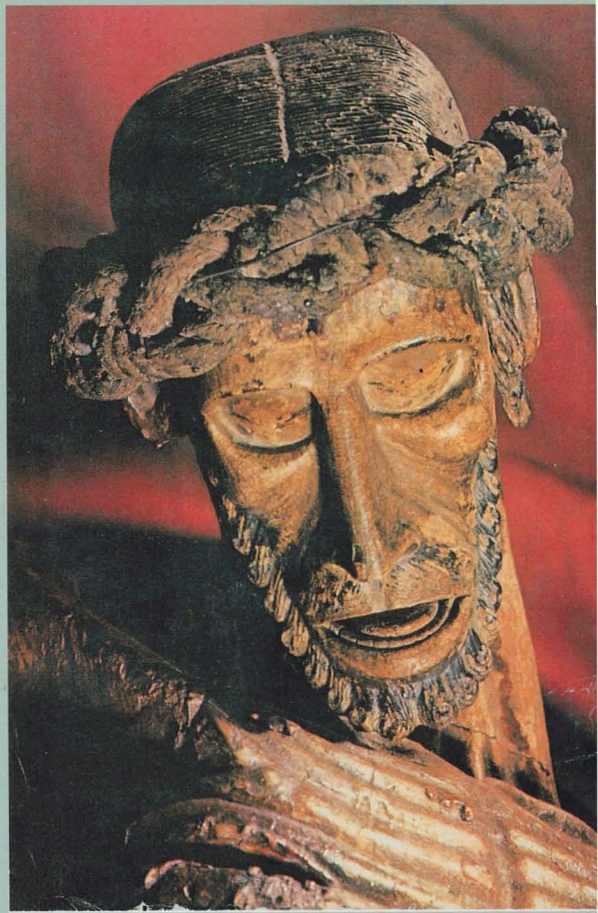


Dios judío Dios cristiano



Xabier Pikaza

Xabier Pikaza

Dios judío, Dios cristiano

El Dios de la Biblia



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1996

Siglas

En la *bibliografía* utilizamos las abreviaturas y siglas normales, tal como aparecen, por ejemplo, en J. A. Fitzmyer, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture*, SubBib 3, Bib. Institute, Roma 1981 y en el *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1992, que citamos siempre como ABD.

Por tratarse de un libro que quiere destacar el diálogo cristiano/judío, hemos renunciado al cómputo cristiano de los años (a. de C. y d. de C.), poniendo en su lugar AEC (Antes de la Era Común) y EC (Era Común).

Para el conocimiento de las siglas cf. G. Flor y L. Alonso, *Diccionario terminológico de la ciencia bíblica*, Cristiandad, Madrid 1979. Las que utilizo me parecen comprensibles. Cito los libros de la Biblia del modo normal, introduciendo sin embargo algunas variantes o ampliaciones que quiero señalar, para mayor claridad de los lectores; se refieren sólo a los textos y temas que estudiamos directamente en el libro. Más indicaciones en cada tema:

Abot	Uno de los tratados de la Misná.
Apócrifos	Escritos judíos que no han entrado en la BH (ni en la BC); sólo estudio 1 Enoc y Oración de Manasés.
AT	Lo utilizo sólo en perspectiva cristiana, como parte de la BC. En los demás casos prefiero hablar de BH.
BC	Es la Biblia Cristiana, que consta de AT y NT; en principio incluyo en ella también los deuterocanónicos del AT (Tob, Jud, Sab, Eclo, Bar, Carta Jer, 1 y 2 Mac, con añadidos a Est y Dan).
BG	Biblia Griega o LXX, con traducción de BH y Deuterocanónicos AT.
BH	BH o Mikra: el canon hebreo que suele llamarse también <i>Tanak</i> o <i>Tenuka</i> , por estar formado por <i>Tora</i> (Ley), <i>Nebium</i> (Profetas) y <i>Ketubim</i> (Escritos).
BL	Biblia Litúrgica: traducción oficial cristiana para la liturgia.

Dtr	Escritor o escuela deuteronomista, ligado al DT; uno de los redactores finales de la BH.
GNT	<i>Greek New Testament</i> o edición más usual del NT en griego preparada por K. Aland, M. Black, B. M. Metzger, C. M. Martini y A. Wikgren (1ª ed. Stuttgart 1966).
J	Yahvista. Con este nombre se suele conocer un posible redactor antiguo de textos del Pentateuco. A lo largo de mi libro supongo que existen tradiciones antiguas en el Pentateuco, pero no entro en la discusión sobre la extensión y sentido de los diversos documentos o fuentes (J y E, L o N, según los investigadores).
LXX	Los <i>Setenta</i> . Se conoce con este nombre la traducción griega de la BH, hecha en Egipto, entre los siglos IV-I AEC; en ella se incluyen los deuterocanónicos (Tob, Jud, Sab, Eclo (= Ben Sira), Bar, Carta Jer, 1/2 Mac) y se añaden textos a Est y Dan.
Misná	Recopilación de leyes y tradiciones judías, codificadas en el II-III EC.
P	El <i>Priestercodex</i> : documento o tradición sacerdotal, que se refleja sobre todo en el Lev y que con el Dtr es uno de los redactores finales de la BG.
Qumrán	Lugar junto al Mar Muerto donde se instala una comunidad judía el II AEC; estudiamos uno de sus textos (el 1QS o <i>Regla de la Comunidad</i>).
Sidur	Ritual judío postbíblico. Incluye las <i>Dieciocho Bendiciones</i> .

Prólogo

Dios no es judío ni cristiano, sino simplemente divino, pero la historia de la Biblia le presenta al mismo tiempo como único y doble, igual y diferente. Por eso hablamos del *Dios israelita*, siempre idéntico a sí mismo, desde el principio de su revelación (Gén) hasta la meta de sus manifestaciones (Ap); pero debemos hablar también de los dos monoteísmos que brotan de la Biblia israelita (uno judío, otro cristiano).

El monoteísmo judío es propio de aquellos que, para mostrarse fieles a su propia tradición nacional, quieren mantener su identidad de ley y pueblo: ellos, los judíos, son el testimonio viviente de una sacralidad nacional y mesiánica centrada en el recuerdo de la historia milenaria y abierta hacia el futuro de una reconciliación universal. Llegará un día el abrazo de los pueblos; pero, mientras tanto, sólo ellos son testigos de la vida y gracia de Dios.

El monoteísmo cristiano, fundado en la misma base israelita de la Biblia Hebrea, se abre por Jesús hacia todos los pueblos de la tierra. Los cristianos confesamos también que sólo existe un Dios, pero ampliamos desde ahora su misterio y presencia salvadora a todos los humanos. Ese monoteísmo no está ya vinculado al pueblo de Israel en cuanto tal, sino al mismo Jesús, Hijo de Dios, cuya historia confesamos y expandimos por el mundo.

Sólo hay un Dios (judío, cristiano, universal) que se expresa bíblicamente a través de dos monoteísmos. De ese Dios único y distinto queremos hablar en lo que sigue, elaborando así los dos grandes momentos de su biografía bíblica. Empezamos por la base común (Biblia Hebrea, historia de Israel) y distinguimos después y matizamos sus líneas de apertura (una judía, otra cristiana) en un trabajo de tipo interdisciplinar que se mueve a varios planos.

• *Plano literario*. Escogemos, traducimos y comentamos 72 textos distintos. La mayor parte pertenecen a la BC (BH, LXX, NT), unos pocos al judaísmo extrabíblico. Todo son bellos, algunos bellísimos. Los traducimos y

después los comentamos sobriamente, dejando que el mismo lector pueda interpretarlos, elaborando así su propia Biblia teológica.

- *Nivel de teofanía* o desvelamiento religioso. Los textos pertenecen a la mayor liturgia sagrada de la humanidad: Dios mismo se desvela en ellos (teofanía) como autor de la naturaleza y protagonista de la historia. Así los presentamos como testimonio fuerte de cultura religiosa y signo de misterio. No hace falta ser judíos o cristianos (ni creyentes) para valorarlos; basta con ser hombres de cultura religiosa.

- *Nivel de teodicea* o justificación racional. Desde el siglo XVIII hay muchísimas personas que buscan argumentos en favor o contra de Dios, para demostrar su existencia y bondad o refutarla. También a ese nivel hemos querido situarnos y acompañar (quizá ayudar) a quien se ocupe del tema por vocación o estudio. Pensamos que la misma Biblia ofrece la más honda y completa teodicea: no «demuestra» la existencia de Dios en plano de razón, pero ofrece algo mucho más profundo, más valioso: responde desde Dios a las preguntas de los hombres y suscita así nuevas preguntas, tejiendo el más bello «metarelato» de la historia humana.

- *Nivel de teología*. De la búsqueda anterior pasamos a la confesión de fe, tanto en perspectiva judía como cristiana. Libro de fe es la Biblia y como tal hemos de verla a nivel de teología, mostrando el valor racional de la creencia. Así lo haremos, exponiendo paso a paso cada uno de los textos, agrupados en 22 temas fundantes: 12 israelitas en sentido extenso, 5 judíos y 5 cristianos.

- *Plano de experiencia personal*. Más que un manual de pura ciencia teórica (teofanía, teodicea o teología), elaboramos una *guía personal de buscadores de humanidad*, en plano individual y comunitario. Puede servir para aquellos que buscan a Dios, pero también (y sobre todo) para aquellos que quieren conocerle y alabarle. En el fondo de los temas y textos late una fuerte experiencia admirativa, abierta a la oración y gozo. Por eso el libro puede utilizarse en clave de alabanza.

- *Plano pastoral* o de enseñanza religiosa. Son muchos los que quieren conocer mejor la Biblia y la estudian en grupos, para descubrir su mensaje o compartirlo (hacerlo vida) por la catequesis. Pensamos que el conjunto del libro y gran parte de sus textos pueden ayudarles, pues ofrecen una especie de guía de conjunto de toda la Escritura.

Es evidente que esos planos no se excluyen, pero debo añadir que su unidad ha de quedar patente en la lectura y comentario de la misma Biblia, sin buscarla ni imponerla desde fuera. Por eso he preferido no agrupar temáticamente los textos, dejando que ellos mismos vayan desvelando su sentido, de manera que el lector pueda tomarlos como propios, reinterpretándolos de un modo personal. Al principio los presento con más rapidez (plano israelita); luego me voy deteniendo en cada uno, destacando los aspectos más salientes de la opción judía y la cristiana. El mismo lector dirá si ha sido bueno el método seguido.

Así vinculo desde Dios (gran protagonista) los temas principales de la Biblia. Mi selección de textos puede discutirse, pero traza un abanico multiforme y unitario de motivos. Voluntariamente he dejado al margen aspectos que requieren mayores precisiones: la persona de Dios, su relación con lo masculino y femenino, etc.

Utilizo un método progresivo y armónico. Es *progresivo*, pues toma como referencia el despliegue (o diacronía) de la revelación a lo largo de la Biblia. Es *armónico*, pues va entrelazando los temas en un tipo de unidad estructural (sincrónica) que entiende y explica desde Dios el conjunto de su revelación. Mi lectura empieza siendo israelita y luego se abre hacia dos líneas: lleva por un lado al judaísmo postbíblico (expresado sobre todo en la Misná) y por otro al cristianismo, entendido como hermenéutica o interpretación mesiánica y universal de la religión israelita. El mismo Dios de Israel (BH) se abre en dos caminos: uno nacional (judío) y otro universal (cristiano). No se contraponen pues Israel y cristianismo (AT y NT), porque la Escritura de Israel (BH) sigue siendo canónica para los mismos cristianos (es su AT). Por eso empleo el nombre *Israel* en un sentido abarcador, como punto de partida y base común en que se asientan de maneras diferentes judíos y cristianos. En ese aspecto, los mismos cristianos han de verse como israelitas, descendientes legítimos del pueblo de la alianza primera.

- Los *judíos* interpretan la herencia de Israel (BH) desde su propia identidad nacional y así destacan la vida del pueblo «escogido» como signo de presencia de Dios. Lógicamente, ellos han unido la Escritura antigua (BH) con su tradición oral (Misná), vinculando ley de Dios y vocación del pueblo. Es claro que identifican la antigua historia israelita con su propio judaísmo postbíblico (posterior al I-II EC). Sólo ellos tendrían derecho a llamarse el Israel eterno.

- Los *cristianos* conceden menos importancia a la ley nacional israelita y acentúan el aspecto de camino y promesa de la BH; por eso insisten en los profetas y utilizan los aspectos más universales de una tendencia sapiencial que, en parte, ha trascendido ya la BH (está fijada en los LXX). En esa línea, y tomando a Jesús como cumplimiento y sentido de la Escritura, se conciben como el Israel escatológico.

Por situarse en el lugar donde judaísmo y cristianismo, partiendo de la misma BH (el Dios israelita), se vinculan y separan, mi libro quiere ser un ejercicio activo de ecumenismo bíblico. Me fundo en las bases de eso que pudiera llamarse la *Escritura común* donde concuerdan judíos y cristianos; después expongo los principios de una *teología judía*; finalmente presento el sentido del *Dios cristiano* en clave de diálogo con el judaísmo. Clara es la unidad, fuertes las diferencias. De la raíz fundante del Libro (BH, Dios de Israel) he querido destacar dos ramas, distinguiendo los dos monoteísmos bíblicos de occidente. Juz-

que el lector, vea si he logrado lo que intento, en clave de análisis textual y exégesis teológica.

Lógicamente, mi trabajo es *ambicioso*: quiero asumir las líneas maestras de la revelación bíblica, trazando una especie de cuadro de conjunto en que se incluyen los momentos principales del ser/obrar de Dios en la Escritura. Pero, al mismo tiempo, es *muy sencillo*: pretendo que los mismos textos hablen; por eso los cito en forma extensa, con una breve introducción y unos sencillos comentarios. Por eso, la parte más importante del libro es la selección y presentación de textos bíblicos (y judíos) sobre Dios. He querido traducirlos al pie de la letra, estructurándolos y destacando sus momentos más significativos. He utilizado a veces, para llegar mejor a los lectores de tradición católica, la traducción litúrgica (= BL) del Misal y Oficio de Lecturas. Pero siempre la reviso para acercarla en lo posible al texto original hebreo y griego (o arameo).

Doy prioridad a la exégesis histórico-crítica, pero utilizo un modelo de análisis que quiere ser, al mismo tiempo, estructural y narrativo, sin entrar nunca en los detalles técnicos del método. Lo que me importa es el texto: que se vuelva por dentro luminoso, que interroge y hable. Por eso lo he citado extensamente, ofreciendo a veces la transcripción sencilla (no fonética ni científica) de algunos términos hebreos y griegos fundamentales. Mi libro es una especie de *ejercicio escolar*; quiere ser un *abanico multicolor, bello arco iris donde se reflejen y difracten los diversos colores, sentidos, del Dios de la Biblia*. He querido plantear preguntas más que responderlas. Por eso, en más de una ocasión, cuando llega el momento de las conclusiones, cuando el argumento va más lleno de sentido, corto la trama de mi comentario: que el mismo lector siga y saque consecuencias: que asuma la marcha y recorra el camino.

Salamanca, 1994-1995.

Bibliografía general. Se detalla al comienzo de cada texto. Para situar el tema de *hierofanía* y *teofanía* cf. G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, FCE, México 1964, 13-181; M. Eliade, *Tratado de la historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1981, 1-61 y sobre todo G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976, 41-134.

No existen que yo sepa estudios extensos sobre el tema de Dios en el conjunto de la Biblia (BH, BG, NT). La mejor información básica, con abundante bibliografía (cf. p. 451-501), se encontrará en J. Coppens, *La notion biblique de Dieu*, BETL 41, Leuven 1985; el lector que quiera completar o encuadrar mi visión podrá acudir a este trabajo. Entre los libros generales dedicados al tema que-remos recordar al clásico, ya anticuado, P. F. Ceuppens, *Theologia Biblica*, I-II, Marietti, Roma 1938; más moderno, pero también clásico, es M. García Cordero, *Teología de la Biblia*, I-III, BAC 307, 355, 356, Madrid 1970/2. En estos últimos años (exceptuado el trabajo de Coppens) sólo conozco un libro dedicado al Dios de la Biblia: J. M. Casciaro y J. M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Eunsá, Pamplona 1986.

Son muy numerosos los trabajos especializados sobre el sentido de Dios en algunos de los libros (de las tradiciones y textos) de la BH, los LXX, el NT y del mismo judaísmo, como iremos indicando en su momento. En otro lugar he ofrecido una panorámica valorativa del tema, desde una perspectiva trinitaria: en *Bibliografía Trinitaria del NT*, EstTrin 11 (1977) 135-305 y en *Bibliografía trinitaria del NT* (1976-1990), EstTrin 25 (1991) 7-158; aunque me fijo de modo especial en el NT, ofrezco también una perspectiva de conjunto sobre la temática de Dios en toda la Biblia. Visión sintética del tema, con bibliografía básica, en J. J. Scullion, *God (AT)* y J. M. Bassler, *God (NT)*, en ABC II, 1041-1055.

I

**DIOS ISRAELITA:
RAÍZ COMPARTIDA**

Raíz firme que ilumina a millones de personas sigue siendo la *experiencia israelita de Dios*, asumida por judíos y cristianos (prescindimos ahora de los musulmanes). Unos y otros apelan al mismo libro base y así pudiera haberse titulado esa primera parte del trabajo: *El Dios de la BH*. Pero preferimos titularla *El Dios israelita* porque varios textos de la BH (Prov, Ez, Dan, Neh) quedan integrados en la parte siguiente (sobre el Dios judío) y en ésta hemos incluido algún pasaje que no está en la BH (Eclo y Sab). Por eso hemos preferido mantener un título genérico: *El Dios israelita*. De ese Dios que funda y da sentido a la historia y pueblo de Israel trata lo que sigue.

En perspectiva cristiana pudiéramos haber titulado este apartado *El Dios del Antiguo Testamento* (= AT), pero también ese título resulta equívoco y ambiguo. Por un lado, es lesivo para los judíos que no quieren que su Biblia aparezca como un mero Testamento «antiguo», sino como el Testamento eterno de Dios. Por otro lado, gran parte de lo que después estudiaremos como judaísmo pertenece a nuestro AT (forma parte de los LXX). Preferimos pues hablar de *El Dios de Israel*, tomando el título en sentido extenso. Israel es el pueblo de la alianza y las promesas, de la teofanía y mesianismo. Ha sido un pueblo entre otros, dentro del contexto del Oriente, pero ha tenido una experiencia peculiar de Dios y ha sabido expresarla con su vida y palabra de Escritura, conforme al esquema que ahora indicaremos:

- *Principio de Dios*: su obra creadora y formadora (educadora, salvadora); es base de todo lo que sigue.
- *Revelación de Dios*, fijada en pacto/ley, templo y monarquía, como instituciones sociorreligiosas.
- *Hombres de Dios*: sacerdotes, profetas y sabios son epifanía y signo de identidad israelita.
- *Acción de Dios*, expresada como gracia, justicia y reconciliación interhumana.

Bibliografía general. Para situar el tema (BH, LXX) citaremos sólo algunos libros fundamentales que serán completados después al comienzo de cada texto. El más significativo, por su amplitud y bibliografía, es el de J. Coppens, citado en prólogo (bibliografía sobre AT en p. 451-478), con el trabajo del mismo J. Coppens, *La notion vétérotest. de Dieu*, *Ibid.*, 63-76. Entre las obras básicas cf. W. Eichrodt, *Teología del AT*, I-II, Cristiandad, Madrid 1975; J. Briend, *Dieu dans l'Écriture*, LD 150, Cerf, Paris 1992; P. van Imschoot, *Teología del AT*, AB 12, Fax, Madrid 1969, 33-330; T.N.D. Mettinger, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Almendro, Córdoba 1994; G.E. Wright, *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración*, Fax, Madrid 1974; J. Vermeylen,

El Dios de la promesa y el Dios de la alianza, PT 60, Sal Terrae, Santander 1990; C. Westermann, *Dieu dans l'Ancien Testament*, Lire la Bible, Paris 1982; M. Buber, *Kigshhip of God*, G. Allen and Unwin, London 1967; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, SPCK, London 1972; W. Zimmerli, *Manual de la Teología del AT*, Cristiandad, Madrid 1980; G. von Rad, *Teología del AT*, I-II, Sígueme, Salamanca 1986; O. García de la Fuente, *La búsqueda de Dios en el AT*, Guadarrama, Madrid 1971; Varios, *Idea de Dios en la Biblia*, XVIII SemBibEsp, CSIC, Madrid 1971.

Obras más especializadas cf.: J. H. Tigay, *You shall have no other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Scholars, Atlanta 1986; O. Keel, (ed.), *Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt*, BibBeitr 14, Freiburg Sch. 1980; E. Haag (ed.), *Gott der Einzige. Zur Entstehung des biblischen Monotheismus*, QD 104, Herder, Freiburg 1985; B. Lang, *Monotheismus and the Prophetic Minority*, Sheffield 1980; Id. (ed.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981.

A

PRINCIPIO DE DIOS: CREACIÓN HUMANIZANTE

Abrimos la Biblia y la primera palabra es *Beresit*: «en el principio creó Dios el cielo y la tierra...» (Gén 1,1). Este es el *origen del cosmos y la historia*, que entendemos también como *principio de Dios*: más allá de su acción creadora no podemos conocerle; más allá de lo que hace suscitando y animando nuestra historia no podemos describirle.

Por eso, el *principio de Dios* se despliega en la Biblia como *origen común (inseparable) del mundo y de la historia*. Hemos dicho ya que la teología bíblica presenta dos variantes, una judía, otra cristiana; ahora añadimos que la Biblia es *humana* (abierta a todos) y *cósmica*: se extiende y habla a la humanidad entera, mostrando el *origen de la historia*, dentro del universo mismo. De esa forma, la teología (teofanía) viene a presentarse como verdadera *antropogénesis*: sólo podemos conocer a Dios al referirnos al principio, marcha y meta del hombre y del mundo.

Sabe la Biblia que *Dios es* y, en algún sentido, esa certeza constituye la clave de toda su experiencia cuando llama a Dios Yahvé (el que es/actúa). Pero su ser sólo se expresa y se conoce *en lo que hace*, especialmente en los humanos. La relación Dios-hombre es clave y tema de todos los relatos de la Biblia, de manera que *teología y antropología* (= visión del ser humano) nunca pueden separarse: ni se reduce una a otra, ni tampoco pueden comprenderse una sin otra.

Un *Dios sin humanidad* que brote de su fuerza y se sustente en su palabra resulta incomprensible en la Escritura. De modo correspondiente, una *humanidad sin Dios* se vuelve «nada»: se destruye en su propia fragilidad. Se implican y sin embargo son distintos; van unidos y sin embargo Dios es siempre superior, de manera que en su apertura creadora respecto de los hombres conserva su propia independencia. Este es el tema de fondo y el principio de toda la Escritura.

Por eso la Biblia, siendo libro de judíos y cristianos, es *libro uni-*

versal: desde el punto de vista de Israel y de Jesús ofrece sentido y fundamento para todos los hombres de la historia. La elección no es aislamiento, sino todo lo contrario: apertura y compromiso creador hacia el conjunto de lo humano. Por eso, *en el principio* no aparecen judíos ni cristianos, sino hombres sin más, creados por Dios, dentro de este cosmos.

A partir de aquí queremos exponer los tres momentos de ese *principio*. Lo haremos de un modo «dialéctico», es decir, descubriendo y resaltando desde ahora la complejidad de las relaciones hombre/Dios. A veces se ha empleado un modelo de *teofanía quiescente*: Dios se manifestaría de tal modo que el hombre sólo debe recibirle; entre uno y otro habría continuidad operativa, sin quiebras ni rupturas. Pues bien, en contra de eso, la Biblia sabe que el hombre ha introducido en el mundo una ruptura (pecado), de forma que su historia se vuelve *dramática*. Así entendemos los momentos de ese drama que marca el principio de Dios y muestra los motivos permanentes del origen de lo humano:

- *Equilibrio fundante: hombre en el cosmos*. Es la experiencia que subyace en Gén 1, texto base de la *teología sacerdotal*: Dios ha puesto al hombre sobre un mundo cargado de sentido, organizado, luminoso; el hombre puede percibir su influjo y responderle con su culto.

- *Ruptura original: conflicto y muerte*. Es la experiencia que la Biblia ha reflejado en su página segunda (Gén 2-3), en la línea de eso que pudiéramos llamar *tradición del J (yahvista) deuteronomista* (del pacto o de la alianza). Para hacerse verdaderamente libre, el hombre debe asumir la «ley» de Dios; al rechazarla, se destruye, en línea de violencia y muerte, abierta sin embargo a una esperanza (como indicaremos por Abrahán).

