevo, como Ez 36, es el Espíritu el autor último de esta regeneración, más espectacular que la primera.

En el horizonte del destinatario de Is 11,1-10, el profeta anuncia que Dios dará a su pueblo un nuevo rey, a quien concederá el poder de imponer en su reino la paz propia de la creación divina. Parece que era una idea asentada en el pueblo la relación entre entronización de un nuevo rey y renovación de la creación, tal como se encuentra en el Sal 72. El lenguaje creacional empleado abre la particularidad del texto a la universalidad, haciendo que el orden creacional establecido por el gobierno del «mesías» (término hebreo para designar al «ungido» por Dios) tenga un horizonte universal. En Is 32,15-20 se vuelve a encontrar esta armonía creacional de paz perpetua (v. 17), gracias, esta vez, a la

efusión universal del Espíritu de Yahvé sobre su pueblo, no solo sobre el rey: «Al fin será derramado sobre nosotros un espíritu de lo alto» (v. 15).

La universalidad de esta nueva creación aparece bajo la expresión *nuevos cielos y nueva tierra* de Is 65: «Pues he aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva, y no serán mentados los primeros ni vendrán a la memoria» (v. 17). A dicha universalidad remite el hecho de la elección, por parte de Dios, de sus «siervos»; estos son todos aquellos que escuchan su palabra (cf. vv. 12-5), sean o no de Israel. Es más, se pronostica que para los nuevos cielos y nueva tierra todo aquel que quiera ser bendecido o jure lo hará en el nombre del Señor (cf. v. 16). Por esta profecía se concluye que esos siervos son los habitantes de la nueva creación. Quizá a ello responda también el hecho de que Dios les va a dar «un nombre nuevo» (v. 15).

La novedad será tal que se olvidarán los primeros cielos y la primera tierra, es decir, la creación primigenia (cf. Is 65,17). Tal novedad anunciada consiste en el cambio radical de una situación de angustia, que se remonta a la creación primera, a una situación de «gozo» y de «regocijo» permanentes. «Gozo» y «regocijo» serán los nombres de los «nuevos cielos y la nueva tierra»: «Habrá gozo y regocijo por siempre jamás por lo que voy a crear. Pues he aquí que Yo voy a crear a Jerusalén «Regocijo», y a su pueblo «Alegría» (Is 65,18). La creación de Jerusalén y de su pueblo no desmiente la universalidad de esta nueva creación, ya que Jerusalén es la ciudad de todos los adoradores («Casa de oración se llamará mi Casa para todos los pueblos»), todos los pueblos acudirán a ella (Is 2,1-5); y la pertenencia al pueblo de Dios no es dada por la raza o procedencia social, sino por la adhesión a la Palabra de Dios. Es decir, para el Trito-Isaías son los siervos de Yahvé los que forman su pueblo. A estos les espera la bendición de Dios de una larga vida (cf. Is 65,20), bienestar (cf. Is 65,21-23) y paz, propias de la voluntad originaria divina en la creación primera (cf. Is 65,25).

2.6. «Paz a vosotros» (Jn 20,19.21.26)

Para terminar, miramos a los Evangelios. Frente a la violencia, Jesús revela el rostro pacífico, misericordioso de Dios. El Maestro propone responder a una situación violenta, no con una reacción airada

o con una sumisión resentida, sino con una «generosidad que asombra [30]. «No resistáis al mal» (μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ) sirve de introducción a los cuatro dichos de Mt 5,39-42. La dificultad radica en el verbo ἀντιστῆναι, que suele traducirse por «resistir» o «hacer frente». Su significado no es sólo «no resistáis al mal», sino «no os opongáis al mal con la violencia». Los dichos de esta sección no piden la pasividad de los creyentes, sino que superen la violencia como forma de oponerse al mal [31]. Las narraciones de la tentación de Jesús en el desierto (cf. Mt 4,1-12 y par.) lo muestran como el que ha rechazado el uso de la fuerza frente al conflicto, y ha escogido el camino de la fidelidad a la voluntad del que le ha enviado, de Dios su Padre.

