

DEL ANTIGUO TESTAMENTO  
A LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA  
La importancia decisiva de los libros deuterocanónicos

ANTON ZIEGENAUS

Todos los cristianos tienen la misma Sagrada Escritura y, por tanto, el mismo fundamento de fe. Por eso, se dice, podemos esperar que los cristianos separados hallen la unidad por medio de este fundamento común. Sin embargo, esta tesis del fundamento común no es correcta. Dejando a un lado los diferentes principios de interpretación de la Biblia, hay que prestar atención a los libros deuterocanónicos. Estos se encuentran en el Antiguo Testamento de los católicos y —en líneas generales— en el de los ortodoxos, que utilizan la versión griega de los Setenta. Sin embargo faltan en el de los protestantes y anglicanos. Estos libros en concreto son: 1 y 2 Macabeos, Judit y Tobías, el libro de la Sabiduría y el del Eclesiástico, y Baruc junto con la Carta de Jeremías (= Baruc 6), además de importantes adiciones en los libros de Ester (10,4-16,24) y de Daniel (3,24-90 y 13 y 14: los cánticos de Azarías y de los tres jóvenes, las historias de Susana, de Bel y de la serpiente).

Es comprensible que muchos consideren insignificante esta diferencia entre la biblia judía, y consiguientemente protestante, y la de los católicos. Sin embargo, como me propongo demostrar, no se trata de una cuestión marginal.

Antes de destacar la importancia de los libros deuterocanónicos debemos poner en claro algunos hechos referentes a la historia del canon.

1. *Los libros deuterocanónicos: planteamiento desde el punto de vista histórico*

Antiguamente se hablaba de un canon alejandrino y de uno palestino. Para explicar la diversidad de Biblias se supuso que los libros deu-

rocanónicos, en su mayoría compuestos o conservados sólo en griego, tuvieron su origen en Alejandría o en la diáspora judía, donde se hablaba griego, y que el canon hebreo se originó en Palestina. Esta distinción estriba sin embargo en presupuestos erróneos: Palestina era bilingüe: ya hacia el 200 a.C. existían allí 30 ciudades griegas<sup>1</sup>; Ben Sira trataba de mediar entre judaísmo y helenismo; e incluso en las comunidades de Qumrán se encontró una versión griega de la Carta de Jeremías<sup>2</sup>. Antes de nada debemos considerar que el canon hebreo fue definido por la academia de Yabne en los años 90 d.C. Alrededor de esta fecha los límites del canon no estaban todavía fijados. Hasta ese momento se había hablado de «libros santos» (1 Mac 12,9; 2 Mac 8,23). En el prólogo del Eclesiástico (132 a.C.) encontramos una división tripartita de la Biblia hebrea —«Ley, Profetas y los otros que les han seguido»—, pero el contenido de la tercera parte todavía era controvertido o, por lo menos, confuso. Antes de la decisión de la academia de Yabne en los años 90 d.C. o, —con otras palabras— antes de la separación entre sinagoga y cristianismo, se utilizaban como santos más libros que después, tanto en las comunidades de Qumrán como en las del Nuevo Testamento. Se empleaban los hoy llamados libros deuterocanónicos y apócrifos. Así por ejemplo en las cuevas de Qumrán se hallaron fragmentos del Eclesiástico, de Tobías (?), de Henoc, del libro de los Jubileos, y de la Carta de Jeremías; y en el Nuevo Testamento<sup>3</sup> se citan, por ejemplo, el libro de la Sabiduría, los escritos de Henoc y de la Asunción de Moisés (cf. Judas 6,9), el apócrifo Apocalipsis de Elías (cf. 1 Cor 2,16) o el Martirio de Isaías (cf. Hb 11,37). Estos empleos demuestran que, antes de la decisión de la academia de Yabne, tanto los judíos como los cristianos utilizaban una biblia más amplia. Como nota se puede añadir que, como antes de la decisión de Yabne la totalidad del canon aún no estaba definida, se comprende que el contenido de los Setenta tenga ciertas variaciones: por ejemplo, el Códice Alejandrino conserva 4 libros de los Macabeos, y el Códice Sináítico los libros primero y cuarto<sup>4</sup>.

1. Cf. Th. MIDDENDORF, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Christentum*, Leiden 1973, 138.

2. Cf. A. ZIEGENAUS, *Kanon (Handbuch der Dogmengeschichte I 3a)*, Freiburg 1990, 65-69.

3. Cf. A. ZIEGENAUS, *ibid.* 176ss.

4. Cf. A. ZIEGENAUS, *ibid.* 124s.

En un segundo paso debemos explicar los principios que han servido de base a la decisión de dicha academia. El primer motivo fue, después de la destrucción de Jerusalén, el esfuerzo por concentrarse en la herencia de los padres, es decir, en los escritos de Moisés<sup>5</sup> y de los profetas. Los escritos compuestos en griego (como el libro segundo de los Macabeos, y el de la Sabiduría), y los que mostraban una cierta cercanía al pensamiento helenístico (como el Eclesiástico, y el de la Sabiduría) fueron eliminados definitivamente del canon hebreo. Quizá también las referencias a las alianzas entre los Macabeos y Roma, el enemigo principal del pueblo judío, jugaron un papel importante en este contexto. Desde el punto de vista mosaico cayeron en sospecha los escritos de los dos siglos a.C.