- *Dios con presencia salvadora*. Sobre un mundo de violencia se supera la amenaza de la destrucción total y triunfan los opresores/derrotados, conforme a la visión más antigua del éxodo y la guerra santa. En esa perspectiva cobra sentido el camino de la *profecía*.

Estos son, a mi entender, los *momentos fundacionales de la teodicea bíblica*, abierta por ahora a la totalidad de los hombres que asumen esta experiencia o paradigma de creación (Dios fundador), *ruptura* (libertad humana) y *salvación* (Dios redentor). Se trata de un paradigma *dialogal y dramático*. La teofanía que se vuelve teodicea no se identifica con la pura quietud o la armonía de un mundo aquietado en sí mismo; tampoco es una simple experiencia interior, esfuerzo por llevar silencio al alma, de manera que ella nada sienta, piense, quiera en esta tierra. Junto a la *manifestación creante* de Dios (momento 1º), la Biblia presenta la *respuesta conflictiva del hombre* (momento 2º). Creer en Dios implica abrir los ojos, reconociendo así lo malo y confesando también la propia culpa. En la dureza del mundo, en la lucha de la historia, Dios viene a desvelarse como *principio salvador* para los hombres (momento 3º).

1

Dios creador: Liturgia cósmica

En el principio se halla Dios y se revela como creador de cielo y tierra (cf. Gén 1), suscitando al hombre como ser capaz de escucharle y responderle, asumiendo así el sentido del mundo y traduciendo en la voz de su liturgia. Por eso, cuando el Sal 19,2 (= 18,2) declara que *el cielo proclama la gloria de Dios* está aludiendo al gesto de los hombres que dirigen la vista hacia la altura, descubren en la bóveda celeste un templo y cantan, como sacerdotes cósmicos, la gloria de su creador. El misterio principal no es *que haya Dios* (o realidad fundante), sino *seres humanos*, limitados, muy amenazados y violentos, pero capaces de elevarse sobre sí para mirar al mundo y proclamar: ¡qué grande es Dios!

En el principio de la religión (y de la misma vida humana) parece hallarse la *sorpresas*. El animal no se sorprende ni admira: vive atado al sufrimiento y al deseo total de lo inmediato. El hombre en cambio toma una distancia: se separa de las cosas y así puede admirarlas. Quizá no pregunta aún por sí mismo; no explora ni investiga su origen y tarea como humano; pero puede ya mirar hacia la altura, descubriendo el *desbordamiento fundante de sentido*: las cosas son siempre más, hay al fondo de ellas algo que nos sobrepasa y fundamenta.

Normalmente, las primeras experiencias religiosas de la historia tienen un carácter cósmico. Por eso, los investigadores hablan de las *religiones de la naturaleza*: aquellas donde lo divino se desvela a través de las diversas *teofanías del mundo*. El mar o la tormenta, la estrella y la montaña, los cielos y la tierra se desvelan como foco y centros de condensación de lo sagrado. Quizá no puede hablarse todavía de un Dios personal, pero puede y debe hablarse de lo sacro (*hierón*). Tampoco puede hablarse de un diálogo personal, pero hay ya una manifestación sagrada, una experiencia fundante de sentido (*fanía*). En este nivel de hierofanía se sitúan algunos de los más antiguos y hermosos textos de la Biblia.

1. Tormenta sacral: Dios del cosmos: Sal 29 (= 28)

Trabajos especiales sobre Sal 29: J.L. Cunchillos, *Estudio del Salmo 29*, Univ. Pontificia, Salamanca 1976; R.J. Tournay, *El Salmo 29: estructura e interpretación*, Ciencia Tomista 106 (1979) 733-753; A. Malamat, *The Amorite Background of Psalm 29*, ZAW 100 (1988) 156-200; O. Loretz, *Psalm 29. Kananäische El- und Baaltraditionen in jüdischer Sicht*, Soest 1984; D.N. Freedman, *Ps 29. A Structural analysis*, HTR 66 (1973) 237-256; E. Testa, *Un inno pre-davidico: il Sal 29*, SBFLA 28 (1978) 60-72.

Entre los comentarios: H. J. Kraus, *Salmos*, I, Sígueme, Salamanca 1993, 526-538; L. A. Schökel y C. Carniti, *Salmos*, I, EVD, Estella 1992, 454-466; M. Dahood, *Psalms*, I, Ab 16, Doubleday, New York 1966, 174-180; G. Ravasi, *Salmi*, I, LPB, Bologna 1981; A. Weiser, *Psalmen*, ATD 14/15, Göttingen 1966, 174-179.

Desde tiempo antiguo, los humanos han divinizado la tormenta en convergencia religiosa muy significativa que nos lleva de la India al Perú, del viejo mundo griego a Siria, Fenicia y Palestina donde el Dios supremo emerge poderoso sobre el orbe con su cetro de rayo. En

- 1 A Hijos de Dios, aclamad a Yahvé, aclamad la gloria y fuerza de Yahvé.
- 2 Aclamad la gloria del nombre de Yahvé, postraos ante Yahvé en el atrio sagrado.
- 3 B La voz de Yahvé sobre las aguas:
el Dios de la gloria ha tronado, Yahvé sobre las aguas torrenciales.
- 4 La voz de Yahvé es potente, la voz de Yahvé es magnífica.
- 5 La voz de Yahvé descuaja los cedros, Yahvé descuaja los cedros de Líbano.
- 6 La voz de Yahvé lanza llamas de fuego:
- 8 la voz de Yahvé sacude el desierto, Yahvé sacude el desierto de Cadés.
- 9 La voz de Yahvé retuerce los robles, Yahvé descortezas las selvas.
- C En su templo un grito unánime: ¡gloria!
- 10 D Yahvé se sienta por encima del aguacero, Yahvé se sienta como rey eterno.
- 11 Yahvé da fuerza a su pueblo, Yahvé bendice a su pueblo con la paz.

En principio, este salmo se podría haber referido a muy diversos dioses (Indra, Zeus, Baal), pero el orante israelita lo vincula a *Yahvé*, Dios de Israel. Dejamos el nombre así, sin traducirlo por Señor (*Adonai*, *Kyrios*). Estos son los motivos del canto: revelación de Dios en la tormenta (trueno, rayo) y gesto de liturgia de los hombres que, al unirse con su canto y emoción a esa tormenta, celebran el misterio de un mundo teofánico. No existe todavía *creación* estricta, aunque de alguna forma se destaca la *trascendencia* del poder de Dios en su *inmanencia* cósmica a través de la *tormenta*: su signo principal es el rayo. Podemos entender sus partes principales como letra y canto (mito) de una gran liturgia (rito) que se desarrolla a cielo abierto,

el salmo que ahora vamos a citar, *Yahvé*, Dios israelita, aparece con los mismos atributos de *Baal*, Dios cananeo de la lluvia y la cosecha, la fertilidad y el poderío sexual que los profetas rechazaban. Es posible que este salmo formara parte de una liturgia pagana que los israelitas de algún santuario yahvista antiguo (Betel o Dan...) aplicaron a su Dios, poniendo *Yahvé* donde antes hubo otra figura sagrada. En su forma actual pertenece al culto de Jerusalén. Sus orígenes se pueden situar entre 1200 y el 600 AEC.

sobre un mundo hecho *tormenta* y entendido como fuerte señal de lo divino: A) comienza el *invitatorio* (29,1-2); B) sigue la *narración* (29,3-9ab); C) viene después el *responsorio* (29,9c); D) y termina todo con la *confesión creyente*, interpretada de algún modo como acción de gracias.

A) *Invitatorio* (29,1-2). Se escucha una voz que llama a los fieles animándoles a participar en el gran gesto sagrado de liturgia cósmica: Yahvé va a desvelarse; hay que alabarle. ¿Dónde? El texto no lo dice, no distingue ni separa los estratos. Pero es evidente que la acción se realiza a dos niveles: aclaman los hijos de Dios sobre el cielo; se unen a su canto los humanos sobre el mundo. La tormenta vincula y fecunda ambos niveles.

¿Quiénes son los orantes? El texto alude a los *bene'Elim*, que estrictamente hablando son dioses inferiores (hijos del gran 'El, padre divino y jefe del panteón). Eso significa que todos los poderes celestes (interpretados por el judaísmo ortodoxo como espíritus creados o ángeles) tienen que mostrar su acatamiento ante *Yahvé*, Dios del poder y la tormenta. Pero el gran culto del cielo tiene su reflejo sobre el mundo, de manera que esos hijos de Dios pueden ya entenderse también como humanos: sacerdotes y fieles que realizan juntos su liturgia. Ángeles y humanos se postran y aclaman al Dios verdadero (*Yahvé*) que parece habitar en la tormenta. Por eso dice el texto (29,2) que están en (con) el *atrio sagrado* (*hadrat qodes*). Estrictamente hablando, la palabra puede significar también los ornamentos de los sacerdotes, revestidos ya para la liturgia. Pero nuestra traducción ha preferido insistir en el espacio sagrado que se extiende ante el templo, preparando de esa forma el tema del santuario que aparecerá en 29,9c. Sea como fuere, una voz muy poderosa invita a dioses y humanos, pidiéndoles que adoren.

B) *Narración* (29,3-9a). Quizá debiéramos llamarla *epifanía*: manifestación de Dios en el cosmos. El narrador no argumenta, no razona, no demuestra. Simplemente dice y, al decir, nos va mostrando los momentos del despliegue de *Yahvé tormenta*. No tenemos que andar buscando así intenciones o sentidos más profundos. La deidad misma se vuelve visible, de manera que basta con sentirla: sobre el atrio del gran templo (o revestidos de sagrado) dejamos que se exprese la tormenta y la acogemos reverentes.

Las aguas de Dios se extienden y avanzan por encima de las nubes. Vienen del *norte*, de los montes donde crecen los cedros del Líbano; van al *sur*, hacia el

desierto de Cadés donde la tierra se vuelve incultos pedregales. Entre esos extremos, recorriendo el horizonte israelita (o cananeo), cabalga con su fuerza el Dios/tormenta y *lanza el rayo*, descuajando así los cedros del norte (Líbano: cf. 29,5) e incendiando el páramo del sur (Cadés: 29,7). Aliento de Dios es el fuego; su espada victoriosa el rayo, como han señalado las epifanías o *kratofanías* (*kratos* = fuerza) de diversos pueblos. Pero el signo de Dios es ahora el trueno/voz.

Por siete veces se repite la palabra trueno (*voz: qol*) en estos versos, alterando de manera significativa, en paralelismo poético, aquello que pudiéramos llamar el *agente cósmico* (*qol*: trueno) y el *teológico* (*Yahvé*) que actúa a través de la tormenta. Así se expresa la inmanencia (trueno) y trascendencia (*Yahvé*) del mismo fenómeno sagrado. No hay magia en el texto; no hay evocación de ningún *Deus ex machina* o potencia extraña que interfiera en el curso normal de los fenómenos. El único milagro es la *tormenta*, percibida en toda intensidad como expresión del fuego/voz de Dios que habla de manera bien visible en la naturaleza.

Los devotos (*bene'Elim* de 29,1-2) le han invocado desde el atrio del templo. *Yahvé*, a quien el texto ha definido como Dios de la gloria (*'El-hakkabod*: 29,3), responde a la llamada de sus fieles con la voz de la tormenta, en demostración de fuerte tono que sacude las montañas y retuerce/quema los árboles inmensos. Un texto famoso, quizá relacionado con el nuestro y situado precisamente en el desierto sur donde se apaga esta tormenta, dirá que *Yahvé* hablaba a Moisés, revelándole su ley, a voz de trueno (cf. Ex 19,16-21). Pero Sal 29 no introduce aún ese momento de ley moral.

El Dios que se revela aquí es princi-

pio de gloria y experiencia religiosa. No ordena que cumplamos nada. Simplemente actúa, se despliega, en gesto de fuerte potencia sagrada que expresa su majestad/supremacía. Parece inútil su explosión de fuerza (¡sólo sirve para amedrentarnos!); y sin embargo ella resulta lo más útil, pues fecunda el campo con la lluvia. Cabalga Yahvé sobre las aguas (nubes) y al ritmo de su voz (rayo/trueno) va mostrando su poder y haciendo que la tierra beba el agua que es origen de la vida.

C) *Responsorio* (29,9b). Es mucho más breve. *Yahvé* se ha revelado una vez sobre el conjunto de la tierra con el agua/rayo que son signo de vida y no de muerte, como puede suceder cuando se rasgan las compuertas superiores y se unen cielo y tierra con el agua hecha diluvio (Gén 7). En esta ocasión, el agua ha sido buena: ha pasado Dios, nos ha llamado y bendecido en la tormenta. Por eso responden *los fieles* desde el templo diciendo: *¡kabod, gloria!*

Responden los mismos dioses/ángeles/humanos de que hablaba 29,1-2. Ya no están en el atrio, sino dentro del *hekal* o santuario interno (templo) donde el mismo Dios habita. Este puede ser el *santuario celeste* donde los ángeles cantan la gloria de Dios o la *tierra entera* convertida en *espacio de gloria* de Dios por la tormenta. Cesan las viejas palabras; sólo hay una que responde a la emoción y a la verdad de este momento: *¡kabod, gloria!* El mundo se ha venido a convertir de esa manera en *cielo*: espacio donde habita y resuena la *gloria de Dios*. Lo pedía así el *invitatorio*, diciendo: *¡aclamad el nombre... de Yahvé!* (29,1-2). El mismo Dios se ha desvelado como *gloria* en la tormenta (29,3). Es normal que respondamos con grito unánime y constante: *¡gloria!*

D) *Confesión creyente* (29,10-11). Recoge los temas anteriores y los sintetiza como afirmación de fe en dos fórmulas que asumen, completan y en algún sentido invierten la parte segunda y primera del salmo.

- *Hay una fórmula de entronización* (29,10): reina Yahvé porque ha triunfado de las aguas diluviales (*mabbul*), porque ha domado con su fuerza la tormenta, estableciendo sobre el mundo un orden creativo. Domesticar el caos de las aguas amenazadoras, eso es crear. Enriquecer la tierra con el agua, eso es sentarse desde siempre y para siempre sobre el trono.

- *Hay una fórmula de bendición divina* (29,11). Se comenzaba con una invitación: dioses (y hombres) debían «aclamar la gloria y fuerza de Yahvé», reconociendo su grandeza. Ahora se invierte el proceso, y el mismo Yahvé bendice a sus devotos, para hacerles participantes de su grandeza. Desaparecen los posibles dioses (*bene'Elim* de 29,1), emergiendo en su lugar *el pueblo* ('am) de sus fieles reunidos en el templo. Aclamaron antes el *poder* o *fuerza* ('oz) de Yahvé (29,1); Yahvé les ofrece ahora su 'oz, les hace participantes de su fuerza. Por eso les bendice con su paz, con el *shalom* de la vida cumplida y ya planificada sobre el mundo.

Así termina el texto. La experiencia desbordante de *liturgia cósmica* (tormenta) se ha vuelto teología y *culto de la creación*: los hombres se descubren de alguna forma dueños (o participantes) del poder de Dios en la tormenta. Yahvé les regala su paz (*shalom*): la certeza de una vida cobijada bajo el resplandor de su majestad en la tormenta. Los que así pueden alzarse, los que cantan y se gozan cuando cruza el cielo el rayo y llena todo el aire el gran temblor del trueno, empapados por el agua, sobre el templo cósmico, aparecen aquí como testigos de Dios y de esa forma están mostrando bien que son creyentes.

2. Dios de la historia: ¡Despierta, brazo de Yahvé! (Is 51,9-16)

Literatura básica en comentarios: L. A. Schökel/J.L. Sicre, *Profetas I*, Cristiandad, Madrid 1980, 323-324; C. Westermann, *Jesaja*, 40-66, ATD 19, Göttingen 1966, 192-200; P.E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, EB, Paris 1972, 238-263; J. McKenzie, *The Second Isaiah*, AB 200, Doubleday 1968.

Entre los trabajos sobre el tema: J. Vermeylen, *Le motif de la Création dans le Deutéro-Isaïe*, en Varios, *La Création dans l'Orient Ancien*, LD 127, Cerf, Paris 1987, 183-240; C. Stuhlmüller, *The Theology of Creation in Second Isaiah*, CBQ 21 (1959) 429-467; P.R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, SCM, London 1972, 127-137; H.L. Gingsburg, *The Arm of YHWH in Is 51-63*, JBL 77 (1958) 151-156.

Este pasaje del 2º Isaías (Is 40-55) nos lleva a un espacio cultural distinto. Sobre la experiencia anterior de la naturaleza se ha desplegado la nueva *liturgia de la historia*, interpretada como fuente de revelación creadora de Dios. Estamos en un tiempo bien preciso. Se acerca el 439 AEC. Ciro, rey de Persia, avanza imparables sobre Babilonia donde los cautivos judíos esperan su llegada para alcanzar liberación. Entre ellos se eleva un profeta de la *escuela de Isaías* que recoge las antiguas tradiciones y las actualiza creadoramente: ha cumplido Dios su amenaza antigua, ha castigado a los judíos su pecado. Ahora se vuelve y les ofrece sal-

vación, mostrando así su entraña más profunda. Es un Dios que conservando rasgos mítico/simbólicos antiguos se presenta, quizá por vez primera, como plenamente autónomo: surge el *monoteísmo israelita*:

- *Es monoteísmo creador*: «Yo soy Yahvé y no hay otro: autor de la luz, creador de la tiniebla; hacedor de la paz, creador de la desgracia» (Is 45,6-7). El Yo de Dios se eleva hasta mostrarse fuerte y base de todo lo que existe: fuera de él no cabe realidad alguna.

- *Es monoteísmo de acción verbal*: «Se agota la hierba, se marchita la flor, pero la Palabra de Dios permanece para siempre» (Is 40,8). Yahvé se eleva y vence porque tiene una *Palabra creadora* y la ha ofrecido en otro tiempo a sus profetas; ellos la conocen y revelan, como portavoces del misterio primordial sobre la tierra.

- *Es monoteísmo histórico/salvífico*, centrado en el camino de Israel (Sión): «Así dice Yahvé, el que te creó, Jacob; el que te formó, Israel: no temas, que te he redimido; te he llamado por tu nombre, tú eres mío» (Is 43,1). En tiempo de desgracia (cautiverio), Dios abre camino de vida para el pueblo.

Todos estos rasgos aparecen de forma especial en nuestro texto, que será lugar de referencia para todo lo que sigue. Nos situamos así en el centro y cumbre de la revelación israelita, en el momento en que el viejo monoteísmo cósmico (de tipo pagano) se convierte en monoteísmo histórico/profético:

- 51,9a A ¡Despierta, despierta, revístete de fuerza, brazo de Yahvé!; despierta como antaño, en las antiguas edades.
- 9b B ¿No eres tú quien derrotó a Rahab y traspasó a Tannín?
- 10 B' ¿No eres tú quien secó el mar, las aguas del gran Tehom, el que hizo un camino por el fondo del mar para que pasaran los redimidos?
- 11 C Los rescatados de Yahvé volverán, vendrán a Sión con cánticos, en cabeza alegría perpetua; siguiéndolos gozo y alegría, pena y aflicción se alejarán.
- 12 D Yo, yo soy vuestro consolador.
- 13 ¿Quién eres tú para temer a un mortal, a un hombre que será como hierba? Olvidaste a Yahvé, tu hacedor, que desplegó el cielo y cimentó la tierra; y temías sin cesar todo el día la furia del opresor, cuando se disponía a destruir.

- ¿Dónde ha quedado la furia del opresor?
- 14 C' El preso encorvado será pronto puesto en libertad;
no morirá en el calabozo, ni le faltará el pan.
- 15 D' Yo, Yahvé, tu Dios, agito el mar y mugen sus olas,
mi nombre es Yahvé Sebaot (= señor de los ejércitos).
- 16 Puse en tu boca mi palabra, te cubrí con la sombra de mi mano;
extendiendo el cielo, cimientando la tierra y digo a Sión: ¡tú eres mi pueblo!

Por su forma literaria, vemos que es un texto más complejo y dramáticamente más elaborado que el anterior (Sal 29). La división que proponemos nos ayuda a entenderlo. A) Hay una *introducción* (51,9a) o llamada que el profeta dirige a Dios en nombre (a favor) de su pueblo cautivo. B y B') Sigue la *fundamentación* (51,9b-10) donde el profeta recuerda a Dios su gesta antigua, en línea salvadora. C y C') unidos en quiasmo (paralelos) ofrecen luego la *sentencia de esperanza* (51,11.14) del profeta que promete libertad para su pueblo. D y D'). Hay, en fin, otros dos textos que presentan en quiasmo la *automanifestación* creadora y salvadora de Yahvé (51,12-13.15-16), respondiendo a la voz del profeta.

• A) *Introducción* (51,9a). Sal 29 comenzaba con la voz de un director de coro que invita a los devotos para unirse a la gran liturgia cósmica. Aquí es el mismo profeta quien eleva la voz y se dirige a Dios, pidiéndole que despierte de su sueño y socorra al pobre pueblo. Por eso, al fin de texto (51,16), formando inclusión con la llamada del principio, Dios responde al profeta, asegurándole su protección y presencia. Este profeta que *llama a Dios* es una especie de liturgia de la historia. Está al final de un largo camino de fe, actualizando así todo el pasado de su pueblo. Acepta y asume el mensaje moral de los profetas antiguos, especialmente de Is 1-39, centrados en el juicio destructor y salvador de Dios. Sabe que ese Dios debe actuar. Por eso grita: ¡despierta! De esa manera, el profeta identifica su estado actual (cautiverio) con la situación de *caos primigenio* que, según la tradición israelita (y del oriente), el mismo Dios había superado en el principio. De ese

modo, lo que parecía negativo (falta de libertad, exilio) viene a desvelarse como tiempo especial de salvación. Así dice el profeta: ¡Dios! ¡Despierta como en las edades antiguas!

• B y B') *Fundamentación*. Ofrece dos momentos paralelos, pero bien diferenciados dentro de su misma continuidad. Lo que el profeta pide a Dios es una *nueva creación*: por eso le recuerda los momentos fuertes de las creaciones antiguas, una de tipo cósmico (B) y otra histórico-israelita (B'). La *creación cósmica* (B) se expresa utilizando el bello y duro mito del Dios que en el principio venció y dominó al monstruo del agua, que en el texto hemos querido dejar sin traducir: *Rahab* es la potencia acuática del caos; *Tannín* es la serpiente. *Yahvé*, Dios de Israel, asume aquí los rasgos de Baal (Dios cananeo ya evocado en Sal 29): es creador porque ha sometido las aguas tormentosas, haciendo que surja el mundo bueno como manantial de vida. Ya no cabalga victorioso en la tormenta, ofreciendo a los fieles la lluvia. Aquí derrota al *agua mala* de Rahab y de Tannín, en cosmogénesis inversa a la que vivimos en Sal 29. La *creación israelita* (B') expande el tema y lo aplica al nacimiento del pueblo en las aguas del Mar Rojo (cf. tema 3c). Se sigue utilizando la terminología simbólico/poética; por eso, al mar de la frontera de Egipto se le llama *Tehom*, en palabra que evoca el caos primigenio (como Rahab y Tannín). Dios hizo nacer a los hebreos, en gesto de *nueva creación*: los sacó del mar mortal, les abrió un camino fuerte de existencia de entre las aguas. Por eso es Dios de redimidos que recuerdan y agradecen aquí su nacimiento.

• C y C') *Sentencia de esperanza* (51,11 y 14). En bello *oráculo de consuelo*, fundado en la certeza antigua de la obra salvadora de Dios y apoyado en su nuevo despliegue (que

veremos en D y D'), el profeta anuncia la llegada y forma de la salvación: volverán los rescatados (C); serán liberados los presos o cautivos (C'). Quien mire los hechos por fuera podría pensar que se trata de algo muy pequeño. El profeta acaba de evocar y recrear el *mito o símbolo fundante de la creación*: Dios ha vencido a los poderes adversos primordiales, ha sacado de Egipto por el mar a los hebreos... Y ahora ¿qué sucede? Algo que podría explicarse de manera puramente intramundana dentro del esquema del conjunto del 2º Isaías (Is 40-55): *Ciro va a triunfar* (como sucedió el 539 AEC), sometiendo a unos, liberando a otros. ¿Dónde está la novedad? ¿No es todo su gesto un simple giro de la rueda de la historia? Recordemos que Sal 29 había identificado el poder de Dios con la experiencia del trueno/rayo/lluvia. De manera más profunda, el nuevo gran profeta ha descubierto el signo creador de Dios en el proceso inmanente de la historia. El rey *Ciro* aparece ante sus ojos como ungido o Mesías, es portador de salvación y esperanza para los judíos oprimidos (cf. 41,1-5; 41,1-8, etc.). En un cierto momento da la impresión de que *Ciro* (conquistador) y el profeta (portador de la palabra) se identifican, como mediadores de un mismo plan de salvación concreta (cf. Is 40,5-9). Lo más grande de Dios (su poder liberador) viene a expresarse en la trama de la historia de los hombres. Así lo ve el profeta, así lo canta, descubriendo la *nueva creación* en los procesos político/sociales y mentales (religiosos) que ahora se realizan. Estamos en un momento grande, en el centro de la historia: creer en Dios significa descubrir y aceptar su plan de salvación antigua en medio de la complejidad del tiempo actual.