Si bien, hallamos en los evangelios otros dos textos que podrían sonar a justificación de la violencia: «No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz, sino espada» (Mt 10,34); «El que no tenga espada, que venda su manto y se la compre» (Lc 22,36). Sin embargo, cuando son leídos en su contexto se aprecia con claridad que «espada» funciona en estos pasajes como símbolo de las dificultades y persecuciones que los seguidores de Jesús han de sufrir [32]. Jesús, pues, no trata de justificar el uso de la espada, tal como lo confirma el episodio de su arresto violento en el Huerto de los Olivos, cuando dice al discípulo: «Guarda tu espada, que todos los que empuñan la espada, perecerán a espada» (Mt 26,52) [33]. En el contexto de lucha

---

30 Cf. WRIGHT, N. T., *Jesus and the Victory of God*, Fortress, Minneapolis 1996, 290.

31 Cf. DE MINGO KAMINOUCHI, A., *Símbolos de salvación. Redención, victoria, sacrificio,* Sígueme, Salamanca 2007, 81-82; WINN, A. C., *Ain't Gonna Study War No More. Biblical Ambiguity and the Abolition of War*, Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky 1993, 22. El Sermón de la Montaña (Mt 5-7) presenta una serie de antítesis en las que Jesús reformula el imperativo divino, denunciando una manera de leer la Ley que tolera una violencia hecha al otro. Jesús rompe con la lógica del talión y hace aparecer otro orden de valores, propone responder desmesuradamente a las demandas del otro; cf. MARGUERAT, D., «Jésus, Dieu et la violence», en MARGUERAT, D. (dir.), *Dieu est-il violent?*, Bayard Éditions, Paris 2008, 78-80.

32 Por ello, la Biblia de La Casa de la Biblia traduce en Mt 10,34 μάχαιραν (literalmente «espada») directamente por «discordia».

33 Así lo considera V.P. Furnish, para quien en los llamados «dichos de la espada», en concreto el de Mt 10,34, la espada sería una metáfora del martirio. En cualquier caso, la espada no es empuñada por Jesús o por sus seguidores, sino

contra el pecado y contra el Diablo se comprenden las expresiones de Jesús sobre la finalidad de su misión, cuando declara que no ha venido a traer la paz, sino la espada. Es decir, la perseverancia fiel, incluso martirial, frente al mal. Confiando, como el justo sufriente, que la última palabra la tiene el Señor, y esta es una palabra de vida eterna.

Aunque el mismo lenguaje de redención tenga una semántica guerrera, este lenguaje responde a la radical oposición existente, en el Nuevo Testamento, entre el reino de Dios y el reino de Satanás [34]. El evangelio de Juan lo expresa metafóricamente como una lucha entre las tinieblas y la luz (cf. Jn 1,4-5). La derrota de Satanás significaba para Jesús el establecimiento del Reino [35]. Frente al poder del mal, el ministerio del Nazareno no era de resignación sino de lucha sin violencia. En verdad, las dos únicas «armas» que vemos que empleaba en su ministerio para vencer a las fuerzas del mal son la fe y la oración. Sus exorcismos y sus curaciones constituyeron las victorias preliminares sobre su enemigo, el mal, mientras que su muerte y resurrección significan la derrota final de Satanás. La razón fundamental por la que Cristo vino fue «para deshacer las obras del Diablo» (1 Jn 3,8), para «aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al diablo» (Heb 2,14). Con la confesión de Cristo como el Vencedor o como el Señor, la Iglesia apostólica ha transformado la antigua representación de Dios como guerrero. Su guerra no es contra pueblo o naciones o contra personas, sino contra los poderes que frustran y destruyen la vida humana. Si sus discípulos quieren ser hijos de Dios, deben también amar a sus enemigos y orar por los que les per-

---

por sus oponentes; cf. FURNISH, V.P., «War and Peace in the New Testament», *Interpretation* 28 (1984) 363-379, 370.

34 La primera contestación a Jesús frente a un endemoniado muestra que los demonios comprendieron la naturaleza de esta lucha: «Había en la sinagoga un hombre que tenía el espíritu de un demonio inmundo, y se puso a gritar a grandes voces: «¡Ah! ¿Qué tenemos nosotros contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres tú: el Santo de Dios» (Lc 4,33-34; Mc 1,24). Cuando los discípulos vuelven de su jornada misionera y relatan que «los demonios se nos someten en tu nombre» (Lc 10.17), Jesús responde: «Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo. Mirad, os he dado el poder de pisar sobre serpientes y escorpiones, y sobre todo poder del enemigo, y nada os podrá hacer daño» (Lc 10,18-19).

