



Pensamiento griego y pensamiento bíblico. (A propósito del discurso del Papa Benedicto XVI en Ratisbona)

José Antonio Caballero, L.C.

Mucho se ha comentado el discurso del Papa en la universidad de Ratisbona, tenido el 12 de septiembre del 2006. Se han dedicado grandes espacios en diversos medios, y durante varios días, a las reacciones en algunos países islámicos tras la “manipulación” de las palabras que el Papa reprodujo en su discurso sobre el diálogo entre Manuel II Paleólogo y su interlocutor culto de origen persa el año 1391. Sin embargo, esto que el santo Padre evocó no constituía sino acaso un aspecto marginal y sólo un punto de partida para sus reflexiones ulteriores. De hecho, el Papa planteaba ulteriormente el interrogante de que si el obrar contra la razón estaba en contradicción con la naturaleza de Dios, era sólo un concepto griego o si en cambio tenía un valor perenne. Más aún, en ello reconoce el Papa la profunda concordancia entre lo que es griego en el mejor sentido del término y lo que es fe en Dios sobre la base o fundamento de la Biblia. El encuentro entre el pensamiento griego y la fe bíblica, apostilla más adelante el Papa, ya había ocurrido hacía tiempo. Durante el período helenista, la fe bíblica fue encontrándose interiormente con la parte mejor del pensamiento griego, hasta llegar a madurar con ocasión de la literatura sapiencial tardía (S. II a.C. aproximadamente). Hoy se reconoce que la traducción griega de los LXX constituye más que una simple traducción del hebreo. Más bien, se trata de un testimonio textual en sí mismo y un paso importante y específico de la historia de la revelación, en el que se reliza este encuentro en un mundo que ha tenido un significado decisivo para el nacimiento del cristianismo y su divulgación. Por consi-

guiente, el Nuevo Testamento, al estar compuesto en lengua griega, lleva en sí mismo el contacto con el espíritu griego.

Las reflexiones que siguen quisieran evidenciar algunos elementos que ayuden a captar más, si cabe, lo que con todo acierto y concisión ha puesto de relieve el santo Padre Benedicto XVI. En primer lugar, deseo ofrecer algunas notas más o menos generales sobre la versión de los LXX; en segundo lugar, indicaré cómo el pensamiento teológico de los LXX ha influido en el Nuevo Testamento; como tercer y último punto, señalaré dos de entre algunos de los frutos benéficos que dicho encuentro ha llevado consigo de cara a la evolución del pensamiento bíblico dentro de la historia de la revelación; es decir, gracias al encuentro con el helenismo se logran explicitar ciertos elementos que figuraban como en germen en la cultura bíblica, pero a los que el pensamiento griego estimulará de un modo decisivo: la creación de la nada, la distinción alma y cuerpo.

1. La Biblia de los LXX y otras versiones griegas

El griego con que se compuso la versión de los LXX es la lengua común, y en gran medida unificada, que se difundió rápidamente a partir del reinado de Alejandro tras apoderarse del imperio de Darío II de Persia el 333 a.C. Algunos factores históricos previos contribuyeron decididamente al fraguarse de una lengua común. El primero se tuvo con la creación de la liga marítima ateniense del año 477 a.C., en ella fue determinante la cultura ateniense con su dialecto ático. En los setenta años que siguieron, el ático conversacional o vulgar fue asimilándose al jónico o dialecto del Asia Menor, aunque también el ático vulgar y el literario estaban destinados a influirse mutuamente, sin que al final perdieran su identidad propia. De este modo, se fue “homogeneizando” el habla de regiones en donde imperaban otros dialectos – dórico, beocio, jónico, griego nordoccidental, etc. –, ya que resultaba imprescindible una lengua común para las regencias que se sucedieron, desde la macedona hasta los diádocos y las ligas etolia y aquea (con los procónsules romanos incluidos)¹.

El nombre de versión de los LXX o Biblia de los LXX deriva de los supuestos orígenes de la traducción griega del Antiguo Testamento –más precisamente de la Torah o Pentateuco– por parte de 72 sabios

¹ Cf. F. R. ADRADOS, *Historia de la lengua griega* (Madrid 1999), 161,ss. Recomendando la explicación de Moulton sobre los algunos caracteres más notorios de los diversos dialectos griegos, J. H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek, Vol. I Prolegomena* (Edinburgh 1978) 33-35.

en Alejandría por orden del rey Tolomeo II Filadelfo (285-247 a.C.)². Por extensión, el nombre se ha aplicado a la traducción de toda la Biblia al griego a partir del original hebreo, al lado de otras obras que se han escrito originalmente en griego y que han entrado en el canon de la Iglesia católica, de suerte que el período de tiempo que abarca todo el arco de la koiné tiene como “terminus a quo” el S. III a.C. y el “terminus ad quem” hacia mediados del S. I a.C.³. La versión de los LXX constituye una traducción realizada por judíos para sus hermanos en religión que vivían en la diáspora de Egipto y que no eran ya capaces de leer el original hebreo⁴. Pero no eran los solos judíos residentes en Egipto los necesitados de una Biblia en griego, sino todos los judíos de la diáspora, a su vez más numerosos que los residentes en Palestina; su medio de expresión era el griego koiné, de suerte que con ello la Escritura de Israel se universalizó sobre todo con la deno-

² La carta de Aristeas constituye la fuente principal de información acerca de la así llamada Biblia de los LXX. Se la suele fechar entre los años 150-100 a.C. La carta está dirigida a Filócrates, hermano del autor, cf. R. JAMES, H. SHUTT, “Aristeas, Letter of”, ABD I, 381. Además de la Carta de Aristeas y de Filón (*Mos* 2,37-40), se cuenta con otros escritores que se hacen eco de la traducción de los LXX: Aristóbulo (*Frg* 3, citado por Eusebio de Cesarea en *Praep Ev* 13,12,1-2 [PG 21,12,1097]), Josefo (cf. *Ant* 12,2), además de otras fuentes patrísticas, cf. MELVIN K. H. PETERS, “Septuagint”, ABD V, 1096.

³ En efecto, hay añadiduras en griego a algunas obras como Daniel (3,24-90; 13-14), Ester (1,1a-r; 3,13a-g; 4,8a.17a-z; 5,1a-f.2,2a-b; 8,12a-v; 10,3a-l), Baruc (1,1-15; 6). Pero también se cuenta con otras obras escritas por completo en griego: el libro de la Sabiduría y 2Macabeos. En cuanto a los Salmos, parece que los LXX se hacen eco de una división más antigua de los mismos (los LXX no dividen el Sl 9 en dos, así como tampoco el 42, cosa que sí hace el hebreo a partir del Sl 9,22; en cambio los LXX sí dividen el 147). Asimismo, los LXX ofrecen un texto notablemente más breve que el masorético respecto del libro de Jeremías (un total de 2800 vocablos) y en ocasiones con una división diversa, de suerte que se sugiere que acaso los LXX contaran con un texto de más valor que el masorético. El libro del Eclesiástico fue escrito originalmente en hebreo y gracias a diversos hallazgos a partir de 1896, se ha logrado reconstruir un 80% del original. Parece que el libro de Tobías fue escrito originalmente en arameo; los capítulos 2-5 de Baruc parece que proceden de un original hebreo. El libro de Judit también parece remontarse a un original hebreo (A. M. Dubarle ha logrado reconstruir gran parte del original de Judit a partir de diversas citas o fragmentos que no se habían tomado del todo en cuenta), sobre estas versiones griegas remito a la obra siguiente, A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento* (Brescia 1987).

⁴ En cuanto traducción en sí, diversos escritos precristianos, los fragmentos de los Doce profetas del Nahal Hever, otras traducciones que se verán seguidamente más Orígenes y Jerónimo, muestran el afán de corregirla a fin de asimilarla más al hebreo, cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia* (Madrid 1998) 34.

minación del Dios de Israel como *Kύριος*⁵. Nace, pues, por las necesidades litúrgicas y pedagógicas de los judíos de la diáspora⁶. Dejando de lado el valor en sí de los LXX como traducción, hay ciertos elementos que invitan a valorarla. Un primer dato consiste en que refleja de algún modo el estado del texto hebreo del S. III a.C., ya que el texto hebreo actual o masorético es bastante posterior (entre los SS. VI y IX d.C.), el cual a su vez se remonta a otro supuesto texto hebreo del S. I aproximadamente⁷. Asimismo, refleja la escatología helenista del protojudaísmo no sólo en escritos intertestamentarios extrabíblicos, sino en los del Antiguo Testamento que sólo se encuentran en los LXX como Sabiduría y 2Macabeos (ambas obras muestran cómo piensa y obra el judío piadoso del S. I)⁸. Dado que en la diáspora el culto del pueblo no se centra en el templo, ni en el sacerdocio ni en los sacrificios, sino en el culto sinagogal de la palabra, de alguna manera anticipa al judaísmo que siguió al año 70⁹. Otro aspecto notorio es que la Biblia del Nuevo Testamento en muchos pasajes sigue a la versión de los LXX y se aprecia en numerosos vocablos y citas¹⁰. Ciertos términos que asumirán una connotación particular en el Nuevo Testa-

⁵ Cf. H. HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band I. Prolegomena* (Göttingen 1990); ed. It. *Teologia biblica del Nuovo Testamento. Volume I. Prolegomena* (Brescia 1997) 67-68.

⁶ Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, 33.

