

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Instituto Superior de Pastoral

# La pastoral en las fronteras de la fe



**verbo divino**

# Contenido

Presentación	
Juan Pablo García Maestro.....	7

## I PONENCIAS

El Dios sin fronteras de Jesús	
Carlos Gil Arbiol	
Universidad de Deusto, Bilbao.....	13

Sobre el múltiple sentido de la finitud personal	
Miguel García-Baró	
Universidad Pontificia Comillas, Madrid.....	53

El cuidado de la madre Tierra y el sufrimiento de los pobres	
Pedro José Gómez Serrano	
Instituto Superior de Pastoral-UPSA Madrid .....	69

Acompañar a las familias en situación vulnerable	
María Dolores López Guzmán	
Instituto Superior de Pastoral.....	113

La pastoral en las fronteras de la fe	
Sebastián Mora Rosado	
Cáritas Española .....	137

II  
MESA REDONDA 1  
“Mujeres en la frontera”

Mujer e Iglesia: participación visible y equitativa Silvia Martínez Cano Instituto Superior de Pastoral-UPSA Madrid .....	165
Trata de personas Ana Almarza Cuadrado Proyecto Esperanza-Adoratrices, Madrid.....	181
Pobreza y mujer María José Hernando Collado Departamento de Estudios y Documentación de Manos Unidas .....	191

III  
MESA REDONDA 2  
“Tres presencias en las fronteras”

En los medios de comunicación Julián del Olmo García Director del programa <i>Pueblo de Dios</i> (TVE 2).....	219
En el mundo de la salud Jesús Martínez Carracedo Departamento de Pastoral de la Salud, CEE .....	229
En la moral José Manuel Caamaño López Universidad Pontificia Comillas, Madrid.....	239

IV  
GRUPOS

Trabajo de grupos .....	263
-------------------------	-----

## Presentación

Juan Pablo García Maestro, OSST  
Instituto Superior de Pastoral (UPSA-Madrid)  
Coordinador de la XXVIII Semana  
de Teología Pastoral

En los días del 24 al 26 de enero de 2017 se celebró la XXVIII Semana de Teología Pastoral en la Universidad Pontificia de Salamanca, en su sede en Madrid. Esta vez, el título que nos convocaba era el de *La pastoral en las fronteras de la fe*.

La palabra “frontera” puede entenderse en dos sentidos muy diversos. En el primero apunta a aquellos elementos de contención que nos separan de los otros y delimitan con precisión el territorio propio. Este tipo de fronteras ha traído a los humanos las mayores desgracias de su historia. En su nombre hemos levantado muros de la vergüenza y los hemos coronado de alambre de espino y concertina. Entre otros, nuestro país a día de hoy no ha sido ajeno a esa barbarie que quiere realizar una imposible contención de la pobreza extrema y la desigualdad. Lo hacemos incluso saltándonos la legislación internacional humanitaria.

Pero el término “frontera” puede ser entendido en un sentido bien distinto: como experiencia liminar a

explorar, como espacio no excluyente y convocatoria al diálogo. Por consiguiente, no tanto como límite, sino como posibilidad de explorar que invita a transitar por lo inédito viable. Creemos que este es el sentido que hemos adoptado en nuestra Semana de Teología Pastoral.

Lo propio de esta casa es hacer teología pastoral. Esta disciplina supone un continuo contraste con la vida misma como lugar teologal. En ella y no en otro lugar experimentamos al Dios que se revela en Jesucristo. Por eso no tememos reflexionar en la frontera y sobre las fronteras. Y menos cuando el papa Francisco invita a una Iglesia “en salida”, dispuesta al encuentro con los hombres y mujeres allá donde se encuentren.

A lo largo de los tres días se ha reflexionado sobre un Dios que carece de fronteras. Y lo mismo ha de predicarse de la acción pastoral de la Iglesia si quiere ser fiel a su Señor. De ese moverse en la frontera saben bien las mujeres en la Iglesia, que siempre se han adentrado en los territorios más complicados para visibilizar la ternura y la pasión por la justicia de nuestro Dios.

Pero hablar de fronteras es también caer en la cuenta de nuestras limitaciones y heridas. Por eso también se ha reflexionado sobre nuestra propia condición contingente, los límites del crecimiento y la exigencia del cuidado de los pobres y las vulnerabilidades que se producen, por ejemplo, en la familia y en el desafío del pluralismo.

Han colaborado en la Semana *como ponentes*: Carlos Gil Albiol, Miguel García Baró, Pedro José Gómez Serrano, José Ramón Matito, M<sup>a</sup> Dolores López Guzmán y Sebastián Mora Rosado.

En *las mesas redondas*: Silvia Martínez Cano, Marisa Elosúa de Juan, Proyecto Esperanza-Adoratrices, María

José Hernando Collado, Julián del Olmo, Jesús Martínez Carracedo y José Manuel Caamaño López.