Un segundo principio fue el rechazo de la literatura apocalíptica con la esperanza de un Mesías político y de un día de Yahveh.

Un tercer principio fue la eliminación de libros utilizados por los Cristianos en las controversias con los judíos<sup>6</sup>. Esas controversias fueron especialmente duras desde la destrucción de Jerusalén hasta el año 135. En los libros deuterocanónicos se encuentran textos particularmente oportunos para los cristianos en su controversia con los judíos. Sabiduría 2,12-20 traía ciertamente a la memoria de los cristianos la pasión de Jesucristo: «Tendamos lazos al justo, que nos fastidia... Se gloria de tener el conocimiento de Dios y se llama a sí mismo hijo del Señor... y se ufana de tener a Dios por padre... Pues si el justo es hijo de Dios, él le asistirá... Condenémosle a una muerte afrentosa, pues, según él, Dios le visitará» (cf. St 5,6; 1 Pe 3,18; 1 Jn 2,1.29; 3,7; Hch 7,52; 22,1: el justo). Igualmente se puede mencionar Ba 3,37s: Dios «descubrió el camino entero de la ciencia (= sabiduría) a Israel su amado. Después apareció ella en la tierra, y entre los hombres convivió». (Paso por alto Si 24,3-22). El canon hebreo, pues, se termina con la vuelta del destierro, es decir, con Ester, Esdras y Nehemías.

Los cristianos eran conscientes del problema de un canon distinto ya desde Justino (+ 165), y en la controversia con los judíos se utilizaban solamente los textos reconocidos por ambas partes<sup>7</sup>. Con inde-

---

5. P. KATZ, *The OT Canon in Palestine and Alexandria*, en: S. Z. LEIMAN, *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible*, New York 1974, 74: «Since Moses was the first Author, there was no room for Enoch».

6. Cf. A. ZIEGENAUS, «Die ungleiche Bibel: Das Problem der deuterokanonischen Schriften», en: *Forum Kath. Theologie* 6 (1990)91; id., *Kanon*, 167ss.

7. Cf. *Dialogo*, c. 71; ZIEGENAUS, *Die ungleiche Bibel*, 90s.

pendencia de la controversia judeo-cristiana, el problema se planteó en la literatura cristiana por vez primera hacia el año 240 en la correspondencia entre Julio Africano y Orígenes, que defendía la tradición cristiana del canon más amplio<sup>8</sup>.

Eusebio de Cesarea<sup>9</sup>, en un principio, defendió enérgicamente, aunque con disimulo, la validez del canon hebreo. No negó la legitimidad del canon de los Setenta, pero sí practicó la desinformación. En su *Historia eclesiástica* Eusebio menciona la carta de Julio Africano, que consideraba la historia de Susana como «inauténtica y ficticia», pero silencia los detallados argumentos de Orígenes en favor de los libros deuterocanónicos. Más tarde Eusebio enumera los «22 libros del Antiguo Testamento» según la lista de Flavio Josefo, afirmando que el texto era fidedigno, pues también según Josefo los escritos posteriores no merecen la misma confianza. Adicionalmente Eusebio transmitió una lista de Orígenes con 22 libros santos, silenciando de nuevo el hecho de que Orígenes reconocía el canon de los Setenta y de que en ese lugar no se estaba interesando en la cuestión de la canonicidad, sino en el simbolismo numérico. Finalmente Eusebio transmitió una carta de Melitón de Sardes (+ 180), que trataba de la siguiente cuestión: Un tal Onésimo pide a Melitón que le comunique τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία; Melitón entonces enumera los libros del canon hebreo. Eusebio da la impresión de que se trata de la lista de los libros del Antiguo Testamento cristiano. Por eso desde entonces hasta hoy está difundida la opinión de que en los dos primeros siglos la Iglesia usó el canon hebreo, que fue más tarde completado por los libros deuterocanónicos. Sin embargo, Onésimo no quería saber cual eran los libros del Antiguo Testamento para uso eclesiástico, sino los libros de la antigua alianza de los judíos para la controversia. Van Unnik<sup>10</sup> comprobó con razón: «He does not say: 'this is the Old Testament', but: 'these are books of the παλαιὰ διαθήκη. The need Melito felt was not conditioned by ecclesiastical, but controversial needs». De este modo Eusebio se presenta como un maestro de la desinformación. En el Occidente San Jerónimo defendió la *veritas hebraica*, el canon hebreo.

