

## CONVERSION

El término bíblico μετάνοια-μετανοεῖν (conversión) es interpretado de diversas maneras, como lo prueban ya las traducciones de la palabra en las versiones de la Biblia: «arrepentirse», «hacer penitencia», «convertirse», «cambiar de pensamiento». Cada una de estas traducciones destaca un contenido determinado, anterior a la lectura de los textos, que no coincide necesariamente con el que la palabra posee en el NT. El problema de la traducción exige la respuesta a una pregunta previa: ¿qué significa el μετανοεῖν de la Escritura, que constituye la exigencia fundamental de Jesús? Esta pregunta adquiere un interés muy especial si se tiene en cuenta que para Jesús la palabra μετάνοια viene a ser una descripción precisa del ser-cristiano. Por otra parte, lo que se suele llamar arrepentimiento y penitencia resulta más fácil de comprender en su sentido original si se confronta con el mensaje de Jesús.

*Evolución semántica del término.* En el griego anterior o exterior a la Biblia, μετανοεῖν significa primeramente «conocer después, o demasiado

tarde», y en otros estadios semánticos designa también manifestaciones de la sensibilidad y la voluntad («cambiar de sentimiento», «arrepentirse»). Pero se trata siempre de un «caso único de cambio de juicio o sentimiento pesados sobre una acción determinada que ya no se aprueba» (J. Behm), no de un cambio del hombre entero como ocurre en la Biblia.

En los LXX se abre camino un cambio de contenido de la palabra. En primer lugar, μετανοεῖν sirve únicamente para traducir **נָחַם**, mientras el término hebreo que designa propiamente la conversión, **שׁוּב**, es traducido por ἐπι- y ἀποστρέφειν. Pero como estos dos términos hebreos aparecen a veces en paralelismo, también μετανοεῖν y ἐπιστρέφειν de los LXX denuncian una estrecha proximidad en el significado (cf. Is 46,8; Jr 8,5s; 38,18s). En las traducciones griegas más recientes y en la literatura del judaísmo tardío (sobre todo en el Eclesiástico, el Testamento de los doce Patriarcas y Filón) μετανοεῖν traduce también el hebreo **שׁוּב**. El uso que de este grupo de palabras hace el NT cae dentro de esta evolución semántica (exceptuado Lc 17, 3s, y quizá 2 Cor 7,9s). Puesto que el empleo de esta palabra en el NT y en el judaísmo helenista presenta las mismas peculiaridades —hecho que parece se ha de explicar por el substrato arameo—, el contenido de la misma habrá de determinarse partiendo del sentido de la palabra «conversión» en el AT y en el judaísmo tardío.

1. AT. En el antiguo → Israel encontramos dos formas de penitencia: la penitencia cultural y la conversión predicada por los profetas. Israel tiene en común con los pueblos del antiguo Oriente *prácticas de penitencia cúltrico-rituales*. Estas prácticas podían tener lugar sobre todo con ocasión de ayunos oficiales (cf. 1 Re 21; Joel 1,2; Jdt 4,7ss), que se desarrollaban de acuerdo con formas externas fijas: el saco como vestidura de duelo, la ceniza, las lamentaciones y las incisiones sangrientas en la piel (Is 58,5; Neh 9,1). La mayoría de las veces parece que la liturgia de los días de penitencia iba unida a la invocación a Yahvé para que viniera en ayuda del pueblo y a la confesión de los pecados (cf. 1 Re 8,33ss; Jr 36,6.9; Zac 7,3.5; 8,19; fórmulas fijas de oración: Neh 9; Dn 9,4-19; Bar 1,15-3,8).