• D y D') *Automanifestación creadora de Dios*. El texto no podía terminar con un simple oráculo de consuelo, por más importancia que tenga. Su centro y fin ha de ser la voz del mismo Dios que pronuncia su palabra de juicio (D) y promesa recreadora (D'). El *juicio* (D: 51,12-13) empieza con una presentación enfática: *'anoki, 'anoki* (= *yo mismo*) soy vuestro consolador. Sobre la tristeza de los hombres oprimidos, aplastados bajo el poder del caos emerge el más alto poder (el *brazo* al

que llamaba 51,9a). Dios responde y dice: ¡estoy aquí! Ya no tiene que destacar ni el nombre santo de Yahvé (*yo soy, actúo*). Ahora coloca en el culmen del discurso (D: 51,15) el *puro yo cercano y actuante* de Dios que habla a los suyos y al hablarles les consuela.

Esta presencia de Dios se vuelve juicio o, quizá mejor, *reproche*: los judíos han dudado de Dios, han olvidado su poder y se han sentido amedrentados por la furia de unos hombres incapaces de crear y matar, pues ellos mismos están sometidos a la muerte, como hierba que pasa y se seca en un momento. Entre la *fuerza de Dios* (¡que crea cielo y tierra!) y la *impotencia de unos simples humanos* (*babilonios*), que en un momento mueren, los fieles de Yahvé no han sabido discernir; por eso les reprende Dios, echándoles en cara su falta de fe. Este es un reproche cariñoso del *Yahvé consolador* (cf. 51,12) que se presenta en gesto fuerte y ratifica su promesa:

• *Es Dios cósmico/guerrero* (51,15): su dominio sobre el mar (caos primero) le presenta como vencedor, rey o Sebaot. Por eso dice a su profeta y a su pueblo: *¡Yo soy tu Dios!*

• *Es Dios del profeta* (51,16a): «puse mi palabra en tu boca, te cubrí con la sombra de mi mano...». El profeta suplicaba a Dios (51,9a); en él se sienten reflejados los judíos, portadores de una voz de salvación: son templo sagrado, pueblo caminante protegido por la sombra de la mano de Dios.

• *Es Dios cósmico/judío* (51,16b). La creación (*extendiendo el cielo, cimientando la tierra*) se abre a la salvación mesiánica (*digo a Sión: tú eres mi pueblo*). De esta forma, a modo de alianza sacral (Sión es la ciudad/santuario), en clave de presencia dialogante, abriendo un *tú* de realidad y vida para los judíos (*'ammi 'attah*), culmina con el texto.

Este pasaje sigue siendo uno de los testimonios principales (ya definitivos) de la *teodicea bíblica*, compartida de ma-

nera semejante por judíos y cristianos. Sólo puede hablar así del *cosmos* quien escucha la llamada de Dios dentro de la *historia* y se abre a su *promesa* salvadora.

3. Creación y liturgia cósmica de Dios (Gén 1,1-2,4a)

Comentarios fundamentales a Gén: A. Soggin, *Genesis* I-II, Marietti, Genova 1991; E. Testa, *Genesis* I-II, Marietti, Torino 1969/74; G. von Rad, *Génesis*, Sígueme, Salamanca 1977; C. Westermann, *Génesis* I-II, Augsburg P., Minneapolis 1984; W. Zimmerli, *1 Mose* I-II, Zwingli V., Zürich 1967.

Sobre el sentido de la creación cf. también: P. Beauchamp, *Création et séparation: étude exégétique du premier chapitre de la Genèse*, BSR, Cerf, Paris 1969; O. H. Stech, *Der Schöpfungsbericht der «P»*, FRLANT 115, Göttingen 1992. Visión extensa del contexto y sentido teológico, en Varios, *La création dan l'Orient ancien*, LD 127, Cerf, Paris 1987; G. Auzou, *En el principio Dios creó el mundo*, BN 1, EVD, Estella 1982; H. Renckens, *Creación, paraíso y pecado original según Gén 1-3*, Guadarrama, Madrid 1969.

Han pasado muchos años. La siembra de experiencia (consuelo y profecía) de Is 40-55 ha germinado y los judíos (en Babel o/y Palestina) codifican con muchísimo cuidado una gran *ley* que sirva de código civil y libro religioso para el pueblo. Posiblemente han de pactar entre varias tendencias. Al principio de su texto (Pentateuco) incluyen una página ejemplar sobre la creación (Gén 1,1-2,4a). Quizá estamos ya en el siglo IV AEC.

Parece obra de *sacerdotes* y suele atribuirse a una tendencia llamada P (*Priester-codex*, código sacerdotal). Su autor (o autores) están interesados en el culto. Por eso interpretan el cosmos (cielo y tierra) como inmenso templo donde todos los vivientes, centrados en el hombre, elevan a Dios sus voces de alabanza. Desde esa perspectiva asumen, matizan y recrean en clave israelita viejas tradiciones de culturas orientales. No podemos incluir aquí todo el pasaje, largo, conocido: los judíos lo toman como propio; los cristianos lo proclaman como fundamento de su catequesis de la Vigilia de Pascua:

- Gén 1,1-2 A Al principio creó Dios (= 'Elohim) el cielo y la tierra. La tierra era un caos informe; sobre la faz del abismo (= *Tehom*), la tiniebla; el aliento de Dios (= *Ruah* 'Elohim) se cernía sobre la faz de las aguas.
- 3-4 B Y Dios dijo: Que exista la luz. Y la luz existió. Y vio Dios que la luz era buena;
- 5 y separó Dios la luz de la tiniebla; llamó Dios a la luz día y a la tiniebla noche. Pasó una tarde, pasó una mañana; el día primero.
- 6 Y dijo Dios: Que exista una bóveda entre las aguas, que separe aguas de aguas.
- 7 E hizo la bóveda para separar las aguas de debajo de la bóveda
- 8 de las aguas de encima de la bóveda. Y así fue. Y llamo a la bóveda cielo...
- 24 Y dijo Dios: produzca la tierra vivientes según sus especies:
- 25 animales domésticos, reptiles y fieras, según sus especies. Y así fue. E hizo Dios las fieras de la tierra según sus especies y los reptiles del suelo según sus especies. Y vio Dios que era bueno.
- 26 C Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que domine los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos, los reptiles de la tierra.
- 27 Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó;
- 28 varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios diciendo: creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad los peces del mar, las aves del cielo
- 29 y todos los vivientes que reptan sobre la tierra. Y dijo Dios: Mirad, os entrego todas las hierbas que engendran semilla sobre la faz de la tierra;

- 30 y todos los árboles frutales que engendran semilla os servirán de alimento; y a todas las fieras de la tierra, a todas las aves del cielo, a todos los reptiles de la tierra que reptan la hierba verde les servirá de alimento.
- 31 Y así fue. Y vio Dios todo lo que había hecho; y era muy bueno. Pasó una tarde, pasó una mañana; el día sexto.
- 2, 1-2 D Y quedaron concluidos el cielo, la tierra y sus ejércitos.
- 3 Y concluyó Dios para el día séptimo todo el trabajo que había hecho; y descansó al día séptimo de todo el trabajo que había hecho. Y bendijo Dios el día séptimo y lo consagró porque ese día descansó Dios de toda su tarea de crear.
- 4a Esta es la historia de la creación del cielo y de la tierra.

Hemos citado el principio y el fin del texto (introducción, con los días 1º y 2º y conclusión con los días 6º y 7º). Dejamos para estudio del lector los días intermedios (3º, 4º y 5º: Gén 1,9-23). Por comodidad distinguimos cuatro partes: A) *introducción* (1,1-2); B) *orden cósmico* (1,3-25); C) *ser humano* (1,26-31); D) *sábado*.

A) *Introducción* (1,1-2). En el principio permanente de la creación se encuentra Dios, superando con su fuerza/aliento (*ruah*) el poder de la tiniebla y caos de las aguas. Simbólicamente seguimos encontrando los esquemas ya indicados y estudiados en Sal 29 e Is 51: por un lado se dice que Dios suscita todo (cielo y tierra); pero, al mismo tiempo, se supone que ese Dios actúa organizando (dando equilibrio y unidad vital) a un mundo que amenaza con romperse, anegado por las aguas del abismo.

Nuestro autor no ha pretendido resolver enigmas de teoría. Lo que le preocupa y emociona es que el orden y belleza haya triunfado sobre el caos. Sabe que en la base de todo lo que existe hay una fuerte potencia de desorden, una especie de tensión de muerte, de violencia bruta que emerge sin cesar y que amenaza nuestra vida. Eso es posible porque el mundo es obra de Dios. Pero aquí no se presenta aún lo divino como *Yahvé*, Señor personal de la alianza israelita (al que hemos visto ya en Sal 29 e Is 51),

sino como *Elohim*: el ser supremo, abierto en sinfonía ecuménica hacia todos los pueblos de la tierra. El sacerdote israelita ha descubierto que su Dios es Dios de todos y así lo muestra en el texto fundante de su Biblia. La experiencia universal de orden cósmico: este es el principio y clave de su teodicea.

B) *El orden cósmico* (1,3-25). El Sal 29 condensaba el despliegue de Yahvé en su *qol*, la voz de la tormenta. Pues bien, esa voz se ha vuelto ahora *palabra* (*dabar*) que va diciendo, nombrando y separando cada una de las cosas. El mismo *aliento* (*ruah*), entendido como viento de tormenta, huracán grande que acalla y organiza las aguas/tinieblas del abismo, se ha vuelto ahora *dabar*, *palabra* sucesiva que llama a la existencia a cada cosa.

En los primeros versos del pasaje (1,3-8) sigue dominando la imagen anterior de una batalla en la que Dios se impone sobre la tiniebla acuosa o caos (cf. 1,1-2). *Esa tiniebla* es como agujero original de oscuridad donde todo se confunde y muere. Propia de Dios es la «luz» que vence a la tiniebla, organizando lo que existe, en alternancia de día y noche (1,3-5). *También están en el principio las aguas del gran caos*, sin que Dios haya tenido que crearlas; obra de Dios es la bóveda, el fuerte firmamento que separa aguas de aguas, haciendo que así surjan, en momento posterior, tierras y mares (cf. 1,6-8). Eso significa que la creación no ha

terminado: ella perdura y continúa manteniéndose a través del orden incesante del día y de la noche, de la tierra y de las aguas ya domesticadas y armoniosas del mundo.

Desde esa perspectiva va contando nuestro autor la creación, de tal manera que al decirla (al repetirla ritualmente) la introduce en el hondo despliegue de la misma potencia divina. El hombre entiende y, en algún sentido, actualiza aquello que Dios está realizando. Pero este gran texto de primera y honda liturgia no se ha limitado a decirnos algo exterior: lo que las cosas fueron y son en cuanto aisladas de los hombres. Hace más: introduce al ser humano en el orden creador de Dios, según veremos.

C) *El hombre creador* (1,25-31). En un primer sentido, el hombre forma parte de la serie de los animales, como indica el hecho de que surja el día sexto (1,24-31), con todos los vivientes de la tierra, tan distintos de aquellos que se mueven en el agua o por el aire (creados en días anteriores). Pero, al mismo tiempo, el hombre es un ser especial, creado por Dios a su imagen y semejanza: con capacidad para dominar sobre todos los otros animales.

De esta forma, nuestro autor *desacraliza* el mundo entero (incluso el sol, luna y estrellas, concebidos como dioses en las varias culturas del entorno; cf. 1,14-18); desdiviniza el mundo, pero eleva al hombre, haciéndole imagen viviente de Dios sobre el mundo. La atención que antes iba dirigida hacia el abismo del principio, hacia la vida de la tierra o las estrellas, se dirige ahora al ser humano. Este es el enigma que Israel ha ido encontrando a lo largo de su historia: otros buscan y quizá descubren sobre el mundo cosas pavorosas (divinas): los israelitas sólo han hallado una cosa ver-

daderamente pavorosa y grande: los humanos.

Para que el hombre surja y tenga sentido ha separado Dios la luz de las tinieblas, ha escindido las aguas, suscitando así la tierra dura, ha colocado luminarias en el cielo, ha sembrado con simiente de vida aires y mares y el conjunto de la tierra... Para crear al hombre a su imagen y para dirigirle su palabra (¡creced, multiplicaos, dominadlo todo...!) ha suscitado Dios la multitud, belleza y sinfonía inmensa de las cosas. Esta es la novedad del texto, este su enigma. *No ha creado Dios al ser humano para su servicio*: no le ha hecho un esclavo, obligándole a inclinarse o trabajar para su templo (como en los relatos de Mesopotamia). Al contrario, *Dios mismo se ha puesto al servicio del hombre*, suscitando por él la creación y haciéndole señor de todo lo que existe.

Al llegar aquí, el texto se vuelve enigmático. Más que aquello que Dios hace (pues hecho está), importa lo que el hombre debe hacer (crecer, multiplicarse, dominar) como imagen y testigo de Dios sobre la tierra. Es enigmático el texto porque presupone una armonía de conjunto que nosotros ya no hallamos sobre el mundo: *los animales* tendrían que comer hierba, sin matarse unos a otros; por su parte, *los humanos*, dominando por encima de los animales, en gesto sin violencia (sin derramamiento de sangre), deberían ser también vegetarianos. Cualquiera que lea este pasaje descubrirá la disonancia que establece entre lo que Dios ha hecho (vida sin violencia) y el mundo que ahora existe (lucha a muerte entre animales, guerra entre los hombres). Eso indica que hay una caída o ruptura muy intensa: Dios quiso que fuéramos distintos; no le hagamos responsable de los males que ahora existen.

D) *El sábado* (2,1-4). En seis días hizo Dios las cosas, de tal forma que todas reflejan su esfuerzo creativo. Pero

más allá de ese trabajo, ofreciendo descanso y sentido al conjunto de los días y faenas, se despliega *el sábado de Dios*: el mismo creador bendice y consagra este día, estableciéndolo como señal de su presencia sobre el mundo. Este es un final sorprendente. Allí donde parece que debía culminar todo en un gesto de trabajo (¡en el principio, centro y fin era la acción!), se dice que Dios se ha revelado de manera más intensa en una especie de gozo y alegría (bendición, consagración) que sobrepasa su trabajo y el trabajo de los hombres. Este Dios de la liturgia cósmica es más que un artesano, más que un demiurgo que se afana construyendo siempre cosas: es gozo y canto, es misterio de vida que se extiende más allá de las acciones y palabras del mundo y de la historia.

Aquí está la paradoja. *Todo el texto habla de acción*, va desvelando los secretos del gran Dios arquitecto/obrero que construye con su aliento y su palabra lo que existe, en lucha contra el caos. Pero al fin del recorrido nos dice que *hay algo más grande que la acción de Dios*: el descanso y gozo de su vida, el puro placer de haber hecho, de saber que hay cosas/hombres, de gozar con ellas en sábado bendito. Sobre el sentido original de ese sábado (día de luna llena o inicio de cada una de las cuatro partes o semanas de un mes lunar de 28 días...) no queremos pronunciarnos aquí. Sólo nos importa señalar que aparece como signo peculiar de Dios, reflejando su poder y amor de fiesta en el mismo ritmo del tiempo.

Eso significa que el camino de la acción de Dios tiene un sentido: no gira y se pierde por rutas de angustia y fracaso. La obra de Dios tiene una meta: su creación tiende al descanso, a la alegría y alabanza. *Esta es la liturgia primigenia*: no hay todavía templos, pues el mismo ser humano es templo original de lo divi-

no; no existen sacrificios, ni sacerdotes especiales, ni pueblos elegidos, porque todos los humanos resultan a ese plano sacerdotes y elegidos de una *alabanza cósmica* que se identifica con la misma creación. Tomado ya en conjunto (1,1-2,4a), el texto se puede interpretar de dos maneras:

- *La imagen de Dios sobre la tierra es el mismo ser humano* en cuanto capaz de responderle: de acoger su voz y de cumplir su encargo, dominando sobre todo lo que existe. Así lo han destacado los cristianos.

- En otra perspectiva, *el signo primordial de Dios es el descanso, reflejado ahora por el sábado*. Esto es lo que acentúan de un modo especial los judíos.

Estas son las tendencias dominantes, aunque se podrían invertir diciendo que *los cristianos* han interpretado a Cristo como sábado (culmen de la creación), mientras *los judíos* siguen aferrados a su propia «humanidad israelita» (al pueblo). No podemos mediar en el tema y preferimos dejar el texto abierto, como expresión no superada (quizá no superable) de la teología cósmica: el Dios bíblico se revela a través del mundo, apareciendo por tanto como creador, en gesto sacral de intensa fuerza humanizante.

4. Conclusión: varón y mujer, Dios del cosmos y del ser humano (Gén 1,26-28)

Además de comentarios a Gén y libros citados en nota anterior cf.: H. Wolff, *Antropología del AT*, Sígueme, Salamanca 1974; W. Mork, *Sentido bíblico del hombre*, PPC, Madrid 1970; H. Blocher, *La creazione*, GBU, Roma 1979, 94-139; A.M. Dubarle, *Amor y fecundidad en la Biblia*, Paulinas, Madrid 1979; P. Grelot, *La pareja humana en la Escritura*, Euramérica, B. Aires 196. Visión general del ser humano ante Dios en W. Eichrodt, *Teología del AT*, II, Cristiandad, Madrid 1975, 125-156.

Es importante en este contexto el estudio del ser humano como imagen de Dios: G.A. Jónsson, *The image of God. Gén 1,26-28 in A Century of OT Research*, ConBib, Lund 1988 (recoge la bibliografía fundamental hasta ese año); P.E. Dion, *Ressemblance et image de Dieu*, DBS 10, 366-403; J. Jerwell, *Imago Dei. Gén 1,26f in Spätjudentum, in der Gnosis und in paulinischen Briefen*, Göttingen 1960.

Sabemos con *Sal 29* que Dios se manifiesta en los fenómenos del cosmos. Con *Is 51* hemos visto a Dios como el que vence el caos de la historia, invirtiendo con fuerte y clara voz el riesgo de esclavizamiento en que se encuentran los más pobres. Finalmente, con *Gén 1* hemos visto a Dios en la armonía no violenta de las cosas centradas en el hombre y el sábado. Teniendo en cuenta eso, trazaremos unas breves conclusiones de tipo más teórico, destacando la dualidad del ser humano (varón y mujer) como signo de Dios.

La Biblia no estudia el mundo a nivel teórico: no se basa en el cosmos, en sus cambios y riquezas o posibles deficiencias, para llegar a lo divino. Ella no ofrece una *teología natural* semejante a la que ha sido elaborada por Aristóteles y luego explicitada y comentada por autores como Tomás de Aquino cuando hablan de las *vías* (movimientos y causas, orden jerárquico del mundo, unidad operativa del cosmos) para llegar a Dios. La Biblia no elabora una teología natural en esa línea, pero tampoco la combate o niega. Ella se ha venido a situar en otra perspectiva: no debe demostrar que hay Dios; no parte de su ausencia, sino de su presencia originaria.

No es que se conozca primero el ser del mundo y luego deba ascenderse emocionado a lo divino. Dios está allí desde el principio, mirando hacia los hombres desde el fondo del latido de este cosmos. El problema no es saber si hay Dios, sino escuchar con hondura su palabra a través

de los diversos elementos y experiencias de este mundo. Quien lea y haga suyos los textos anteriores de aclamación litúrgica (*Sal 29*), llamada profética (*Is 51*) o confesión cósmica (*Gén 1*) sabe que hay Dios y que este mundo tiene su sentido en lo divino. Esos textos suponen una fuerte *teodicea cósmica* entendida a modo de revelación o epifanía: no es el mundo el que nos lleva a Dios, sino Dios quien se descubre desde y por el mundo, haciéndonos capaces de entenderlo.

Actualmente está en crisis la *cosmología teológica*. Han pasado los tiempos de Spinoza que decía: *Deus sive natura*: Dios mismo es ser y sentido de la naturaleza (del cosmos). Estamos en momentos de fuerte degradación cósmica, envueltos por la lucha económica, el deseo de tenerlo y de gozarlo todo de un modo inmediato. Pues bien, frente a esa visión degradadora puede y debe elevarse de nuevo *la palabra fuerte de los textos bíblicos* que nos hablan de un Dios que se revela en la tormenta. Gozar de Dios sobre la tierra, en medio de la dura y bella naturaleza: esta es la aportación primera y permanente de la Biblia. Ella nos ofrece la primera y, en algún sentido, la más honda de las teologías: Dios es ante todo *creador*, fuente de vida; existe haciendo que las cosas y personan sean en gesto que la Biblia ha precisado a lo largo de su larga trayectoria. Por eso hemos estudiado un texto muy antiguo (*Sal 29*), otro intermedio (*Is 51*) y otro más tardío (*Gén 1*), para obtener una visión de conjunto de la BH (AT).

Los tres son *textos cósmicos*: descubren a Dios en el hondón del mundo o, mejor dicho, ven y entienden el mundo desde la hondura de Dios. Ellos pertenecen al nivel de la teofanía general, abierta a las diversas religiones y culturas de la tierra. Sólo *Is 51* ha dado un paso adelante, viniendo del nivel cósmico al plano

de la *teofanía histórica*, propia del pueblo israelita: así aparece como texto confesional estrictamente dicho y sólo pueden asumirlo y celebrarlo aquellos que participan en la peregrinación del pueblo que camina esperanzado hacia Sión, conforme a un motivo que tendremos que ver más adelante (cf. tema 5). Teniendo un fondo cósmico, los tres pasajes pueden y deben entenderse en perspectiva *litúrgica*. Celebran al Dios que se desvela en la tormenta los orantes de *Sal 29*; le descubren y cantan como vencedor original, Señor triunfante sobre el caos, los que toman como propio el himno de *Is 51*.

Distingamos. *Sal 29* y *Gén 1* ofrecen temas que pueden hacer suyos los orantes de otras religiones de la tierra, por lo menos aquellas que asumen la figura de un creador/ordenador celeste. *Is 51* sólo pueden celebrarlo los judíos y cristianos (quizá musulmanes) que tomen como propio el camino israelita: el creador cósmico se viene a presentar aquí como Señor del éxodo (ha librado a los hebreos oprimidos del gran mar) y como Dios del pueblo. Esta es una liturgia particular: la procesión triunfante de aquellos israelitas que desde el cautiverio de este mundo (viejo Egipto, nueva Babilonia) caminan gozosos a la meta de su gran alegría.

De esa forma, *Is 51* representa un *avance* (relaciona cosmos con historia), pero, al mismo tiempo, puede interpretarse como *retroceso* con respecto a lo que dicen *Sal 29* y *Gén 1*: ha estrechado la visión de los humanos, ha concentrado la obra creadora de Dios en un pueblo y lugar (Sión). Esta concentración israelita vendrá a ser desde ahora uno de los motivos fundamentales de la teodicea bíblica. Los judíos seguirán fieles a ella, descubriendo al creador en su propia ley e historia como Dios de un pueblo separado (aunque sea para servicio de los otros). Los cristianos, en cambio, destacan *Gén 1* y *Sal 29* como signo de una más honda y verdadera universalidad que llega en Jesucristo.

• *Los judíos* (cf. temas 13-17) tenderán a ver la creación entera desde el espejo de Sión (*Is 51*) y de un modo más preciso desde la Palabra de Yahvé que identifican con su propia ley nacional israelita. Al poner la creación bajo su historia, acaban casi colocando todo (mundo y Dios) al servicio de su propia realidad de pueblo de la alianza. Lo que llamamos concentración corre el riesgo de volverse estrechamiento.

• *Los cristianos* (cf. temas 18-22) reinterpretan la creación desde Jesús a quien han visto como Palabra de Dios y primogénito de toda criatura. Pero ese Jesús es para ellos Cristo universal, el nuevo ser humano en quien se incluyen todos los varones y mujeres y los pueblos de la tierra, en gesto de concentración que acaba siendo ensanchamiento.