⁷ Por "Masorah" se entiende el conjunto de reglas, principios y tradiciones que aplicaron los gramáticos judíos entre los antes señalados SS. VI y IX al texto bíblico auténtico con el fin de preservarlo, cf. D. COHN-SHERBOK, *The Blackwell Dictionary of Judaica* (Oxford 1992); trad. italiana, E. LOEWENTHAL, ed., *Ebraismo* (Cinisello Balsamo 2000) 358.

⁸ Sigo en estas observaciones aún a Hübner quien explícitamente alude sólo al libro de la Sabiduría, cf. H. HÜBNER, *Teologia biblica del Nuovo Testamento. Volume I*, 72. He querido añadir a este prósito 2Macabeos, que es también de origen helenista y que aborda ciertos contenidos importantes para el conocimiento de la escatología judía de la diáspora, como la resurrección de la carne (7,11; 14,46); por vez primera aparece el tema de la "creación de la nada" (7,28); la obra se hace eco de varios conceptos capitales como la vida y la muerte eterna (14,46; 12,43), la intercesión de los vivos en favor de los difuntos (12,43), contiene igualmente una angelología bien desarrollada (3,24-28; 5,2-4; 10,29; 11,8), etc. Algo similar cabe decir del libro de la Sabiduría, donde sobresale la doctrina de la inmortalidad dichosa como don divino (Sb 1-5), la sabiduría como mediadora entre Dios y el ámbito cosmologicosoteriológico (Sb 6-9), y el gran "midrash" sobre el Éxodo (Sb 10-19).

⁹ Cf. G. BERTRAM, *Septuagintafrömmigkeit* in RGG V, 1707-1709, citado por H. HÜBNER, *Teologia biblica del Nuovo Testamento. Volume I*, 72.

¹⁰ Cf. R. T. MCLAY, *The Use of the Septuagint in the New Testament Research* (Grand Rapids 2003) 144ss.

mento no se comprenderían del todo si no se tomara en cuenta su uso en los LXX, como *ἀμαρτία, λαός, πνεῦμα, ἀδελφός, πάροφενος, ἄγγελος, διαθήκη, νόμος, ἔθνη, δόξα, Κύριος, σωτηρία*. Algunas citas se remontan claramente a los LXX, como Mt 1,23 respecto de Is 7,14; He 13,40-41 respecto de Ha 1,5; Ro 9,29 respecto de Is 1,9; Ap 19,15 respecto del Sl 2,9¹¹. En gran medida la predicación primitiva de la Iglesia tenía esta versión veterotestamentaria como punto de referencia¹². Era también el texto de la Escritura para los padres latinos que seguían la “Vetus” (la cual era traducción de los LXX y se remontaba al S. II d.C). Sin embargo, los LXX no eran la única traducción al griego de la Biblia. Hacia el S. II se contaba con otras versiones¹³: las realizadas por Áquila (fecha hacia el 130 d.C.)¹⁴; por Símaco (del año 200 aproximadamente)¹⁵; y por Teodoción (tal vez de la década de

¹¹ T. McLay comenta varias referencias, como Am 9,11-12 en He 15,16-18; Dt 6,5 en Mt 22,37; Dt 32,43 en Heb 1,6; Is 29,13 en Mt 15,9; Is 40,13 en 1Cor 2,16; Ag 2,7 en Heb 12,26; Dn 7,13 en Mt 24,30, cf. R. T. MCLAY, *The Use of the Septuagint in the New Testament Research*, 148-158.

¹² Se habla de un número aproximado de 2000 testimonios manuscritos por parte de los padres de la Iglesia. Algunos contendrían un solo libro o una pequeña sección del mismo; otros libros están testimoniados por cientos de manuscritos y otros tantos serían un punto medio de ambos extremos, cf. MELVIN K. H. PETERS, “Septuagint”, ABD V, 1096. Varios padres recogen de hecho la tradición sobre la traducción de los LXX (Justino [*Dial Trif*, 71], el autor de la *Cohortatio ad graecos*, n. 13; san Ireneo (*Adv Haer*, 3,9,7; 3,17,4), etc. Sobre la inspiración de los LXX según el testimonio patristico, recomendando la lectura de D. K. KRANZ, *Ist die griechische Übersetzung der Heiligen Schrift der LXX inspiriert? Eine Antwort nach den Zeugnissen der Kirchenväter (2.-4.Jh.) vor dem Aufkommen der Diskussion um die »hebraica veritas«*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Studi e Ricerche 3 (Roma 2005).

¹³ N. Fernández Marcos acusa como causa de estas versiones un deseo de mayor fidelidad al texto hebreo, cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, 119.

¹⁴ Se cree que Áquila era cuñado del emperador Adriano (117-138), de quien recibió el encargo de supervisar la construcción de la “Aelia Capitolina”, nuevo nombre dado a Jerusalén. Allí, se hizo primero cristiano. Pero rehusó abandonar la astrología, y fue excomulgado. Se pasó entonces al judaísmo. Asimiló la lengua hebrea y así se decidió a preparar otra versión griega del AT, acogida favorablemente por los judíos de Jerusalén. Se le identifica como el autor del Targum Ónquelos, cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, 121.

¹⁵ Fernández Marcos comenta que en la Iglesia antigua hubo dos opiniones contrapuestas respecto de Símaco: para Epifanio y Orígenes sería un samaritano de tiempos de Severo, que se habría hecho prosélito judío al verse rechazado por su pueblo. Para Eusebio y Jerónimo, se trataría de un ebionita. Sin embargo, hoy se considera que en Símaco no hay vestigios de ebionismo, y sí parece conocer bien la exégesis rabínica de su tiempo y los “targumim”, cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, 135-136.

los años 150-160 d.C., pero no hay mucha certidumbre, ya que se habla de lecturas teodocionicas de Daniel aun en los Evangelios, en la carta a los Hebreos, en el Apocalipsis, en el pastor de Hermas, en el Pseudobernabé, etc.)¹⁶. Posteriormente, es decir hacia los SS. II-IV, surgen lo que se denominan las “recensiones griegas”, de origen cristiano, que tratan de revisar el texto de los LXX. Éstas realizan cambios deliberados y según unos principios determinados de cara a un fin preciso. Se dan, por lo tanto, alteraciones en la gramática, en el vocabulario, en la sintaxis, etc.¹⁷. Tales recensiones son principalmente tres: la del obispo Hesiquio (año 311), citada particularmente por Cirilo de Alejandría y que acaso consistiera en una revisión estilística; la del mártir Luciano de Antioquía (311-312), fundador de una escuela exegética en Antioquía, reconocible por las citas de Teodoreto de Ciro y de san Juan Crisóstomo¹⁸; y la de Orígenes sobre todo con su trabajo en la Héxapla (240). Mérito de Orígenes consistió en el esfuerzo por querer dar con el texto griego lo más cercano posible al hebreo. Dispuso los diversos textos en seis columnas (de ahí el nombre de “Héxapla”)¹⁹. En la primera columna colocaba el texto hebreo; en la segunda, lo transliteraba con caracteres griegos; en la tercera, colocaba la versión de Áquila; en la cuarta, la de Símaco; en la quinta, lo que consideraba la versión griega antigua o primigenia, y en la sexta, la de Teodoción. Donde el texto faltaba, lo suplía a menudo con el de Teodoción²⁰. Su obra tenía un fin apologético: no desconocer los textos de los judíos cuando se dialogue con ellos, y servirse de lo que ellos

¹⁶ Según Ireneo (*Adv Haer* 3,21,1) era un judío prosélito de Éfeso; según Jerónimo sería un ebionita (*De Vir Illustribus*, 54), cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, 151-152.

¹⁷ Las recensiones griegas procuran corregir los errores que se van introduciendo en las diversas copias que se realizan del texto, o bien tratan de mejorar y actualizar el lenguaje y el estilo del mismo, o finalmente, de adaptar más el griego al hebreo en casos de discrepancia, cf. J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Valladolid 1998) 338.

¹⁸ Cf. J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, 339-340.

¹⁹ Orígenes no llama a su obra con el nombre de Héxapla, sino de Hexasélidon o Tetrasélidon. El nombre de Héxapla se debe a Eusebio (*Hist Eccl*, 6,16) y Epifanio (*De Mens et Pond.*, 19), cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, 211.

²⁰ Para las discrepancias colocaba en la quinta columna los signos clásicos de Aristarco. El signo del óbelo ante lo que faltaba al texto hebreo; el asterisco lo empleaba para indicar las ediciones griegas que concordaban con el hebreo, cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, 213.

muestran, pese a que esté ausente de nuestros propios escritos (*Ep ad Afr*, 5), y fue concluida entre los años 235-245²¹.

2. Influjo teológico de los LXX en el Nuevo Testamento

Mi intención en este segundo inciso consiste en analizar desde un ámbito ya más bien teológico, aunque de manera un tanto escueta, el influjo determinante que ha ejercido el pensamiento de la *Septuaginta* en la teología de diversos autores del Nuevo Testamento. He elegido sólo 4 autores del Nuevo Testamento para atajar este cometido. El primero es el del Evangelio de Mateo; el segundo, Lucas; el tercero es Pablo; y el último es el autor del cuarto Evangelio.