8. Cf. A. ZIEGENAUS, *Kanon*, 79s.

9. Cf. A. ZIEGENAUS, «Die ungleiche Bibel», 91-95.

10. W. C. VAN UNNIK, «—ἡ καινὴ διαθήκη— a problem of the early History of the canon», en: *Suppl. Nov. Test.* 30 (Leiden 1980) 164.

En el Oriente sólo unos pocos teólogos aceptaron la posición de Eusebio<sup>11</sup> de usar un canon idéntico al de los judíos. En el Occidente la posición de Jerónimo siguió presente, pero el sínodo del Papa Dámaso (382) y los de Hipona y Cartago con Agustín, y la Carta del Papa Inocencio I al obispo Exuperius de Tolosa (405) defendieron el mismo canon (incluyendo los libros deuterocanónicos) que los insignes teólogos de la edad media. El Concilio de Florencia definió este mismo canon y el Concilio de Trento rechazó cualquier diferencia de rango entre libros protocanónicos y deuterocanónicos: todos los libros bíblicos son aceptados *pari pietatis affectu ac reverentia*. En cambio, Lutero, los protestantes, y los anglicanos supusieron que eran los judíos las personas competentes sobre el Antiguo Testamento. Sin embargo, ignoraron los hechos históricos en torno a la decisión de la academia de Yabne (juna decisión posterior a la separación entre judíos y cristianos!) y la diferencia entre el canon hebreo y el del Antiguo Testamento: éste es cristiano y presupone un Nuevo Testamento.

## 2. Importancia y contenido específico de los libros deuterocanónicos

El canon hebreo tiene su punto central en la Ley, en el Pentateuco, y termina con la vuelta de la cautividad. Esta concepción es comprensible dentro del conjunto de la fe judía, pero es sin embargo muy problemática para los cristianos, aunque los protestantes y anglicanos no presten suficiente atención a esta dificultad: la concepción de la historia de la salvación pierde todo su sentido si hay una interrupción de más de 400 años (tal y como lo insinuó Eusebio) entre la vuelta del destierro babilónico y Jesucristo. Al fin y al cabo el fuerte contraste entre ley y gracia a ojos de Lutero supone un estorbo para la concepción de una historia continua desde Abraham hasta Jesucristo.

Los libros deuterocanónicos son importantes sobre todo por su mensaje escatológico. Los libros protocanónicos desconocen una existencia postmortal, o —mejor dicho— la admiten como una vida en sombra. Sólo Is 25,8 y particularmente Dn 12,2 hablan de la vida después de la muerte en el sentido de una esperanza, a saber, la resurrección y la retribución. Esta visión escatológica imprime carácter a algunos —no a todos— escritos deuterocanónicos. Ya Tobías 13,1s alaba a

---

11. Cf. A. ZIEGENAUS, «Die ungleiche Bibel», 96ss.

«Dios, que vive eternamente... y su reinado. Porque él es quien castiga y tiene compasión; el que hace descender hasta el más profundo Hades de la tierra y el que hace subir de la gran perdición». Judit 16,17 menciona «el día del juicio», en el que el Señor «entregará las naciones al fuego... y gemirán en dolor eternamente». Igualmente el versículo 86 del Cántico de los tres jóvenes<sup>12</sup> —«espíritus y almas de los justos, bendecid al Señor»— se refiere a los muertos. También frecuentemente se hallan datos escatológicos en el libro de la Sabiduría: «las almas de los justos están en las manos de Dios... su esperanza estaba llena de inmortalidad» (3,2ss). Después de la muerte, en una fase futura, llegará entonces el día del juicio final y de la glorificación definitiva (cf. 3,7; 4,20; 5,18; 6,5), aunque el libro de la Sabiduría no parece que conozca una resurrección corporal: «en el día de su visita resplandecerán... juzgarán a las naciones y dominarán a los pueblos y sobre ellos el Señor reinará eternamente»<sup>13</sup>. Los muertos ya no se hallarán en el sheol sino en «las manos de Dios», en comunidad con él; estarán «entre los hijos de Dios»... y «entre los santos» (5,5). Por tanto hay también una *communio sanctorum*; por supuesto, una exclusión definitiva también es posible.

Aún más ricos y variados son los conceptos escatológicos del segundo libro de los Macabeos. La resurrección es un *leitmotiv* en las palabras de los siete hermanos, aunque para los impíos no parece que ésta exista. Cerca del fin de su vida dijo uno de los hermanos al rey: «es preferible morir a manos de hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por él; para ti, en cambio, no habrá resurrección a la vida» (7,14). El libro conoce también la súplica y el sacrificio expiatorio para la liberación de los pecados de los muertos (12,38-45). Finalmente, no sólo los vivos se volverán a ver después de la muerte (cf. 7,29), sino también los muertos, pues el sacerdote Onías y Jeremías velan y suplican por el pueblo judío que está en peligro.

12. Cf. K. KOCH, *Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch. Entstehung und Textgeschichte*; Bd. II *Exegetische Erläuterungen*, Kevelaer 1987, 117. - La opinión frecuente, que se trata sólo de justos vivos en una dicción tricotómica (como en 1 Ts: «todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo...»), no advierte el hecho de que Dn 3,86 no ha mencionado el cuerpo (cf. también Sb 16,14).