Agradecemos un año más la presencia del cardenal arzobispo de Madrid, don Carlos Osoro. Al decano de la Facultad de Teología, don Gonzalo Tejerina. A la Fundación Ángel Herrera. A los componentes, moderadores y secretarios de grupos, y, especialmente, a los alumnos, antiguos alumnos y amigos del Instituto que, una vez más, subrayaron con su presencia el apoyo que vienen prestando con incansable fidelidad a nuestra institución, a su orientación y a sus proyectos. También queremos recordar la generosidad de la Editorial Verbo Divino, que con la publicación de las actas permite la difusión de los resultados a un círculo más amplio de destinatarios.

Un agradecimiento muy especial a Felisa Elizondo por el trabajo realizado en la revisión de los textos y en la síntesis del trabajo de grupos.

I  
PONENCIAS

# El Dios sin fronteras de Jesús

Carlos Gil Arbiol  
Universidad de Deusto

En esta conferencia quiero ofrecer una reflexión sobre la comprensión que Jesús tuvo de las fronteras de Israel; para ello, mostraré primero tres características de la identidad del judaísmo en tiempo de Jesús que se utilizaron para crear fronteras: la etnicidad (pertenencia a la nación o la ciudadanía como frontera nacional), la pureza (la separación de la impureza como frontera ritual) y la santidad (la transgresión y expiación como fronteras morales). Todo ello revela una teología de fondo, una particular imagen de Dios. Es aquí donde Jesús aporta una originalidad. Su experiencia de Dios no le hizo separarse del judaísmo, sino reformular algunos principios básicos: el nuevo concepto de pureza y santidad y la preferencia de Dios por los que la religión oficial consideraba “perdidos”. Su nuevo modo de concebir las fronteras del judaísmo situaba a Yahvé del otro lado, entre los que quedaban fuera del sistema religioso.

## 1. Las fronteras de la identidad en el JST

Los judíos del tiempo de Jesús (en el Judaísmo del Segundo Templo, JST<sup>1</sup>) se definían como tales, es decir,

<sup>1</sup> Expresión consagrada para referirse a un proceso de consolidación de identidad en el período entre las dos destrucciones del templo de Jerusalén, el año 587 a.C. y el año 70 d.C., que aquí uso con sus siglas (JST)



construían su identidad judía a partir de un cúmulo de características que, individualmente, no definían el judaísmo, pero que, tomadas en conjunto, otorgaban al judío una identidad diferenciada respecto al resto de naciones del Mediterráneo antiguo. Esta concurrencia de rasgos peculiares comprendía creencias (monoteísmo, elección del pueblo, teología histórica...), prácticas (circuncisión, rituales de purificación, observancia del sábado, sacrificios expiatorios, matrimonios endogámicos, separación física...) y nacionalidad o etnicidad (nacer de padres judíos, ser ciudadano de la nación judía...), además de otras particularidades, como la posesión de unos textos sagrados propios, la vinculación con la tierra, el peso de unas normas morales, etc. Cada grupo judío, dentro del pluralismo existente en tiempo de Jesús, daba más importancia a uno de estos atributos en detrimento de otros; unos destacaban algunas creencias (monoteísmo), otros subrayaban algunas prácticas (circuncisión, sábado...) y otros primaban el hecho de nacer de padres judíos o de habitar en la tierra de Judea, etc. Así, el conjunto de todos ellos ofrecía una imagen diferente del judío frente a otros pueblos (aun a pesar de su pluralidad). De ese modo se construían las fronteras de la identidad de judío: definiendo cómo debía ser la vida de los que se decían judíos. Sin embargo, había algunos aspectos de esta identidad que no estaban totalmente claros y sobre los que había un debate de enorme trascendencia, en el que interviene Jesús como un judío radical y original. El núcleo de todo ello, lo anticipamos, fue la imagen de Yahvé.

para referirme, fundamentalmente, a las características compartidas por la mayor parte de quienes se decían judíos en el período asmoneo y romano. Cf. Shaye J. D. Cohen, *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*, University of California Press, Berkeley-Londres 1999, y Eyal Regev, *The Hasmoneans: ideology, archaeology, identity*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 2013.

Debemos alertar sobre las consecuencias negativas (fatales en ocasiones) de una falsa oposición entre judaísmo y cristianismo<sup>2</sup>; ni el judaísmo era la religión del elitismo étnico o el nacionalismo excluyente, ni el cristianismo es la religión de la apertura universal sin fronteras. Esta oposición, en tiempo de Jesús y de sus primeros seguidores (siglo I), es anacrónica y falsa, fruto de interpretaciones cristianas abusivas. Lo que nos encontramos, como vamos a ver, son diversas tendencias, visiones y prácticas dentro del judaísmo: unas más abiertas a los “de fuera” y otras más cerradas. Jesús entra en este debate como un judío que defiende las raíces del judaísmo de un modo original.

### *a) El judaísmo como ciudadanía: las fronteras nacionales*

Uno de los aspectos más importantes cuando se presenta la identidad judía en tiempo de Jesús es el de la etnicidad. En el JST, “religión” y “etnicidad” eran indisociables<sup>3</sup>, hasta el punto de que la pertenencia al judaísmo venía dada por la pertenencia étnico-genealógica a la nación de Israel, que se concretaba en la circuncisión al octavo día del nacimiento, como se especifica en Gn 17,14. Este dato pone en evidencia la importancia étnica de la identidad judía: no se era judío únicamente porque se viviera como judío (con sus prácticas y creencias, además del mundo de relaciones), sino

<sup>2</sup> Cf. Carlos J. Gil Arbiol, *Pablo en el naciente cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2015, pp. 25-28.