Si la característica probablemente más notoria de la cristología de Marcos es el secreto mesiánico, la de Mateo consiste en que el tema del Reino unifica la predicación de Cristo, hasta el punto de que se hace el centro de las esperanzas salvíficas de Israel de cara al pasado; de cara al futuro, se preanuncia la acción de la Iglesia entre todos los pueblos hasta la consumación de los siglos (Mt 28,16-20). No sorprende, por lo tanto, el que Cristo aparezca en el primer Evangelio como el gran maestro, legislador y juez a causa de los cinco grandes discursos que pronuncia y que se proyectan en el juicio final (cf. Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1)²². Es precisamente el tema escatológico el que R. Timothy McLay estudia bajo el prisma del influjo de la teología de los LXX en las tres referencias que se hacen a la figura de Jonás, interpretada como descenso al Hades (Mt 12,40; 16,16-18; 27,51b-53)²³. A causa de los motivos y términos empleados, el pasaje de Mt 12,40²⁴ y 16,18²⁵ se relacionan con la oración de Jon 2,3-10. Se

²¹ Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, 214.

²² Cf. V. FUSCO, "Matteo", en P. ROSSANO-G. RAVASI-A. GIRLANDA, *Nuovo dizionario di teologia biblica* (Torino 1988) 932.

²³ Cf. R. T. MCLAY, *The Use of the Septuagint in the New Testament Research*, 159-170.

²⁴ En LXX Jon 2,3 dice Jonás a Dios que "desde el vientre del Hades", ἐκ κοιλίας ᾗδου, clamó a Dios y Él lo oyó. El vientre del Hades constituye no sólo la traducción habitual para hablar del vientre del sheol en hebreo (מִבְטֵן שְׁאוֹל), sino que también identifica al vientre del cetáceo -en el que Jonás pasa tres días y tres noches-, cosa que no está en hebreo (en su lugar figura la expresión במֶטַע הַדָּג). Por otro lado, la expresión καρδία τῆς γῆς constituye una fusión de expresiones tomadas tanto de Jon 2,4 (εἰς βάθρη καρδίας θαλάσσης) como de Jon 2,7 (κατέβην εἰς γῆν), cf. R. T. MCLAY, *The Use of the Septuagint in the New Testament Research*, 160-161.

²⁵ Varios términos propios de los LXX aparecen en Mt 16,16-18: ἰσχύω - testimoniado en LXX Ex 17,11, Dt 1,38; 1Re 19,8; Dn 11,5- y ἐκκλησία, que sobre todo

trata de pasajes señeros de Mateo, y ausentes en el resto de los Sinópticos, que coinciden en el tema de la resurrección. Mt 12,40 afirma la presencia del hijo del hombre en el corazón del Hades al modo como Jonás estuvo en el vientre del cetáceo. En Mt 16,18 Jesús promete que las puertas del Hades no prevalecerán contra la Iglesia. Los primeros dos pasajes proveen de una explicación teológica para Mt 27,51b-53, donde a la muerte de Cristo varios muertos resucitan. Es decir, la resurrección de estos personajes sería una prueba de que Jesús verdaderamente ha descendido a la tierra con su muerte y de que las puertas del infierno no han prevalecido²⁶.

Un tema sin duda clave en el pensamiento del así llamado “*corpus lucanum*” es su intención de expresar el mensaje global y unitario de la historia de la salvación. Lucas parece establecer tres períodos en la historia de la salvación: el tiempo de Israel, que se cierra con la figura de Juan Bautista (cf. Lc 16,16), el tiempo de Cristo (Evangelio) y el tiempo de la Iglesia hasta la *parusía* (Hechos)²⁷. El mismo Dios que ofreció la salvación a su pueblo en el Antiguo Testamento continúa realizándola por medio de Jesucristo²⁸. Los cristianos constituyen el nuevo Israel, ya que no todo Israel pertenece a la Iglesia. Más bien, el nuevo pueblo de Dios está compuesto de judíos y gentiles²⁹. Jesús en Lucas no se dirige como en Marcos a las muchedumbres (cf. Mc 10,1), sino a todo el “pueblo”, o bien realiza sus obras y palabras ante “todo el pueblo”; el “pueblo” está pendiente de sus palabras y las alaba; el pueblo asume ante él una actitud de simpatía (cf. Lc 3,21; 4,15.43; 8,1; 13,17; 19,48; 20,19; 23,5; 24,19)³⁰. Lucas recurre al vocablo *λαός* que en los LXX, aparece en contextos positivos y designa técnicamente a la comunidad que Dios ha elegido y a la que Él condu-

en 1-2Cron haría referencia exclusiva al pueblo de Israel (cf. 2Cr 6,3), bien que no hay absoluta certeza de si se trata de un término técnico o no (cf. K. L. SCHMIDT, “*ἐκκλησία*” en DWNT III, 531). En diversos pasajes de los LXX las puertas del Hades designan al reino de los muertos, de tal modo que la promesa de Cristo de que aquellas no prevalecerán contra su Iglesia, indica que habrá resurrección de los muertos. Esto comienza a cumplirse ya con la resurrección de Cristo que señala su victoria final sobre la muerte y da un inicio proléptico a la resucitación de los santos de Mt 27,51b-53 cuando Él muere en la cruz, cf. R. TIMOTHY MCLAY, *The Use of the Septuagint in the New Testament Research*, 162-164.

²⁶ Cf. R. T. MCLAY, *The Use of the Septuagint in the New Testament Research*, 165.

²⁷ Cf. P. GIRONI, “Luca” en P. ROSSANO-G. RAVASI-A. GIRLANDA, *Nuovo dizionario di teologia biblica*, 852.

²⁸ Cf. R. O’TOOLE, *L’unità della teologia di Luca* (Torino 1994) 13.

²⁹ Cf. H. FRANKMÖLLE “*λαός*”, DENT II, 22-23.

³⁰ Cf. R. O’TOOLE, *L’unità della teologia di Luca*, 16.

ce a la salvación (Jue 5,11; 1Sam 2,24; 2Sam 14,13; Dt 8,6-8; 14,2; 26,18; Is 51,4; So 2,9)³¹. Pero establece una distinción clara entre el pueblo y sus jefes, a pesar de que el pueblo ante Pilato pide que se crucifique a Jesús (Lc 23,13.18.21.23)³². El Padre lleva a cabo esta salvación en Jesús. Mejor dicho, el Padre constituye la fuente última de la salvación, la cual se actúa en el nombre de Cristo, de suerte que sin Él nadie puede salvarse. Conque cuando Lucas aplica el vocablo *ὄνομα* a Cristo, quiere designar la presencia de Jesús, a menudo en contextos en que se habla de la predicación y difusión de la palabra de Dios³³. En Hechos 2,21 Lucas se remonta a LXX Jl 3,5 (*καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται*). El pasaje en su sentido originario de Jl se refiere a Dios y en el contexto actual de los Hechos, se aplica a Cristo. El que invoque el nombre de Cristo se salvará. De modo similar, cuando el día de Pentecostés los judíos preguntan a Pedro qué han de hacer, éste les contesta que se arrepientan y se bauticen *ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν* y recibir ulteriormente el don del Espíritu Santo (He 2,38). En He 4,21 Pedro dirá que en ningún otro hay salvación, puesto que *οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς*³⁴.

Hay dos términos muy hermanados en las obras de Pablo que tal vez no se puedan del todo separar: Evangelio y sabiduría. De entre las diversas maneras como Pablo habla de Cristo sobresale sin duda ninguna su designación de Él como “sabiduría de Dios” (cf. 1Cor 24.30)³⁵. Ante todo cabe advertir que el vocablo hebreo *חכמה* los LXX suelen traducirlo regularmente por *σοφός* y *σοφία*. La diferencia entre el matiz hebreo y el griego consiste, sin embargo, en que para el primero designa al comportamiento y ser práctico, mientras que para el segundo, se trata de una cualidad que hace a uno idóneo para la

³¹ Cf. S. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament* (Fribourg 1991) 892.

³² Tras el episodio del juicio ante Pilato, no se encuentran más referencias negativas al pueblo, sino hasta He 6,12 en el contexto del juicio y martirio de Esteban. Una muchedumbre del pueblo sigue a Jesús camino del Calvario (Lc 23,27) y en silencio contempla la crucifixión (Lc 23,35). Los solos jefes y soldados se burlan de Él (Lc 23,35-38), y la muchedumbre se aparta de ahí dándose golpes de pecho (Lc 23,48), cf. R. O'TOOLE, *L'unità della teologia di Luca*, 13.

³³ Cf. R. O'TOOLE, *L'unità della teologia di Luca*, 45.

³⁴ Cf. R. O'TOOLE, *Luke's Presentation of Jesus: A Christology*, Subsidia Biblica 25 (Roma 2004) 212-213.

³⁵ El campo semántico de la sabiduría en Pablo no se limita a la sola *σοφία*. Un estudio completo debiera recurrir a otros términos sinónimos como, *σύνεσις*, *φρόνησις*, *ἐπιστήμη*, *γνώσις*, *αἴσθησις*, *βουλή*, *παιδεία*, *διδασκαλία*, etc.