En su viva polémica contra la práctica penitencial, que poco a poco había perdido su contenido, los → *profetas* nos descubren la auténtica profundidad de la idea de conversión en el AT. El objeto de su crítica no es una espiritualización unilateral de lo cultural (Joel 2,12; Is 22,12s dan a entender lo contrario; cf. G. von Rad, *Theologie des AT* I, 394); lo que pretenden es más bien unir de nuevo los gestos exteriores del → culto con el → corazón del hombre: lo que cuenta no es la acción externa de unirse a una masa de penitentes, sino el acto personal de abandonarse a un Dios que tiene exigencias absolutas sobre el ser total del individuo. No se trata sólo de delitos aislados que se deben expiar, sino del yo pecador del hombre en su integridad; ni de soslayar un determinado castigo, sino de crear unas relaciones nuevas entre el hombre y Yahvé.

Para expresar su concepción de la penitencia, los profetas usan preferentemente la palabra **שׁוּב**, utilizada con mucha frecuencia en el lenguaje pro-

fano. Su mejor traducción es «convertirse». A menudo la palabra encierra la idea de «retorno», pero muchas veces sólo se expresa con ella «lo opuesto a lo que existía hasta ahora».

Igual que el → pecado —aunque se concrete en formas distintas de transgresión: culto a los ídolos, decisiones políticas desatinadas, injusticia social, faltas morales, etc.— es para los profetas algo personal, la consecuencia de una perversión en las relaciones con Dios, así también cuando hablan de conversión se refieren a una actitud nueva del hombre frente a Dios en la que se halla implicada toda su existencia. Desde Amós a Jeremías, esta concepción positiva de la conversión ocupa el primer plano en la predicación de los profetas; la idea de «aversión» podía pasar a un segundo plano porque brotaba espontáneamente de la actitud nueva frente a Dios. Lo que primordialmente preocupa a los profetas es esta relación personal del hombre con Dios, la → obediencia a lo que él exige y la confianza absoluta en su palabra. Por eso las exigencias éticas, políticas y sociales, formuladas muchas veces de manera muy concreta en su predicación, no pueden ser consideradas aisladamente, sino como una forma de describir la realización de la *única* relación válida del hombre con Dios. En este sentido, los profetas más antiguos coinciden en afirmar que el hombre es incapaz de realizar la conversión y salvarse así del castigo de Yahvé (Os 5,4; Am 7,8; 8,2). Sólo el juicio-castigo de Dios preparará al pueblo para la conversión (Os 2,8s; 3,5; 14,2; Is 10,20s). La llamada a la conversión en los profetas del exilio, centrada principalmente en el interés pastoral, experimenta un doble cambio: tanto Jeremías como Ezequiel suponen, en algunas de sus exhortaciones, que el hombre es capaz de convertirse y alcanzar la vida (cf. Jr 26,3; 36,3; Ez 18,21-23; 33,11). Pero en el fondo también estos profetas están convencidos de que la conversión está vinculada a la acción de Dios (Jr 13,23; 31,33; Ez 11,19; 36,26s). Sobre todo, Ezequiel insiste, al hablar de la conversión, en la idea de abandonar el mal camino (3,19; 18,21.23.27, etc.). Con esto, la predicación de estos profetas ciertamente queda concretizada, pero la idea básica de conversión personal aparece en segundo plano.

Durante el exilio y en la época posexilica no faltan testimonios sobre una concepción integral de la conversión (cf. Deutero-Isaías y Sal 51, o, dentro del rabinismo, la afirmación de Abba bar Zabdai [jTaan 57s.65a]: «Levantemos nuestros corazones a Dios que está en el cielo»); pero en el rabinismo, a pesar de la elevada idea que tiene de la conversión, aparece una tendencia negativa. El retorno a Dios personal y total de que hablaban los profetas se ha perdido en gran parte. La conversión ha venido a ser la renuncia a transgresiones concretas de la → ley o la vuelta a la ley (cf. la petición quinta del *Shemone Esre* en la recensión babilónica: «Haznos tornar, Padre nuestro, a tu Torá y llévanos a una perfecta conversión delante de ti»). La conversión es considerada todavía como obra de Dios en el hombre; pero la idea de que es obra del hombre pasa a primer plano: «Primero actúa el hombre, luego Dios» (J. Behm).