<sup>3</sup> Esta es una idea cada vez más extendida; cf. Daniel Boyarin, “Rethinking Jewish Christianity: An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my Border Lines)”: *Jewish Quarterly Review* 99 (2009) 7-36. Cf. el matizado trabajo de D. R. Schwartz, *Judeans and Jews: Four Faces of Dichotomy in Ancient Jewish History*, University of Toronto Press, Toronto-Londres 2014.

porque se formaba parte del pueblo de Israel. El judaísmo era la religión de una nación, Judea; los judeos eran reconocidos como tales por su origen étnico, además de por su religión<sup>4</sup>.

Al final del período del segundo templo, por influencia griega del reinado de los asmoneos, se comenzaron a permitir (incluso a forzar en ocasiones) algunas conversiones al judaísmo mediante el rito de la circuncisión, que incorporaba a los varones con sus familias a la nación de Israel. Esta práctica refleja un desarrollo de la idea de judaísmo como “ciudadanía” que mantenía la posibilidad de incorporación étnica a otra nación mediante mecanismos rituales de adopción<sup>5</sup>. Esta concepción de la pertenencia al judaísmo parece que se extendió bastante al final del JST<sup>6</sup>. No obstante, hubo sectores que se resistieron.

El libro de los Jubileos<sup>7</sup> refleja una postura, no mayoritaria pero influyente, de resistencia frente a la posibi-

<sup>4</sup> Cf. el amplio debate de Ph. Esler, especialmente en diálogo con S. Cohen, sobre las características y la traducción del término Ἰουδαῖος, que Esler opta por traducir como “judeo”: Philip Francis Esler, *Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos: el contexto social de la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006, 67-115. En este texto adopto la convención de la traducción “judío”, dándole, sin embargo, el sentido étnico que se está generalizando cada vez más.

<sup>5</sup> Cf. Cohen, *The beginnings of Jewishness*, cap. 4.

<sup>6</sup> Cf. Shaye J. D. Cohen, “Those who say they are Jews and are not’: How do you know a Jew in antiquity when you see one?”, en S. J. D. Cohen y E. S. Frerichs (eds.), *Diasporas in antiquity*, Scholars Press, Atlanta 1993, pp. 1-45. Las fuentes parecen apoyar mayoritariamente la idea de que la conversión en el judaísmo, ritualmente realizada mediante la circuncisión, está bien atestiguada durante el cambio de era; cf. Shaye J. D. Cohen, “Conversion to Judaism in Historical Perspective: From Biblical Israel to Postbiblical Judaism”: *Conservative Judaism* 36 (1983) 31-45 (esp. 42).

<sup>7</sup> Cf. Jubileos 15,23-24 y su insistencia en la necesidad de practicar la circuncisión en el octavo día para asegurar la vinculación étnico-genealógica del niño con sus ancestros judíos; cf. Matthew Thiessen, *Contesting con-*

lidad de la conversión de gentiles y su incorporación al judaísmo. Para los autores de este libro, los circuncidados fuera de los ocho días del nacimiento (como el caso de Ismael, circuncidado a los 13 años: Gn 17,23-25) no cumplían el pacto de Yahvé con Abrahán y quedaban fuera de la alianza<sup>8</sup>; esa práctica resultaba inútil o perjudicial, y ese circuncidado seguía siendo un gentil<sup>9</sup>. La circuncisión, a pesar de ser una práctica generalizada para crear la frontera del judaísmo, resultaba bastante porosa y franqueable.

En el período rabínico se mantiene cierta ambigüedad<sup>10</sup>; la idea fundamental de la pertenencia étnica no se abandona. Los rabinos aceptan con creciente facilidad el hecho de la conversión de gentiles<sup>11</sup> mediante el ritual de *giyyur* (que incluye el rito de la circuncisión para los varones y una inmersión); este ritual, tal como figura en el Talmud de Babilonia (*bYev* 47a-b)<sup>12</sup>, supone

*version. Genealogy, circumcision, and identity in ancient Judaism and Christianity*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford 2011, pp. 72-78.

<sup>8</sup> Cf. Caroline E. Johnson Hodge, *If sons, then heirs: a study of kinship and ethnicity in the Letters of Paul*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford 2007, pp. 19-42; Paula Fredriksen, "Compassion is to purity as fish is to bicycle and other reflections on constructions of 'judaism' in current work on the historical Jesus", en J. S. Kloppenborg y J. W. Marshall (eds.), *Apocalypticism, anti-semitism and the historical Jesus*, T&T Clark, Londres 2005, pp. 55-68 (66); Thiessen, *Contesting conversion*, pp. 143-144.

<sup>9</sup> También otras fuentes recogen esta resistencia a la conversión mediante la circuncisión; por ejemplo, la historia de Simón sobre la conversión de los idumeos (a quienes se cita en Dt 23,8-9 como candidatos a la conversión), citada en Flavio Josefo, *Antigüedades*, 19; cf. Thiessen, *Contesting conversion*, pp. 108-110.