13. Cf. M. DELCOR, «L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse e dans les documents de Qumran», en: *Nouvelle Revue theol.* 87 (1955) 619. C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 3 t., Paris 1983/85, 274-285.

Considerando estos conceptos y teniendo en cuenta también las afirmaciones de los apócrifos y de los escritos de Qumrán<sup>14</sup> se puede comprobar que existe una gran diferencia y un fuerte cambio de acento en torno a la visión escatológica entre los libros protocanónicos y los libros deuterocanónicos. Aunque estos libros más recientes no ofrezcan una teología sistemática en torno a los detalles escatológicos —las afirmaciones de los diferentes escritos oscilan en lo referente a la resurrección corporal de todos los hombres o de sólo los justos, a la escatología intermedia, a la idea de una purificación ultraterrena, a la inmortalidad del alma, etc.— el cambio de acento es un hecho innegable.

### 3. *Los libros deuterocanónicos: un puente*

Al considerar el cambio de acento en los libros deuterocanónicos en comparación con los protocanónicos se puede comprender la decisión de la academia de Yabne. Pero esa decisión lleva también consigo una inmovilidad; se quiso conservar una fase de desarrollo. Pero donde hay vida, hay cambio. Solamente la naturaleza muerta no asimila; si vive, atrae, transforma, recibe y rechaza. Si la cultura judía no quería ser inmóvil, no se podía cerrar a cuestiones nuevas, tampoco al helenismo.

Desde luego no todo cambio a cualquier precio es un progreso. Existen peligros, sobre todo si el desarrollo lleva consigo un distanciamiento o una pérdida del carácter propio. El desarrollo, pues, que se comprueba en los escritos deuterocanónicos ¿fue un distanciamiento del carácter propio o una prueba de vida?

En general se puede afirmar que la ley y los profetas son también norma de fe y vida en los escritos deuterocanónicos. Estos son citados con gran frecuencia, y el traductor de Ben Sira, en el prólogo, manifiesta su canonicidad. Por la fidelidad a la ley —circuncisión (1 Mac 1,60; 2 Mac 6,10), restauración del culto (1 Mac 4,44ss; 2 Mac 10,1ss), prohibición de la carne de puerco (2 Mac 6,18; 7,1)— los judíos tienen que sufrir persecución y muerte. Siempre se alaba la gloria de Yahveh y la valentía de los antepasados. «Hagamos ya el elogio de los hombres ilustres, de nuestros padres según su sucesión». Así se encuentra en Si

---

14. Cf. M. DELCOR (nota 13).

44,1-50,31 e igualmente en Sb 15-19; 1 Mac 2,49-61; 2 Mac 1,2ss; Ba 1,15-21; Dn 3,25ss; Est 13,9-16. Considerando su historia, los judíos intentaban confortar su fe y confianza. Estas referencias confirman suficientemente que los escritos deuterocanónicos no se distancian de la fe de la época anterior. Con voluntad firme, incluso hasta la muerte, los judíos querían defender su tradición religiosa. En otras palabras: con una asimilación auténtica y viva intentaban conservar su identidad y dar una respuesta a una situación que había cambiado. ¿Cómo se presenta la situación de los dos siglos antes de Cristo?

El desarrollo se puede mostrar al tratar de la relación entre vivir bien, es decir según la ley, y estar bien: quien obedece a los mandamientos de Dios, según la concepción del judaísmo «clásico», recibirá una larga vida, buena salud, riqueza y muchos hijos. Desdicha, enfermedad o cautividad demuestran un mal comportamiento. Este principio de la fe judía sigue vigente también en los dos últimos siglos antes de Cristo, pero es precisado. Sirva de ejemplo el caso del rey Antioco: a él le es anunciado el justo juicio por su soberbia (2 Mac 7,34ss). Este principio también tiene su validez para los fieles; ellos, Eleazar, los siete hermanos y su madre, obedecen al mandato de Dios, pero justamente por esa razón deben morir; el principio no se verificará hasta la resurrección. De la verdad del principio se induce la vida eterna. Por eso el segundo hermano dijo al rey: «Tú, criminal, nos privas de la vida presente, pero el Rey del mundo a nosotros que morimos por sus leyes, nos resucitará a una vida eterna» (2 Mac 7,9). La misma situación y la misma argumentación se hallan en el libro de la Sabiduría: precisamente el justo, el hijo de Dios, muere. Los impíos recibirán el castigo, pero «las almas de los justos» estarán en las manos de Dios. Al contrario del mensaje anterior según el cual los justos tendrán muchos hijos o una larga vida, según el libro de la Sabiduría «mejor es carencia de hijos acompañada de virtud, pues hay inmortalidad en su recuerdo» (4,1), «una esterilidad sin mancilla» vale más que una posteridad impía (3,13) y «el justo, aunque muera prematuramente, halla su descanso» (4,7).