2. *NT.* Juan Bautista recoge la llamada de los antiguos profetas a la conversión. Pero en él la llamada es más urgente, más categórica, porque sabe que está muy cerca la acción definitiva de Dios en el hombre. La llamada a la conversión no se dirige ahora sólo al pecador (Lc 3,12s) o a los paganos (Lc 3,14), sino también al hombre piadoso que cree no tener necesidad de conversión (Mt 3,7ss). Y esta conversión ha de abarcar la totalidad de la vida (Mt 3,8; Lc 3,10-14). En este sentido es obra del hombre. Pero al unir Juan la predicación con la conversión-bautismo (Mc 1,4 *par.*), ésta se presenta como un don escatológico que el hombre ha de hacer que Dios le otorgue. La *predicación de Jesús*, en cuanto anuncio de un acontecimiento que viene de Dios y que suele llamarse → reino de Dios, se dirige, habla ya, al hombre, que ha de oír el mensaje y exige de él una respuesta. Se trata de un diálogo en que la parte principal es la de Dios, que habla (su contenido es la venida de Dios a la tierra), mientras la respuesta del hombre (la conversión) en principio tiene un carácter secundario. Así nos lo hace ver el resumen de la predicación de Jesús que tenemos en Mc 1,15: se ha cumplido el tiempo, el reino de Dios está cerca. Arrepentíos y creed en la buena nueva (cf. Mc 6,12; Mt 11,20s; Lc 5,32; 10,13; 11,32; 13,3.5). Para comprender todo lo que representa la conversión en la predicación de Jesús no basta limitarse a analizar el texto de unos pocos pasajes; es preciso incluir también las distintas imágenes que usó Jesús para hacer ver cómo ha de ser la respuesta exigida (→ Jesucristo). La conversión, por tanto, supone siempre la presencia, escondida en la palabra y la acción de Jesús, pero decisiva del reino de Dios, es decir, el «sí» de Dios al hombre perdido (Lc 5,32; 15,1ss; Mt 15,24; 20,1-15), su → revelación como Padre. El hombre —en la situación de Jesús, de manera inmediata, el judío—, ante el anuncio de este acontecimiento, se ve colocado en la alternativa de tomar una decisión: puede aceptar o rechazar la llamada (parábola del banquete de bodas: Mt 22,1ss; Lc 14,16ss). La historia de Jesús demuestra que sólo pocos siguen su llamada (cf. parábola del sembrador: Mc 4,1ss): enfermos, pecadores, mujeres de vida alegre, publicanos, samaritanos, niños; los verdaderos representantes del pueblo escogido (doctores de la ley, fariseos y sacerdotes) y los poderosos de la sociedad (los ricos) la rechazan.

Este hecho es una prueba patente de la libertad de Dios frente al hombre y del carácter gratuito de la salvación. Se cumple así la ley que aparece a lo largo de toda la historia de la salvación: Dios levanta a los humildes y abaja a los poderosos (cf. Lc 1,52s; 1 Cor 1,26ss). A los primeros van dirigidas las bienaventuranzas escatológicas (Lc 6,21ss; 10,21ss; Mt 11,25ss), a los segundos los anuncios de terrible amenaza (Lc 6,24ss; Mt 23,1ss). Pero en esta oferta que se le hace, el hombre es invitado también a la decisión. ¿En qué consiste esta decisión que se exige al hombre? Un examen de las figuras que integran los dos grupos anteriores nos dará la respuesta. Los unos están al margen de la sociedad y de la comunidad de los elegidos. Por su situación social y religiosa, según concepciones tradicionales hondamente arraigadas, no pueden esperar nada ni de los hombres ni de Dios. En realidad son siervos inútiles (Lc 17,10). Pero precisamente por esto resulta comprensible