<sup>10</sup> Cf. Ed Parish Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*, Fortress Press, Minneapolis 1977, p. 210.

<sup>11</sup> Cf. Christine Elizabeth Hayes, *Gentile impurities and Jewish identities: intermarriage and conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford 2002, p. 188.

<sup>12</sup> Cf. Avi Sagi y Zvi Zohar, "The Halakhic Ritual of Giyyur and Its Symbolic Meaning": *Journal of Ritual Studies* 9 (1995) 1-14.

que el prosélito era concebido como un niño recién nacido (*bYev 22a*) que, como tal, resulta análogo a cualquier niño nacido judío, siendo incorporado por tanto a la nación judía<sup>13</sup>.

La definición de las fronteras en el JST, como vemos, destaca como una preocupación extraordinaria. Estas fronteras eran, generalmente, más porosas y permeables de lo que algunas fuentes sugieren<sup>14</sup>; el mismo Herodoto explica que los pueblos configuraron su identidad (genealogía) a través del tiempo, tomando prestadas características de los pueblos con los que se relacionaban<sup>15</sup>; este principio también se aplica al judaísmo.

### *b) La separación de la impureza: las fronteras rituales*

Esta “porosidad” fue compensada por parte de muchos judíos, especialmente sus líderes, con un discurso y unas prácticas de separación y alejamiento de los demás pueblos. Aunque hubo reacciones diversas a esta tendencia, como hemos visto, la mayoría de judíos se entendían a sí mismos como un grupo étnico separado de todos los demás. Para ello elaboraron una cosmovisión coherente que explicara y mantuviera esta distancia y que ofreciera unas creencias y prácticas que aclararan esta identidad. Ambas estaban muy interrelacionadas,

<sup>13</sup> Cf. David Novak, *The election of Israel: the idea of the chosen people*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 188.

<sup>14</sup> Cf. Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the ancient world: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton 1993.

<sup>15</sup> Rosalind Thomas, “Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus”, en I. Malkin (ed.), *Ancient perceptions of Greek ethnicity*, Center for Hellenic Studies Trustees for Harvard University, Washington 2001, pp. 213-233.

de modo que se creaban y mantenían mutuamente. Las prácticas eran lo más externo y evidente para cualquiera que observara a los judíos y se construyeron en base a los conceptos opuestos de “pureza” e “impureza” y de “santidad” y “profanidad”. Como veremos, estas prácticas reflejan unas creencias que, a su vez, las mantienen: la más importante es la imagen de Dios.

Según el Levítico, las personas y los objetos podían estar en cuatro estados diferentes: sagrado o profano y puro o impuro<sup>16</sup>. Y no eran excluyentes: una persona podía ser sagrada (un sacerdote o, en general, cualquier israelita sano) y encontrarse en estado de impureza si había comido un alimento impuro, si había tocado un cadáver o si había tenido alguna enfermedad en la piel. Sin embargo, una persona profana (un bastardo, un eunuco, un gentil) no podía ser pura; algunos pensaban que un gentil era necesariamente impuro y otros que esta categoría no se aplicaba a ellos<sup>17</sup>. Por su parte, el templo, lo más sagrado, solo podía ser puro, y, de incurrir en impureza, debía ser inmediatamente purificado o se corría el riesgo de que Yahvé huyera de en medio de su pueblo<sup>18</sup>.

Podríamos decir que lo “santo” y lo “profano” afecta a las personas y cosas de modo permanente, es decir, cambian su cualidad en la relación con Dios, son dignas o indignas; sin embargo, lo “puro” y lo “impuro” les afecta de modo temporal: uno está en estado de pureza hasta

<sup>16</sup> “Así podréis distinguir entre lo sagrado (קֹדֶשׁ) y lo profano (חֵלֵל), entre lo impuro (טָמֵא) y lo puro (טָהוֹר)”: Lv 10,10.

<sup>17</sup> Por esta razón las normas de pureza no se aplican a los gentiles, porque su estado no puede variar de impuro a puro; son profanos de modo permanente, y muchos judíos pensaban que no podían contaminar su impureza a un judío; cf. Jonathan Klawans, “Notions of gentile impurity in ancient Judaism”: *AJS Review* 20 (1995) 285-312.

<sup>18</sup> Cf. Jacob Milgrom, *Leviticus 1–16: a new translation with introduction and commentary*, Doubleday, Nueva York 1991, pp. 616-617.

que se contamina con algo impuro; inversamente, está en estado de impureza hasta que realice el ritual de purificación. La impureza, por tanto, no daña por sí misma, pero resulta dañina su persistencia en medio del pueblo y su contacto con lo más santo (el *sanctasanctórum* del templo, por ejemplo). Así pues, en el caso de que no se tomen medidas inmediatas respecto a esta última condición (por ejemplo la impureza de una persona que ha tocado un cadáver), puede afectar a la primera (haciendo que se convierta en profana y debiendo ser expulsada de en medio de su pueblo)<sup>19</sup>. Esta impureza estaba orientada, fundamentalmente, hacia el templo: lo que “impurificaba” a una persona no tenía consecuencias trascendentes para su vida cotidiana, excepto que pensara ofrecer sacrificios en el templo, en cuyo caso era necesario realizar los ritos de purificación exigidos para cada tipo de impureza (por ejemplo, Lv 15,31)<sup>20</sup>.