φρόνησις³⁶. Por lo que hace al caso de Pablo, si bien es verdad que el Evangelio es el mensaje de la obra salvífica de Dios en Jesucristo (cf. Ro 15,19; 1Cor 9,12; 2Cor 2,12; 9,13; Gal 1,7; Flp 1,27, etc.)³⁷, su proclamación de la “buena nueva” viene a ser también “sabiduría de Dios” (1Cor 2,1-5.7). A este respecto, no puede negarse el matiz señero que el vocablo εὐαγγέλιον lleva consigo –y de un modo especial en Pablo mismo, ya que lo usa un total de 60 veces de las 76 con que aparece en todo el Nuevo Testamento– de mensaje o noticia proveniente de Dios o referente a Él o a Cristo. No se comprendería del todo este vocablo, de suyo tan importante y decisivo, sin su debida referencia veterotestamentaria como “buena nueva”, tal cual consta por 2Sam 4,10; 18,19.22.25³⁸. Cabe decir, asimismo, que en el libro de la Sabiduría la palabra σοφία figura como personificando al agente divino de la creación (cf. Sb 7,21), de suerte que la aplicación de este atributo a Cristo y su misión, habría resultado ser del todo obvia a partir del encuentro de Damasco (Gal 1,11-16; cf. He 9,3-8; 22,6-10; 26,12-18): tras convencerse íntimamente de Jesús como el Señor exaltado por Dios a su diestra, Pablo llegó a la vez a la persuasión no sólo de su mesianismo, sino de su íntima relación con Dios desde el principio, como imagen y agente de la creación, es decir, de su preexistencia³⁹. Así es como Pablo trasfiere a Cristo los atributos y las funciones de la sabiduría que hablan de su ser y de su naturaleza, de su obrar de una manera particular en los himnos cristológicos de Flp 2,6-11; Col 1,15-20 (cf. Pr 8,22-25; Sir 1,4; 24,9; Sb 7,26; 9,4.9-10)⁴⁰. En suma, la pro-

³⁶ Cf. G. FOHRER-U. WILCKENS, “σοφία”, TWNT VII, 775-776.

³⁷ Cf. A. B. LUTER “Vangelo” en G. HAWTHORNE - R. MARTIN - D. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere* (Torino 1999) 1595.

³⁸ Sin embargo, como bien observa Strecker, el vocablo εὐαγγέλιον no tiene valor teológico ni en el texto masorético ni en los LXX. Así, בשרה בשר o בשרה tienen el matiz positivo de recompensa que se da al mensajero por el mensaje de victoria, o es el mensaje de victoria mismo. En los LXX el significado parecería ser el mismo, sólo que en plural (2Sam 4,10), o bien aparece el sustantivo femenino εὐαγγελία. Como quiera que sea, la base primaria para el concepto neotestamentario habría de buscarse en el culto helenístico dispensado a los soberanos (anuncio de salvación que llega con la presencia del emperador y mensajes de gozo por el acontecimiento salvífico, que afectan directamente a la vida de los personajes del imperio, como consta por la inscripción de Priene), de donde el concepto pasó al lenguaje cristiano, cf. G. STRECKER, “εὐαγγέλιον”, DENT I, 1638. 1642.

³⁹ Cf. J. DUNN, *The Theology of Paul, the Apostle* (Edinburgh 1998) §11.1.

⁴⁰ En Flp 2,6 las designaciones de Cristo “en la forma de Dios” e “igual a Dios” expresan la idea de la sabiduría cercana a Dios, que comparte su naturaleza y que existe desde la creación. Dice E. J. Schnabel que el modelo de la humillación, exaltación y preexistencia evocan los pasajes de Sb 2,12-20; 5,1-6; 6,18-19. Por lo que hace a Col

clamación del Evangelio de Cristo, Sabiduría de Dios, no se comprendería del todo en Pablo si se dejara de lado el trasfondo helenístico del término así como su experiencia de Damasco.

Ahora pasamos al cuarto Evangelio. El Santo Padre en su discurso de Ratisbona hizo un par de referencias al mismo, que conviene tener muy presentes dada su importancia teológica. En un primer caso, el Papa apostilla que el autor del cuarto Evangelio inicia el prólogo con las palabras de que “al principio era el Logos”, modificando así el primer versículo del Gn. “Logos es a la vez razón y palabra”⁴¹. Con ello, concluye con acierto el Santo Padre, Juan ha aportado la palabra conclusiva sobre el concepto bíblico de Dios. En el Evangelio de Juan, podríamos añadir, el “Logos” se hace revelación porque Jesús es ante todo el “Revelador” del verdadero rostro del Padre⁴². El segundo caso a que hace referencia el Papa no es una alusión directa al cuarto Evangelio, pero sí repercute en él. Se trata de la revelación del nombre misterioso de Dios desde la zarza ardiente como “Yo soy” (Ex 3,14-16). Esta autopresentación madurará en el exilio, añade el Papa, donde el Dios de Israel se anuncia también como el Dios del cielo y de la tierra. El Jesús del cuarto Evangelio asume también esta autopresentación

1,15.18-19, la descripción de Él como “imagen del Dios invisible”, “principio”, “primogénito de toda la creación” se hace eco de la sabiduría personificada. Es el Hijo la manifestación de Dios en la creación, quien tiene en ella el primado tanto en el rango como en la existencia. Con la confesión de que Cristo es el Señor por el que existen todas las cosas y nosotros existimos por medio de Él (1Cor 8,6), Pablo enfatiza la tarea de Cristo como mediador de la creación y de la salvación, así como la sabiduría era mediadora de la creación en Pr 8,27.30; Sb 7,12.22; 9,9; 1015-21 14,2; Sir 24,8-12; cf. E. SCHNABEL “Sapienza” en G. HAWTHORNE - R. MARTIN - D. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, 1402.

⁴¹ Además de los significados de “palabra” y “razón” el vocablo *λόγος* implica también otros como narración, discurso, diálogo, oráculo, proverbio. Hay pasajes muy interesantes, en que aparece el término como el “acto divino de la creación”, “mantenimiento del orden cósmico” (Sl 33,6; Sir 39,17.31), cf. T. TOBIN, “Logos”, ABD IV, 349-350.

⁴² Recuérdesse a este respecto que también en el cuarto Evangelio Jesús es presentado con el trasfondo de la literatura sapiencial. Sin embargo, en ningún pasaje del mismo se le llama “sabiduría del Padre” sino más bien “Logos”. Pr 8,22-23 dice que el Señor ha creado la sabiduría desde el principio y Jn 1,1 dice que el Logos era ya al principio (cf. Jn 17,5). Sir 1,1 dice que toda sabiduría procede del Señor y que está siempre con Él, mientras que en Juan 1,1 se dice que el Logos estaba vuelto hacia el Padre. Pr 8,22 y Sir 24,9 hablan de la creación de la sabiduría, y Sb 7,25-26 la describe como una emanación del poder divino, efusión de su gloria omnipotente, lo que hace pensar en Gn 1,14. Sb 7,22 aplica a la sabiduría el adjetivo “unigénito” como en Jn 1,18; 3,16.18, cf. R. BROWN, *An Introduction to the New Testament Christology* (New York 1994); ed. it. *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento* (Brescia 1995) 205.

misteriosa de Dios como “Yo soy”, que se enriquece con varios matices que hacen de predicados, y van desde la “luz del mundo” hasta “el buen pastor”⁴³.

No serían éstos los únicos rasgos notorios del influjo del pensamiento teológico de los LXX en el pensamiento de Juan. Deseo añadir dos postillas más, dos temas clave de la teología joannea. Me refiero a la “hora” de Cristo y a la fiesta de la Dedicación. La “hora” es uno de los motivos más importantes del cuarto Evangelio, no sólo por el número de veces que el vocablo *ὥρα* aparece en él (26 frecuencias en Juan, mientras que en Mateo aparece 21 veces, en Mc 12, y en Lc 17). Las 26 frecuencias pueden clasificarse bajo tres categorías diversas: es la hora de Cristo –El habla de “su hora”–; Cristo habla de su proximidad como “viene la hora”; la tercera acepción consiste en la “hora” seguida del ordinal de tiempo (hora sexta, séptima, décima). Este motivo, se comprende mejor bajo el prisma de su uso en los LXX⁴⁴. Recuérdese que una característica distintiva del cuarto Evangelio son las grandes inclusiones literarias. Una de ellas es la presencia de la Madre de Jesús en Caná (Jn 2,1-11) y en el Calvario (Jn 19,25-27). En ambas aparece también el vocablo *ὥρα*. Sólo que en Jn 2,4 se trata de una

⁴³ Los diversos predicados que siguen a la autopresentación de Cristo como “Yo soy” ofrecen un gran abanico de designaciones que enriquecen el misterio de su identidad personal que se va revelando gradualmente: el mesías (Jn 4,26), el pan de vida (6,35.48.51), la luz de la vida (Jn 8,12); la luz del mundo (Jn 9,6); en Jn 10,7.9 reaparece la designación seguida de “la puerta” (del redil de las ovejas); seguidamente se presenta como el buen pastor (vv. 11.14), e Hijo de Dios (v. 36); la resurrección y la vida (Jn 11,25), el camino, la verdad y la vida (Jn 14,6), la vida verdadera (Jn 15,1-2), “tú dices Yo soy rey” (18,37; 19,21). La expresión también figura en sentido absoluto en Jn 6,20; 8,28.58; 13,19; 18,5-6.8. La expresión “Yo soy” sugiere otros pasajes veterotestamentarios de autorrevelación divina además del Éxodo (cf. Gn 15,7;17,1; Is 42,6-7; 49,6), cf. R. KYRAR, “John, The Gospel of”, ABD III, 912-931.