Pensamos que en la línea cristiana se entienden y valoran mejor los elementos fundantes de *Gén 1* donde no existe todavía un pueblo santo (no hay israelitas), ni templo o lugar consagrado (no se habla de Sión), ni ritos propios de un espacio cultural (sacrificios u oraciones peculiares). Todo es universal en *Gén 1*. La BH nos ha empezado colocando en el lugar donde todos (varones y mujeres, griegos y judíos, esclavos y libres: cf. *Gál 3,28*) podemos encontrarnos para dialogar sobre lo que somos. No hay ciudad o tierra santa, reyes, ritos u ofrendas especiales. Hay sólo vida humana en armonía con el cosmos. Lógicamente, cuando Jesús quiera volver al principio de la creación para descubrir la voluntad original de Dios en torno a la unión varón/mujer, aludirá a este pasaje (cf. *Mc 10,6*).

Esta cita de Jesús (*varón y mujer los creó*) reinterpreta las claves ya indicadas de *Gén 1*: el sábado y el hombre. Pues bien, el mismo ser humano que es signo privilegiado de Dios, suprema teofanía, aparece en *Gén 1* como varón y mujer, en palabra que ni *Sal 29* ni *Is 51* habían

desarrollado: ellos habían elaborado la liturgia del mundo o la esperanza política, abriendo así un camino que después se puede elaborar en forma de teodicea cósmica (demostración de Dios por el mundo) y de teodicea histórica (visión de Dios desde el futuro de la humanidad); pero dejaban a un lado la teodicea estrictamente humana.

Superando esos niveles, nuestro texto (Gén 1,26-27) ha ofrecido los principios de una *teofanía antropológica* que sólo el Cant (cf. tema 10a) ha desarrollado poéticamente de forma coherente. Este es el único lugar donde se dice hagamos (*na'aseh*), en palabra que refleja el más hondo ser divino. Dios actúa desde dentro de sí mismo, marcando en el mundo la importancia de su interno, originario, ser supremo:

Hagamos al hombre (*'adam*: ser humano) a nuestra imagen y semejanza; que domine sobre los peces del mar, las aves...

Y creó Dios (*'Elohim*) al ser humano a su imagen:

a imagen de *'Elohim* lo creó, varón y mujer los creó.

Y les bendijo *'Elohim* y les dijo: creced, multiplicaos, llenad la tierra y someted-la (Gén 1,26-28).

He querido presentar el texto de nuevo y lo he citado marcando mejor su estructura, pues sirve para trazar los últimos aspectos del Dios de la creación. Todo lo que hemos ido señalando en los momentos anteriores se condensa y culmina en esta afirmación: Dios mismo se expresa (hagamos) en palabra que, evidentemente, indica su deseo de crear una realidad «distinta» que sea signo, imagen suya sobre el mundo.

Más claramente no podía haberse dicho: *teofanía* es el hecho que existan varón y mujer; a partir de ellos debemos construir nuestra *teodicea*. Esta dualidad

personal es la prueba de que hay Dios, esta su demostración más honda: existe sobre el mundo el ser humano, dualizado en varón y mujer que se encuentran y se miran admirados uno al otro, rompiendo así la soledad antecedente del cosmos que sería al fin vacío para ellos (cf. Gén 2) si no hubiera más seres humanos. En contra de una exégesis parcial que ha pretendido interpretar los textos por aislado, separando así Gén 1 (creación) de Gén 2-3 (maduración, prueba o caída del ser humano), pienso que ambos textos se hallan vinculados en la Biblia ya desde el principio, de manera que han de verse en conjunto, como complementarios. De Gén 2-3 he de tratar más tarde (cf. tema 2a); pero quiero indicar ya desde ahora que sus temas han de verse unidos a Gén 1, como ahora estamos suponiendo.

Dios ha dicho *hagamos* y ha surgido el ser humano como imagen de su fuerza invisible. Dice *hagamos* y brotan vinculados, en único misterio, el varón y la mujer como seres capaces de *hacerse*. Ellos aparecen de esa forma, en su unidad y distinción, su diferencia y relaciones, como presencia creada del Dios increado:

• *Son imagen de Dios, al ser varón/ mujer*, por el modo concreto en que existen, abierto el uno al otro, en complementariedad de existencia y acción. De esta forma, su dualidad (varón y hembra) deja de ser un fenómeno biológico (propio de otros animales) y se convierte en misterio teológico. Porque tiene sentido y hondura, belleza y riesgo creador, esta dualidad varón/mujer, decimos que hay Dios desde la tierra.

• *Son imagen de Dios por su acción dual: crecer, multiplicarse, dominar la tierra...* Todo lo que el ser humano hace expresa su más honda dualidad y así aparece como signo de Dios en la historia. Comparte el ser humano con los animales el brotar/multiplicarse; pero, además de eso, sus gestos personales tienen carácter dual y así aparecen como verdadera *teofanía* (manifestación de Dios).

Este es el lugar donde emerge para siempre la *teofanía antropológica*. No tenemos que buscar el signo de Dios fuera (en las estrellas); no tenemos que hacer grandes argumentos de tipo cosmológico o social para llegar a lo divino. Dios se muestra en lo más hondo, sencillo e inmediato: en la misma realidad humana, en la concreción misteriosa del varón y la mujer, abiertos uno al otro, creadores ambos en su misteriosa dualidad. Al decir esto, Gén 1-3 ha ofrecido, en el comienzo de la BH, una revelación y experiencia teológica que debe dar sentido a todo lo que sigue.

He dicho que el conjunto de la BH (lo mismo que la historia humana) ha olvidado este nivel de universalidad donde nos venía a situar al principio. Por eso se dividirán varones y mujeres, lucharán entre sí los pueblos, surgirán espacios y tiempos sagrados especiales, leyes de tipo sacral que hacen al mismo ser humano esclavo de las cosas de este mundo; de esa forma, la mujer viene a quedar a veces sometida, desplazada, de manera que la historia que sigue estará en conjunto marcada (al menos en lo externo) por varones.

Así puede hablarse de *olvido de Dios y de olvido de la dualidad humana verdadera*. Pero en la base de la misma BH queda este recuerdo que Jesús ha destacado con gran fuerza: *en el principio no fue así* (Mc 10,6 par). En el principio no está el mito de la *gran madre divina*, una especie de figura materna sobrehumana de la que nosotros provenimos y que luego debemos superar. Tampoco está el *varón dominador* que quiere poseerlo

todo ni la lucha pura ni el sometimiento de los unos a los otros. Al principio hallamos la pareja, el varón y la mujer, iguales y complementarios, como signo de Dios en su misma dualidad personal.

Dios no es competidor, sino origen y sentido de lo humano. Por eso, *la primera de las teofanías es la misma relación dialogal*, engendradora de vida y creadora (organizadora) del varón y la mujer que van haciéndose y creciendo sobre el mundo. Son importantes todos los pasajes estudiados, pero más valioso es este principio de la Biblia (de la BH y la BC) que ha vinculado a varón y mujer como seres personales. En el principio está la creación del mundo, centrada por un lado en la armonía del sábado (el ritmo de liturgia del conjunto, el orden de los días y los años) y abierta por el otro hacia el varón y la mujer distintos e implicados, iguales y complementarios. La humanidad nace de nuevo en cada una de las parejas (como sabe el texto complementario de Gén 2,23-24) y cada nacimiento (cada encuentro de varón/mujer) es signo de Dios sobre la tierra, verdadera *teofanía*.

Por opción particular, que ahora no quiero explicitar, iré acentuando los aspectos más sociales de la *teofanía bíblica*. Pero quiero señalar desde ahora que sitúo todo lo que sigue a la luz de Gén 1, es decir, en el lugar donde varón y mujer vienen a mostrarse, en su unidad y diferencia, en su encuentro y apertura creadora, como signos principales de Dios sobre la tierra.

Dios educador: Muerte y nueva paternidad

Sigo tratando del *principio de Dios* y destacando el sentido de *los hombres* (Gén 1) como seres personales dentro de la *historia* (Is 51). Ahora destaco el sentido de Dios como fuente de una ley que estructura y fundamenta a los humanos, haciéndoles capaces de realizarse en libertad. Se abre así un camino de *maduración* que interpretamos desde Dios como *proceso educativo*. Externamente hablando, todo pasa como si Dios no interviniera: son los hombres los que deben encontrar su ley dentro de la historia. Pero en un nivel más alto, es el mismo Dios quien hace que los hombres sean (maduren y culminen) en la historia.

Así defino a Dios como *educador*: es la fuerza personal de vida que suscita y sostiene nuestra vida. Que el hombre haya surgido y perviva, que encuentre tanteando su camino y tienda hacia un futuro de esperanza, bordeando y superando los inmensos riesgos de su marcha: esta es la señal de Dios, la más fuerte teodicea. Nos saca Dios con el aliento de su vida y su palabra (ley) del sueño de inconsciencia en que nos tuvo abrazados la materia; nos saca a luz haciendo que nosotros mismos nos hagamos responsables, situándonos ante la inmensa tarea del bien/mal y de la vida. En esta clave

de generación o nacimiento, en el jardín del origen y del riesgo, ha de entenderse la segunda página de nuestra Biblia, el relato de la *nueva creación y la caída* (Gén 2-3).

En el camino de la educación humana, Dios se muestra respetuoso de la historia. Deja que los hombres tiendan, busquen y tanteen, en riesgo impresionante de rupturas y violencias que avanzan y crecen desde Gén 2-3 hasta culminar en el relato despiadado del diluvio (Gén 7-8). Estrictamente hablando, nuestra historia debería terminar en una especie de anticreación o suicidio colectivo. Se separaron las aguas del principio (como vimos en Gén 1; Is 51; Sal 29) para que la vida surgiera sobre el hueco dejado por la muerte. Pues bien, el hombre llama nuevamente a los poderes de la muerte: que retorne el agua destructora y nos anegue. Pero otra vez, por encima de esa inundación mortal, emerge el Dios educador, ofreciendo a los humanos camino de existencia en medio del abismo. Ahora les revela su ley más exigente: *la renuncia a la violencia (sangre), el sacrificio* como fuente de existencia. De esa forma puede comenzar ya el riesgo concreto de la historia (Gén 8,15-9,17).

Finalmente, en ese mismo camino

concreto de riesgo, amenazado por el gigantismo y desmesura que rompe todo entendimiento entre los seres (torre de Babel: Gén 11), Dios hace *que surjan unos padres* que nosotros llamamos patriarcas (historias de Gén 12-50). Rodeados por fuerte amenaza de muerte, ellos pueden avanzar, van avanzando en camino de promesa que se abre hacia la vida. Parecen arrojados sobre el mundo, sujetos a la rueda de la ciega fortuna que al final todo lo acaba mezclando y destruyendo y sin embargo se muestran portadores de una vida que expanden a los hijos, en la misma tierra de sus peregrinaciones. Dios es por tanto verdadero *educador*: quizá pudiéramos llamarle padre, sobre todo en aquel texto en el que pide y regala al viejo Abrahán la vida de su hijo (Gén 22).

Dios, educador paterno... Este es el motivo central y la enseñanza básica del tema. Los textos que escogemos son dramáticos y han sido mil veces comentados. Aquí nos limitamos a citarlos y exponerlos brevemente desde el punto de vista del Dios que en ellos se revela. Sigue siendo un Dios de judíos y cristianos, pero puede presentarse, al mismo tiempo, como abierto a todos los humanos, iniciando un camino de esperanza (maternidad) universal.

1. Dios de la vida y del conocimiento: paraíso (Gén 2,4b-3,24)

He estudiado el tema en *Antropología bíblica*, BEB 80, Sigueme, Salamanca 1993, 71-111. En perspectiva del análisis narratológico y psicológico, M. Navarro, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gén 2-3*, Paulinas, Madrid 1993. En línea psicológica, E. Dreiermann, *Strukturen des Bösen*, I-III, Schöningh, Paderborn 1977.

Análisis literario en E. van Golde, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3*, SSN 23, Assen 1989.

Estudio teológico en D. Bonhöffer, *Creación y caída*, en Id., *¿Quién es quién fue Jesucristo?*, Ariel, Esplugues de Ll. 1971, 91-123. Sobre el «pecado original» siguen siendo valiosos: A. M. Dubarle, *El pecado original en la Escritura*, Studium, Madrid 1971; P. Grelot, *El problema del pecado original*, Herder, Barcelona 1970; Varios, *El pecado original*, XXIX SemBibEsp, CSIC, Madrid 1970.

Uno de los signos sorprendentes del comienzo de la Biblia es que recoge, elabora y junta dos relatos de creación. Hemos visto ya el primero (Gén 1,1-2,4a) que normalmente se atribuye al Sacerdotal (= P). Ahora exponemos el segundo (Gén 2,4b-3,24) que sería propio de un redactor Yahvista (= J) de tiempos de David o Salomón (siglo X AEC). Esta división, lo mismo que la datación primitiva del posible J ha sido criticada en los últimos decenios (desde los años 70 en adelante). Son muchos los que niegan la existencia del mismo documento J en cuanto tal y piensan que Gén 2,4b-3,24 es obra tardía, texto muy elaborado de un escritor o escuela posterior que reasume la tradición profética. Así lo suponemos aquí.

A nuestro entender, Gén 1,1-2,4a y 2,4b-3,24 (= textos atribuidos a P y J) pueden haber recibido su forma actual al mismo tiempo, hacia el fin de la BH o AT. El redactor del Pentateuco los ha colocado al comienzo de su obra a modo de *díptico*: ofrecen las dos claves (perspectivas) principales que nos capacitan para entender la BH (y la BC). Quizá colaboraron grupos distintos forjando en común la gran obra del Pentateuco donde se han fijado las líneas fundamentales de la identidad israelita. Influyen los *sacerdotes* con su visión de lo sagrado y sentido litúrgico del mundo (Gén 1,1-2,4b). Influyen los partidarios de una teología de *alianza*, en la línea del Dtr y de los sabios (Gén 2,4b-4,24).

De todas formas, las dos narraciones no forman textos independientes de un «mosaico», ensamblados desde fuera. Ambas se implican y completan, de manera que no pueden entenderse ya por separado. Sabemos que Gén 1,1-2,4a ha de tomarse como *texto abierto*: deja muchas preguntas en el aire, cuestiones sin respuesta...Necesita ser continuado. Por su parte, Gén 2,4b-3,24 parece suponer el texto previo, ofreciendo un complemento sobre la acción de Dios en (con) el ser humano. Ambos textos se completan y ayudan, como tablas de un díptico o escenas polares de una narración compleja.

Ha quedado claro el sentido litúrgico del mundo (Gén 1). Sigue pendiente el tema de la ley y libertad del hombre, de su búsqueda de vida y de la muerte. Para plantearlo bien hubo que volver hacia el principio, construyendo un relato nuevo de mayor complejidad dramática. El mismo Dios recibe aquí otros rasgos: ya no es *Elohim* cósmico-sagrado (= lo divino); es *Yahvé-Elohim*, Dios de la alianza israelita, interpretado como principio y sentido de lo humano. No se empieza por el mundo para entender al ser humano, sino todo lo contrario: se comienza desde el hombre para comprender el mundo:

- 2,4b Cuando Yahvé Dios (= Yahvé Elohim) hizo el cielo y la tierra
 5 no había aún matorrales en la tierra, ni brotaba la hierba en el campo, porque Yahvé Dios no había enviado lluvia a la tierra, ni había ser humano que cultivara el campo
 6 y sacase un manantial de la tierra para regar la superficie del campo.
 7 Entonces Yahvé Dios modeló al ser humano de arcilla del suelo,
 8 sopló en su nariz aliento de vida, y el ser humano se convirtió en ser vivo.
 9 Yahvé Dios plantó un jardín en Edén, hacia oriente, y colocó en él al ser humano que había modelado.
 10 Yahvé Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles hermosos de ver y buenos de comer; además el árbol de la vida en mitad del jardín y el árbol del conocimiento del bien y del mal.

 15-16 Yahvé Dios tomó al ser humano y lo colocó en el jardín del Edén,
 17 para que lo guardara y lo cultivara. Yahvé Dios dio este mandato al ser humano: puedes comer de todos los árboles del jardín, pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comas, porque el día en que comas de él tendrás que morir.

 3,1 La serpiente era más astuta que las demás bestias del campo que Yahvé Dios había creado; y entabló conversación con la mujer: ¿así que Dios os ha dicho que no comáis de ningún árbol del jardín?
 2 La mujer contestó a la serpiente: ¡no!, podemos comer de todos los árboles del jardín;
 3 solamente del árbol que está en medio del jardín nos ha prohibido Dios (= Elohim) comer o tocarlo, bajo pena de muerte.
 4-5 La serpiente replicó: ¡no es verdad que tengáis que morir! Bien sabe Dios que cuando comáis de él se os abrirán los ojos y seréis como Dios (= Elohim), versados en el conocimiento del bien y del mal.

 9 Yahvé Dios llamó al hombre: ¿dónde estás?
 10 El contestó: oí tu ruido en el jardín, me dio miedo porque estaba desnudo y me escondí.
 11 Y le dijo: ¿quién te informó de que estabas desnudo?; ¿es que has comido del árbol del que te prohibí comer?

- 12 El hombre respondió: la mujer que me diste por compañera me ofreció el fruto y comí.
 13 Yahvé Dios dijo a la mujer: ¿qué es lo que has hecho?
 14 Ella respondió: la serpiente me engañó y comí.

Dejamos el texto así. Complete el propio lector los versículos que faltan: 2,10-14 (ríos y piedras preciosas del jardín); 2,18-25 (surgimiento del varón y la mujer); 3,6-8 (pecado o ruptura fundante); 3,15-24 (consecuencias de esa ruptura en relación con la serpiente, la mujer y el varón). Comencemos recordando algo que es obvio, aunque a veces tiende a olvidarse. El autor no pretende narrar milagro alguno: no transmite ningún tipo de intervención externa de un Dios que actúa por arriba y cambia el orden viejo de las cosas. La palabra de Dios se identifica con el mismo despliegue (apertura y crisis) del ser humano.

Este relato ofrece los momentos fundantes del *proceso educativo*, de emergencia y realización, de posibilidad, fracaso y búsqueda ulterior, del mismo ser humano. Dejo a un lado el motivo de la diferencia y unidad entre varón/mujer (esbozado al fin del tema 1) y miro al hombre (que es siempre varón y/o mujer) en su condición de persona. Lo que aquí digo desde Gén 2-3 vale por tanto para todos/as, en historia que ha empezado en el principio y sigue definiendo todavía lo que somos, siendo (haciéndonos) personas.

- *Dios es ante todo el creador/educador.* No ha querido (podido) suscitar un hombre ya acabado y realizado desde fuera. Un ser de ese tipo no sería humano, pues carecería de historia. Crear significa en este campo educar, hacer que el mismo ser humano pueda autocrearse.

- *Dios crea al ser humano haciéndole capaz de ser/hacerse persona en lo finito*, es decir, en el campo de su limitación. El hombre no posee su ser desde sí mismo, sino que lo recibe como don de Dios. Tampoco ha de

crear el mundo externo, pues lo encuentra ya creado.

- *Propiedad esencial del ser humano es la palabra*, tanto en relación al mundo externo (dominio sobre los animales) como en el diálogo personal (varón/mujer) y en la apertura al ser divino. Dios crea al hombre cuando le ofrece la palabra y le sitúa sobre un mundo de posibilidades creadoras.

- *Hay una palabra afirmativa* y es aquella en la que Dios abre ante el hombre las posibilidades cósmicas, haciéndole así dueño universal (¿de todo puedes comer!), en diálogo de dominio (sobre los animales) y de vinculación mutua entre varón y mujer.

- *Hay una palabra de prohibición* que pone al ser humano ante su propio límite: sólo allí donde lo acepta, sólo donde asume la vida como don y no traspasa las fronteras de su humanidad el hombre adquiere sentido y puede realizarse sobre el mundo.

Marcando una *ausencia* (no es origen de la vida, ni dueño del bien/mal), estos límites abren para el hombre un tipo de *presencia superior*: trazan su camino en relación con aquel Dios que siendo distinto (lejano) le impulsa y sostiene. Quiero indicar esto mejor: si Dios dejara al hombre ante la pura afirmación de sí mismo, si no le recordara sus fronteras y le abriera por ellas hacia un campo de diálogo más alto, acabaría condenándole a una muerte sin salida. De esta forma, la prohibición viene a mostrarse como espacio de más alta *afirmación*. Aquí se ha desvelado lo inaudito, lo que jamás se hubiera imaginado: *el hombre* escucha dentro de sí mismo la llamada del Dios que le trasciende. En otros términos, el hombre es más que puramente humano, pues se encuentra dirigido por (fundado en) lo divino. Entramos así en los dos

temas de la gran negación afirmadora: el bien/mal, la vida.

- *Bien/mal* son para el hombre las señales de su propia identidad: riesgo de muerte, camino de vida. Estas son las notas que le diferencian de los animales: sabe que se encuentra rodeado por la muerte y, sin embargo, quiere abrirse hacia la vida porque hay algo que busca eternidad en su existencia; pudiendo todo, sabe que no todo le da vida y así debe escoger lo que le arraiga en la existencia.

- *Bien/mal se relacionan con Dios.* No son algo que el hombre domina y define a su capricho, haciéndose así dueño exclusivo de todo lo que existe. Sólo en apertura a Dios (dentro de eso que llamamos diálogo de gracia), el hombre puede ir acogiendo lo que es bueno, recibiendo el regalo de una vida que le sobrepasa y superando el riesgo de una muerte que deriva de lo malo.

Sobre ese doble espacio de bien/mal, muerte/vida, el hombre sólo puede realizarse plenamente si se abre a lo divino, si recibe el propio ser de un modo agradecido y de esa forma, en gratitud, empieza a realizarlo. Desde su misma *ausencia* (no es dueño del bien/mal y de la vida), el hombre puede cultivar y cultiva una *presencia superior*, haciéndose en verdad humano, en relación de diálogo con algo que resulta más que humano (el don de gracia, lo divino).

Las prohibiciones de Gén 2 no son capricho, *tentación arbitraria* de un Dios que tantea a los humanos para ver cómo responden. Quizá pudiéramos decir que ellas son *prueba esencial de la persona* que debe recibir su misma vida como gracia o se destruye. Por eso, la insistencia máxima del texto no está puesta en el *pecado* en cuanto crisis moral, sino en la *muerte*: al cerrarse en sí (queriendo hacerse dueño del bien/mal), el hombre niega su vida, el don de Dios y cae en manos de la muerte. Esto significa que el

hombre se despliega en dos niveles. Por un lado, es *ser del mundo*, hermano de los animales, en círculo de muerte. Por otro, es *ser abierto al diálogo con Dios*, en don de gracia.

Ciertamente, Dios puede tener otras cualidades (el texto no pretende ser exclusivista), pero las más importantes para el hombre son las que señalan los árboles del centro: *es conocimiento del bien/mal*, y así pudiéramos llamarle luz fundante, verdad originaria; *es vida*, el árbol de la realidad que nunca muere y donde los humanos podemos fundar nuestra existencia y realizarnos. Por eso, cuando Dios nos marca con su propia negación (no comas...), está expresando su verdad, su don de gracia, y sólo en actitud de gracia podemos entenderle, acogerle y realizarnos: se pone al centro del Edén, para que podamos escoger vida y hacernos plenamente humanos recibiendo el signo de su gracia... Por eso, si queremos adueñarnos (comer) del árbol del bien/mal, para poseer de esa manera todo, acabamos poseídos por propio egoísmo, descubriendo/padeciendo nuestra muerte.

De esta forma, el Dios educador viene a mostrarse como *Dios implicado* en nuestra vida. No educa a los humanos para que descubran algo que les queda fuera, para que recorran un camino ajeno, lejos de su vida y su misterio, sino para que puedan elegir en libertad, teniendo a su vida divina. Su *no comáis* se debe traducir: *buscad* el camino del bien para abriros de esa forma hacia la vida. La prohibición se vuelve *invitación*. Lo que podía parecernos trampa es un misterio. Dios mismo se desvela como llamada de atención, como posibilidad de diálogo para los hombres. Comer del árbol sería rehusar el diálogo, querer hacernos dioses por la fuerza. Enigmático es, por tanto, el ser humano: si quiere

encerrarse en sí (tomando el bien/mal y la vida como propios), acaba por matarse, destruyendo su persona. Sólo en apertura dialogal con Dios (fuente y sentido del bien/mal y de la vida) puede realizarse, como dirá luego Flp 2 (cf. tema 20.2).

El Dios que así se manifiesta en el principio de la Biblia es un *Dios implicado en nuestra historia*. Lógicamente, aquí no se llama ya *Elohim* (o lo divino), sino *Yahvé Elohim*: Dios que se abre en actitud de alianza, ofreciéndose a sí mismo como fondo de existencia gratuita y creadora por los humanos. Se destruye el hombre que quiere *hacerse Dios*, apoderándose del bien/mal y de la vida en gesto de egoísmo y soberbia. Encuentra su verdad y emerge por encima de su limitación el que construye la vida *en diálogo con Dios*. La tradición cristiana ha solido ver aquí el *pecado original*: al querer hacerse dioses, los hombres se destruyen. Pero en ese fondo aparece también la *gracia originaria*: el Dios de este pasaje ha sido y sigue siendo fuente y realidad de amor cercano, recreante.