Ni la impureza era considerada pecado ni la persona impura era pecadora, pero, si no se tomaban las medidas necesarias correcta e inmediatamente, podían contagiar el mal, entendido este como una fuerza etérea (“miasma”)<sup>21</sup> que lograba penetrar las fronteras protegidas por Yahvé. Por eso evitar la impureza es tan importante en el JST: mantiene a Yahvé en medio de su pueblo y el mal fuera del mismo<sup>22</sup>. Todo lo impuro, por tanto, tenía una capacidad de contagio mucho mayor que lo puro; cual-

<sup>19</sup> Cf. Lv 5,1-13 y el comentario de Milgrom, *Leviticus 1-16*, pp. 307-318.

<sup>20</sup> Cf. Ed Parish Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004, pp. 269-270.

<sup>21</sup> Cf. Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 257.

<sup>22</sup> Esta relación entre impureza y mal (amenaza, peligro...) era un mecanismo muy extendido para construir y legitimar los mecanismos de separación, y muestra la permeabilidad de los conceptos rituales y morales; cf. M. Douglas, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid 1991.

quier cosa considerada impura contaminaba, y nada podía evitarlo. Los mecanismos rituales de purificación eran eficaces solo temporalmente, hasta que otra impureza contaminara. Esto refleja una cosmovisión en la que las personas, la santidad y la presencia de Dios en medio de su pueblo están siempre bajo una continua amenaza: el mal tiene una fuerza imparable, y Yahvé protege parcialmente, dentro de unas determinadas condiciones. La pureza construía fronteras de protección: servía para ofrecer seguridad frente a la amenaza de todo lo malo (lo incontrolable, el peligro, etc.).

Las situaciones más graves de impureza eran aquellas en las que esta, bien a través de las personas o de los utensilios, entraba en contacto con el templo (el *sanc-tasanctórum*); en ese caso, el que había permitido tal contaminación podía perder la condición de judío y ser expulsado de su pueblo o apedreado<sup>23</sup>. Este es también el caso de la prohibición a los gentiles de entrar en el santuario del templo de Herodes; tanto los gentiles del recinto exterior como las mujeres del interior (igual que los sacerdotes o varones con defectos físicos) estaban excluidos: no porque estuvieran temporalmente impuros, sino porque eran considerados (en mayor o menor grado) profanos, incapaces de reflejar la pureza de Yahvé<sup>24</sup>.

Esto revela una cosmovisión del judaísmo marcada por círculos concéntricos, en cuyo centro se encuentra

<sup>23</sup> Cf. Milgrom, *Leviticus 1–16*, p. 318. Esta lógica parece también estar detrás de las orientaciones que Pablo da a los líderes corintios en 1 Cor 5,1-13.

<sup>24</sup> Cf. Klawans, “Notions of gentile impurity in ancient Judaism” (esp. 298); Elias J. Bickerman, “The Warning Inscriptions of Herod’s Temple”: *The Jewish Quarterly Review* 37 (1947) 387-405 (esp. 390-391); Joseph M. Baumgarten, “Exclusions from the Temple: proselytes and Agrippa I”: *Journal of Jewish Studies* 33 (1982) 215-225; Lawrence H. Schiffman, “Exclusion from the sanctuary and the city of the sanctuary in the Temple Scroll”: *Hebrew Annual Review* 9(1985) 301-320.



lo más santo, el templo, y hacia fuera círculos en los que se inscriben personas de mayor a menor santidad (de menor a mayor profanidad)<sup>25</sup>. Fuera del círculo más externo se encontraban, obviamente, los gentiles, excluidos de Israel, además de los eunucos de nacimiento, gentes con rasgos sexuales deformados y, en general, personas que no tuvieran capacidad de procrear (transmitir la vida). Sin embargo, en un espacio no claro para todos los judíos (porque existían interpretaciones diversas), había algunas personas excluidas de los matrimonios con los hijos de Israel (bastardos, hijos de prostitutas, eunucos por agresión o accidente) que eran considerados los más profanos<sup>26</sup>.

Santidad, por tanto, alude a la vinculación con Dios, el Santo; santo era el pueblo de Yahvé porque él lo había escogido y separado de todos los demás pueblos (Lv 11,44-45), que permanecían como profanos (esto no tenía ninguna valoración moral de partida). Esa santidad, regalada por Yahvé, era su identidad: la de Yahvé y la del pueblo, que reflejaba la imagen de su Dios (cf. Gn 1,27). Esa santidad, dada al pueblo por Yahvé, se realizaba personal y ritualmente en el momento de la circuncisión al octavo día; era un regalo de Yahvé (Gn 17) que determinaba la santidad del hijo de Abrahán. Por su parte, el pueblo elegido, y cada miembro en particular, debía mantenerse santo mediante la huida de lo impuro, que amenazaba la santidad que habían recibido y su estrecha relación con Yahvé. Durante el resto de la vida de un judío, esa identidad se actualizaba mediante los sacrificios en el templo que

<sup>25</sup> Cf. Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995, pp. 200-207; Malina mezcla aquí “impuro” y “profano”, pero la visión de conjunto es ilustrativa.