⁴⁴ El vocablo *ὥρα* en los LXX se emplea unas 63 veces. En 24 de ellas traduce el término *תע*. Las restantes 39 referencias se encuentran en libros veterotestamentarios en lengua griega o que no tienen su debido correspondiente en hebreo. Su diversidad de matices son: tiempo determinado o establecido, ciclo de la naturaleza (Os 2,11); tiempo oportuno o lo contrario (Gn 29,1; Sir 32,11; Job 5,26). Ferraro observa que las semejanzas más relevantes entre los LXX y Juan (cf. Jn 5,22-29) se tienen sobre todo en el libro de Daniel. Sabido es que dicha obra ofrece una visión global de la historia en clave apocalíptica y en ella es determinante la figura del Hijo del hombre. En los capítulos 7;11;12 de Daniel la hora aparece como el final de los tiempos. En Jn 5,22-29 el vocablo se emplea como el momento de la resurrección y del juicio. En Dn 7,9.10.13.14.22, se sugiere la dimensión provisoria de la persecución del pueblo de Dios, a lo que seguirán la glorificación del pueblo y el juicio de los impíos. Dn 11,35-12,4 describe a los santos y a los sabios purificados en el templo antes de la hora final, cf. G. FERRARO, *L’ “ora” di Cristo nel quarto Vangelo* (Roma 1974) 69-77.

realidad que aún no ocurre, mientras que su cumplimiento sí se tiene en Jn 19,27. La actividad de Jesús se proyecta hacia este segundo pasaje, de tal suerte que la hora de la gloria que se manifiesta en Caná, constituye la anticipada revelación de la exaltación final (cf. Jn 13,31; 17,4), expresada en términos de amor hasta el extremo (Jn 13,1.24.31; 19,25-30)⁴⁵. El otro motivo lo constituye de la fiesta de la Dedicación⁴⁶. Se encuentra testimoniada por dos obras presentes sólo en los LXX: 1-2Mac. En 1Mac 4,59 se estipula su celebración anual; 2Mac 1,1-9 es una carta para los judíos residentes en Egipto, en que se encarece su celebración (2Mac 1,10-2,18 consiste en un documento epistolar enviado durante la primera festividad del año 164). La gran perícopa de 2Mac 2,19-10,8 justifica la fiesta históricamente. En el contexto celebrativo de la *ἐγκαίνια*, según el testimonio del mismo cuarto Evangelio, Cristo se presentará proclamándose como luz del mundo y como verdadero templo⁴⁷. Otro rasgo notorio de la fiesta de la Dedicación

⁴⁵ Cf. G. FERRARO, *L' "ora" di Cristo nel quarto Vangelo*, 112-116.

⁴⁶ La fiesta de la dedicación se llama en griego *ἐγκαίνια*, que significa "inauguración". Los rabinos la llaman "lámpara" o *hanukkah*. Tenía lugar el día 25 del mes de "Casleu" (cf. 2Mac 10,5), que era el período de la sementera; es decir desde mediados de noviembre hasta mediados de diciembre. Debía su origen al altar pagano construido en el santuario de Jerusalén en tiempos de Antíoco y en honor de Zeus el 167 a.C. Tres años más tarde Judas Macabeo purificó el santuario y construyó un altar. Los festejos ulteriores comenzaron a tenerse regularmente a partir del 152 a.C. Comprendían 8 días de sacrificios, himnos, procesiones con palmeras, oraciones (cf. Sal 30; 113-118), así como la procesión de las luces que se encendían en cada casa. La unión entre la *Hanukkah* y el fuego sagrado de Nehemías se tiene por las referencias de 2Mac 1,19-23; Sal 118,27, cf. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament* (Paris 1958); trad. italiana, *Le istituzioni dell'Antico Testamento* (Genova 1977) 489-490.

⁴⁷ El autor del cuarto Evangelio ofrece una interpretación cristológica de las fiestas judías que enmarcan las palabras y obras de Cristo, encontrando en Él su sentido más profundo. De este modo, el autor parece mostrar que Jesús constituye el centro del pueblo de Israel, de su mismo culto. El Evangelio gira en torno al perno de las tres fiestas de Pascua. En la primera fiesta de Pascua Jesús realizará la purificación del templo (Jn 2,13), de suerte que se prepara así el motivo de que Jesús será el nuevo templo, sacerdote y víctima, lo que se verificará con su muerte y resurrección. La segunda fiesta de Pascua sigue al milagro de la multiplicación de los panes y al discurso eucarístico (Jn 6,4). La carne de Jesús será el alimento de la nueva Pascua, nuevo maná, nuevo Éxodo. La tercera Pascua (cf. Jn 11,55; 19,14) se vincula estrechamente a los eventos últimos de la vida de Jesús: muere en el momento de la "parasceve" (19,14.30). El autor precisa que ocurre en la hora sexta, precisamente cuando iniciaba el festejo. Todo pan fermentado debía desaparecer de las casas judías para ser sustituido por los ázimos. Cuando Jesús muere, los soldados no le rompen los huesos de las piernas (Jn 19,33) y con ello se alude simbólicamente al rito del cordero pascual, cuyos huesos no se debían romper (Jn 19,36; cf. Ex 12,46; Nm 9,12). En Jn 5,1 no se precisa la festividad, pero varios manuscritos apostillan que se trata de la fiesta de los Ázimos, que para tiempos de Cristo constituía una única

ción consistía en que evocaba la liberación de tiempos de los Macabeos: paradójicamente, Caifás profetizará que es más ventajoso que uno muera por el pueblo y no que perezca toda la nación (Jn 11,50), resaltándose así que con la muerte de Jesús asumirá pleno sentido la liberación de la esclavitud del pecado.

3. Creación de la nada y distinción entre alma y cuerpo

Estas reflexiones quisieran concluir con la exposición de dos temas en que se puede apreciar cómo la versión de los LXX constituye un paso importante en la historia de la revelación. Vengamos a lo primero: la creación de la nada. Los dos relatos de la creación que se encuentran en el Génesis (cf. Gn 1,1-31;2,4-25) hacen de obertura para una sinfonía sobre la bondad, condescendencia y fidelidad de Dios en la historia de la salvación, expresada gradualmente en la alianza con Noé, con Abraham y con Moisés⁴⁸. En ambos pasajes sobre la creación se pone de relieve que cuanto existe es obra de Dios, creador que todo lo hace con su palabra (con lo que se supera toda falsificación emanantista y se pone de relieve el origen de lo creado en un ser espiritual y superior a ello). La creación constituye la acción de un Dios omnipotente que todo lo pone al servicio del hombre⁴⁹. El verbo para indi-

fiesta al lado de la Pascua; sigue la fiesta de los Tabernáculos (Jn 7,2) y luego la fiesta de la Dedicación (Jn 10,22). La curación del paralítico de Betesda asume su pleno significado a partir del día de sábado en que Jesús lo realiza, de suerte que el milagro expresa el poder vivificador de Cristo que obra el día de sábado. En la fiesta de los Tabernáculos, en medio de cánticos de gozo, abundancia de luces en el atrio del templo, tenía lugar la procesión del agua desde la piscina de Siloé, evocándose así los torrentes de agua que brotaron de la roca del desierto (Ex 17,1-7; Dt 8,15). Jesús hablará del agua (Jn 7,37-38), de la alegría de Abraham (Jn 8,56), y proclamará que Él es la luz del mundo (Jn 8,12), a lo que seguirá la curación del ciego de nacimiento (Jn 9,1-14), cf. J. CABA, *El Jesús de los evangelios* (Madrid 1977) 86-88.

⁴⁸ Tres caracteres esenciales en ambos relatos los apartan resueltamente de las cosmogonías mitológicas de los pueblos circunvecinos de Israel; a saber, el tiempo lineal, el monoteísmo y la creación por la palabra. Contra una pluralidad de dioses en un espacio temporal cíclico, la fe de Israel se distancia de estas concepciones recalando que todo es obra de un único Dios, diverso a su vez de su criatura, que lo creado tiene un origen bueno, que se enmarca en los siete días de la creación. Y que esta creación fue realizada con un acto libre y soberano de Dios con su sola palabra; sobre la separación de las coordenadas mitológicas de los pasajes de la creación según el Génesis consúltese G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (München 1953) ed. esp. *Teología del Antiguo Testamento I* (Salamanca 1993) 191.

⁴⁹ Cf. P. AUVRAY, "Creazione", en X. LEON-DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie biblique* (Paris 1976) ed. it. *Dizionario di teologia biblica* (Genova 2005) 223.

car el obrar de Dios en estos pasajes es precisamente ברא, un término técnico propio, según parece, de la fuente sacerdotal (cf. Ex 30,10), para poner de relieve la acción de Dios sin precedentes respecto de cualquier tipo de acción humana y que solamente el Dios de Israel puede realizar⁵⁰. Reaparece en Is 40,26.28; 45,18, y pudo haberse tomado de de los himnos del culto como el Sl 89,13.48; 104,30; 148,5. El mismo vocablo se emplea en los contextos sobre la “nueva creación” (Sl 102,19; 51,12)⁵¹. Con todo, en ninguno de tales pasajes se habla de una creación por la palabra a partir de la materia preexistente. De ahí al concepto de creación de la nada debiera haber un paso lógico, pero al que no se llegó sino después de varios siglos y como queda plasmado en 2Mac 7,28 como ya se ha tenido modo de indicar previamente (ver la nota 8 del presente artículo donde se señalan los diversos conceptos que encierra 2Mac como testimonio importante para comprender la escatología de la época en que se compuso)⁵². No sería, por tanto, errado pensar que la creación de la nada estaba implícita en la creación por la palabra expresada con el

⁵⁰ Las diversas connotaciones teológicas del verbo ברא pueden sintetizarse como sigue: Dios crea por la palabra y con el solo deseo de autocomunicación. El Dios salvador de Israel es también un Dios creador de todo lo que existe y trascendente: la creación ha tenido un origen bueno; esto excluye la existencia de cualquier principio malvado para el origen de la materia y bueno para el del espíritu (dualismo), pero su trascendencia no significa identidad espiritual con lo creado (espiritualismo absoluto). Dios ha creado libremente y no está sometido a ninguna necesidad (contra todo tipo de emanacionismo o panteísmo); el universo ha sido creado en el tiempo y sigue una linealidad hasta llegar a su culmen con el “éschaton” (contra la ciclicidad de las diversas cosmogonías de la antigüedad), de modo que el mundo mismo es historia, cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación* (Santander 1988) 47-49.