• *Al principio está la gracia*. Dios abre a los hombres un camino de vida en libertad, haciéndoles capaces de alcanzar un bien que serían incapaces de lograr por sí mismos.

• *En el centro está el respeto*: Dios deja a los hombres que escojan entre el bien y el mal y les acompaña en su misma opción. Un Dios que impidiera el pecado con violencia no sería educador, un Dios que quisiera imponer por fuerza sus criterios no sería fuente y expresión de gracia.

• *Al fin nos hallamos nosotros*, llegando a ser aquello que hemos elegido. Los relatos (mitos) apócrifos de Enoc echan la culpa del pecado y destrucción del hombre a los demonios violadores: no seríamos por tanto culpables, sino víctimas de un mal que nos aplasta desde fuera. Pues bien, en contra de eso, el relato de Gén 2,4b-3,24 afirma con toda cla-

ridad que nosotros mismos somos «responsables»: hemos destruido el posible paraíso de la historia, hemos suscitado un mundo de violencia donde al fin nos encontramos encerrados, cautivados por la muerte.

• *Conclusión*. Lo que Gén 2-3 destaca no es tanto el pecado en sí como la gracia de Dios que ayuda a los humanos en camino educador muy hondo. Este *Dios educador de pecadores* (de violentos) es protagonista de la Biblia. Los mismos hombres somos responsables de aquello que escogemos. No vivimos ya en una armonía donde todo muestra a Dios (como Gén 1), pero Dios nos sigue hablando.

2. Hombres de violencia: Dios del sacrificio (Gén 8,15-9,13)

Comentarios en tema 1.3; cf. también L. Stachowiak, *Der Sinn der sog. noachitischen Gebote* (Gn 9,1-7), VTS 32 (1981) 395-404; L. Dequerer, *Noah and Israel. The everlasting divine Covenant with Mankind*, en C. Brekelmans, *Questions disputées d'AT*, BETL 33, Leuven 1989, 115-130; P. A. de Boer, *Quelques remarques sur l'arc dans la nuée* (Gen 9,8-17), *Ibid.*, 105-114.

Sobre el tema de la violencia que aparece al fondo del diluvio y de la institución sacrificial siguen siendo importantes las obras que han surgido en respuesta a R. Girard, *La violencia de lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983. Entre ellas, además de mi *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993, cf. G. Barbaglio, *Dios ¿violento?*, EVD, Estella 1992; P. Beauchamp y Vasse, *La violencia en la Biblia*, Cb 76, EVD, Estella 1992. Sobre la institución sacrificial, R. de Vaux, *Instituciones del AT*, Herder, Barcelona 1985, 518-578; W. Eichrodt, *Teología del AT*, I, Cristiandad, Madrid 1975, 89-162.

Continúa la búsqueda del tema anterior. Los hombres han querido explorar el territorio del bien/mal en gesto de egoísmo y de esa forma han ido suscitando un mundo dominado por la muerte. Así lo muestran las escenas siguientes de

Caín/Abel (Gén 4,1-16) y del proceso de la dura «cultura de violencia» (Gén 4,17-26). Esta es la lógica de un mundo que se rompe desquiciado, en manos de la propia desmesura de aquellos que, intentando hacerse dioses, se convierten en esclavos de su propio afán de muerte. El texto de la Biblia va contando: no juzga, no comenta. Simplemente muestra los rasgos de esta vida desquiciada, convertida en batalla de violencias.

Del paroxismo de esa violencia habla en palabra muy austera Gén 6,1-8. El tema que está al fondo de su texto ha sido recogido por los libros de 1 Enoc: el pecado de los ángeles del tiempo del diluvio. Pero nuestro autor no ha querido apoyarse en aquel mito y así deja que los mismos humanos vengan a expresarse como pecadores, culpables de su propia desmesura destructora: ellos han llevado hasta el extremo los gérmenes del mal que habíamos hallado en Gén 2,4b-3,24. Ahora debía cumplirse la amenaza

antigua: han comido los humanos del árbol del conocimiento del bien/mal; tendrían que morir.

Pero más fuerte que el pecado es el amor compasivo (*hen*) de Dios que se apiada de Noé (Gén 9,8) para iniciar con él y su familia un nuevo tramo de existencia. Conforme a una lógica de talión, los humanos deberían haber muerto, anegados por la fuerte violencia de unas aguas que nos llevan al caos del principio (evocado en Sal 29, Gén 1 e Is 51). A partir de la ruptura humana, la misma realidad del cosmos pierde su sentido. Estrictamente hablando, la humanidad debería terminar; somos simples supervivientes de una gran catástrofe antropológica: *seguimos existiendo por misericordia* de Dios y no por nuestros méritos. Eso es lo que expresa el relato de diluvio, que preferimos ver como unidad sin distinguir sus posibles tradiciones previas (cf. Gén 6,1-8,14):

- Gén 8,15-16 A Entonces dijo Dios (= Elohim) a Noé: Sal del arca con tus hijos, tu mujer y tus nueras;
- 17 todos los seres vivientes que estaban contigo, todos los animales, aves, cuadrúpedos o reptiles; hazlos salir contigo para que vayan por la tierra y crezcan y se multipliquen en la tierra.
- 18-19 Salió, pues, Noé con sus hijos, su mujer y sus nueras; y todos los animales cuadrúpedos, aves y reptiles salieron por grupos del arca.
- 20 Noé construyó un altar a Yahvé; tomó animales y aves de toda especie pura y los ofreció en holocausto sobre el altar.
- 21 B Yahvé olió *el aroma* que aplaca y se dijo: No volveré a maldecir la tierra a causa del hombre, porque el corazón del hombre piensa mal desde la juventud.
- 22 No volveré a matar a los vivientes como acabo de hacerlo. Mientras dure la tierra no han de faltar siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche.
- 9,1 Dios (= Elohim) bendijo a Noé y a sus hijos diciéndoles:
- C Creced, multiplicaos y llenad la tierra.
- 2 Todos los animales de la tierra os temerán y respetarán: aves del cielo, reptiles del suelo, peces del mar, están en vuestro poder.
- 3 Todo lo que vive y se mueve os servirá de alimento: os lo entrego lo mismo que los vegetales.
- 4 Pero no comáis carne con *sangre*, que es su vida.
- 5 Pediré cuentas de vuestra sangre y vida, se las pediré a cualquier animal, y al hombre le pediré cuentas de la vida de su hermano.
- 6 Si uno derrama la sangre de un hombre, otro hombre derramará la suya, porque Dios hizo al hombre a su imagen.

- 7 Vosotros creced y multiplicaos, moveos por la tierra y dominadla.
 8-9 B' Dios dijo a Noé y a sus hijos: Yo hago un pacto con vosotros y con vuestros
 10 descendientes, con todos los animales que os acompañan: aves, ganado y fieras,
 11 con todos los que salieron del arca y ahora viven en la tierra.
 Hago un pacto con vosotros: el diluvio no volverá a destruir la vida,
 ni habrá otro diluvio que devaste la tierra.
 12 Y Dios añadió: Esta es la señal del pacto que hago con vosotros
 13 y con todo lo que vive con vosotros, para todas las edades:
 pondré mi arco en el cielo como señal de mi pacto con la tierra...

Como podrá verse, he dividido el pasaje en cuatro partes: A) *Introducción* (8,15-20): Noé sale del arca y ofrece a Dios un holocausto. B) *Sacrificio aplacador* (8,21-22): Yahvé recibe (huele) la ofrenda de sangre y se aquieta, prometiendo estabilidad al mundo y vida a los humanos. C) *Nueva promesa, prohibición de sangre* (9,2-7): reasume Dios las palabras de la bendición primera (de Gén 1,26-30), pero ahora permite que los hombres coman carne de animales, reservándose únicamente la sangre (y prohibiendo el homicidio). B') *Pacto* (9,8-13): del contexto sacrificial de B: 8,21-22 pasamos al plano de la alianza que Dios hace con la vida de los hombres y animales.

Evidentemente, este es un Dios educador. Ya no busca ni exige personas perfectas; las acepta como son (violentas, inclinadas a lo malo) y con ellas comienza a organizar el mundo. *Este Dios supera de algún modo la lógica del talión*: la aplica en el asesinato (9,6), pero en los restantes casos prefiere dejarla a un lado, a fin de que los seres humanos puedan existir, aunque sea de una forma imperfecta; en medio de su propia imperfección les ayuda, como intentaremos mostrar de una manera general en lo que sigue. *Ese Dios ha renunciado a su ideal de paz cósmica*, expresada en Gén 1,1-2, 4b, pues los hombres, dueños del mundo, han entrado de manera implacable en la violencia.

Antes, los vivientes eran por sí vegetarios; por eso los fuertes animales podían convivir sin destruirse hasta en el vientre reducido del arca. *Ahora*, en cambio, asumen la forma de existencia humana y se destruyen mutuamente. Entramos de esa forma en el espacio de la historia conocida. Dios permite que los animales vivan unos a costa de otros. Igualmente permite que los hombres se alimenten de animales, iniciando de esa forma un estadio nuevo de existencia donde acecha siempre la amenaza de la muerte. Desde ese fondo han de entenderse los dos rasgos siguientes:

- *Por un lado, Dios es gracia*. Perdona a los hombres porque quiere. Les permite vivir por su misericordia, manteniéndoles su amor sobre la misma frontera de violencia en que han venido a situarse. A pesar de la injusticia y desmesura humana, el mundo sigue: la bendición de Dios planea al interior de la tormenta como un arco de esperanza. Se ha roto para siempre el *talión cósmico, amenazante*: no destruye Dios a todos. Como signo de gracia y comprensión universal ofrece su arco iris. Eso significa que el transcurso de los años (siembra y cosecha, frío y calor, invierno y verano) es independiente de la conducta de los hombres (cf. Mt 4,45).

- *Por otra parte, Dios se vincula al sacrificio*. Noé le ha ofrecido en el altar la grasa de los animales: Dios aspira el suave aroma y se aplaca, en gesto que la Biblia interpreta como principio de todos los rituales sagrados de la historia (Gén 8,20-21). Este dato es enigmático y se puede interpretar de varias formas.

Por un lado, es evidente que los sacrificios no son *originarios*: no existían en el paraíso, ni en los tiempos prediluvianos, definidos por un tipo de comunicación no sangrienta del hombre con Dios. Pero en el momento actual resultan *necesarios*, tanto para el hombre como para Dios.

Los sacrificios parecen *necesarios para el hombre* estropeando lo que nosotros somos: nos vence el impulso de matar, de dominar sobre los otros, en gesto de violencia fratricida que Gén 4 ha comenzado a descubrir en las figuras de Caín y Abel. A través del sacrificio de animales, los hombres reconocen que la vida pertenece a Dios: por eso se la ofrecen sobre el ara, quemando la grasa o todo el cuerpo en holocausto. Entendidos así, los sacrificios son una inversión del mandato primordial del Edén (Gén 2,4b-3,24): no comer del árbol, es decir, dejar toda la vida en manos de Dios, en gesto de confianza. Ahora, los hombres tienen que aplacar la ira de Dios con sangre de animales; ciertamente, descubren a Dios, pero lo hacen a través de un camino de violencia.

En este aspecto, *los sacrificios responden a la nueva visión de Dios* que ahora aparece como un ser centrado en la violencia y ocupado en controlarla; para no explotar y descargar su fuerza destructora sobre el mundo (en gesto de diluvio) necesita que los hombres le apacigüen, ofreciéndole el tributo (grasa y sangre, a veces carne) de los sacrificios. Es sorprendente la relación que el texto ha establecido entre el pecado de violencia y el diluvio, entre la quietud cósmica y el sacrificio de animales, entre el orden humano y el tabú de sangre. La paz que de esta forma se consigue está montada (edificada) sobre bases de violencia. Eso significa que la misma religión (institución de sacrificio) tiene forma represiva.

Ciertamente hay bendición (como en

Gén 1), pero *la nueva ley del hombre (y de Dios) con los animales es ahora ley violenta*: dominan aquellos que pueden matar y comer a los otros. Se establece de esa forma un *orden de violencia controlada*: el hombre mata animales, pero debe pararse ante la sangre y no tomarla, pues la sangre es signo de la vida (como el árbol prohibido del Edén); mata y come carne de animales, pero debe ofrecer a Dios la sangre que le corresponde, a fin de apaciguarle. El sacrificio *calma a Dios* (refrena su ira) porque *calma a los hombres*: impide que descarguen su violencia de manera incontrolada sobre el mundo. Este es el campo en que ha venido a situarnos el texto, interpretando la experiencia religiosa como un fuerte *control de violencia*: hay que parar aquel alud de lucha y puro enfrentamiento que brota del paraíso (Gén 2,4b-3,24), crece con Caín/Lamec (Gén 4) y culmina en el diluvio.

Quizá se deba hablar de una ambivalencia. Dios *perdona al hombre por gracia*, es decir, le deja vivir sobre el mundo a pesar de su maldad (cf. Gén 8,21); pero, al mismo tiempo, le *ofrece una ley coactiva de existencia*, pues relaciona su vida al sacrificio. Entendido de esa forma, el mismo ritual religioso, centrado en la muerte de animales, ha de verse como represión de la violencia. Este es un Dios doble (¿bifronte?). Por un lado es *perdón* y fuente de vida (bendición) para los hombres sobre el mundo. Pero, al mismo tiempo, está ligado al *sacrificio de animales*, como expresión de una violencia que sólo se controla con violencia. Hay algo de *Dios domador* en esta imagen: para reprimir a los duros humanos ha sido necesario que él imponga un fuerte correctivo. Este es el principio de eso que pudiéramos llamar *la ley del sacrificio* y el *tabú de la sangre*: como garante superior de vida, poniendo toda su aten-

ción en los delitos de sangre, se revela Dios en este texto.

Llegamos de esa forma a la palabra decisiva, al *talión de la violencia*: «si uno derrama la sangre de un hombre, otro derramará la suya» (9,6). Se reprime así violencia con violencia, asesinato con nuevo (y ya legal) asesinato. Los hombres pueden vivir y han vivido sobre el mundo sin diluvio (sin destrucción), pero sólo a base de miedo, controlados, dominados por un Dios que revela su poder en el olor de sangre, en el aroma de la carne sacrificada. Este es el Dios que ejerce el *control de la violencia* a través de una ley de más alta violencia. Lo que parecía *gracia* (el arco iris que se extiende sobre el cielo cuando amenaza el diluvio) viene a desvelarse al fin como *ley universal de sangre*. El texto no establece todavía normas de tipo sponsal (no hay prohibición del adulterio) ni económico (no trata del robo). Sólo instaura el *tabú de sangre*. Esa es su función más alta: evitar que los hombres se maten. Lógicamente, Dios emerge a través del sacrificio: suya es toda sangre, suya es la vida de hombres y animales. Por eso se revela en el *talión de muerte*: matar al que mata, esta es la más alta ley de Dios. Garantizar la vida humana a través del control de la violencia: esta es su función de educador que a veces parece volverse domador.

3. Del sacrificio a la fe: Dios de Abrahán e Isaac (Gén 22,1-19)

Sobre el Dios que está en el fondo de las historias patriarcales sigue siendo fundamental A. Alt, *Der Gott der Väter*, en Id., *Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel*, Beck, München 1970, 21-98; R. Clements, *Abraham and David*, SBT 5, SCM, London 1967; J. van Seers, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975; R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, I, Cristiandad, Madrid 1974, 171-228.

Sobre Gén 22 (la *Aqedah*) existe una bibliografía inmensa, sobre todo desde una perspectiva judía, como por ejemplo: Y. Mazar, *Gén 22. The ideological rhetoric and the psychological composition*, Bib 67 (1986) 81-88; J. S. Walters, *Wood, sand and stars; structure and theology in Gén 22,1-19*, Toronto JTh 3 (1987) 301-370. Sobre este tema ha organizado la facultad de Teología de la UP de Salamanca el *Congreso de Teología de León* (1994), con trabajos de F. García, V. Morla, M. Navarro, A. Torres Q., L. Maldonado, publicados en *Biblia y literatura*, Salamanca 1994. Sobre la figura de Abrahán son aún clásicos: A. González N., *Abrahán, padre de los creyentes*, Taurus, Madrid 1963; R. Michaud, *Los patriarcas. Historia y teología*, EVD, Estella 1982.

Sigue el contexto anterior de riesgo humano (Gén 2-3), la tensión de violencia que ha venido a culminar en el diluvio (Gén 8-9). Sobre ese fondo ha transmitido la BH el signo fuerte del Dios educador que se expresa a través del padre/madre Abrahán que debe sacrificar a su hijo Isaac. Es como si Dios diera a los hombres lo más grande (futuro de la vida, hijos) para luego quitárselo con saña. Este es un *relato sacrificial*. Dios quería la sangre de animales (Gén 8-9). ¿No querrá también la vida de los hijos? Así han creído muchos pueblos del entorno cananeo, que responden a Dios con el más hondo respeto y sumisión, dándole la sangre derramada de sus primogénitos: Dios es dueño de la vida y de todo lo que hacemos/tenemos; por eso hay que darle los hijos, en gesto de horrible esperanza (así sobrevivimos).

Pues bien, la tradición israelita ha invertido esa experiencia, situando en el principio de su historia la figura del patriarca Abrahán que cree en Dios de tal manera que se encuentra dispuesto a darle todo, descubriendo en su fe que Dios no pide en sacrificio al hijo, sino todo lo contrario: concede vida e hijos. Del sentido de Abrahán hablaremos después (texto siguiente: Gén 12,1-9). Aquí

evocamos su más honda experiencia religiosa: Dios transforma su actitud sacrificial en gracia; le pide fe, no la sangre de

su hijo; quiere su amistad, no la violencia desgarrada de su primogénito.

- Gén 22,1 A Después de estos sucesos, Dios puso a prueba a Abrahán llamándole: ¡Abrahán! El respondió: ¡Aquí me tienes!
- 2 Dios le dijo: Toma a tu hijo único, al que quieres, a Isaac, y vete al país de Moria y ofrécelo allí en sacrificio en uno de los montes que yo te indicaré.
- 3 B Abrahán madrugó, aprestó el asno y se llevó consigo a dos criados y a su hijo Isaac; cortó la leña para el sacrificio y se encaminó al lugar que le había indicado Dios.
- 4 Al tercer día levantó Abrahán los ojos y descubrió el sitio de lejos.
- 5 Y Abrahán dijo a sus criados: Quedaos aquí con el asno; yo con el muchacho iré hasta allí para adorar y después volveremos con vosotros.
- 6 C Abrahán tomó leña para el holocausto, se la cargó a su hijo Isaac y él llevaba el fuego y el cuchillo. Los dos caminaban juntos.
- 7 Isaac dijo a Abrahán, su padre: ¡Padre! El respondió: ¡Aquí estoy, hijo mío! El muchacho dijo: Tenemos fuego y leña, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto?
- 8 Abrahán contestó: Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío.
- 9 D Y siguieron caminando juntos. Cuando llegaron al sitio que le había dicho Dios, Abrahán levantó allí el altar y apiló la leña; luego ató a su hijo Isaac y lo puso sobre el altar, encima de la leña. Entonces Abrahán tomó el cuchillo para degollar a su hijo; pero el ángel de Yahvé le gritó desde el cielo:
- 10 ¡Abrahán, Abrahán! El contestó: ¡Aquí estoy!
- 11 Y le dijo (el ángel de Yahvé): No alargues la mano contra tu hijo ni le hagas nada. Ahora sé que temes a Dios, porque no me has negado a tu hijo, tu único hijo.
- 12 E Abrahán levantó los ojos y vio un carnero enredado por los cuernos en la maleza. Abrahán se acercó, tomó el carnero y lo ofreció en holocausto en lugar de su hijo.
- 13 Abrahán llamó a aquel sitio *Yahvé Yir'eh* (= Yahvé provee); por eso se le dice aún hoy «el monte de Yahvé provee».
- 14 F El ángel de Yahvé volvió a gritar a Abrahán desde el cielo: ¡Juro por mi nombre, oráculo de Yahvé: por haber obrado así, por no haberte reservado tu hijo único, te bendeciré, multiplicaré a tus descendientes como las estrellas del cielo y como la arena de la playa.
- 15-16 Tus descendientes conquistarán las puertas de las ciudades de sus enemigos.
- 17 Todos los pueblos se bendecirán con tu descendencia, porque me has obedecido!
- 18 G Abrahán volvió a sus criados, y juntos se pusieron en camino hacia Berseba.

Abrahán aparece en el fondo como nuevo padre de una humanidad esperanzada; Isaac es por su parte un signo de todos los humanos. Por eso, esta historia es nuestra historia; su Dios es nuestro Dios. Está en juego el sentido de lo humano: más allá del viejo cronos, Dios de muerte que devora, hace matar, a sus hijos, ha emergido aquí el Dios de la vida y la promesa, que el Pentateuco coloca en el centro de la historia patriarcal. Por

eso el texto sigue siendo una *alegoría teológica* que expresa desde Dios el sentido general del hombre (como Gén 2,4b-3,24 y 8,15-9,13). Pero hay una diferencia. Antes habíamos hallado sencillamente al *ser humano*, en figura de Adán/Eva o Noé. Ahora hallamos al *creyente*, que aparece como padre verdadero, abriendo caminos de nueva filiación (esperanza) sobre el mundo.

De esta forma, la alegoría se vuelve de algún modo *buena nueva*, anuncio gozoso (evangelio) para el pueblo. El Dios del texto aparece, al mismo tiempo, como *Elohim* (lo divino: cf. 22,2.4.8), como el *ángel de Yahvé* (22,11) o como el mismo *Yahvé* que suscita, dirige, la vida de un pueblo al que ama. Este Dios es más que un educador (Gén 2-3), mucho más que un domador (Gén 8-9); es verdadero padre de Isaac (del pueblo israelita). Por eso, nuestro texto puede presentarse como *parábola del Padre Dios*. Ciertamente, en un sentido el padre es Abrahán, pues vive en fe y engendra en un ámbito de fe (conforme a la promesa) al hijo Isaac, como muestra toda la historia precedente (Gén 12-21). Pero en ese gesto de Abrahán se viene a expresar la más alta *paternidad de Dios* que busca un pueblo fiel sobre la tierra y para ello escoge a su patriarca.

Eso significa que *Abrahán es un símbolo de Dios*. Ha tenido un hijo y ahora puede pensar que el *futuro es suyo* (como Adán/Eva de Gén 2-3 piensan que es suyo el árbol del paraíso). Pues bien, *Dios se lo pide*: le dice que renuncie al árbol de su vida, en el corazón de su propio paraíso (al hijo). Es evidente que al fondo del texto se pueden oír resonancias de viejos recuerdos paganos: los hombres del entorno habían ofrecido a Dios sus primogénitos, como recuerda la misma BH. Pero la gran aportación de Gén 22 no es la posible pervivencia de un ritual de sacrificios, sino el gesto de obediencia radical del padre, es decir, de Abrahán.

En un primer nivel parece que Dios nos quita al hijo: nos pide aquello que más queremos, para así liberarnos del mismo deseo posesivo. Nos pide al hijo para que podamos descubrir que «nada es nuestro», es decir, que nada conseguimos por imposición, en un nivel de

lucha, dentro del talión o ley del mundo. Conforme a los principios de esa ley, no podría haber surgido nueva humanidad sobre la tierra: el mundo seguiría siendo campo de batalla siempre abierta hacia la muerte. Esto es lo que el gesto de Abrahán ha desvelado, llevándonos a la «confianza» en Dios y al lugar en el que Dios (pareciendo que nos quita todo) nos concede el hijo verdadero.

En este Abrahán anciano, vacío ante Dios y sacrificando en la montaña su última esperanza, viene a desvelarse la hondura del nuevo comienzo israelita, común a judíos y cristianos. Unos y otros nos sabemos vinculados al patriarca de la fe, que sube a la montaña para ofrecer a Dios aquello que más quiere (todo lo que tiene). La paternidad antigua era cuestión de poder y naturaleza, realidad que se mantiene en el mercado de lucha de la tierra. Dios suscita ahora por Abrahán una paternidad nueva expresada y realizada en dimensión de fe: «por no haberte reservado tu único hijo, te bendeciré, multiplicaré a tus descendientes...» (22,17). Así se implican negación y afirmación. Sólo porque ha puesto en manos de Dios su propio hijo, sólo porque ha dado el mismo contenido y centro de su vida, esperando contra toda esperanza, Abrahán puede desvelarse como padre en fe (desde la fe) sobre la tierra.