La fe en la existencia postmortal para que el bueno alcance también su felicidad no proviene de un puro postulado, como en la crítica de la razón práctica de Emmanuel Kant, sino que esta convicción se ha hecho posible gracias a un progreso previo en la teología de la creación. En los primeros tiempos de su historia Israel veneraba —en general y globalmente dicho— a Yahveh como libertador de Egipto y guía



por el desierto hasta la tierra prometida. En una profesión muy antigua de su fe (cf. Dt 26,5-10) Israel confirma una serie de acontecimientos: su nomadismo miserable, la esclavitud en Egipto, la liberación y su final asentamiento en Canaán<sup>15</sup>. Aquí Yahveh no es llamado creador, sino el dador de la tierra que mana leche y miel. El fiel confirma la verdad de las promesas de Yahveh. Baal, el Dios de Canaán, era competente, por así decirlo, para la naturaleza (viento, lluvia, etc.). Más tarde especialmente el profeta Elías enseñó que la lluvia y el rocío (cf. 1 R 17,1-18,45) están también bajo el dominio de Yahveh. Hasta que Israel no reconoció la superioridad de Yahveh sobre los dioses de los poderosos reinos orientales no se dio cuenta de que Yahveh es el creador de todo y de que no hay otros dioses. Así lo muestra Is 45,12ss: «Yo hice la tierra y creé al hombre en ella. Yo extendí los cielos con mis manos... yo soy Dios, no existe ningún otro». También del siglo sexto a.C. data más o menos el primer relato de la creación (Gn 1,1-2-4) según el cual Dios ha creado todo por su palabra. Y una etapa concluyente del desarrollo se puede comprobar en los libros deuterocanónicos. La creación entera es llamada a alabar a Dios. En Tobías leemos: «Bendígante los cielos y tu creación entera»; y en el Cántico de los tres jóvenes se exhorta a todas las obras creadas a bendecir al Señor: cielo, lluvia, vientos, tierra y montes. En el libro de la Sabiduría el conocimiento del Creador a través de la naturaleza se sitúa al lado del conocimiento del Creador a través de la historia: «De la grandeza y hermosura de las criaturas se llega... a contemplar a su Autor» (13,5). En 2 Mac 7,28 se encuentra la fórmula concluyente y definitiva de que Dios hizo todo «a partir de la nada»<sup>16</sup>.

Añado una nota: cuando se llegó a reconocer a Yahveh como creador de todo el mundo y único Dios, estuvo en auge la burla o incluso el sarcasmo en torno a los ídolos de los gentiles: estos ya no tienen alguna existencia como antes, no existen en absoluto. Así Daniel dijo en la historia de Bel (Dn 14,6): «No venero a ídolos hechos por mano humana, sino solamente al Dios vivo que hizo el cielo y la tierra y que tiene todo en su poder». Cf. también la Carta de Jeremías; Si 36,4; Est 14,11 («No entregues, Señor, tu cetro a los que son nada»); Sb 14,15-15,9.

15. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 1986, 23s; C. POZO, *Teología del Más Allá*, Madrid 1980, 227-242.

16. Cf. también: Ba 3,32-35.

Este entendimiento de la singularidad de Yahveh y su poder creador forma el presupuesto de la fe en la resurrección. La relación se manifiesta sobre todo en el contexto del martirio de los siete hermanos. El tercer hermano declaró: «Por don del Cielo poseo estos miembros, por sus leyes los desdeño y de Él espero recibirlos de nuevo» (2 Mac 7,11). Y la madre anima a cada uno de sus hijos: «Yo no sé como aparecisteis en mis entrañas, ni fui yo quien os regaló el espíritu y la vida, ni tampoco organicé yo los elementos de cada uno. Pues así el Creador del mundo, el que modeló al hombre en su nacimiento y proyectó el origen de todas las cosas, os devolverá el espíritu y la vida con misericordia» (2 Mac 7,22s; 7,28). El libro de la Sabiduría (cf. 16,12ss) también destaca el poder absoluto de Dios, de su «palabra»: el hombre puede matar, pero sólo Dios puede devolver a la vida corporal el alma que ha bajado al sheol<sup>17</sup>. Así, pues, el desarrollo de la comprensión de Yahveh como Creador del universo llevaba consigo la fe en la resurrección. Fue un desarrollo desde un punto de partida genuina y auténticamente judío.