⁵¹ El otro término que se emplea para la acción creadora de Dios es el verbo קנה, que figura en Gn 14,19; Dt 32,6; Pr 8,22; al parecer, del culto cananeo se incorporó a la lengua hebrea, cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I*, 192.

⁵² De hecho, el empleo del verbo ברא y la noción de creación por la palabra, es punto de llegada a su vez de una evolución de la fe del pueblo de la Biblia en la creación. No abundan los pasajes preexílicos que hablen de ello (cf Gn 1,1; 2,4; 6,6; 14; 1Re 8,53), ya que el AT da testimonio sobre la revelación del Dios de Abraham, Isaac y Jacob, del Señor que ha liberado a Israel de la cautividad de Egipto hacia la tierra prometida. Del Dios que interviene en favor de su pueblo en la historia, se pasa a la certidumbre de un Dios que entiende por voluntad consciente, que ha dado a conocer con anticipación lo que hará (Is 22,11; cf 2Re 19,25; Is 37,26); luego se pasa a la imagen de Dios como “alfarero” (Jr 18,1-6), y como ordenador y dueño de la naturaleza (Am 9,2-4; Gn 8,22; Jr 5,22-24). En Jr 27,5 se establece la soberanía de Dios sobre la historia en cuanto creador; se trata de la estrecha relación. En el segundo Isaías se recurre constantemente a verbos como עשה y יצר (cf. Is 43,7.15.21; 44,2.21.24; 45,11; 49,5), cf. W. FÖRSTER, “αὐτίσω” EWNT III, 1004-1006.

verbo ברא, mas fue necesario el contacto con el ambiente cultural griego, tan dado a especulaciones lógicas, abstractas y metafísicas⁵³. De hecho, se aprecia en Platón una clara distinción entre el crear de Dios y el crear del hombre, si bien se percibe cierta ambigüedad⁵⁴. Aunque en el *Simposio* 205bc alude a “la producción de las artes como si fuesen ‘creaciones’, al hacer que algo que no existía empiece a existir”, sin embargo en la *República* 597cd afirma que “Dios es creador de las naturalezas ideales a partir de las cuales luego se pueden configurar las cosas concretas”. En el *Sofista* 265b-266e habla de la diferencia entre la “producción divina, la cual hace que sean las cosas que antes no existían, y la producción humana”. ¿Qué podemos deducir de todo ello? Platón atribuye a la divinidad un modo de creación particular, aunque no parece privilegiar ningún vocablo concreto para establecer la distinción entre el obrar de Dios y el del hombre: suele emplear términos similares, como los verbos ποιέω y ἀπεργάζομαι, y los sustantivos ποιήτης y δημιουργός, pero añade en cada caso los adjetivos θεία y ἀνθρωπίνη, y así distingue una ποίησις de otra. Segundo, hay diferencia entre la producción divina y la humana; esta segunda parece ser una imitación o μίμησις de la anterior. Tercero, ¿cómo interpretar el hecho de que las artes son como creaciones? No cabe duda de que Platón no atribuye a la creación artística un obrar divino, sino que se mueve en el campo de las imágenes, o mejor de los símiles: la creación del artista sería, por lo tanto, similar a la obra del creador divino, en cuanto que se parte de algo que no existía para pasar a algo que ya existe (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν). Pero es obvio que en el caso del artista éste supone una materia con la cual elabora su obra de arte e imita en la medida de lo posible los modelos ideales. No es un paso de la nada al ser en sentido estricto. Lo que sí cabría suponer en esta interpretación es que las obras artísticas imitan la producción divina; Dios sería, por lo tanto, ὁ μέγιστος τεχνίτης o “summus artifex”⁵⁵.

⁵³ Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 49.

⁵⁴ Algunos expertos hablan de un “semicreacionismo” en el caso de Platón precisamente porque se percibe cierta ambigüedad, cf. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle “Dottrine non scritte”* (Milano 2003) 536-544. 698-707.

⁵⁵ Platón no emplea el vocablo τεχνίτης; yo lo he usado en este caso a modo de ejemplificación del concepto de “artífice”, que a lo sumo correspondería al de δημιουργός. En *Timeo* 30b Platón utiliza el participio συνιστάς para indicar a Dios como “hacedor”.

Se echa de ver asimismo que Platón no recurre en ningún caso al verbo *κτίζω* ni a sus derivados en su descripción de la actividad creadora de Dios, cosa que sí hacen, de manera inédita hasta entonces, los LXX, sólo que los LXX no traducen el verbo *סָבַר* con *κτίζω* en los dos relatos de Gn 1-2. Sin embargo, sí se emplea dicho verbo en Gn 14,19.22, donde Dios es alabado como “Creador” del cielo y de la tierra; en Ex 9,18 se emplea el verbo para hablar del castigo que se abatirá sobre Egipto en forma de un granizo que no había ocurrido desde que fuera fundada la ciudad (*ἐκτισται*); en Lv 16,16 se habla de la purificación de la tienda del encuentro que “mora” (*ἐκτισμένη*) en medio de las impurezas de los israelitas; en Dt 4,32 se recurre a dicho verbo para indicar la creación del hombre por parte de Dios (*ἐκτισεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον*). Es probable que ni siquiera para los relatos de Gn 1-2 *κτίζω* asumiera del todo la fuerte connotación teológica que irá adquiriendo paulatinamente hasta llegar a los textos proféticos postexílicos. El verbo *κτίζω* cubre todo un abanico bien diversificado de significados o matices, como por ejemplo, poblar, colonizar; fundar, construir, instituir; crear en el sentido de producir, inventar; hacer, realizar⁵⁶. Entre ellos sobresale el sentido de “fundar”. Para el período helenista, el fundador de una ciudad no era quien la edificaba con sus propias manos (como fuera según el mito de Cadmo en Tebas), sino quien la hacía surgir con su palabra, con su voluntad, y dicha palabra expresa el poder efectivo del fundador y le asegura obediencia. Se trata del obrar, pues, del soberano en contraposición con cualquier otra labor propiamente manual que se expresa con el verbo *δεμιουργεῖν*, y que podría asumir un matiz emanantista⁵⁷.

Dicho esto, cabe señalar que en el pasaje de 2Mac 7,28 el autor sagrado tampoco emplea *κτίζω* sino más bien *ποιέω*. La frase completa es como sigue: *ἀξιῶ σε, τέκνων, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν τῷ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεὸς καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται*. Algunos comentarios de relieve han de hacerse para la adecuada comprensión del texto⁵⁸. Primero, con toda probabilidad el autor no

⁵⁶ Cf. F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca* (Torino 1995) 1139.

⁵⁷ Cf. W. FÖRSTER, “*κτίζω*”, 1023.

⁵⁸ El cap. 7 de 2Macabeos versa sobre la valentía de la madre y sus siete hijos que rehúsan comer carnes de cerdo, prohibidas por la ley judía. Varios motivos se añan en el pasaje, como la observancia de la ley y la fidelidad de Dios, que, como buen remunerador, no dejará impune al tirano, ni relegará al olvido la perseverancia fiel de los justos, animados resueltamente por la fe en la resurrección (cf. Dn 12,13). El capítulo parece dividirse en dos partes: los vv. 1-19 que describen el suplicio de los seis hijos mayores, y

haya empleado *κτίζω* sino *ποιέω* para remontarse idealmente a Gn 1,1.7.16.21.25.31; 2,2.4, donde evidentemente sí se recurre a la forma verbal *ἐποίησεν* (el empleo de la forma verbal *γίνεται* al cabo del versículo pudiera ser otra confirmación de que el autor se inspira en el Génesis dado el uso constante de *γίνομαι* en Gn 1,3.5.6.8.13.14.19.20.23.24.30.31; 2,5). Al mismo tiempo, tómesese en cuenta que el autor conoce el vocablo *κτίζω*, puesto que en 2Mac 7,23 se habla de Dios como *κόσμου κτίστης*. De ser cierta esta hipótesis, 2Mac 7,28 sería una reinterpretación actualizante (¿un “midrash”?) de los relatos de la creación según el libro del Génesis. Segundo, llama la atención cierta cercanía lingüística, bien que esta cercanía no es literalismo ni servilismo textual –digamos– entre Platón (*Simposio* 205b) con el fraseo *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν* y el pasaje de 2Mac 7,28 con *οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεός*⁵⁹. Mas aquí la semejanza no es al mismo tiempo literal, ya que en el mejor de los casos se trataría de una expresión de uso común en el ambiente cultural helenista.