Por vez primera, dentro de la Biblia, descubrimos el sentido de la paternidad en ámbito de gracia. Ciertamente, Eva se había desvelado como «madre de todos los vivientes» (Gén 3,20); pero ella se movía en un nivel generador de mundo (al menos en principio). Adán y Noé podían llamarse padres; pero ellos no habían suscitado un futuro de fe para sus hijos. Sólo ahora, allí donde Abrahán ha renunciado a todo, incluso a lo que Dios

mismo le ha dado, allí donde está dispuesto a sacrificar su esperanza (hijo), ha expresado Dios su más intensa paternidad materna, abierta a la esperanza y gracia de lo humano. *Abrahán se vuelve así espejo del Dios* que toma la iniciativa y abre en medio de los hombres un camino de esperanza en el comienzo de la Biblia.

Ciertamente, el relato incluye un *sacrificio sustitutorio* que está dentro del esquema teológico/sacral de aquel momento: el hombre ofrece a Dios el cordero en vez del hijo. Dios no necesita que le demos externamente lo que amamos (hijo); le basta que le demos su símbolo (cordero). De esa forma, el sacrificio animal que antes era (conforme a la visión de Gén 8,15-9,17) consecuencia de un talión de sangre, signo de violencia, viene a presentarse ahora como *símbolo de fidelidad*. Dios no «huele» el humo de la grasa o carne que se quema en el altar; él acoge y celebra con gozo fecundo la fe

del patriarca. Este es el *Dios de la fe* que nos abre en gratuidad a la esperanza.

4. Paternidad de Dios: llamada de Abrahán (Gén 12,1-9)

Además de obras citadas en tema anterior y comentarios a Gén, cf. M. G. Díez Merino, *La vocación de Abraham* (Gén 12,1.4a), Roma 1970; G. Del Olmo, *La vocación del líder en el AT*, Univ. Pontificia, Salamanca 1973, 53-64; M. Buber, *Abraham der Seher*, en Id., *Werke*, II, München 1964, 881-893; H.W. Wolff, *Das Kerygma des Yahwisten*, EvTh 24 (1964) 73-98 (= *Ges. Studien zum AT*, ThB 22, München 1973, 345-373); H. Seebass, *Die Erzväter Israel*, BZAW 98, Berlin 1966.

Nos estamos ocupando del *Dios educador* que comienza su tarea en el paraíso (Gén 2-3) y el diluvio (Gén 8-9) para culminarla por medio de Abrahán en la *Aqedah* (Gén 21). Seguimos ocupándonos de *Abrahán* por la importancia que tiene su figura en BH y NT).

- Gén 12,1 A Dijo Yahvé a Abrahán:
Vete de tu tierra y de tu parentela y de la casa de tu padre hacia la tierra que yo te mostraré.
2 Yo te haré pueblo grande y te bendeciré y engrandeceré tu nombre y será bendición.
3 Y bendeciré a los que te bendigan y a los que te maldigan maldeciré, y en ti serán benditas todas las stirpes de la tierra cultivada.
4 B Y fue Abrahán, como le dijo Yahvé. (Y se fue con él Lot. Y Abrahán tenía setenta
5 y cinco años cuando salió de Harrán. Y tomo Abrahán a Saray, su esposa, y a Lot, su sobrino, y todo lo que habían adquirido y los hombres [= esclavos] que habían adquirido en Harrán, y salieron hacia la tierra de Canaán y entraron en la tierra de Canaán). Y penetró Abrahán por la tierra hasta el santuario de Siquén, hasta la encina de Moré (de la Visión).
6 Y entonces habitaba en la tierra el cananeo. Y Yahvé se apareció a Abrahán y le dijo:
7 A tu descendencia daré esta tierra.
8 Y (Abrahán) construyó allí un altar para Yahvé que se le había aparecido. Y desde allí se trasladó hacia la montaña, al este de Betel, y plantó allí su tienda, con Betel hacia el oeste y Ay hacia el este; y allí construyó un altar para Yahvé e invocó el nombre de Yahvé.
9 Y volvió Abrahán a caminar, dirigiéndose hacia Neguev.

El texto forma un todo y ordinariamente se atribuye a la tradición Yahvista, menos las palabras de 12,4b-5 (puestas

entre paréntesis) que son reiterativas y podrían estar añadidas por un redactor posterior. Aquí no nos ocupa ese proble-

ma. Desde el punto de vista temático y literario podría dividirse así:

- Una *primera parte* (12,1-6) se centraría en la palabra de Yahvé (*wayy'omer*; 12,1), seguida por el cumplimiento de Abrahán (*wayyellek*; 12,4) conforme a un esquema de palabra-acción.

- La *segunda parte* (12,7-9) reflejaría un esquema teofánico con la manifestación de Dios (*wayyera*: 12,7) y en la construcción de un altar (*wayyiben...mizbeah*: 12,8).

Este esquema es bueno y, de alguna forma, responde al contenido del texto, centrado en la doble actividad de Dios que habla (12,1) y se revela (12,7). Sin embargo, preferimos dividir el texto de otra forma, con una primera parte centrada en la *palabra de Dios* (12,1-3) y una segunda en el *cumplimiento de ella por Abrahán* (12,4-9).

A) *Palabra de Dios* (12,1-3). Comienza con el *dijo Yahvé a Abrahán*. Parece que volvemos al principio (Gén 1), donde Dios iba diciendo y creando con su voz cada una de las cosas. Ahora se inicia un tipo de nueva creación.

- *Yahvé*. En Gén 1 actuaba Elohim, que es lo divino: el Dios del cosmos que se expresa en el conjunto de las cosas. Ahora lo divino toma un nombre: es *Yahvé*, Dios personal de la historia israelita, que había aparecido veladamente en Gén 2-3 (historia del paraíso-pecado) como Dios que lleva al hombre hacia el plano de la responsabilidad moral, tomando el nombre de *Yahvé-Elohim*. Este es el Dios que se revela en profundidad, entrando en diálogo de elección y alianza con los hombres.

- *Y dijo*. El término aparece en Gén 1, en cada uno de los días y momentos de la creación: *wayy'omer*. Pero allí dice Elohim, hablando con el cosmos, en lenguaje que no llega todavía al nivel de la persona. El que habla aquí es Yahvé, inaugurando un diálogo libre, de llamada y respuesta, de invitación y

obediencia (acogida) con los hombres. Toda la historia de la salvación (toda la Biblia) se encuentra contenida en esta palabra del Dios que habla a los hombres para que ellos puedan entenderle y responderle.

- *Abrahán*. En estos primeros capítulos (Gén 12-16), el texto le llama *Ab-ram* (*El Padre es elevado*). Más tarde se dice que Dios mismo cambió su nombre llamándole *Abraham* o *Abrahán* que significa Dios de muchos (cf. Gén 17,4-8). Aquí no entramos en esta diferencia y, de ahora en adelante, llamaremos al patriarca con el nombre más común de Abrahán y le veremos como el padre de una humanidad que en diálogo con Dios se abre a la esperanza.

- *Vete*. Este nuevo comienzo implica una ruptura con respecto a todo lo que ha sido la historia precedente. Sobre el Creciente Fértil, en el camino que va de Babilonia a Egipto, Dios ha querido crear una nueva humanidad y para ello ha comenzado por llamar a un hombre, haciendo que deje lo anterior y camine hacia lo nuevo. Dios le dice *vete*, pero debe ser el hombre mismo quien asuma la ruptura, despojándose de todo lo anterior y recibiendo así la nueva bendición de la que trata nuestro texto.

La palabra de Dios suscita una *ruptura*. El hombre debe despojarse de aquello que le ata, que le cierra, para caminar hacia la nueva forma de existencia. Tres son en el texto los momentos principales de «sacrificio», tres los valores que Abrahán ha de dejar para tender así al servicio de la nueva bendición de Dios. Sólo de la muerte surge así la vida, como indicaremos:

- *Tierra*. Abrahán tuvo una madre tierra en que vivía, con toda su cultura, su lengua, y sus dioses. Conforme a la visión antigua, el hombre se encuentra vinculado a esa tierra. De ella nace, en ella encuentra su sentido; a ella retorna por la muerte. Pues bien, al comienzo de la nueva creación israelita (en Abrahán), el creyente debe abandonar su tierra.

- *Parentela*, o quizá mejor *nación* para conservar el matiz etimológico del término hebreo *moledet*, de *'yalad* (engendrar, hacer nacer). El hombre debe a su nación la identidad y conciencia sobre el mundo. Quedar sin nación significa morir a lo humano, vivir sin raíces, sin campo social, sin futuro.

- *La casa de tu padre* o *bet-'ab* ofrece al ser humano un nombre, dentro de una genealogía. Un ser sin familia (sin padre) pierde su identidad y lugar de referencia. Toda la historia posterior judía se vendrá a mostrar como un esfuerzo por conservar la «identidad paterna» (especialmente a partir del exilio). Pues bien, en la llamada de Abrahán, los israelitas han tenido que empezar negando al padre.

Como acabamos de indicar, la llamada de Dios implica *muerte*: Abrahán tuvo que morir a lo que era para nacer (renacer) desde la palabra de Dios, en camino humanizante. El texto indicará a partir de ahora las etapas de ese nuevo nacimiento. Ellas definen la vida del patriarca y la historia israelita.

- *Hacia la tierra que yo te mostraré*. A lo largo del texto veremos que tierra verdadera no es aquella que uno alcanza por su esfuerzo, sino aquella que Dios le ofrece. Frente a la posesión inmediata o la seguridad de lo que podemos dominar con nuestra fuerza, el texto ha destacado el poder de la palabra de Dios: sólo ella ofrece garantía de tierra y futuro.

- *Te haré pueblo grande y te bendeciré* (12,2)...Abrahán ha dejado su nación (*moledet*, parentela) y Dios le suscita ahora un pueblo grande: será padre de vida para muchos; su ruptura será fuente de existencia. Otros pueblos nacen de las fuerzas naturales del mundo de la tierra y de la historia. El pueblo de Abrahán (*goy gadol*) ha de surgir de la palabra, siendo consecuencia de la *bendición* divina.

Todo este verso (12,2) está construido en forma de paralelismo donde se repiten las dos palabras clave de *grandeza* y *ben-*

dición. Ambas van unidas, ambas se vinculan, apoyándose en la Palabra de Dios. De esa forma, Abrahán desborda los esquemas antiguos del mundo, vinculados a la pequeñez de una vida que es lucha y conflicto, para venir a desvelarse como *bendición*. Así culmina el texto, y en algún sentido todo el AT: el mismo nombre de Abrahán (su vida, su presencia sobre el mundo) será *berakah*, bendición para todos los humanos.

Para ser bendición de futuro, Abrahán ya no puede volver a lo antiguo (contra Ulises que después de su periplo vuelve nuevamente a su casa y familia de Itaca). Abrahán ha salido en camino sin retorno. Ya no es dueño de sí, no se pertenece; está en manos de la Palabra de Dios que le convierte en principio de vida sobre el mundo: *bendeciré a los que te bendigan, a los que te maldigan maldeciré*. Esta frase nos sitúa en el centro de la gran paradoja israelita. Recordemos que Abrahán es un *ger*: la llamada de Dios le ha hecho *extranjero* y caminante, forastero, sobre el mundo; ha perdido las garantías legales y vitales: carece de tierra para asentarse y mantener allí su vida; no tiene nación que le defienda o que le venga, ni familia grande que le ame...Jurídicamente es un *Nadie*, como un *Cáin* errante sobre el mundo (cf. Gén 4,14). Dentro del contexto social antiguo, la vocación de Abrahán y su camino sobre el mundo sólo se puede entender como suicidio.

Pues bien, allí donde ha dejado todo, allí donde aparece sin ninguna garantía de ley o protección social, Abrahán viene a descubrir que *Dios mismo es su defensa*, es su *go'el*, vengador o redentor en el sentido más fuerte del término. La palabra de Dios, arrancando sus raíces, colocándole desnudo e impotente sobre los caminos de peligro de este mundo, en

actitud de promesa de esperanza, viene a presentarse de esa forma como la mayor y más intensa fuerza creadora: sobre todas las garantías nacionales y legales, sobre todas las riquezas materiales (tierra) y morales (familia) viene a situarse ahora la promesa de Dios.

Abrahán no tiene nada, sólo su camino. Pero allí donde ha dejado todo, el mismo Dios será su todo: su tierra, su nación y familia. Por eso sigue el texto: *bendeciré a los que te bendigan, maldeciré...* La paradoja es total. Por un lado, Abrahán es el más pobre de los pobres del oriente: Dios no le dirige por caminos de grandeza, no se le revela por el triunfo aparente del dinero y del poder sobre la tierra. Pero, en otro plano, es el más rico: tiene la Palabra de Dios, está seguro de su protección. Esta promesa se ha expresado, conforme a la visión jurídica más honda de ese tiempo, en clave de *talión divino*: bendeciré, maldeciré...Dios mismo será garantía de vida para el hombre que escucha su Palabra.

Esto significa que Abrahán no viene a conquistar el mundo como hacen los imperios grandes de la historia. No se expande por la fuerza del dinero o de las armas. Israel, pueblo de Abrahán, ha de quedar como pequeño pueblo en manos de los grandes imperios de la tierra. Su misión no es conquistar, no es imponer, sino volverse signo de una nueva bendición que se consigue a través de la obediencia a la Palabra. Así se expresa el *triunfo de la debilidad*. El que ha sido llamado por Dios es un creyente que renuncia a defenderse. Será el mismo Dios quien le defienda, como su *goel* o protector más alto. De esa forma, todos los restantes hombres y pueblos del entorno vienen a quedar situados por medio de Abrahán ante el misterio de la bendición (o destrucción) divina.

Dios deja a Abrahán, como peregrino sin defensa humana, en manos de los grandes pueblos de la tierra, en una línea que después asumirá Mt 25,31-46 al afirmar que el mismo Cristo de Dios se ha hecho «exiliado» o peregrino entre los hombres. Su fe es confianza en medio del camino más duro de la vida: arriesgarse a dejar todo y dirigirse, en impotencia fuerte, hacia la nueva tierra de la humanidad donde habita la justicia. De esa forma, el que cree en Dios supera la violencia de este mundo y se abre hacia una nueva forma de realidad universal: *¡en ti serán benditas todas las estirpes de la tierra!*

- Dios quiere realizar su obra de bendición y vida sobre el mundo; no está a merced de aquello que decida la fortuna de los hombres. Quiere bendición y ha de lograrla para que el mundo (retornamos a Gén 1) exista en forma verdadera.

- Abrahán podrá alcanzar su meta (tierra prometida), ya sea de manera inmediata (él mismo), ya sea por su pueblo, es decir, por aquellos que siguen su camino. Esta Palabra fundamenta la experiencia de los israelitas, es decir, de aquellos que lo dejan todo (tierra-nación-padres) para mostrar sobre la tierra la verdad de la promesa (como dirá Pablo en Gál 3-4 y Rom 4; cf. tema 20.1).

- Los pueblos o estirpes de la tierra (presentadas con el nombre hebreo *mispehot*) reciben así su sentido. Eso significa que Abrahán ha dejado su nación (lugar de vida y defensa) para que las naciones de los hombres puedan encontrar su verdad, viviendo de la Palabra de Dios y no en un gesto de pura imposición o fuerza.

B) *Respuesta de Abrahán. Itinerario de su vocación* (Gén 12,4-9). Dios ha hablado (12,1-3), culminando los caminos anteriores de la creación (tema 1) y los momentos de la educación humana (tema 2.1, 2.2 y 2.3). Su palabra se hace para Abrahán principio de un nuevo

caminar. Ya no vive sólo a impulso de su biología, ni tampoco desde los conflictos e intereses de la historia. La voz de Dios le impulsa y conforma su existencia:

- *Y fue Abrahán* (12,4). Su nuevo gesto (*wayyelek*) responde expresamente a la llamada de Dios (*lek-leka* de 12,1). El viejo patriarca se vuelve caminante: es peregrino que no sabe dónde hallará su santuario; sale de su tierra, confiando en la Palabra de Dios, sin conocer lo que será su meta. Es evidente que en él se incluyen los israelitas (y creyentes) posteriores que interpretan la existencia como un caminar en la Palabra de Dios.

- *Y fue con él Lot*. Ha escuchado en solitario, pero luego le acompaña su sobrino, un huérfano al que acoge como compañero (cf. Gén 11,31). Este dato se puede interpretar como expresión del cuidado de Abrahán, que no puede abandonar a su sobrino o como signo de su capacidad de convencimiento, pues ha logrado comprometer en su misma aventura de fe a su familiar más cercano.

- *Tenía Abrahán setenta y cinco años*. Mirado en la perspectiva de los patriarcas antediluvianos, que vivían cerca de mil años (cf. Gén 5), Abrahán es todavía joven: está en el momento de las grandes decisiones, de casarse, tener hijos. Pero mirando las cosas en clave postdiluviana, en un tiempo en que los hombres se casan y engendran en torno a los treinta años, Abrahán era un anciano, y así lo presenta la narración que sigue, sobre todo en relación con la promesa de la descendencia (cf. Gén 15,1-2; 17,17; 18,11). Precisamente en el momento en que su vida humana debería haberse terminado, allá en la misma frontera de su muerte, empieza para él la vida verdadera. Son importantes los años biológicos; pero, en algún sentido, ellos quedan trascendidos por el poder de la Palabra de Dios que se interpreta como un tipo de *nuevo nacimiento*. La vida auténtica empieza ahora; si no hubiera recibido esta llamada, si no hubiera respondido poniéndose en camino, en el sentido más profundo, Abrahán hubiera muerto sin nacer, no hubiera sido. Su respuesta es verdadero nacimiento.

- *Tomó a Saray, su esposa, a Lot...y a los hombres (esclavos) que había adquirido en Harrán*. Gén 22 había resaltado su «soledad» más honda ante el misterio creador de la Palabra, cuando se le pide entregar en sacrificio al mismo Isaac, portador de la promesa (cf. texto anterior). Pero en otro nivel descubrimos que Abrahán no se halla solo: Dios le llama como cabeza de grupo y con el grupo entero o casa (parientes bajo su cuidado, esposa y criados-siervos) se pone en camino. En algún sentido, él aparece desde el principio como portador de una vocación compartida. Nadie recibe una llamada para aislarse, sino para expandirla y, en algún sentido, compartirla con los otros. Esto es lo que vemos en Abrahán: por él y con él fueron llamados otros, sus criados y parientes. En un sentido todavía más profundo (expresado de formas diversas por judíos, cristianos y musulmanes), los creyentes monoteístas hemos recibido una llamada de Dios en Abrahán: en él estamos todos incluidos.

- *Salieron hacia la tierra de Canaán y entraron en la tierra de Canaán...* Algunos piensan que estas palabras fueron añadidas por un redactor posterior (y así las hemos dejado entre paréntesis). Dios no le ha dicho todavía dónde debe dirigirse. ¿Por qué viene a Canaán? Se puede responder de dos maneras. El redactor (que sabe ya cuál es la tierra prometida) nos haría ver que Abrahán iba cumpliendo la promesa, aunque él no lo supiera. Pero también se podría pensar que Abrahán hacía lo único sensato en su lugar y tiempo: toma la ruta del Creciente Fértil y por ella camina con los otros caminantes de la historia. Desde Harrán, siguiendo la lógica de las emigraciones de aquel tiempo, Abrahán tiene que dirigirse por Siria y Canaán hacia el final de Egipto.

- *Y penetró Abrahán por la tierra hasta el santuario de Siquén, hasta la encina de Moré (de la visión)* (12,6). Ha dejado todo para seguir la Palabra de Dios. Pero, al mismo tiempo, va *buscando a Dios*, como lo indica el hecho de que viene hasta el *maqom* o santuario. Quizá pudiéramos decir que viene encarnándose religiosamente por la tierra que atraviesa. Podría añadirse que la misma Palabra

de Dios le ha llevado a buscar su presencia en los lugares donde otros invocaban a Dios. En esa misma línea ha de entenderse la referencia a la *encina de Moré*. En Palestina eran abundantes los árboles sagrados, vinculados a veces con el culto baalista que los profetas persiguieron. En este momento no hay aún ninguna especie de rechazo antipagano (aunque el texto recuerda que entonces *habitaba en la tierra el cananeo*: 12,6). Abrahán llega al santuario de la *encina* que es árbol de visión o instrucción-revelación, como indica su nombre Moré (vinculado a *yarah, torah*, etc.), para recibir allí la Palabra de Dios.

Yahvé se apareció a Abrahán. De pronto, en medio del camino, el proceso de su búsqueda humana se abre y Dios actúa nuevamente con el nombre propio de Yahvé. Al principio estaba sólo la Palabra (*wayy'omer*: Gén 12,1). Ahora llega la visión (*wayyera'*: 12,7); Dios mismo aparece en su forma personal, como Yahvé, mostrándole su presencia:

• *Abrahán busca en una tierra de este mundo*, junto al santuario antiguo (cananeo) de Siquén, bajo el árbol sagrado de las revelaciones.

• *Yahvé se le muestra de manera nueva*, como el Dios que le había llamado, diciendo que salga de su patria; le ha estado esperando aquí, en la tierra nueva, cumpliendo su Palabra y declarando así la santidad del lugar al que ha llegado.

De ahora en adelante, Siquén ya no será significativa (para los israelitas) por su viejo santuario cananeo, sino porque Yahvé se ha revelado allí mostrando su rostro (presencia) al patriarca peregrino. La misma encina de visión (oráculo) pierde su referencia al culto antiguo y adquiere nuevo contenido por la manifestación de Yahvé.

La visión es importante, como certeza de la presencia de Dios, que se vincula con Abrahán (y sus descendientes) en

una tierra buena, cuyo centro es Siquén. Pero el texto no ha querido quedarse en la visión y así nos lleva de manera directa a una palabra, que empalma con la antigua (*vete de tu tierra...*) para cumplir lo que en ella se había prometido (*...a la tierra que yo te mostraré*). Significativamente, allí donde debía mostrarse la tierra se le muestra el mismo Dios, prometiéndole esa tierra, pero no para él, sino para sus hijos: *a tu descendencia daré esta tierra* (12,7). El centro de atención ya no es la tierra, sino el *mismo Dios de Abrahán* como padre/madre de una nueva humanidad universal.

Y Abrahán construyó allí un altar para Yahvé que se le había aparecido. Elevar un altar significa aceptar la Palabra de Dios, respondiendo a ella con gratitud. El altar (*mizbeah*) es el lugar donde los fieles «sacrifican» (*zabab*), mostrando su fe en Dios y dándole gracias. Si Abrahán eleva un altar es porque cree, porque admite la Palabra de Dios, porque sigue firme en su esperanza. Pero ahora hay un signo de esperanza: la aparición de Dios (la certeza de su presencia) y el altar edificado sobre la tierra, como memorial de futuro.

El altar, que pertenece a casi todas las grandes tradiciones religiosas (como mesa de encuentro entre Dios y los hombres), ha venido a convertirse ahora en signo de aceptación de la palabra (vocación) de Dios. Allí donde la promesa se cumple, en gesto de revelación divina y nueva Palabra de Dios (*a tu descendencia daré esta tierra*), construye Abrahán el altar, inaugurando de esta forma el culto israelita.

• *La llamada de Dios* constituye el momento desencadenante del proceso y pone en marcha el camino de la nueva historia de los hombres.

• *El camino*: Abrahán escucha la llamada

y convierte su vida en peregrinación creadora; no tiene nada propio, por eso considera todo el mundo como suyo.

• *La revelación*: la palabra de llamada (vocación) se vuelve signo de presencia, en un lugar determinado (Siquén, encina de Moré) y la promesa queda vinculada al santuario donde ella se celebra.

• *El altar*: Abrahán responde a la revelación de Dios fijando un signo sagrado sobre el suelo, creando así un «espacio religioso» que es garantía de presencia de Dios y principio de respuesta humana.

Normalmente, la historia debería terminar aquí, como *hieros logos* o leyenda sagrada de un santuario (Siquén). Pero ese final hubiera sido contrario a la promesa de Abrahán y al contenido más profundo de la experiencia israelita. Abrahán no puede acabar su camino religioso edificando un altar y quedando allí fijado, convertido en sacerdote de un templo. Todos los altares de Abrahán son etapas de una peregrinación que sigue abierta hacia el futuro que marcan las promesas. Por eso continúa nuestro texto diciendo que *se trasladó desde allí a la montaña, al este de Betel... plantó su tienda, construyó un altar... e invocó el nombre de Yahvé* (12,8).