35 Cf. BOYD, G. A., *Dios en pie de guerra. La palabra y el conflicto espiritual,* Editorial Vida, Miami (Florida) 1997, 196.

siguen (cf. Mt 6,44-45); en definitiva, han de ser hacedores de paz. La «guerra» en la que pueden participar sus seguidores no es una guerra contra otras naciones, sino contra la mentira, la crueldad, la injusticia, contra el sistema demoniaco y los poderes que pervierten y hieren a la humanidad. El testimonio más claro de la Iglesia apostólica de vivir conforme a este testimonio de Jesús, especialmente el de amar a los enemigos, es la imitación que de Cristo hace el protomártir Esteban (cf. Hech 7,57-60).

La victoria de Cristo no solo nos dice que el mal ha sido vencido, sino que nos muestra cómo ha sido vencido y cómo seguir derrotándolo: no oponiéndose a la violencia con más violencia, sino adoptando los medios pacíficos que desenmascaran el uso satánico del poder [36]. En este sentido, la cruz no solo fue el lugar, sino también el tipo de la victoria de Dios, una victoria del amor divino [37]. La cruz expresa el rechazo divino de responder a la violencia con violencia. La muerte de Jesús ratifica la ética del Sermón del Monte. El Resucitado, dirigiéndose a sus discípulos con el saludo sorprendente: «¡No temáis!» (Mt 28,5.10); «Paz a vosotros» (Jn 20,19.21.26), hace que el miedo desaparezca de sus corazones. La presencia del Resucitado elimina el temor, que es el arma más poderosa del poder violento, y nos da la paz.

Conclusión

Con el fin de ir avanzando en el proyecto primigenio y final del Creador de una familia humana de hermanos, desde el campo de la exégesis bíblica, es necesario «desviolentizar» la revelación del ser Dios en la Escritura. Esta tarea de «desviolentización» viene sugerido por otro proceso hermenéutico que acontece en la misma Escritura, llamado «desmitologización». La Biblia, desde sus primeras páginas,

---

[36] «Vencer no significa masacrar a tu enemigo con armas, sino negarse a ejercer el poder demoníacamente, para vencer al mal con el bien […]. El verdadero enemigo no es el ser humano que se nos opone, sino las fuerzas que subyugan a toda vida humana» (Gunton, C. E., *The Actuality of Atonement*, TT Clark, London 2003, 77-78).

[37] Cf. Sherlock, Ch., *The God who fights: The War Tradition in Holy Scriptures*, Mellen Biblical Press, Lewiston (NY) 1993, 383.

afirma que solo el Señor es Dios. Así, en la narración de la creación queda claro que los astros y la luna son criaturas divinas, y no dioses (cf. Gn 1,14-18). De este modo obra una «desmitologización» de lo creado. La crítica a la idolatría, motivada por la confesión de que solo el Señor es Dios, está presente a lo largo de toda la Escritura, pasando por Moisés, el profeta Elías y, especialmente, por todos los libros proféticos, con una acentuación particular por parte de Oseas y de Isaías. El cometido de «desviolentizar» los textos que describen a Dios como airado, vengativo y hasta cruel, encuentra su fundamento hermenéutico en la unidad de la Escritura [38]. «Solo la Biblia como totalidad es revelación de Dios», no los textos individuales [39]. Por ello, es necesario desvincular el ser de Dios de toda representación violenta del mismo [40]. La violencia divina no responde al ser de Dios, sino a un modo de interpretar a Dios por parte del hombre [41]. No cabe sostener, por mucho que lo repita la historia deuteronomista o los escritos proféticos, que Dios castigó a su pueblo con el exilio, o

---

38 La unidad de la Escritura es el principio hermeneútico esencial de la «exégesis canónica». Tiene como sus representantes a dos autores americanos, J. A. Sanders y B. S. Childs, denominada por ellos, en la década del '70, como "crítica canónica" (*Canonical Criticism*). El papa Benidicto XVI ha sido el gran impulsor de la «exégesis canónica», presente en sus libros sobre Jesús de Nazaret. A ella se refiere en su primer volumen: «Se ha desarrollado hace unos treinta años en América el proyecto de la "exégesis canónica", que se propone leer los diversos textos bíblicos en el conjunto de la única Escritura, haciéndolos ver así bajo una nueva luz. La Constitución sobre la divina revelación del Concilio Vaticano II había destacado claramente este aspecto como un principio fundamental de la exégesis teológica: quien quiera entender la Escritura en el espíritu en que ha sido escrita debe considerar el contenido y la unidad de toda ella» (Ratzinger, J. / Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret I: Desde el Bautismo a la Transfiguración*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 14); cf. Pérez Herrero, F., «Acercamientos actuales a la Biblia con proyección pastoral», en Cabria Ortega, J. L. (ed.), *Teología hoy: quehacer teológico, realidades pastorales y comunicación de la fe*. Actas del Congreso de Teología en el Cincuentenario de la Facultad (1967-2017), Burgos 2019, 49-75.