La singularidad de Yahveh no sólo trajo consecuencias en torno a la creación y resurrección, sino también en torno a la extensión de su «competencia» hasta el sheol. Aunque según el Judaísmo la vida no termine totalmente después de la muerte, la vida en sentido propio se realiza aquí en la tierra y la existencia postmortal se parece más a la vida en sombra, a una no-vida. El sheol está lejos de Yahveh. Por eso el fiel en su tribulación suplicó: «Vuélvete, Yahveh, recobra mi alma, sálvame, por tu amor. Porque, en la muerte, nadie de ti se acuerda: en el sheol, ¿quién te puede alabar?» (Sal 6,5s). Sin embargo, más tarde, según el Salmo 139,8, Yahveh está en todas partes: «Si hasta los cielos subo, allí estas tú, si en el sheol me acuesto, allí te encuentras». Cuanto más el fiel se acerca a Yahveh, tanto más entra en relación con la fuente de la vida. De esta cercanía íntima deduce el salmista la confianza de que Yahveh no le dejará nunca: «No has de abandonar mi alma al sheol, ni dejarás a tu amigo ver la fosa. Me enseñarás el camino de la vida, hartura de goces, delante de tu rostro, a tu derecha, delicias para siempre» (Sal 16,10s). En contra de la pregunta: «En el sheol ¿quién te puede alabar?», se dice finalmente en el Cántico de los tres jóvenes: «Espíritus y almas de los justos, bendecid al Señor».

---

17. Cf. LARCHER, 910ss.

El libro de la Sabiduría habla de la inmortalidad. La influencia helenística en torno a la inmortalidad del alma es dudosa, si bien Sb 8,19s recuerda la idea griega de la preexistencia del alma<sup>18</sup>. Es igualmente dudoso<sup>19</sup> si el justo llega inmediatamente a la comunidad con Dios después de su muerte o tras una estancia intermedia, es decir, no antes del «día de su visita» (3,7). Como para la inmortalidad es decisiva la cercanía a Yahveh, la estancia en el sheol llega a ser trasladada al cielo. Sin embargo Dn 3,86 —«espíritus y almas de los justos»— presupone sin duda una antropología nueva<sup>20</sup>.

La apertura del horizonte hasta la vida después de la muerte —una vida apoyada en razones teológicas y no filosóficas— llevó consigo un cambio en la antropología, en concreto un cambio sobre el significado de Gn 1,27s: «Creó Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó. Y bendíjolos Dios, y díjoles Dios: Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra.» ¿Qué significa el ser creado a imagen de Dios?

En primer lugar puede significar una función: la función de mandar y dominar. En este caso el hombre tiene que representar en la tierra al dueño divino. El ser imagen de Dios no indica nada del hombre en su relación a Dios, sino sólo respecto a las demás criaturas<sup>21</sup>. Esta

18. Cf. A. SCHMITT, *Weisheit (Die Neue Echter Bibel)*, Würzburg 1989, 13; LARCHER (I 274) identifica «alma» con el yo personal; II 553s: interpretación de Sb 8,20 en favor de la preexistencia; del mismo modo: D. GEORGI, «Weisheit Salomons», en: *Jüd. Schr. aus hellenistisch-römischer Zeit*, t. 3, Gütersloh 1980, DELCOR, 615: «Il est bien certain que la philosophie grecque a fourni au Pseudo-Salomon un vocabulaire précis parce que depuis longtemps constitué, mais on ne peut pas dire qu'avec ce vocabulaire sur la destinée de l'âme aient pénétré dans la pensée juive certaines conceptions platoniciennes... Il faut dire tout autant que l'immortalité de l'âme telle que le présente le Pseudo-Salomon est un pur don de Dieu et qu'aucune speculation philosophique ne le fonde»; de modo parecido: J. M. REES, *Hellenistic influence on the book of Wisdom and its consequences*, Rome 1970, 62-71.

19. Cf. LARCHER, 274-284.

20. KOCH, 117: «Der Text läßt nur die Auslegung zu, daß hier verstorbene Gerechte gemeint sind' ... Eine Anthropologie, 'wie sie sonst im Alten Testament unbekannt ist'» Cf. arriba nota 12.

21. Cf. R. BROOKS, «Humanity in God's Image: Rabbinic biblical Theology and Genesis 1,26-28», en: R. Brooks - J. J. COLLINS, *Hebrew Bible or Old Testament?*, Notre Dame/Indiana, 1990, 191-196. Citando Eilberg - Schwartz (195) Brooks comprueba: «The capacity to think ... makes human being like God ..., 'being made in God's image' means being able to exercise one's mind in the same way that God exercises the divine will... From the Mishnah's standpoint, human beings are endowed with powers

significación se halla también en el libro de Sabiduría: «Dios de los Padres ... que hiciste el universo con tu palabra y con tu Sabiduría formaste al hombre para que dominase sobre los seres por ti creados, administrase el mundo con santidad y justicia y juzgase con rectitud de espíritu» (Sb 9,1 ss). Sin duda, al escribir de esta forma el autor de la Sabiduría tenía ante sus ojos el texto de Gn 1,27. Describió los deberes y las funciones del hombre en el mundo y frente al mundo. Sorprende que el Autor de la Sabiduría en este (!) contexto no haya hablado del ser creado del hombre como imagen de Dios.