que posean esas dos cualidades, docilidad y apertura de alma, sin las que es imposible entender la sorprendente conducta de Dios. No se mueven en un camino de salvación previamente conocido y garantizado (y por eso no sucumben a la → tentación de instalar a Dios en el camino que siguen), sino que se abandonan a él sin reservas reconociendo su condición de pecadores (Lc 18,13; cf., por ejemplo, Mc 9,35; 10,15; Mt 18,2.4; 23,12; Lc 14,11). El otro grupo está representado por la figura del fariseo (Lc 18,9-14; cf. 15,29) y del rico (Mc 10,17ss). El fariseo sabe que está en el camino verdadero y lo sigue; pero precisamente por eso no espera que Dios le hable: comienza a hacer sus cuentas con Dios. Apoyado en su tradición, sabe cómo agradar a Dios, por lo que no es libre para escuchar la oferta totalmente nueva que Dios le hace. El cumplimiento de los preceptos tradicionales puede servirle incluso de pretexto; tras ellos puede proteger su corazón frente a Dios. El rico se ve también envuelto en una crisis por lo que se refiere a sus relaciones con Dios, pero no en la misma línea que el fariseo. La exigencia que le viene de Jesús atañe a su condición de rico. Por no querer separarse de su riqueza, deja de acoger la oferta que Dios le hace, y con ello compromete su → salvación. La conversión a que son invitados es distinta en cada uno, pero los dos se ven enfrentados con la misma cuestión.

En las parábolas del tesoro escondido y de la perla preciosa (Mt 13,44ss) ofrece Jesús una descripción clásica de la *esencia* de la conversión. En estas dos parábolas aparecen los dos extremos dentro de los cuales están comprendidas las diferentes situaciones en que puede hallarse el hombre: el pobre jornalero y el rico comerciante. El uno encuentra lo que no esperaba, el otro lo que venía buscando. No obstante, el «hallazgo» es para los dos un don que reciben en medio de sus ocupaciones cotidianas. En ambos casos también el hallazgo provoca en primer lugar una → alegría, y sólo en el entusiasmo de esta alegría venden todo lo que tienen para comprar, el uno el campo con el tesoro, el otro la perla (evidentemente, el mercader). Dicho sin imágenes: la alegría que sienten por la presencia del reino de Dios les lleva a la conversión. La fórmula, dos veces repetida, «... y vendió todo lo que poseía», exige una interpretación más precisa. Estas palabras no aluden sólo a la hacienda en el sentido de Mc 10,21, ni sería posible darles una interpretación ascética. En boca de Jesús tienen un contenido más amplio: la frase ha de entenderse a partir del logion errático «el que quiera guardar su vida, la perderá, y el que quiera perderla, la guardará» (Lc 17,33; cf. Mc 8,35; Mt 10,39; 16,25; Lc 9,24; Jn 12,25; y para el conjunto, Mt 25,14-30; Mc 8,34; Lc 14,26). Con estas palabras quiere decir Jesús que es necesario liberarse totalmente de seguridades y posesiones, de cualquier clase que sean, y entregarse sin reservas a la aventura del hallazgo del reino de Dios presente ya, aunque escondido, para así ganar su vida.

Esta conversión no se realiza fuera del espacio y el tiempo. A la pregunta de cuándo llegará el reino, Jesús responde: «el reino de Dios está en medio de vosotros»; es realidad ya en el momento presente. En la conversión no se exige la preocupación por un futuro apocalíptico, sino el conocimiento del significado que tiene el tiempo presente (cf. Lc 12,54ss; 17,20s; Mc 13,

28s; cf. 2 Cor 6,1-3). Convertirse tampoco significa dejar el mundo y la historia en que se vive: en la parábola del banquete no se reprueba a los primeros invitados por ocuparse de las cosas de este → mundo, sino porque utilizaron estas cosas como pretexto para rechazar la invitación.