<sup>26</sup> Cf. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento*, pp. 194-195.

servían como motivos inmediatos que exigían el mantenimiento de la santidad mediante la evitación de la impureza<sup>27</sup>. Esta idea predominó hasta el período rabínico (cf. *mSebu* 1,3-5)<sup>28</sup>.

### *c) Transgresión y expiación: las fronteras morales*

Este mismo concepto de la construcción de la identidad a través de los comportamientos morales se percibe en el tratamiento que el JST hizo de la impureza moral, es decir, las transgresiones o los pecados. En Lv 18,24-26 el autor plantea: “No os hagáis impuros (moralmente) con ninguna de estas prácticas, pues con ellas se han hecho impuras las naciones que yo voy a arrojar cuando lleguéis vosotros. Se ha hecho impuro el país; por eso he castigado su iniquidad y el país ha vomitado a sus habitantes. Vosotros, pues, guardad mis preceptos y mis normas, y no cometáis ninguna de esas abominaciones, ni los de vuestro pueblo ni los forasteros que residen entre vosotros”<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Cf. John Dunnill, *Sacrifice and the body. Biblical anthropology and Christian self-understanding*, Ashgate, Farnham 2013, p. 78.

<sup>28</sup> Resulta curioso el hecho de que, mientras se cree que la impureza no puede causar la muerte por sí misma, la santidad de Yahvé sí lo puede hacer, por entrar en contacto (visual o físico) con la presencia de Yahvé, bien en el arca de la alianza (1 Sam 6,19), en el fuego que no se consume (Éx 10,1-5) o en el monte Sinaí (Éx 19,12-13). Esta fuerza mortal de la santidad de Yahvé también decreció para los rabinos del final del JST; cf. Jacob Milgrom, “Sancta contagion and altar/city asylum”, en J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Vienne 1980*, Brill, Leiden 1981, pp. 278-310. Esto revela que en el fondo de la construcción de la identidad del JST y de sus fronteras (mediante los mecanismos de santo-profano y puro-impuro) está un particular concepto de la santidad de Yahvé muy vinculado a su presencia en el templo de Jerusalén (destruido para este período) y de cómo eso afecta al pueblo elegido y a su relación con Dios.

<sup>29</sup> Cf. Jonathan Klawans, *Impurity and sin in ancient Judaism*, Oxford University Press, Nueva York 2000, pp. 26-27.

Las transgresiones morales recibían un tratamiento diferente al de la impureza ritual mencionada<sup>30</sup>. Aunque se mezclaron con esta y podían afectar a la condición santa-profana de un individuo, tenían una valoración y unos mecanismos de expiación propios<sup>31</sup>. La impureza ritual de la que hemos hablado más arriba afectaba a las personas y cosas, era involuntaria y se producía cuando se entraba en contacto con cualquier cosa que recordara a la muerte (pérdida de sangre en las mujeres o de semen en los varones, contacto con cadáveres, lepra y demás enfermedades que causaran semejanzas con un cadáver...) <sup>32</sup>. Por esta razón, tal como hemos dicho, todo israelita debía evitar las impurezas, especialmente cuando se dirigía al templo, a la presencia de Yahvé, y si contraía impureza debía purificarse a sí mismo con agua<sup>33</sup>. En el caso de la impureza moral, la de las transgresiones y pecados contra la Torá, la “impureza” contraída (por analogía) era voluntaria y no recaía directamente sobre la persona, sino sobre la tierra dada por Yahvé y sobre el templo que él habita<sup>34</sup>:

<sup>30</sup> Las tres más importantes son la idolatría, el asesinato y la transgresión sexual, y las tres han estado unidas y presentes en la memoria de Israel desde tiempo antiguo, como lo muestra la estrecha relación que se establece entre idolatría, relaciones sexuales y derramamiento de sangre en Os 6,9-10; Ez 22,1-15; Esd 9-10 (desde el siglo VII hasta el IV). Esto explica la frecuencia con la que las relaciones sexuales impropias se usan como imagen de la idolatría o cómo esta se significaba en el ofrecimiento de los primogénitos a Molok (derramando su sangre).

<sup>31</sup> Cf. Jonathan Klawans, “Ritual purity, moral purity, and sacrifice in Jacob Milgrom’s Leviticus”: *Religious Studies Review* 29 (2003) 19-28; Jacob Milgrom, “The dynamics of purity in the Priestly system”, en M. Poorthuis y J. Schwartz (eds.), *Purity and holiness: the heritage of Leviticus*, Brill, Leiden-Boston 2000, pp. 29-32.

<sup>32</sup> Cf. Milgrom, *Leviticus 1-16*, pp. 1000-1004.

<sup>33</sup> Cf. Dunnill, *Sacrifice and the body*, p. 73.