Pero el sentido del ser imagen no se agota en el dominio. Otro sentido se anuncia en el capítulo 5 del Genesis: «El día en que Dios creó a Adán le hizo a imagen de Dios. Los creó varón y hembra, los bendijo ... Tenía Adán ciento treinta años cuando engendró un hijo a su semejanza, según su imagen.» Aquí el ser imagen indica la semejanza corporal entre padre e hijo e implica un parentesco. Este sentido de parentesco en torno a la relación entre el hombre y Dios se desarrolló paulatinamente en el transcurso de la historia de la salvación. El parentesco implicado en Gn 5 no se pudo concretar antes de que Israel conociese la cercanía íntima de Yahveh, que no abandona el «alma al sheol». Así en el libro de la Sabiduría el justo es llamado «hijo de Dios», y es «digno» de Dios (2,18; 3,5). En el libro de la Sabiduría el ser imagen, que no se menciona en el citado texto de Sb 9,1ss, no se refiere al dominio del hombre, sino al parentesco de hijo, el cual debe ser incorruptible: «Porque Dios creó al hombre para la incorruptibilidad, le hizo imagen de su misma naturaleza» (Sb 2,23).

El ser imagen de Dios es la palabra básica en la antropología judía y en la antropología cristiana. Pero en el seno del judaísmo hay un desarrollo y una dilatación: primero, de la concepción de Dios: del Dios tribal al creador del universo; segundo, de la visión de la vida: de la vida terrestre a la existencia postmortal; y tercero, del entendimiento del ser imagen: del dominio sobre la tierra a la comunidad con Dios eterna.

Tengo que añadir dos notas. 1) Como ya queda demostrado, había también un desarrollo en la comprensión del sufrimiento. Anterior-

---

similar to God's, because they have the capacity to carry out the same intellectual operations as God». - Adela Yarbro Collins, «The Historical-Critical and Feminist Readings of Genesis 1,26-28», en: *ibid.* 198: «The 'likeness' between humanity and God lies in the corresponding activities of 'having dominion'».

mente era prueba de una mala vida y se consideraba una maldición. Sin embargo, en los libros deuterocanónicos el sufrimiento puede ser mejor que una ventaja terrestre. Al pensar que el sufrimiento es una consecuencia de los pecados, los hermanos Macabeos, al menos inicialmente, tomaban conciencia del sentido tal vez positivo del sufrimiento, si éste fuese expiatorio. Así pues uno de ellos declaró (2 Mac 7,37). «Yo, como mis hermanos, entrego mi cuerpo y mi vida por las leyes de mis padres invocando a Dios para que pronto se muestre propicio con nuestra nación»<sup>22</sup>.

2) Como el Creador del universo puede ser conocido por el cosmos, también los pueblos no judíos pueden hallar al Dios único. Esta comprensión abría sin duda el pensamiento hebreo hacia el helenismo y hacia la lengua griega, en el sentido de una asimilación viva.

Los escritos deuterocanónicos forman un puente del judaísmo al Evangelio y demuestran que el judaísmo no estuvo nunca inmóvil, como lo presupuso la academia de Yabne. Naturalmente Jesucristo, el centro del Evangelio, no puede ser deducido del desarrollo histórico. La encarnación, la muerte y resurrección de Jesucristo son una singularidad en la historia. Pero sin una preparación los contemporáneos de Jesús no habrían estado dispuestos para comprender la llegada del Hijo único del Padre y los acontecimientos de su vida. Por ejemplo, al creer en una retribución sólo terrestre y en un Dios tribal los Judíos hacia el 700 a.C. no habrían comprendido o aceptado ni el sufrimiento del justo ni la posibilidad de la resurrección general, la que aconteció previamente con la resurrección de Jesucristo; ni el término «logos», que presupone una apertura cultural al helenismo, y la comprensión hebrea de la Sabiduría en el sentido del Eclesiástico (cf. c. 24); ni la posibilidad de «estar con Cristo» (Flp 1,23) antes de la resurrección general. La llegada del Hijo eterno fue una singularidad sin analogía, pero no sin preparación. Por estas razones el reconocimiento de los libros deuterocanónicos no es una cuestión marginal.

#### 4. *Contribución a la antropología cristiana*

En la historia de la teología cristiana, así como en la de la filosofía (por la interdependencia de las dos disciplinas), la cuestión del reco-

---

22. Cf. Dn 3,40.

nocimiento de los libros deuterocanónicos no careció de importancia, sobre todo en lo referente a la antropología.

La primera cuestión se refiere al problema alma-cuerpo. No está claro que en los libros deuterocanónicos la inmortalidad ya parezca como una cualidad inherente al alma en el sentido platónico. La inmortalidad proviene en primer lugar de una dimensión teológica, a saber, de la relación hombre-Dios. Sin embargo existen indicios de un desarrollo hacia la inmortalidad concebida no en el sentido platónico sino creacionista. El contexto helenístico, la escatología intermedia<sup>23</sup> y la pervivencia del Yo insinúan una comprensión avanzada de «alma».