La evolución de la fe en la creación no se agota con el concepto de “creación de la nada”, sino que su verdadero culmen, centro y sentido último es Cristo, el Verbo de Dios por quien todo fue hecho (Jn 1,3), el Verbo que existía al principio con Dios antes de hacerse hombre (Jn 1,1-14), la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1,9). Poco antes de la composición de 2Mac las obras sapienciales veían reflejados en la creación a los atributos divinos, y más que indagar sobre la historia del pueblo de Israel, los

los vv. 20-42, que tratan del suplicio del hijo más pequeño. En labios de la madre se encuentran dos breves discursos (vv. 22-23. 27-29). Nuestro texto pertenece al segundo de tales discursos y está dirigido al hijo pequeño. En el contexto de la resurrección, la madre habla de la omnipotencia creadora de Dios respecto del cielo y de la tierra a partir de las cosas no existentes. Hay una fuerte relación entre la doctrina de la creación de la nada y de la resurrección de los muertos. Para Goldstein, el autor de 2Macabeos podría haber estado bien versado en filosofía, de suerte que la creación de la nada justificaría la creencia en la resurrección (acaso no sólo contra posibles escépticos griegos, sino también contra Qo 11,5): el universo llegó a ser tras no existir previamente, al igual que cualquier otro ser humano, y es más concebible el restablecer la existencia de algo que existía, como es la unión del alma y del cuerpo, separados por la muerte, que de algo que aún no lo fuera, cf. J. A. GOLDSTEIN, *II Macabees*, AB 41a (New York 1984) 308.

⁵⁹ Según Goldstein, la elección del plural *οὐκ ἐξ ὄντων* en lugar del singular *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος* pudiera parecer un tanto ambigua, o incluso ingenua, respecto de una afirmación de la *creatio ex nihilo*, bien que reconoce que la interpretación de los padres de la Iglesia (y otros escritores eclesiásticos) no carece de fundamento; tal vez para el autor el empleo del plural no haría referencia a conceptos abstractos, sino que negaría que el mundo fuera creado a partir de algo que existiera previamente, cf. J. A. GOLDSTEIN, *II Macabees*, 309.

diversos autores se detienen en el misterio de lo creado y del hombre mismo y el modo como éste debe comportarse⁶⁰.

Lo que está en juego es, pues, la sabiduría creadora y nada queda al azar (Pr 3,19-21; 8,22-23). Así, es la sabiduría la que acompañó a Dios cuando creaba, la que existía antes de que hubiera abismos (Pr 8,24.30-31). A ese mismo Dios Cristo lo revelará como Padre, y a Él aparece asociado Cristo en la obra de la creación, como el Hijo unigénito del Padre (Jn 1,18): por medio de Cristo todo existe (1Cor 8,6), Él es el principio de la creación (Ap 3,14), la sabiduría de Dios (1Cor 1,24), el resplandor de su gloria e imagen de su sustancia, quien sostiene el universo con su palabra poderosa (Heb 1,3), imagen del Dios invisible y primogénito de toda criatura (Col 1,15).

Pasemos ahora al segundo y último punto, la concepción del alma como separada del cuerpo. No cabe la menor duda de que esta idea está muy arraigada en el Nuevo Testamento. Así, Pablo en Flp 1,22-24; 2Cor 5,6-8 tiene un deseo ardiente de estar con Cristo, y considera dicho estado mucho mejor que el actual. En estas referencias se recurre a expresiones como “vivir en la carne”, “deseo de partir o permanecer en la carne”, “habitar en el cuerpo”, “salir de este cuerpo para vivir con el Señor”, etc. En 1Tes 5,23 habla de que el Dios de la paz santifique a los tesalonicenses plenamente y de que todo su ser – espíritu, alma y cuerpo– se conserve sin mancha hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo⁶¹. En 1Tes 4,16-18 ante el interrogante de qué pasará con los muertos antes de la segunda venida, Pablo responde

⁶⁰ Otros temas presentes en las obras sapienciales son los siguientes. El hombre, criatura de Dios, tiene la obligación de respetar a los demás (Pr 22,2; 29,13); el camino que ha de recorrer consiste en reconciliarse ante la grandeza de lo creador y acatar a la sabiduría que viene de Dios, la cual invita a convertirse, a reconocer su propia limitación (Pr 8,1-11). El hombre se cuestiona sobre su propio destino ante la realidad del dolor, bien que sólo Dios posee el secreto de lo creado, y la verdadera sabiduría se logra en la comunión con Él (Job 28,23-28); el entendimiento del hombre es incapaz de alcanzar el misterio de la trascendencia divina (Job 42,1-3 Qo 1,1-6; 3,21-24); no logra descubrir el principio y el fin de la creación (Qo 3,11), pero ha de confiar en la bondad y sabiduría del creador (Qo 16,26-30; 42,15-43,26). El libro de la Sabiduría se resiente acaso del influjo helenista al hablar de que Dios ordena las cosas a partir de la materia informe (Sb 11,17), pero también afirma que Dios lo ha creado todo (Sb 1,14; 9,1.2.9). En Sb 11,22-26 se pone de relieve que además de crear, Dios lo mantiene todo en el ser por amor, por su providencia (cf. Sb 14,3; 17,2). Por las criaturas el hombre puede remontarse a su autor (Sb 13,1-5, cf Ro 1,19-25).

⁶¹ En esta referencia, observa Sayés, el espíritu o *πνεῦμα* constituye el elemento sobrenatural, mientras que *σῶμα* y *ψυχή* son principios del hombre en el nivel natural. De este modo, la *ψυχή* aparece como distinta del cuerpo, cf. J. A. SAYÉS, *Escatología* (Madrid 2006) 93.

que los muertos en Cristo resucitarán en primer lugar y que los que vivamos seremos arrebatados con Él al cielo⁶². También en Mt 10,28 enseña que el alma pervive después de la muerte: “Y no temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien a Aquel que puede llevar a la perdición alma y cuerpo en la gehenna”. Otras referencias neotestamentarias se encuentran en Lc 16,19-31, pasaje sobre Lázaro y el rico Epulón, en Lc 23,43, cuando Cristo dice al buen ladrón que “hoy estarás conmigo en el paraíso”; en Jn 14,1-3 Cristo habla a sus discípulos de las muchas moradas que hay en la casa de su Padre, de que va a prepararles un lugar; Esteban en He 7,56-59 pide a Jesús que reciba su espíritu, al tiempo que lo ve sentado a la diestra de Dios.

A veces se ha acusado al cristianismo de haberse contaminado del dualismo platónico⁶³. Algunas precisiones han de hacerse al respecto. En primer lugar, el dualismo en sentido estricto supone el origen de las cosas creadas a partir de dos realidades contrapuestas, una positiva y otra negativa. En el caso del hombre, el alma tendría un origen bueno; y lo material, negativo o malo. Esto no parece darse en la distinción cristiana entre cuerpo y alma. Segundo, la distinción entre el cuerpo y el alma no es definitiva, sino intermedia o transitoria, pues se encamina a resucitar en el último día, y por lo tanto, va implicada la novedad misma de la resurrección de Cristo. Tercero, es más apropiado hablar no de dualismo, sino de dualidad. Cuarto y último, Dios es muy libre de inspirar no sólo a autores que escriben con conceptos estrictamente hebreos o arameos, sino también pudo hacerlo, y lo hizo, con autores que escriben o se expresan con categorías helenistas. Hoy día determinados autores tienden a disociar una mentalidad de otra, siendo que las relaciones culturales del mediterráneo estaban más entremezcladas de lo que nos pudiéramos imaginar. Prueba de ello es que el mismo Nuevo Testamento nos ha llegado en lengua griega.

⁶² J. Dunn observa que el signo distintivo de esta epístola, su eje, es la “palabra del Señor” (1Tes 4,15). Al mismo tiempo, el lenguaje empleado es típico de la primera reflexión escatológica cristiana a la luz de la exaltación de Cristo Señor. Dicha palabra está muy relacionada con el problema tesalonicense. Estamos, pues ante el meollo del escrito, J. DUNN, *The Theology of Paul, the Apostle*, §12.2. Dicho esto, hay que reconocer que para Dunn la expresión “palabra del Señor” se refiere a un oráculo inspirado o a una sentencia profética de Pablo. Ahora bien, el vocablo no haría referencia a una frase o dicho de Jesús, puede interpretarse como una acción. Recuérdese que Cristo es el centro de la esperanza escatológica. Para Pablo la “parusía” es ella misma revelación del día del Señor (cf. 1Cor 1,8; 15,20-28.50-58; Flp 1,6; 3,12-21; Ro 14,7-12.17-18; 2Cor 5,10).

⁶³ Remito al interesante artículo de A. STAGLIANÒ, “Risurrezione” en G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH, *Teologia. Dizionario san Paolo* (Cinisello Balsamo 2002) 1305,ss.

También en este tema el pueblo de la Biblia ha pasado por una notable evolución y profundización conceptual. Un experto en la teología veterotestamentaria como Von Rad reconoce sobre este particular que el Antiguo Testamento no posee una concepción uniforme de la naturaleza humana, ya que los materiales de las fuentes del Antiguo Testamento contienen concepciones según las épocas y los diversos ambientes, amén de que Israel no sentía –siquiera al inicio– el deseo de unificar sus concepciones antropológicas⁶⁴. El concepto más importante era נפש al que se contrapondría de algún modo בשר: ambos engloban a toda la persona, sólo que el primer vocablo se refiere al hombre en cuanto vivo, mientras que el segundo, en cuanto a su debilidad. Y más que dos principios, son dos aspectos o perspectivas de la misma realidad. De hecho, la muerte no indica de suyo la separación del alma y del cuerpo: un ser vivo es una נפש viva, y un muerto, una נפש muerta (cf. Nm 6,6; 19,13 Lv 21,11) y la muerte no indica aniquilación, sino que subsiste mientras subsista el cuerpo, siquiera los huesos, bien que en estado de extrema debilidad, como una sombra en la morada subterránea del “sheol” (cf. Job 26,5-6; Is 14,9-10; Ez 32,17-32)⁶⁵. Alonso Schökel indica tres grupos de significado para el término hebreo נפש, a saber: la esfera de la respiración, la del apetito y la designación de un individuo o sustitución de un nombre⁶⁶. Originariamente designaba la garganta (o el cuello), si bien no abundan mucho los textos con este matiz (cf. Is 5,14; 51,12.23; Os 4,8; Sl 31,10; Hab 2,5; Sl 107,5.9); ulteriormente pasó a designar lo vital en el hombre en su sentido más genérico, o bien la vida misma (Gn 9,5; Ex 21,23; Lv 17,11; Ez 18,4; Jue 9,17; 1Sam 1,26; 17,55; 20,3; 25,26; Pr 7,23; 8,35-36). En Dt 12,15 la נפש

⁶⁴ Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I*, 202.