Esta noticia (sobre el altar de Betel) se relaciona con la que ofrece Gén 28,11-22 donde se narra el sueño de Jacob, con la visión de la presencia de Dios, la erección de una estela sagrada y la promesa de construir un santuario. Este último relato se encuentra más desarrollado y ofrece una visión más precisa del origen del santuario de Betel (= casa de Dios). Sin embargo, la tradición recogida en Gén 12,8 resulta también significativa. Miremos un mapa de Palestina. El patriarca sigue dirigiéndose hacia el sur, tomando posesión prospectiva, esperanzada, caminante, de la tierra de Canaán. El texto dice que *plantó su tienda*. La plantó para luego levantarla (ese es el sentido de Gén 12,9), en camino que le va llevando al cumplimiento defini-

tivo de la promesa. Ha recibido un signo de Dios (se le ha mostrado) y responde, tanto en Siquén como en Betel, construyendo un altar, es decir, poniendo marcas de misterio en su camino y abriendo así un espacio de experiencia religiosa para sus descendientes.

La misma dinámica de la vocación hace que Abrahán no viva para sí: camina, mora en tiendas (sin suelo firme, sin tierra propia); pero su mismo gesto, fundado en la palabra de Dios, va ofreciendo signo y principio de vida para sus descendientes. Esto es paternidad: vivir de la palabra y abrir campo de esperanza para otros. Como semilla de futuro sembrada en la tierra, así fue el paso de Abrahán por los diversos lugares de la tierra cananea. Semilla de transformación es su camino: convierte los viejos santuarios paganos, centrados en la pura sacralidad del hombre y de la tierra (Siquén, Betel o casa de Dios) en templos nuevos donde se celebra (se recuerda y anticipa) la promesa. Es significativo el hecho de que en este primer momento no aparezca Jerusalén, un motivo que después ha sido integrado en los recuerdos del patriarca en Gén 14,18-24 (cf. tema 5). Abrahán sigue su camino y, por las huellas del Creciente Fértil, descendiendo hacia el Neguev, para tomar luego la ruta del hambre (y deseo de abundancia) que conduce a Egipto (12,10).

Así concluye el tema. Hemos tratado del Dios educador, empezando por el texto principal del paraíso (Gén 2,4b-3,24): para que seamos humanos Dios se tiene que mostrar como divino; por eso se separa y nos separa, abriéndonos camino de vida, pero reservándose el dominio de lo bueno y malo. Este es el Dios que, al ofrecernos su gracia infinita, nos descubre como limitados. Somos por un lado su «familia» (le buscamos), pero al mismo tiempo estamos expulsados de su paraíso.

Este Dios educador nos ofrecía una ley de sacrificio para mantenernos y sobrevivir en medio de la intensa lucha de la historia (cf. Gén 8,15-9,17). No nos

abandona en manos de la pura muerte: no nos deja perecer en la violencia: precisamente allí donde todo conducía a las aguas del diluvio (muerte plena) ha fundado un camino de vida a través de la violencia. La educación corre peligro de volverse *domesticación*. El texto siguiente (Gén 22,1-18) presentaba a Dios como padre. El pecado es egoísmo, deseo de asegurar la propia vida; la ley del sacrificio pretendía regular ese egoísmo, impidiendo que viniera a convertirse en pura muerte. Pues bien, por encima del pecado y de la ley ha venido a revelarse por Abrahán el Dios de gracia que supera eso que pudiéramos llamar entropía o proceso degenerativo final de la violencia.

Esta *experiencia de gratuidad* abre un hueco creador en nuestra vieja ley de muerte para que pasemos de la fatalidad de lo que siempre existe, de la represión avalada por el dios talión, al manantial de la paternidad que descubrimos por el Dios de Abrahán a quien hemos evocado en el principio de su llamada creadora (Gén 12,1-9). De esa forma hemos pasado del Dios del cosmos (tema 1) al gran Dios educador (tema 2). Este es el Dios que nos llama (como a Abrahán) para ponernos en camino y luego acompañarnos en la gran aventura creadora y gratuita de lo humano, allí donde el mismo Abrahán es signo humano de Dios Padre.

3

Dios salvador: Vocación de Moisés, himnos de guerra

De la creación y patriarcas pasamos al surgimiento israelita: al éxodo del pueblo. Partimos de *un tema fundante* (vocación de Moisés, revelación del nombre de Yahvé) y evocamos después *tres himnos guerreros* (Moisés/María, Débora y Ana) que enmarcan y definen la más antigua historia del pueblo. Fijamos así la identidad israelita (Moisés), centrada por un lado en la ley nacional y por otro en la lucha contra los poderes enemigos.

Debemos indicar ya desde ahora que *Yahvé aparece como un Dios «parcial» que combate en favor de los más débiles*: por eso su victoria invierte los cálculos normales de lucha de este mundo; su guerra quiere ser *superación de toda guerra*, conforme a una visión que culmina en Is 2,2-5 par. En este fondo se sitúan nuestros textos:

• *Ex 2,23-4,18: vocación de Moisés, el nombre de Yahvé.* Es el testimonio central de la identidad israelita: Dios llama a Moisés, representante del pueblo, para revelar su nombre salvador (Yahvé).

• *Ex 15,1-18: canto de Moisés (o de María).* Lo entonan los liberados del mar, en alabanza dirigida al Dios del éxodo. Judíos y cristianos siguen vinculados por esta palabra poderosa.

• *Jc 5,1-31: canto de Débora.* Ha venido Yahvé del Sinaí para ayudar a sus devotos en batalla sorprendente que marca el inicio de una nueva vida de Israel en Palestina.

• *1 Sam 2,1-10: canto de Ana.* Dios invierte la estructura social de Palestina y ofrece a los pobres/estériles/oprimidos un espacio gozoso, tiempo de confianza y futuro sobre el mundo.

Muy posiblemente, en su primera redacción Ex 15,1-18 estaba puesto en boca de María, profetisa (cf. Ex 15,20-21). Si fuera así, los tres salmos de guerra y nacimiento deberían entenderse como expresión de una *feminidad profética*: la experiencia más fuerte de Dios se vincula a las mujeres, donadoras de vida, transmisoras de gracia.

1. El nombre de Yahvé: vocación de Moisés, nacimiento israelita (Ex 2,23-4,18)

Entre los comentarios a Ex: F. Michaeli, *Exode*, CAT 2, Neuchâtel 1974; B. S. Childs, *Exodus*, OTL, SCM, London 1974; M.D. Dunnam, *Exodus*, CC 2, Waco TE 1987; M. Noth, *Exodus*, ATD 5, Göttingen 1968.

Para situar la figura de Moisés cf. H. Cazelles, *En busca de Moisés*, EVD, Estella 1981; A. Neher, *Moisés y la vocación judía*, Aguilar, Madrid 1962; M. Buber, *Mosè*, Marietti, Casale Mo. 1983; H. Schmid, *Mose. Ueberlieferung und Geschichte*, BZAW 110, Berlin 1968.

Trasfondo histórico y estudio sobre el origen y sentido del nombre de Yahvé en A.M. Dubarle, *La signification du nom du Yahveh*, RSPH 35 (1951) 3-21; R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, I, Cristiandad, Madrid 1974, 315-348; P. Van Imschoot, *Teología del AT*, Fax, Madrid 1969, 36-60; T.N.D. Mettinger, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Almendro, Córdoba 1994, 31-64; W. Eichrodt, *Teología del AT*, I, Cristianidad, Madrid 1975, 163-208. Sobre la vocación de Moisés: G. del Olmo, *La vocación del líder en el AT*, Univ. Pontificia, Salamanca 1973, 65-

100. Sobre la función de Moisés en pascua y éxodo, cf. J.L. Ska, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, AnBib 109, Roma 1986.

Pueden ser madres María, Débora y Ana, pero en sentido más profundo la «madre humana» verdadera, engendradora de Israel en tiempos/trances duros, de especial angustia, ha sido el mismo Moisés. Por eso la historia de su vocación es lugar de nacimiento para el pueblo. Hay un relato más sacral en Ex 6,2-12; 7,1-7 que destaca de manera casi exclusiva la función liberadora de Dios. Más antiguo y completo es 2,23-4,18 que acentúa la acción mediadora (liberadora) de Moisés:

- Ex 2,23 A Después de mucho tiempo, murió el rey de Egipto y los israelitas clamaban desde su
24 servidumbre y el grito que nacía de su servidumbre subió a Elohím. Y Elohím escuchó
25 su clamor y se acordó de su alianza con Abrahán, con Isaac y con Jacob.
Y Elohím miró a los hijos de Israel y les conoció (= tomó como suyos).
- 3,1 B Moisés pastoreaba el rebaño de Jetró, su suegro, sacerdote de Madián, y conduciendo el
2 rebaño más allá del desierto, llegó al monte de Elohím, al Horeb.
Y el ángel de Yahvé se le apareció como llama de fuego en medio de una zarza.
3 Miró y vio que la zarza ardía en el fuego y no se consumía.
Y dijo Moisés: «Voy a desviarme y mirar este espectáculo tan grande:
4 por qué no se consume la zarza». Y vio Yahvé que se acercaba a mirar
y le llamó Elohím desde el medio de la zarza: ¡Moisés, Moisés!
Y él (Moisés) respondió: ¡Heme aquí!
5 -Y le dijo (Elohím): No te acerques aquí; quítate las sandalias de los pies,
porque el lugar sobre el que pisas es terreno santo.
6 Y le dijo: Yo soy el Dios de tu padre, el Dios Abrahán, el Dios de Isaac...
Entonces Moisés se cubrió el rostro, pues tuvo miedo de contemplar a Elohím.
- 7 C Y dijo Yahvé: - He visto la aflicción de mi pueblo de Egipto y he escuchado el grito
8 que le hacen clamar sus opresores, pues conozco sus padecimientos. Y he bajado
para liberarlo del poder de Egipto y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y ancha,
a una tierra que mana leche y miel, el país del cananeo, del heteo...
9 - Mira: he aquí que el clamor de los hijos de Israel sube hasta mí
y he visto la opresión con que los egipcios les oprimen.
10 Por tanto, ¡vete! Yo te envío al Faraón, para que saques a mi pueblo...de Egipto.
- 11 D Dijo Moisés a Elohím: ¿Quién soy yo para ir al Faraón y para sacar a los israelitas de Egipto?
12 Y respondió (Dios): ¡Estaré contigo! (= *'hyh 'immak*). Y este será el signo de que te he enviado:
Cuando saques al pueblo de Egipto adoraréis a Elohím sobre este monte.
13 Y dijo Moisés a Elohím: Cuando yo vaya a los hijos de Israel y les diga:
el Dios (= Elohím) de vuestros padres me ha enviado a vosotros,
si me preguntan ellos cuál es su nombre, ¿qué he de decirles?
14 Y dijo Elohím a Moisés: Yo soy el que soy (= *Yahvé*).
Y añadió: Así dirás a los hijos de Israel: Yo soy (*'hyh*) me ha enviado a vosotros.

- 15 Y volvió a decir Elohím a Moisés: Así dirás a los hijos de Israel:
Yahvé, Dios (= Elohím) de vuestros padres... me ha enviado a vosotros.
Este es mi nombre para siempre y esta es mi invocación (y sigue Ex 3,16-22...).
- 4,1 E Y Moisés respondió y dijo:
- ¿Y si no me creen y no escuchan mi voz, diciendo: ¡no se te ha aparecido Yahvé!?
- 2 Y le dijo Yahvé: ¿Qué tienes en la mano?... (y siguen los signos de Ex 4,3-9...).
- 10 Y dijo Moisés a Yahvé: ¡Por favor, Adonai! Yo no soy hombre de palabra (fácil);
y esto no es de ayer ni de anteayer...pues soy tardo de lengua y expresión.
- 11 Y le dijo Yahvé: ¿Quién dio boca al hombre o quién le vuelve mudo o sordo,
vidente o ciego? ¿No soy yo, Yahvé? Por tanto, vete y yo estaré (*'hyh*) en tu boca...
- 12 Y dijo: ¡Por favor, Adonai! ¡Envía (tu mensaje) por aquel que debas enviarlo!
- 14 Y se encendió la ira de Yahvé contra Moisés y dijo: ¿No está ahí tu hermano Aarón, el levita?
- 15 Sé que habla bien. El viene ya a tu encuentro y se alegrará de verte.
Háblale y ponle las palabras en su boca y yo estaré (= *'hyh*) en tu boca y en la suya
16 y os enseñaré lo que habréis de hacer. El hablará en tu lugar al pueblo;
17 él hará para ti de boca y tú harás para él de Dios (= Elohím).
Tú toma en la mano el bastón con que harás los signos.
- 18 Moisés se fue y volvió donde Jetró...que le dijo: ¡Vete en paz!

A) Introducción (Ex 2,23-25): Dios escucha y ve a los oprimidos

La muerte del Faraón que quiso matar a Moisés, obligándole a escapar de Egipto (Ex 2,15), sirve de empalme con lo anterior. Y los israelitas clamaban: este gemido, que nace del dolor de servidumbre, condensa la más honda historia humana. El redactar del texto mira las cosas desde el reverso. No escribe la crónica oficial: no se fija en las conquistas de los reyes; lo que importa de verdad es el dolor de los que claman.

Y el grito de su servidumbre subió a Elohím. Son muchos los investigadores que han mirado y dividido nuestro texto partiendo de los nombres de Dios (Elohím y Yahvé), atribuyendo cada parte a redactores distintos (E y J). Esa perspectiva es valiosa, pero quizá deja de lado otros aspectos valiosos del pasaje. Ciertamente, los nombres de Dios son diferentes; pero su función y forma han de mirarse desde el mismo contexto narrativo: Elohím es el nombre genérico y se identifica con el Dios de los antepasados; Yahvé, en cambio, es el nombre

propio de Dios para Israel. En el paso de Elohím a Yahvé nos situamos. En el principio se habla de Elohím, Dios de todos los hombres:

• Dios escucha (*wayyisma'*). Al principio está la «palabra», sea de Dios (Gén 1), sea del hombre (dolor del oprimido). Pues bien, el mismo Dios que crea sabe escuchar la llamada de los que padecen.

• Dios mira (*wayyare'*). En las teofanías suele afirmarse que el hombre mira-ve a Dios. Pues bien, antes que el hombre está Dios. Para que podamos verle, él tiene que vernos primero.

• Dios se acuerda (*wayyizkar*). Acordarse significa «ser fiel» al compromiso. Dentro del contexto israelita, es evidente que ese recuerdo ha de entenderse como fidelidad pactual: los hombres pueden romperla. Dios no la rompe; los hombres pueden olvidarse, Dios no olvida.

• Dios conoce (*wayyeda'*). Esta palabra ha de tomarse en un sentido intenso, personal, comprometido: los hombres conocen a Dios en relación de fidelidad y alianza; entre sí se conocen en gesto de entrega personal y matrimonio. Esta es la novedad del texto: Dios «conoce» la vida de los hombres y les reconoce jurídicamente como suyos.

Los cuatro verbos de acción aparecen en dos unidades paralelas, de manera que se corresponden entre sí, de dos en dos: *Dios escuchó y se acordó, vio y conoció*. Pero, en otra perspectiva, pueden y deben relacionarse *escucha y mirada, recuerdo y conocimiento*:

- Dios *escucha y mira*, atento a las necesidades de los hombres. Ciertamente actúa, pero hay en él un elemento receptivo: ha creado a los hombres ante sí, debe acogerles, dejando que ellos mismos se realicen. Podemos comparar nuestro pasaje con Gén 1: «miró Dios y vio que era bueno». Ahora escucha y mira, descubriendo la maldad de la historia.

- Dios *recuerda* (su alianza) y *conoce*. Precisamente en contexto de la alianza ha cobrado vigor la experiencia de Dios: recuerdo (de la elección pasada y del camino de los patriarcas) y conocimiento de la situación presente (en compromiso abierto hacia el futuro) se vinculan mutuamente. Los hombres pueden *conocer a Dios* (comprometerse en alianza con él, fiarse de su amor, ponerse entre sus manos) porque *Dios les reconoce y acepta* (es decir, les toma como suyos).

Sólo desde este fondo pueden entenderse los elementos y notas posteriores, como iremos destacando. Dios seguirá siendo, por un lado, el *Dios de los patriarcas* (cf. 3,6.15; 4,5): mira la opresión de su pueblo y recuerda la promesa de su alianza. Pero, al mismo tiempo, se presenta como señor de un *nuevo saber* (cf. 3,7) expresado en forma liberadora. En este sentido, el nombre de *Yahvé* es signo fuerte de *conocimiento liberador*: ofrece a Moisés (y a todo el pueblo) la experiencia más intensa de salvación sobre la tierra.

B) *Teofanía* (Ex 3,1-6):
Dios, la zarza ardiente

Moisés pastoreaba el rebaño de Jetró, su suegro. Está emparentado con un

sacerdote de Madián, en la zona del desierto que se extiende del Neguev al Sinaí; es posible que el culto de Yahvé y la nueva concepción religiosa de los israelitas tenga relación con experiencias antiguas de Madián.

(Y yendo) *más allá del desierto, llegó al monte de Elohím, el Horeb*. Es evidente que estamos ante una altura sagrada, conocida en tradiciones o cultos precedentes. Moisés ha hecho un esfuerzo: ha tenido que atravesar una zona de desierto. Eso significa que ha buscado en la línea de la sacralidad del lugar. Todo el pasaje nos va llevando progresivamente al encuentro con Dios; por eso, esta primera indicación ha de entenderse como preludio: la visión del Dios de la montaña pone a Moisés en camino hacia Egipto, para liberar a los hebreos oprimidos. Pero sigamos.

Y el ángel de Yahvé se le apareció. Ya no es Dios quien mira al hombre (como en 2,25); es el hombre el que puede ver al Dios que se revela. De pronto, de un modo sorprendente, en la montaña de *Elohím*, Dios cósmico, señor de todas las gentes y lugares, se muestra el *malak Yahvé*, es decir, el enviado personal del Dios israelita. La simple introducción de ese nombre indica que entramos en un nuevo espacio y tiempo religioso. Todo lo que venga luego será expresión del sentido de Yahvé para los hombres.

Como llama de fuego en medio de una zarza...que no se consume. Conforme a un esquema usual en muchas tradiciones religiosas de oriente y occidente, la manifestación de Dios se encuentra vinculada con el *fuego*: es llama que arde, caliente, en gesto de constante renacimiento. La novedad de nuestro texto es que vincula fuego y zarza (árbol y llama), en paradoja que ilustra el sentido radical de lo divino. No olvidemos que

Moisés ha tenido que atravesar el desierto y llegar a la montaña sagrada. Conforme a Gén 11,39-12,1, Abrahán encontró (oyó) a Dios en una ciudad extraña (Harrán), para verle luego en la tierra prometida (Siquén). Moisés le ha visto en el *desierto*, fuera del lugar de opresión (Egipto) y de la misma tierra prometida (Canaán). La tradición israelita guardará el recuerdo del desierto como espacio del primer encuentro de Moisés (y los israelitas) con Dios. Sin esta purificación y prueba fuerte de la soledad y el fuego sagrado de la estepa pierde su sentido lo que sigue:

- *Montaña de Elohím*. El Dios israelita (Yahvé) no es puro señor del desierto, sino que se revela liberando a los hebreos. Pero su historia está vinculada a la tradición de la «montaña sagrada» de viejas religiones. Esto significa que el camino (vocación liberadora) de Moisés ha de entenderse desde ese fondo.

- *Zarza ardiente*. Árbol y arbusto son desde antiguo signos religiosos, como vimos en Abrahán (encina de Moré) y como sabe la tradición religiosa cananea, combatida por los profetas (culto de la piedra y árbol, de Baal y Ashera). Pues bien, en este momento, en medio del desierto, la visión de Dios se encuentra vinculada con un árbol ardiente: la misma vegetación se vuelve ardor y fuego donde Dios se manifiesta.

- *Llama en la zarza*. Es un fuego paradójico: es zarza llameante que arde sin consumirse. Esto es Dios: llama constante, vida que se sigue manteniendo en aquello que parece incapaz de tener vida. Quizá pudiera trazarse un paralelo: los hebreos oprimidos son la zarza, arbusto frágil que en cualquier momento puede quebrar y destruirse, desapareciendo en el desierto o la montaña de los grandes pueblos de este mundo. Pues bien, en esa pobre zarza se desvela Dios, como vida en aquello que es más débil, más frágil.

- *Y dijo Moisés: voy a mirar*. Parece empujarle la curiosidad normal del que ha visto un fenómeno que le sorprende. Así

empieza la historia de Moisés: ha ido a la montaña de Dios dispuesto a ver el «espectáculo», como simple curioso que mira las cosas desde fuera. Es evidente que Dios ha de pararle: «Y vio Yahvé que se acercaba a mirar y le llamó *Elohím* desde el medio de la zarza» (3,4).

El ángel de Yahvé que mira desde la zarza (*wayyare'* de 3,4) *es el mismo Yahvé*. Conforme a la terminología general, el redactor le presenta aquí como *Elohím*, que se aparece, viene y llama (*wayyikra'*) en palabra clásica de la BH (cf. Gén 22,11; 1 Sam 3,4, etc.): Dios no pide, no enseña, no impone; simplemente llama, pronunciando el nombre de aquel a quien dirige su palabra. Moisés va a preguntarle su nombre, para dialogar con él de manera personal. Dios responderá diciendo: «*Soy-el-que-soy*», *así me llamaréis...* (3,14). Pues bien, antes que los hombres pronuncien el nombre de Yahvé (para que puedan pronunciarlo), Dios empieza llamándoles con su nombre propio:

Elohím dice: ¡Moisés, Moisés!
Moisés responde: ¡Heme aquí! (3,4).

La conversación no ha entrado todavía en el plano del diálogo personal porque Moisés no puede responder: ¡*Yahvé, Yahvé!* (como hará luego en Ex 34,5). *No conoce el nombre de Dios. No le puede invocar*. Simplemente dice: ¡*Heme aquí!*, con la actitud del que responde a la voz de un superior, rindiéndole obediencia. En un primer momento, Dios le pide esa obediencia, en gesto de mandato religioso: ¡*No te acerques, quítate las sandalias!* Dios empieza imponiendo su miedo, trazando su propia distancia (Ex 3,5-6):

- *Distancia*: ¡No te acerques! Por un lado Dios provoca, atrae a los humanos con su fuego, con su llama. Pero, al mismo tiempo, los tiene que mantener alejados: si ellos se acercaran, arderían.

• *Desnudez*: ¡Quitate las sandalias! A través del calzado, el hombre se independiza del suelo, cobrando una especie de autonomía. Descalzarse es vivir en humildad sobre el dorso de la tierra.

• *Porque el lugar que pisas es terreno santo*. No dice 'ares (tierra en sentido general), sino 'adamah, que es más bien la tierra humanizada: sobre la montaña de Elohim se ha circunscrito, en torno a la zarza ardiente, un lugar de presencia de Dios. Al ponerse descalzo sobre el suelo sagrado, Moisés deja de contaminar la tierra y a la vez recibe por sus mismos pies desnudos su sacralidad intensa.

De manera muy significativa se han vinculado en esta experiencia varios rasgos de Dios; estamos ante una clara fecundación de motivos religiosos que ahora podemos presentar de forma esquemática.

• *Es Dios de un lugar santo o 'adamah* donde expresa su presencia como fuego. De esta forma se recoge la experiencia antigua de la *santidad* vinculada a un preciso lugar teofánico (cf. Ex 19 ss; tema 4.1 y 4.2).

• *Es Dios de los oprimidos* que escucha su gemido y viene para liberarlos. Así desborda los límites de una sacralidad local y se muestra redentor.

• *Es Dios de los padres*, unido al recuerdo de elección y alianza (cf. 2,25, 3,6 y 3,15). Esa fidelidad a su propio pasado definirá de ahora en adelante la visión del Dios israelita.

• *Es Dios que crea futuro*, abriendo a los hombres un camino de libertad. Su presencia en la historia se interpreta en forma de asistencia redentora, definiendo el nuevo y definitivo nombre de Yahvé.

C) Misión (Ex 3,7-10): Moisés, el enviado de Dios

La *teofanía* (3,1-6) podía interpretarse desde una perspectiva de sacralidad

antigua, preisraelita: Dios aparece como llama, ratifica la santidad de un lugar (montaña) y se vincula a los antepasados del vidente (Moisés). Ahora la escena cambia: el Señor del lugar y de los antepasados aparece como *Dios de los oprimidos*, en gesto tradicional y nuevo.

• *Es tradicional* el esquema ver-oír-conocer (3,7). Pero antes el *conocer* aparecía en absoluto (sin complemento). Ahora se dice que Dios conoce los *padecimientos* de los hombres.

• *Es nuevo el tipo de compromiso de Dios*: no se limita a recordar (Ex 2,24), sino que viene a liberar, como indican las palabras que introducen su acción definitiva: *he bajado...*

Esa palabra (*he bajado para liberarlo*: 3,8) es performativa: realiza lo que dice. Precisamente a través de su nueva revelación a Moisés, *Dios baja* en sentido radical: se introduce en el camino de los hombres, se compromete a liberarlos. El ritmo de la palabra de Dios traza una especie de nueva *geografía sacral*, marcada por el uso de tres verbos:

• *A: Dios baja (wa'ered)* en descenso comprometido: penetra en el conflicto y dolor de nuestra historia.