Actualmente, bajo el presupuesto de la exclusión del canon de los escritos deuterocanónicos se puede negar cualquier desarrollo del pensamiento hebreo y afirmar una antropología unitaria en oposición a la dualidad alma-cuerpo. Por eso la teología protestante (y también algunos teólogos católicos) rechaza a menudo la concepción de la inmortalidad del alma<sup>24</sup> y hablan de una muerte total. Naturalmente falta toda escatología intermedia y la resurrección debe ser interpretada como nueva creación total (= re-creación) del hombre.

Esa antropología unitaria según la cual en la muerte muere el hombre en su totalidad, no puede ya diferenciar su propia posición cristiana de un materialismo en sentido estricto. Ontológicamente no hay una diferencia entre las dos convicciones. De la pervivencia queda sólo un postulado que no es más que un deseo profundo. El rechazo de toda forma de dicotomía lleva consigo el peligro del monismo unitario. Si falta toda continuidad en el sentido del alma perviviente, falta también la identidad entre el hombre que vivió aquí y el que vivirá después de la resurrección, falta lo que caracteriza al hombre frente a los animales. Si bien en los escritos deuterocanónicos se tomaba conciencia de la continuidad y pervivencia del alma después de la muerte, no se pasaba por alto la importancia del cuerpo y la unidad del hombre.

La dignidad del hombre se funda en el ser imagen de Dios, es decir, en el ser llamado y destinado a una comunidad eterna con Dios.

---

23. La escatología intermedia es insinuada en Sb 3,4-7 (cf. arriba nota 13) y en la combinación de Dn 3,86 y 12,2 s (en el «canon» hebreo antes de Yabne).

24. Cf. A. ZIEGENAUS, «Auferstehung im Tod - Das geeigneteres Denkmodell?» en: *Münchener Theol. Zeitschrift* 28 (1977) 112-127; C. POZO, 176-183, 302-313.

Ésta es la primera relación del hombre; la más importante que todas las demás. Si no se reconocen los escritos deuterocanónicos y el parentesco del hombre con Dios, la teología corre el peligro de limitar y restringir la dignidad del hombre al señorío sobre la criatura infrahumana.

Para destacar la importancia de la interpretación del ser imagen —¿comunidad con Dios o señorío sobre el mundo?— se pueden poner de relieve tres puntos presentes en la discusión contemporánea:

1. Las constituciones modernas hablan de la dignidad del hombre y de sus derechos inalienables. Pero ¿quién garantiza la inalienabilidad de estos derechos? Si es la sociedad, ella también los puede quitar. Una sociedad secularizada ya no puede fundamentar sus presupuestos y corre el peligro de perderlos.

2. El segundo punto se refiere a las cuestiones ecológicas. Los críticos acusan el ideario judeocristiano de haber engendrado la mentalidad de una explotación incondicional de los recursos y de la contaminación de la tierra. El ser imagen otorga al hombre, dicen, un señorío —«henchid la tierra y sometedla, mandad en los peces» etc (Gn 1,28)—, una soberanía absoluta<sup>25</sup>. Como consecuencia de la catástrofe ecológica hay que sustituir la antropocéntrica bíblica por la fisiocéntrica, es decir, por la igualdad de los derechos de los animales y las plantas con los derechos humanos.

Sin embargo y contrariamente a estos críticos, se puede demostrar que el programa del progreso técnico no proviene del «sometedla» del Génesis, sino del postulado cartesiano, según el cual el hombre debe superar su mortalidad e indigencia haciéndose dueño de la naturaleza (*maître et possesseur de la nature*). El negativo desarrollo ecológico no depende de la antropocéntrica o del señorío, sino del señorío que desconoce la relación primaria Dios-hombre y la responsabilidad del hombre ante Dios, y entiende el ser imagen sólo en el sentido de la soberanía sobre el mundo. Naturalmente la tierra será explotada si debe contentar toda la esperanza del hombre, esperanza que solo Dios puede contentar.

3. Por razón de la relación primaria con Dios y del destino a la comunidad con El cada hombre posee una dignidad insuperable.

---

25. Cf. A. ZIEGENAUS, «Die Umweltproblematik in schöpfungstheologischer Sicht», en: *Forum Kath. Theol.* 8 (1992) 81-98.

Desde el punto de vista teológico se tiene que insistir en que la tecnología de los genes no puede crear un hombre nuevo o más humano. Los límites al señorío o al «sometedla» técnico han quedado trazados principalmente por la insuperable relación Dios-hombre.

La pregunta por la extensión del canon no es pues secundaria. No fue una cuestión marginal que la academia de Yabne o los protestantes se decidieran por un canon menor. No se trata de una cuestión sobre si hay más o menos libros en el canon, sino que la decisión en torno al canon implica la cuestión en torno a un contenido cierto y a la admisibilidad de un desarrollo cierto. El desarrollo en el transcurso de la historia significó el cambio de acento de Moisés a Jesucristo, y al mismo tiempo una respuesta a la cuestión antropológica sobre qué quiere decir el ser creado a imagen de Dios.