En la mentalidad bíblica, la clave fundamental para entender al hombre es la realización que éste hace de su vida, y en esta realización el pensamiento y la acción forman una unidad. Es perfectamente comprensible, por tanto, que también para Jesús la conversión incluya la acción. La realización de la conversión es elemento esencial de la conversión. Y aquí vemos una vez más hasta dónde llega lo que la conversión exige al hombre. Porque la realización de la conversión, es decir, la realización de la apertura a la acción de Dios, exige una apertura concreta al prójimo, en quien Cristo viene al encuentro del hombre (Mt 25,31ss). Así, pues, la idea de conversión en el NT supone la que veíamos en los antiguos profetas: una decisión personal que compromete todo el ser del hombre. Pero ahora esta concepción se ve aplicada y realizada dentro de una situación nueva, creada por la aparición de Jesús de Nazaret: el reino de Dios está en medio de vosotros (Lc 17,20s). Convertirse significa ahora renunciar a la ilusión de que nosotros solos podamos configurar nuestra propia historia y la de Dios con nosotros, depositar la confianza en la buena nueva de la venida de Dios a la tierra y abandonarnos enteramente a este mensaje (→ fe).

La *comunidad cristiana primitiva* conservó la llamada a la conversión, su insoslayable exigencia, y la describe en términos que recuerdan los del mensaje profético. Al ser relacionada con Jesucristo adquiere una orientación escatológica y universal. En *Pablo* (quizá por antipatía a la práctica penitencial del judaísmo) y en *Juan* (quizá por el peligro de una errónea interpretación moral) el término no aparece: en ambos, la conversión queda incluida en el proceso del acto de fe. En la carta a los Hebreos (6,4-6) se habla, en un contexto de exaltación parenética, de la imposibilidad de la segunda «penitencia». El problema que esta afirmación crea no se resuelve dentro de la concepción moralizante de la penitencia característica del judaísmo. En cambio, la afirmación es perfectamente comprensible dentro de la idea de conversión que aparece en el NT: la nueva caída es un distanciamiento de Dios que abarca el ser entero del hombre.

En la *literatura posapostólica* aparecen mezcladas la idea de conversión que encontramos en el NT, la popular en el ambiente griego (conversión = cambio en el modo de pensar: Herm[v] 3,7,3; MartPol 9,2) y la del judaísmo (cf. 2 Clem 16,4; Herm[v] 5,6s; Justino, *Dial.* 141,3). El concepto religioso se transforma en un concepto moral de contenido menos amplio: la conversión pasa a ser penitencia y actos de penitencia, arrepentimiento y actos de arrepentimiento (cf. Did 15,3; 1 Clem 57,1; 2 Clem 8,2, y Herm *passim*). Esta evolución corre peligro de introducir también en la vida de la comunidad cristiana una concepción falsa de la conversión: el fariseo se convierte en una figura eclesiástica. Este peligro sólo puede soslayarse mediante un reajuste incesante en la línea del mensaje de Cristo; es decir, mediante la conversión auténtica.

K. E. Dietrich, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1936; O. Michel, *Die Umkehr nach der Verkündigung Jesu: EvTh* 5 (1938) 403-413; H. Pohlmann, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit*, Leipzig 1938; E. Sjöberg, *Gott und die Sünder im palästinensischen Judentum*, Stuttgart 1938; B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn 1940; J. Behm-E. Würthwein, μετανοέω, μετάνοια: *ThW* IV (1942) 972-1004; H. W. Wolf, *Das Thema Umkehr in der alttestamentlichen Prophetie: ZThK* 48 (1951) 129-148; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956, 74ss, 101ss; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, Munich 1960, 227ss; J. Schniewind, *Die Freude der Busse. Zur Grundfrage der Bibel*, Göttinga 1960; W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* (1961), Madrid 1975; U. Wilckens, *Die Missionsreden in der Apostelgeschichte*, Neukirchen 1961, 178-186; H. Braun, «Umkehr» in spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Sicht: *Gesammelte Schriften zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tubinga 1962) 70-85; E. Neunhüsler, *Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung*, Düsseldorf 1962; J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*, Berlin 1964; C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, Munich 1964; H. Dondaine-B. de Vaux-S. Cyr, *Revenir à Dieu. Pénitence, conversion, confession*, Paris 1965; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Göttinga 1966; R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1967; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Munich 1967; A. Feuillet, *Metanoia: SM* IV (1973) 578-589; R. Schulte, *La conversión, principio y forma de la vida cristiana: Mysterium Salutis* V, cap. 2 (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).

P. HOFFMANN