<sup>34</sup> Se cree que estas tres transgresiones manchan directamente la tierra: las relaciones sexuales inadecuadas tienen lugar en la tierra (Gn 19,5; 38,9...), la idolatría conlleva derramamiento de sangre o de líquidos en el altar, que mancha la tierra (Lv 18,21), y el asesinato mancha la tierra de

una especie de miasma de impureza y muerte se instalaba en el templo, amenazando la presencia de Dios. En estos casos, los israelitas debían realizar unos rituales de purificación, pero no con agua sobre el pecador, sino con sangre y sobre el arca en el templo<sup>35</sup>. Para todo judío, por tanto, la pureza (sea ritual o moral) era una cuestión de cercanía a Yahvé: la impureza y las transgresiones alejaban a Yahvé y su santidad del pueblo, amenazaban a la persona y al pueblo con la intemperie del mal y con la pérdida de la herencia futura (la salvación prometida). Sin embargo, la realidad del pecado era innegable, y existían mecanismos para contrarrestarlo.

Durante el JST era una idea extendida la imposibilidad virtual de cumplir toda la Torá; incluso, en ocasiones, resultaba difícil para algunos rabinos saber cuál era el mandamiento transgredido. En este contexto de pecado cotidiano, el arrepentimiento formaba parte de la vida del judío justo y nada se escapaba de la capacidad expiatoria del arrepentimiento<sup>36</sup>. Los rabinos distinguían entre las faltas cometidas contra Dios y contra los hombres; las primeras eran más fáciles de expiar, porque las segundas podían requerir algún tipo de reparación. Las transgresiones más graves (idolatría, relaciones sexuales inadecuadas o asesinato) conllevaban el castigo más severo: la expulsión o exterminio del peca-

sangre (Nm 35,30-34). Así, si la tierra se impurifica, necesariamente el templo lo hace; cf. Klawans, "Ritual purity, moral purity, and sacrifice in Jacob Milgrom's Leviticus", p. 23.

<sup>35</sup> Cf. Jacob Milgrom, "Israel's sanctuary: the priestly 'picture of Dorian Gray'" : *Revue Biblique* 83 (1976) 390-399.

<sup>36</sup> La idea extendida al final del JST de que Dios premiaba las buenas acciones y castigaba las transgresiones no significa que las acciones determinaran el destino de cada creyente, como antes se afirmaba. Dios no pondera los buenos y los malos hechos de cada creyente en una balanza; esta lectura, antaño extendida, ha sido desacreditada por Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 143.

dor, que dejaba de ser miembro de Israel y se consideraba “perdido”<sup>37</sup>. Sin embargo, este castigo decretado por Yahvé<sup>38</sup> podía ser expiado con más facilidad que el decretado un tribunal humano; para Dios, el arrepentimiento mostrado resultaba suficiente y el “exterminado” volvía a ser acogido en Israel<sup>39</sup>.

Esta era una idea bastante extendida en el JST: “Todos los israelitas tendrán parte en el mundo venidero, excepto si renuncian negando a Dios y su alianza. Todos los pecados cometidos dentro de la alianza, sin importar su gravedad, pueden ser perdonados si la persona expresa su intención de mantener la alianza mediante expiación, especialmente arrepintiéndose de la transgresión”<sup>40</sup>. Quienes no manifiestan arrepentimiento se considera que re-

<sup>37</sup> El “exterminio” era la pena de separación (כִּזְתָּ / ἀπόλλυμι) del transgresor de su pueblo; las infracciones que llevaba asociado este castigo eran muchas, aunque destacan por encima de todo las más graves: idolatría (Lv 20,3-6), *porneia* (Lv 18,27), no guardar el sábado (Éx 31,14), comer sangre (Lv 7,27)... Todas están relacionadas con la pureza del templo y de la tierra de Yahvé (Lv 22,3), y estos “exterminados”, “excluidos”, dejaban de ser considerados hijos de Israel y pasaban a ser vistos como “perdidos”; cf. Nm 17,27; Is 27,13; 46,12; Jr 9,11; 50,6; Ez 34,4.16...

<sup>38</sup> “Por treinta y seis prevaricaciones se prescribe en la Torá la pena de exterminio; por yacer con la propia madre o con la esposa del padre o con la nuera o con un mancebo o con una bestia o por acoplamiento de una mujer a una bestia o por yacer un hombre con la mujer y con su hija o con la mujer de otro hombre o con la propia hermana o con la hermana de su padre, o...”; cf. *m Ker1*,1ss.

<sup>39</sup> “Si un hombre es justo todos los días de su vida pero al final se rebela, lo perderá todo, pues está dicho: ‘La justicia del justo no le salvará en el día de su prevaricación’. Y si un hombre es impío todos los días de su vida pero al final hace una reparación, el Omnipresente lo acepta, porque está dicho: ‘Por la maldad del malvado no caerá este el día que repare su maldad’” (*T Qid* 1,15-16), en Olga I. Ruiz Morell, Aurora Salvatierra Ossorio y Lola Ferre, *Tosefta III Nashim: tratado rabínico sobre las mujeres*, Verbo Divino, Estella 2001, p. 449. Cf. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 176-180.