39 Zenger, E., *Un Dio di vendetta? Sorprendente attualità dei salmi "imprecatori"*, Àncora, Milano 2005, 145.

40 Cf. Barriocanal Gómez, J. L., «¿Por qué tenemos que seguir leyendo el AT? La "desviolentización" de la representación de Dios como propuesta hermenéutica», en: Cabria Ortega, J.L. (ed.), *Teología hoy*, 25-48.

41 Es la conclusión del estudio de Debora Tonelli sobre la violencia divina, cf. Tonelli, D., *Immagini di violenza divina nell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 2014, 157.

que se sirvió de potencia alguna, bien sea Asiria o de Babilonia, como brazo sancionador de su sentencia condenatoria [42]. Cuando el exilio es la consecuencia histórica de la desmesura del poder humano [43]; tan opuesto al poder misericordioso y filantrópico de Dios.

Esta propuesta de lectura e interpretación no violenta de la revelación del ser de Dios no tiene nada que ver con una operación de censura, sino con una adecuada hermenéutica. Cuántos cristianos aún tienen una concepción justiciera de Dios por una incorrecta lectura o por una errónea interpretación bíblica. Pienso que la culpa no está tanto en ellos, la mayoría de las veces debida a una escasa formación bíblica, cuanto en determinados agentes de la pastoral (y aquí incluyo también a teólogos) que adolecen de una lectura fundamentalista del texto bíblico [44]. Se constata, por desgracia frecuentemente, un falso respeto, diríamos también un temor ante una tradición, forjada por una larga secuencia de escritos, incluso de santos, que por hacer una lectura excesivamente literalista del texto, mantienen una representación violenta de Dios. Es la hora de romper definitivamente con dicha representación en aras de la paz y la fraternidad.

En esta línea de educar en la paz se sitúa también la exégesis rabínica, tal como atestigua Piero Capelli, a propósito del texto clásico sobre la «guerra santa» de Dt 20: «El caso de Dt 20 ejemplifica cómo el hebraísmo rabínico consiguió transformar el mandamiento de la guerra en una educación a la paz […] a través de una hermenéutica de la Torá no siempre propensa a su sentido literal o la presumible in-

---

42 «Esta visión teologizada de la agresión imperialista y de la praxis bélica no puede ser aceptada sin más actualmente. Ni los empobrecidos países del llamado Tercer mundo (víctimas desangradas de la depredación económica y el acoso cultural) son culpables de arcanos desvíos éticos, de misteriosos pecados históricos, ni las grandes potencias agresoras son instrumentos en manos de un dios encolerizado» (Morla, V., *Nahúm, Habacuc, Sofonías*, Desclée De Brouwer, Urduliz (Bizkaia) 2009, 165.

43 A esta crítica del poder se refiere el papa León XIV en la homilía de la Eucaristía con motivo de su viaje apostólico al Principado de Mónaco: "Las guerras que ensangrientan el presente son fruto de la idolatría del poder y del dinero" (28 de marzo de 2026).

44 Sobre la lectura o interpretación fundamentalista, cf. el cap. II «La lettera che uccide» de Ravasi, G., *La santa violenza*, il Mulino, Bologna 2019, 63-84; cf. también Zenger, E., *Un Dio di vendetta?*, 141.

tención de sus autores explícitos o implícitos». Sostiene que fue especialmente el género homilético el que consiguió mudar el efecto de su sentido sin por ello disminuir su carácter sagrado: «No era necesario llegar al extremo de negar el dictamen según el cual, si Israel combatía, su Dios combatía con él; bastaba afirmar que era oportuno que Israel no combatiese […]. Los padres fundadores del rabinismo leían la tradición bíblica, al menos sobre el punto de la llamada "guerra santa", en un modo actualizante, no fundamentalista» [45].

José Luis Barriocanal Gómez

[45] Capelli, P., «Dal cattivo esempio ai buoni consigli. Deuteronomio 20 e le sue riletture ebraiche nella tarda antichittà», en Stefani, P. (a cura di), *Guerra e pace in nome de Dio*, Morcelliana, Brescia 2018, 142-143.