⁶⁵ Cf. R. DE VAUX, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, 65. El “sheol” es uno de los términos más comunes para hablar de la estancia de los muertos. En un primer momento se estimaba que el “sheol” estaba debajo de la tierra como contrapuesto al cielo (Am 9,2; Sl 139,8; Job 11,8). A sus moradores se denominaba “refáim” (Jos 15,8.16; Sl 88,11; Pr 2,18; 9,18; 21,16; Is 14,9; 26,14.19). Hay referencias que dicen que los muertos “duermen”, pero es un modo traslaticio para hablar de la muerte probablemente porque en un principio se la consideraba una morada oscura (Sl 13,4; Sir 48,13; Dn 12,2; cf. Jn 11,11-14). Paulatinamente va abriéndose paso la concepción de que Dios, por ser omnipotente, podía sacar a alguien del “sheol” (1Sam 2, 6; Am 9,2; Os 13,14). La posibilidad de que en el “sheol” no existiera distinción entre el destino para justos e impíos por igual, llevará a sugerir que en él hay un estrato para justos y otro para impíos. Mas aún aquí reciben la retribución inicial. Aquí es donde el influjo del libro de la Sabiduría será determinante, cf. J. A. SAYÉS, *Escatología*, 45-46.

⁶⁶ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo español* (Madrid 1994) 504,ss.

padece hambre (cf Is 56,11; Jr 31,25; Sl 107,9; Pr 13,25), o sufre hastío (Nm 12,15; Ez 23,18), odia (2Sam 5,8), se aíra (Jue 18,25), ama (Gn 44,30), es objeto de aflicción (Jr 13,17), muere (Nm 23,10; Jue 16,30); sale (Gn 35,18) o regresa como recuperación del aliento (1Re 17,21). No siempre designa, como se habrá constatado, lo que hoy entendemos por alma, principio del ser el hombre, si bien en Dt 12,23 se dice que la שֶׁמַח mora en la carne y de ella se distingue (Is 10,18). Puede designar también a la persona (Lv 17,10; 20,6; 22,4; 23,30). Se emplea como sustituto o equivalente del pronombre personal o reflexivo (Gn 12,13; Pr 6,32; Sl 18,7). De las plantas no se predica que la tengan, pero de los animales sí⁶⁷.

Para los semitas, por lo tanto, el “soplo” de la שֶׁמַח es inseparable del cuerpo, e indica el modo como se manifiesta en el hombre la vida concreta: una distinción neta entre el alma y el cuerpo sería ajena a los textos que preceden a ciertas obras sapienciales como el libro de la Sabiduría, y más en concreto, se dará en los así llamados “salmos místicos” (Sl 16,10; 49,14-16; 73,25-26) en los que predomina el motivo de la retribución correspondiente tanto al impío como al justo, pues se habla de que el alma va al “sheol” donde Dios la rescatará y no morirá⁶⁸. El siguiente paso para la concepción del alma se tendrá con el empleo del vocablo ψυχή, y gracias al encuentro con la mentalidad griega patente en la versión de los LXX⁶⁹, a lo que se sumará también del motivo de la resurrección aplicada a los cadáveres y a los sepulcros (Dn 12,2; 2Mac 7,11; 14,46)⁷⁰. Así es como el vocablo ψυχή se enriquecerá en cuanto concebido como elemento consciente, subsistente entre la muerte del hombre y el fin del mundo y que ya es objeto de retribución de premio o castigo después de la muerte⁷¹.

⁶⁷ Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I*, 204.

⁶⁸ Cf. J. A. SAYÉS, *Escatología*, 46-49.

⁶⁹ El significado de ψυχή en los LXX respecto de su uso semita y veterotestamentario no varía en general en las obras escritas originariamente en hebreo, por lo que ψυχή indica el centro de la vida interior de la persona (Ex 4,19); el vocablo se emplea como persona o individuo, como sustituto del pronombre personal (Ex 12,16); indica también cadáver (Os 9,4; Ez 44,25), vitalidad (Sir 14,4), ser vivo o criatura (Gn 1,20), cf. J. LUST-E. EYNIKEL-K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint. II* (Stuttgart 1996) 525.

⁷⁰ Is 26,19 y Ez 37,1-14 se refieren a la resurrección del pueblo en el exilio, a su restauración.

⁷¹ Cf. A. DIHLE, “ψυχή”, TWNT IX, 631.

Aunque en el libro de la Sabiduría se dejan traslucir ciertas afirmaciones de cuño helenista⁷², como que el cuerpo corruptible es un peso que agobia al alma, que constituye una tienda de tierra que agota al espíritu lleno de preocupaciones (Sb 9,15), que el bienestar del alma importa más que el del cuerpo, y de este modo es preferible la infelicidad a la prole (Sb 3,13; 4,1); sin embargo, la obra sigue a la concepción veterotestamentaria que considera a todo el hombre como criatura de Dios, como imagen de su creador; de ahí que esté destinado a la inmortalidad (Sb 2,23), y por lo tanto no se habla de que el alma buena contenga parcialmente un elemento divino y otro malo. Al mismo tiempo, si ha entrado la corrupción en el hombre, se debe a que la muerte se inoculó por la envidia del diablo (Sb 2,24), de suerte que el cuerpo es el corruptible (Sb 9,15). La obra desea consolar a los perseguidos injustamente, pues poseerán la resurrección: por su pureza obtendrán un juicio favorable (Sb 2,22). El sujeto de tal retribución es, por lo tanto, el alma. Salomón en la obra puede decir que Dios le ha otorgado un alma bondadosa y un cuerpo incontaminado (Sb 8,19-20), que la sabiduría y el espíritu divino son implorados en la oración (Sb 1,6; 9,4; 10,16). Es propio de los insensatos el pensar que los justos sufren castigos (Sb 3,4); aparentemente se creará que mueren y su partida se tendrá como quebranto (Sb 3,2), pero sólo los ignorantes creen que con la muerte termina todo (Sb 2,1); más bien, las almas de los justos están en las manos de Dios y ningún tormento les sobrevendrá (Sb 3,1). Estas afirmaciones se comprenden mejor si se toma en cuenta la afirmación de que Dios goza del poder de resucitar a los hombres (Sb 16,13-14).

⁷² A propósito se ha empleado la expresión “afirmaciones de cuño helenista” ya que cuando Platón habla de términos como “cárcel”, “tumba”, lo hace aludiendo a la mentalidad órfica sin hacerla necesariamente suya, y con el fin de resaltar la superioridad del alma sobre el cuerpo en el ámbito intelectual o ético. De lo que no cabe duda es de que Platón es el primer pensador que atribuye al alma un espesor ontológico, al considerarla una realidad espiritual, capaz de sobrevivir a la separación del cuerpo. Es verdad que aunque hay textos de Platón en los que se da a entender que lo más propio y genuino del hombre es su alma, o la dimensión espiritual de la misma, como si ella llegase a ser un “hombre interior” (cf. *República* 588c-589b), también encontramos en *Menón* 85d-86, la idea de que no se es hombre sino hasta que el alma ha sido unida a un cuerpo, por lo que el cuerpo sería un constitutivo esencial, no accesorio, de la condición humana, mas claramente inferior respecto del alma.

Conclusión

El objeto del discurso del Santo Padre era en definitiva una invitación a no abandonar el diálogo entre cultura y religión, entre fe bíblica y cuestionamiento filosófico. No es casual que el cristianismo, originado en oriente y desarrollado inicialmente en esa región, haya encontrado su sello particular y decisivo en Europa. Se ha tratado de un acercamiento interior, un diálogo que no puede dejarse de lado. La Iglesia traicionaría su misión si no lo hiciera, ya que mira a predicar el Evangelio de Jesucristo a todos los hombres por los que Cristo ha muerto, y la cultura que le rodea a fin de seguir adaptando su mensaje según las circunstancias de tiempos y lugares. Si no obrar según el logos es contrario a la naturaleza de Dios, y como Dios se ha hecho Logos, entonces la razón es lo más noble que hay en el hombre.

Summary: This article has as its point of departure Pope benedict the XVI's speech at Regensburg. It tries to show how was the dialogue between the Biblical and the Greek thought in antiquity. First of all, it deals with the Septuagint version and other Greek translations of the Bible. As a second point, it shows how the thoughts of the authors of the Septuagint version was determinative for the Theology of the New Testament authors. Last of all, it analyzes the development of the biblical thought until its definitive shape in the so called "creatio ex nihilo" and the distinction between soul and body.

Key words: Septuagint version of the Bible, "Creatio ex nihilo", soul and body, resurreccion of the dead.

Palabras clave: Biblia de los LXX, creación de la nada, alma y cuerpo, resurrección de los muertos.