<sup>40</sup> *mSan* 10,1: “Todo Israel tiene parte en la vida del mundo futuro...”. Las excepciones y las penas capitales recogidas en la Misnah (por ejemplo, *mSan* 7-11) subrayan, en la mayoría de los casos, la necesidad de confir-

chazan y desmerecen el nombre de israelitas y, por tanto, pierden su condición de tales.

Los mecanismos para expiar disponían todo lo necesario para que cualquier israelita arrepentido de sus transgresiones pudiera ser perdonado: “para todas las transgresiones de las que habla la ley, leves o graves, voluntarias o involuntarias, conscientes o inconscientes, pecados de omisión o de comisión, pecados castigados con la extirpación (de Israel) o con la muerte a manos de los jueces, el chivo expiatorio hace la expiación” (*mShebu* 1,6)<sup>41</sup>. La expiación como mecanismo ritual para el perdón de los pecados no era puesta en entredicho en el JST, si bien se discutían los procedimientos<sup>42</sup>. En la mayoría de los casos de transgresión se explicita que el ritual de expiación (Lv 16) no actúa automáticamente y es necesario el arrepentimiento<sup>43</sup>. En algunos casos, la

mar el carácter contumaz, rebelde, del transgresor; cf. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 147-149.

<sup>41</sup> También *mYom* 8,8-9: “El sacrificio por el pecado (Lv 4,27-35) y el sacrificio incondicional por el delito (Lv 5,15; 6,6) tienen fuerza expiatoria (con tal de que haya arrepentimiento). La muerte y el día del perdón expían con el arrepentimiento. El arrepentimiento perdona los pecados leves, ya por omisión, ya por quebrantamiento. Los más graves los deja en suspenso hasta que llegue el Día del Perdón y sean expiados. Al que dice: ‘Pecaré y me arrepentiré, pecaré y me arrepentiré’, no se le dará la posibilidad de hacer penitencia. ‘Pecaré y el Día del Perdón lo perdonará’, el Día del Perdón no le perdonará. Pero los pecados contra el prójimo, el Día del Perdón no los perdona en tanto no lo consienta su prójimo...”. E. P. Sanders sugiere un caso de difícil juicio: el de tomar el nombre de Yahvé en vano (Éx 20,7), si bien considera que también en este caso existe expiación; cf. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 159.

<sup>42</sup> Los textos de Amós y Oseas (Am 5,21-27 y Os 6,6) no son utilizados en este período para criticar el sistema sacrificial; cf. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 162-163.

<sup>43</sup> Una religión que enfatiza la obediencia para la salvación requiere el arrepentimiento (שוב / ἐπιστρέφω) por la transgresión, además del perdón de Dios; cf. George Foot Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian era: the age of the Tannaim* (2 vols.), Schocken Books, Nueva York 1971, pp. 1: 116 y 500.

muerte y el sufrimiento (incluso las reprimendas) también servían como mecanismos de expiación, porque conducían al arrepentimiento<sup>44</sup>; la confesión servía asimismo como expiación en el caso de que quedara claro que la intención era arrepentirse<sup>45</sup>. La contrición debía surgir del amor de Dios, pero los rabinos no desprecian la que es provocada por el miedo<sup>46</sup>. En cualquier caso, como ha insistido E. P. Sanders, el arrepentimiento forma parte de la vida del creyente como la voluntad del pecador para restaurar la relación original establecida por la gracia: “El arrepentimiento no es una obra que gana el favor de Dios, sino el modo de restaurar una relación tensada por la transgresión”<sup>47</sup>.

Esto refleja la relación que, durante el JST, los judíos establecían entre el sufrimiento, la expiación y el castigo: el sufrimiento expía, del mismo modo que sirve como castigo, porque en ambos casos se muestra la acción de Dios que busca reconducir al pecador hacia sí.

<sup>44</sup> Un dicho atribuido a Rabbi Hisda asegura: “Raba dice: Si un hombre ve que le visitan sufrimientos severos, que examine su conducta. Porque está dicho: Busquemos y sondeemos nuestros caminos y volvamos al Señor. Si examina y no encuentra nada objetable, que atribuya el sufrimiento al rechazo del estudio de la Torá. Porque está dicho: Feliz el hombre al que tú reprendes y le enseñas tu ley. Y si lo atribuye a ello y todavía no encuentra la causa, que esté seguro de que son reprimendas de amor. Porque está dicho: Al que el Señor ama, le corrige” (*bBer* 5a); cf. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 168-172.

<sup>45</sup> *Sifra Behuqqotay* 8,3: “Pero si confiesa su iniquidad y la de sus padres’. Estas palabras se refieren al arrepentimiento, porque tan pronto como confiesan sus iniquidades, yo inmediatamente me vuelvo y tengo compasión de ellos”.

<sup>46</sup> *Sifre Deut* 347: “Los sabios dicen: Dios nunca convierte la inocencia en culpabilidad ni la culpabilidad en inocencia, sino que da el don de la recompensa por el cumplimiento de los mandamientos y castiga por las transgresiones. Entonces, ¿por qué enseña la Escritura: ‘Deja que Rubén viva y no muera’? Porque Rubén se arrepintió”.

<sup>47</sup> Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 197.