• *B: Para liberar (sacar)* al pueblo del poder de Egipto, el estado anterior de opresión (*lehasilo*).

• *A': Y para elevarlo, subirlo (weleha'alo-to)*, en gesto de transformación recreadora.

Se vinculan de esa forma la acción liberadora (sacar) y creadora-transformante (introducir en la tierra). Eso significa que existe una *ruptura*, un proceso en que se unen *muerte* (dejar lo antiguo) y *nacimiento* (entrada en el mundo nuevo que aquí aparece como paraíso). De alguna forma se ha invertido el simbolismo del nacimiento normal (salir de la matriz buena, para venir al mundo del

llanto); ahora se sale de la matriz mala (Egipto) y se viene al campo bueno de la libertad. Dios actúa como la *madre buena*. Por eso se vincula con el nacimiento de Israel: recuerda a los «padres» antiguos (es su Dios: cf. 2,25; 3,6.13.15, etc.) y prepara con mucho cuidado el *nuevo parto*, introduciendo al pueblo en la tierra de la felicidad:

• *Es tierra buena y ancha (tobah wrehabah)*. Egipto era lugar de maldad y estrechez, como signo de madre perversa que destruye y oprime (estrecha a sus hijos). La nueva tierra, en cambio, es lugar de abundancia y amplitud, pues en ella puede vivirse en plenitud lo humano.

• *Es tierra que mana leche y miel*. Esta expresión (*zabat halab wdbas*) que proviene de viejos textos mitológicos está relacionada con la maternidad de Dios que ofrece a los hombres su *leche* (cuidado materno) y su *miel* (dulzura) en la tierra.

Los israelitas van a renacer desde el amor de Dios. Es evidente que en el fondo influye la añoranza del paraíso (Gén 2-3), reinterpretado en forma histórica, como experiencia de vida feliz. La tierra futura anhelada es más que un espacio puramente geográfico o material: Palestina ha sido y sigue siendo campo de contrastes, de dureza, sacrificio y muerte. Sin embargo, a los ojos del israelita ella aparece, en simbolismo de nuevo nacimiento, como cuna de humanidad.

Al llegar aquí, el texto se podría convertir en *puro mito*: nos saca de este mundo para llevarnos a un tipo de tierra imaginaria, un jardín de maravillas que solamente existe en nivel de fantasía. Pues bien, en contra de eso, se nos dice que vamos hacia una tierra concreta y disputada sobre el mundo, al *meqom* o lugar donde se encuentran asentados los seis (o siete) pueblos cananeos, heteos (= hititas), amorreos, etc. Se destaca así el

realismo de ese nacimiento israelita: es efecto de la maternidad de Dios, pero, al mismo tiempo, es obra y camino muy concreto que lleva desde el «horno» de *Egipto* (opresión) a la *tierra disputada* de los pueblos de este mundo. Por eso ha llamado Dios a Moisés y le dice:

- Por tanto, ¡vete! (*lakh*):

- yo te envío (*we'eslahaka*) al Faraón

- para que saques a mi pueblo, los hijos de Israel, de Egipto (3,10).

En el centro está el *envío*: Dios hace a Moisés su mensajero, creador de libertad. Esta *revelación de Dios*, que actúa a través de un enviado, está cerca de Gén 12,1. Pero hay diferencias. *Abrahán* ha de salir de su tierra (Harrán) para hacerse pueblo en un camino de promesa. *Moisés*, por el contrario, ha de salir del lugar santo en que se hallaba, dejando ganado y familia (tranquilidad de Madián), para sacar a los israelitas de Egipto.

Se inicia así la verdadera *salida de Israel*. Dios ha guiado el proceso de la infancia de Moisés, salvándole de las aguas y dándole una madre egipcia (Ex 2,1-10). Dios le ha guiado después cuando, saliendo a ver a sus hermanos oprimidos, mató al egipcio (Ex 2,11-14). También le ha protegido en el exilio, dándole mujer y un suegro sacerdote (Ex 2,15-22). Ahora sabemos la razón: Dios le ha preparado para que libere al fin a los hebreos.

D) Revelación más honda (Ex 3,11-14): el nombre de Yahvé

Es evidente que Moisés ha de sentir dificultad en la tarea: implícitamente Dios le pide que lo deje todo, que abandone su familia y vida antigua. Así le enfrenta al *Faraón*, opresor de los he-

breos, sucesor de aquel que en otro tiempo quiso matarle (cf. Ex 2,15-23) y le envía a liberar a aquellos mismos que al principio no quisieron escuchar la voz de su arbitraje (Ex 2,13-14; cf. Hch 7,24-34). Es normal que sienta dificultad (cf. Jc 6,15; Lc 1,34, etc.) y diga:

¿Quién soy yo,
- para ir al Faraón
- y para sacar a los israelitas de Egipto? (3,11).

Así habla el hombre que se mira por un lado pequeño (¡humildad general!) y por el otro poco preparado para la tarea. Dios le escoge y responde a su pregunta (¿quién soy yo?) diciendo: *¡yo estaré o seré contigo!* ('ehyeh 'immak), en palabra que expresa de manera enfática e intensa la nueva relación que hay entre ambos. Entramos en el centro de la *revelación misionera* y entitativa de Dios, pues su 'ehyeh (seré-estaré) termina convirtiéndose en su nombre más profundo. Moisés ha preguntado por lo humano (¿quién soy yo?). Dios acepta su pregunta para y le responde con lo divino: *seré contigo*.

Y este será el signo: cuando saques al pueblo, adoraréis a Elohim en este monte (3,12). Más que una prueba ('ot: ¡tráeme al pueblo aquí!), este mandato es un deseo de Elohim que quiere recibir a sus adoradores en el monte de su santidad. Pero al fondo hay un signo verdadero: *¡sacarás al pueblo y me adoraréis aquí; de esa forma veréis que yo he estado con vosotros, que he estado contigo!* Moisés ha descubierto a Dios, le ha visto en el fuego de la zarza. Pues bien, Dios quiere que todos puedan verle y proclamar su nombre. De esa forma, se adelantan los acontecimientos de la alianza (Ex 19-24), que expandirá a todo el pueblo la experiencia fundante de Moisés.

En este contexto se entiende bien la

siguiente pregunta (3,13). *Elohim* le ha dicho: yo estaré ('ehyeh), anticipando de esa forma su nombre. *Moisés* no lo ha entendido, no ha podido comprenderlo todavía. Necesita más señales, una concreción de su presencia; necesita conocer su nombre *para decir a los hijos de Israel quién es el que le envía* (3,13). *Elohim* responde revelándose a Moisés y diciéndole aquello que debe decir a su pueblo (Ex 3,14-15):

- 'ehyeh 'aser 'ehyeh: *soy el que soy* (= el que estaré o seré). Todavía no tenemos «nombre nuevo», en el sentido técnico posterior. Dios se limita a decir para todos lo que dijo a Moisés en 3,12: *soy el que estaré* (con ellos, con el pueblo) y se revela así como presencia activa, liberante. Este ser-estar con los suyos es su esencia más profunda. *Moisés* le ha pedido su nombre. *Dios* ha respondido esquivando esa pregunta (¡no da nombre!) y asegurando su presencia (3,14).

- 'ehyeh 'selahani (= *yo soy-estoy me ha enviado a vosotros*: 3,14). Sólo puede enviar de verdad el que está ('ehyeh): el mismo envío es una forma de presencia. No se dice: *el que me envía (selahani)* me asegura que *está presente* y es 'ehyeh, sino que el 'ehyeh es el que *envía*. La vocación-envío se presenta como una expansión del Dios cuya propiedad más honda es la presencia-asistencia.

- *Yahvé Elohim de vuestros padres...me ha enviado a vosotros* (3,15). Del 'ehyeh como verbo (yo soy, estoy presente) pasamos al *Yahvé* (YHWH), entendido como nombre propio del Dios israelita, vinculado a la montaña de la vocación de Moisés y de la alianza (Ex 20-25). Aquí se identifica ya este *Yahvé* de la nueva revelación con el *Elohim* antiguo de la historia patriarcal. Entre el nombre antiguo y el nuevo, como experiencia creadora, se ha introducido la llamada de Dios con su garantía de asistencia: sólo en cuanto llama y ayuda, Dios (*Elohim*) puede presentarse ante Israel como *Yahvé*.

- *Este es mi nombre (semi) para siempre, este mi recuerdo (zikri) de generación en generación* (3,15). Esta experiencia hecha

nombre (*semi* = ¡estoy presente!) define ahora y para siempre el «ser» (actuación) de Dios; ella viene a constituirse como principio y centro de los *recuerdos de Israel y de Dios (zikri)*. *Sabemos* que Dios «recuerda su alianza» (2,25): pues bien, de ahora en adelante, los hombres deben recordar el signo y nombre de su presencia liberadora.

Este *nombre de Dios* está vinculado a una experiencia de llamada y envío liberador: Sólo conoce de verdad a Dios y sabe la hondura de su nombre (*Yahvé*) quien se descubre enviado y, al ponerse en movimiento en medio del envío, le encuentra como aquel que llamándole le asiste en el camino. Este nombre es por un lado misterioso: los filólogos no logran precisar del todo su sentido original, los judíos no lo pronuncian por respeto... Pero, al mismo tiempo, es el más sencillo, más cordial, más inmediato. Dios viene a llamarse *Yahvé* porque en el momento clave de la vocación y envío dice 'ehyeh: *estaré contigo o con vosotros*; él mismo es garantía de presencia personal (*¡yo estoy!*: cf. 3,12) y compromiso de acción liberadora.

Este *nombre* sólo adquiere su sentido en un contexto de vocación fundante (Moisés), abierta en gesto salvador a todo el pueblo. Como lugar de revelación y fuente de experiencia, la llamada de Moisés define el principio de la historia israelita. Aquí expresa Dios su ser como persona, aquí se inicia un recuerdo y tarea que se mantendrá por generación y generación en el pueblo de la Biblia. Sólo donde se recuerda (actualiza) este momento radical de llamada y vocación adquiere sentido el nombre de *Yahvé* y Dios viene a presentarse de nuevo como aquel que dice: 'ehyeh: ¡estaré presente, seré vuestro *Yahvé*! Esta revelación ha sido actualizada de diversas formas por judíos y cristianos.

- *Los judíos*, por lo menos desde el I AEC, han sacralizado el nombre de tal forma que procuran no escribirlo entero ni pronunciarlo. Por eso han puesto en su lugar equivalentes como *Adonai*, *Kyrios* o *Señor*. Las mismas traducciones cristianas de la Biblia han seguido esta costumbre y en su mayoría ponen hoy *Señor* (o su equivalente) donde la BH pone *Yahvé*. Es buena esta reserva, si es que ayuda a descubrir y explicitar mejor el contenido misterioso del Dios personal de la historia israelita.

- *Para los cristianos*, este *Yahvé* de la llamada de Moisés constituye la clave de identificación del AT, el nombre más excelso de Dios antes de su revelación definitiva como Padre de Jesucristo. Al presentarse como *Padre*, Dios no niega su nombre previo de *Yahvé*, sino que lo explicita, llevándolo a su culminación: es en verdad el *Yahvé de Israel* (el que o es o está presente) al revelarse como Padre de todos los hombres.

E) *Dificultades y signos* (4,1-18): *Yahvé, Dios de Moisés*

Dios se ha desvelado ya como el que actúa y habla por medio de Moisés, respondiendo a sus dos primeras dificultades (¿quién soy yo? de 3,11 y ¿cuál es tu nombre? de 3,13). Siguen más preguntas. A lo largo de los siglos, Moisés será garante de presencia de Dios para los creyentes (y de un modo especial para los judíos). Por eso, en nombre de todos los que un día han de apoyarse en su experiencia, eleva tres preguntas (3ª, 4ª y 5ª): ¿qué haré

- si no me creen (*lo' -ya' aminu*)
- y no me escuchan (*wlo' -yisme' u bqoli*)
- y dicen: no se te ha aparecido (*lo' nir'ah*) *Yahvé?* (4,1).

Todo el futuro de Israel se funda en la respuesta a esas preguntas. Si Dios no le llamó, todo ha sido en vano; si los hom-

bres no pueden creerle y escucharle, todo es inútil. La persona y envío de Moisés queda integrada esencialmente en la fe israelita. No basta con creer en Dios en general (como Elohim de la montaña). Hay que creer en el *Yahvé-de-Moisés*, el fundador y legislador del pueblo israelita. Por eso, la religión israelita es *histórica*: ha tenido un comienzo concreto; es consecuencia de una iniciativa personal y nueva de Dios. Ella es también *mosaica*, en el sentido radical de la palabra, porque Moisés ha ofrecido al pueblo un cuerpo de leyes y porque es el garante de su vocación «eterna». Los israelitas no dependen sólo del Dios cósmico. Tampoco se apoyan sin más en el Dios de los padres. Ellos confían en el Dios de Moisés.

- *Deben creer en Dios por medio de Moisés*, superando así todo peligro de infidelidad (expresada en el *lo' -ya'aminu li*).

- *Tienen que escuchar a Moisés* como transmisor de la palabra de Dios. Por eso él pregunta en nombre de todos: ¿y si no escuchan mi voz? (*wlo' yisme'u bqoli*).

- *Son israelitas los que creen que Dios se ha hecho ver a Moisés* (se le ha manifestado: *nir'ah*). Yahvé mismo se define como aquel que expresa a Moisés su misterio de liberación.

De esta forma, el relato de vocación actúa como documento de *legitimación religiosa*. Este es un texto confesional estrictamente dicho, una especie de *credo fundante*: es israelita quien cree que Yahvé se ha revelado a través de la obra-palabra de Moisés como liberador del pueblo, es decir, como fundador de la identidad israelita. Conforme al texto (4,2-9), Dios avala la autoridad de Moisés con tres signos cuyo contenido puede parecerse hoy un poco extraño, en las fronteras de la magia: el *bastón* que se vuelve serpiente, la *mano* leprosa y curada, el *agua* que se vuelve sangre. En realidad,

ellos anticipan aquello que será el enfrentamiento de Moisés con los magos y políticos de Egipto (cf. Ex 7-11).

Moisés ha introducido dentro del sistema egipcio una dinámica de libertad fundada en Dios. Es evidente que para la nueva fe israelita el verdadero signo (milagro) no es otro que el mismo ser del pueblo. La misma figura de Moisés (a quien *se cree y escucha*) viene a presentarse para los cristianos como un anticipo de Jesús a quien los fieles creen y escuchan no sólo porque se le ha aparecido Yahvé (como a Moisés), sino porque es presencia humana (Hijo) de Yahvé sobre la tierra.

Vengamos ya a la *sexta dificultad*: ¡Por favor, Adonai! Yo no soy hombre de palabra (fácil (4,10). No parece que al autor le importe la pronunciación física que pudo tener Moisés. Lo que está en juego es el propio origen de sus palabras: ¿quién está hablando por Moisés? El problema es saber quién avala o inspira su palabra liberadora y legisladora (ambas unidas), tal como aparece codificada no sólo en el Éxodo, sino en toda la tradición de la *Torá escrita y oral*. Dios le responde:

- *'ehyeh 'immak*. Esto ha dicho Dios cuando Moisés le ha preguntado: ¿quién soy? No importa lo que seas tú, sino *lo que yo soy* (hago en ti) conforme a lo indicado en 3,12.

- *'anoki 'ehyeh 'im pika* (4,12). Dios es *Yahvé* para Moisés: presencia salvadora; por eso se hace para él fuente de palabra y le muestra, como en visión verbal, lo que tiene que decir.

Estamos de nuevo en el centro de la vocación-misión. El redactor quiere indicar con toda claridad el origen y sentido divino de las palabras de la ley incluidas en Ex-Dt y en la Misná. Todas han sido reveladas por Dios a Moisés en

el principio. Por eso han sido necesarias estas garantías: Dios habla por los labios (boca) de Moisés como fuente inspiradora. Yahvé significa para Moisés: *yo seré la verdad de tu palabra*. Dentro de la presencia general de Dios que lo hace todo (da al hombre boca y ojos...) viene a desvelarse ahora la *presencia particular* de ese Dios Yahvé que se vuelve palabra liberadora y legisladora (*yo hablaré por tu boca*) a través de Moisés.

Parece que hemos llegado al límite, pero Moisés se atreve a presentar su *séptima dificultad*, introducida de forma cortés pero audaz, por otro ¡Ki Adonai! ¡Por favor, mi Señor! *Slah-na' byad tislak*, que puede traducirse: *¡envía tu mensaje por aquel de que debes enviar!*, *¡envía a quien te sirva en la misión!* (4,13). Moisés parece indigno: ¡quiere que Dios se fije en otro! Pues bien, como en el caso anterior, tampoco aquí interesa la posible dificultad autobiográfica de Moisés, sino el sentido y amplitud de su mensaje. Se trata, evidentemente, de una *objeción literaria*, puesta aquí para que pueda expresarse plenamente el sentido y alcance de la palabra de Dios.

El lector algo iniciado en el arte dialógico hebreo advertirá que nos hallamos en el límite: Dios tiene que responder y responde ya de forma plena, introduciendo al lado de Moisés a Aarón, el levita. Así vemos junto a Moisés, fundador original, al sacerdote que interpreta y expande su mensaje. Las fórmulas del texto (4,4-17) expresan con toda nitidez la relación entre Moisés (= liberador y legislador) y Aarón (= sacerdote y escriba):

- *Moisés* ha de contar con sacerdotes o escribas que luego (a lo largo de los siglos) expandan su palabra. Así se viene a presentar como Elohim, un ser divino, para aquellos que sigan su camino.

- *Aarón* carece de autonomía. ¡Viene cuando Dios ya se ha revelado! Estamos ante

un dato que resulta absolutamente significativo y extraño: ¡dentro de Israel, la función sacerdotal es derivada! El sacerdote (y el escriba) vienen siempre tarde: cuando Dios ha dicho su palabra y la ley se encuentra ya asentada.

- *Pero, en un segundo momento, ambos están unidos*: una vez que Aarón recibe la palabra de Moisés, vinculándose con ella, se puede afirmar que los dos constituyen un mismo principio de revelación: *y yo estaré en tu boca (de Moisés) y en la suya (de Aarón) y os enseñaré lo que habréis de hacer* (4,15).

No podía haberse hablado de manera más bella o precisa. *Moisés* ha sido un hombre único: ha cumplido su función en el principio y por eso ya no puede repetirse: es como la madre que ha engendrado. Su vocación vale para siempre; por eso su carisma resulta irreplicable. *Aarón*, en cambio, aparece como una función más que como un hombre concreto, en el principio de la historia; es una estructura sacral que se repite generación tras generación: es el sacerdocio sagrado, el poder de enseñanza y actualización de la ley de los escribas. *Moisés* no deja sucesores: ha existido una vez, vale por siempre. *Aarón* en cambio deja sucesores con la misma autoridad que él tuvo.

Se ha cumplido el número de siete objeciones o preguntas (1ª: 3,11; 2ª: 3,13; 3ª, 4ª y 5ª: 4,1; 6ª: 4,10; 7ª: 4,13). Dios indica a Moisés que tome el bastón y se ponga en camino: *él fue y se despidió de Jetró* (4,18). Así, con la doble referencia al sacerdote de Madián empieza y acaba en conclusión el relato propiamente dicho: 3,1 y 4,18.

2. Guerra de Yahvé y nacimiento de Israel: canto del éxodo (Ex 15,1b-18)

Además de comentarios a Ex, citados en tema anterior, han de tenerse en cuenta las teo-

logías e historias de Israel o del AT, de un modo especial: R. De Vaux, *Historia Antigua de Israel*, I, Cristiandad, Madrid 1975, 349-379; M. Noth, *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966, 111-120; J. Bright, *Historia de Israel*, DDB, Bilbao 1989, 145-149; S. Herrmann, *Historia de Israel*, Sígueme, Salamanca 1979, 80-96; W. H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Mose*, EF 191, Darmstadt 1983.

Sobre el cántico en sí sería bueno que hubiera en castellano una obra como la de S. Carrillo Alday, *El Cántico de Moisés* (Dt 32), CSIC, Madrid 1970 (dedicada al canto final de Moisés). La bibliografía en otras lenguas es abundante: H. Strauss, *Das Meerlied des Moses -ein Siegeslied? Israels?*, ZAW 97 (1985) 103-109; E. Zenger, *Tradition und Interpretation in Exodus XV, 1-21*, SVT 32 (1981) 452-488; J. W. Watts, *The song of the Sea* (Ex 15, 1-21), en Id., *Psalms and Story*, JSOT SuppSer 139, 1992, 19-40; G.W. Coats, *The Song of the Sea*, CBQ 31 (1969) 1-17.

El texto ha sido especialmente estudiado en trasfondo de las «guerras de Yahvé», a partir del libro clásico de G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, ATANT 20, Zürich 1951, como muestra A. van der Linden, *Les Guerres de Yahvé*, LD 139, Cerf, Paris 1990, 23-60 (con bibliografía actualizada sobre el tema). En torno al «milagro» de fondo de Ex 15 puede consultarse F. E. Willms, *I Miracoli nell'AT*, EDB, Bologna, 179-201.

La redacción actual pone el canto en boca de Moisés, enviado de Dios y portador de la alianza del pueblo liberado. Han recorrido un fuerte camino de duda, enfrentamiento con el Faraón y riesgo entre las aguas del mar Rojo (Ex 3-14). Ha culminado la liturgia de la pascua (cf. Ex 12,1-14). Como palabra final de recuerdo agradecido, Moisés entona con todos los israelitas el canto del principio permanen-

te de su historia. Pero después de afirmar eso, debemos añadir que este es un *canto femenino*, de fuerte colorido materno, como indica el hecho de que sea *María*, profetisa, la que tome su pandero y lo repita con las otras mujeres, en danza agradecida de nuevo nacimiento (Ex 15, 21). Lo ha iniciado Moisés, pero lo asumen y hacen suyo *las mujeres*. Todo el camino del éxodo se puede entender como *parábola materna*. Estaba el pueblo hebreo cautivado, condenado a muerte en la *matriz mala* de Egipto (cf. Ex 1). Pero el mismo Dios se ha desvelado como *fuentes y portador de vida* (¿madre buena?), suscitando por Moisés y María un nuevo nacimiento (cf. tema 3.1).

Esa imagen puede ampliarse al mar del éxodo, *matriz de aguas de muerte* que amenazan al pueblo israelita, cerrándose por siempre y destruyendo la vida de los pobres. Pero Dios mismo ha querido abrir el vientre de ese mar, haciendo que así nazcan felizmente los hebreos (cf. Ex 14). Es normal que sean las mujeres las que aprendan, entonen y repitan este *canto de fuerte nacimiento*, dirigidas por María, profetisa y hermana del gran sacerdote, como expresamente dice el texto (Ex 15,20), de manera que ella puede presentarse como su autora verdadera. Aarón no tiene parte en la liturgia. No es momento ni lugar de sacrificios exteriores de animales. Esta es la *fiesta de la vida* de aquellos que celebran el triunfo del *Dios guerrero* (Ex 15,3) y alaban la grandeza del Yahvé que es madre: *hace que surjan* (= *nazcan, sean*) *los antes oprimidos*.

- 15,1b A Cantaré a Yahvé, sublime es su victoria, caballos y carros ha arrojado en el mar.
 2 B Mi fuerza y mi poder es Yahvé, él fue mi salvación.
 El es mi Dios, yo lo alabaré; el Dios de mi padre, yo lo ensalzaré.
 3 Yahvé es un guerrero, Yahvé es su nombre.
 4 Los carros y tropa del faraón los lanzó al mar,
 ahogó en el mar Rojo a sus mejores capitanes.

- 5 Las olas los cubrieron, bajaron hasta el fondo como piedras.
 6 C Tu diestra, Yahvé, es fuerte y magnífica; tu diestra, Yahvé, tritura al enemigo;
 7 tu gran victoria destruye al adversario; lanzas tu incendio y los devoras como paja.
 8 Al soplo (= *ruah*) de tu nariz se amontonaron las aguas,
 las corrientes se alzaron como un dique, las olas se cuajaron en el mar.
 9 Decía el enemigo: ¡Los perseguiré y alcanzaré, repartiré el botín,
 se saciará mi codicia, empuñaré la espada, los agarrará mi mano!
 10 Pero sopló tu aliento (= *ruah*) y los cubrió el mar,
 se hundieron como plomo en las aguas formidables.
 11 ¿Quién como tú, Yahvé, entre los dioses? ¿Quién como tú,
 magnífico entre los santos, temible por tus proezas, autor de maravillas?
 12 D Extendiste tu diestra, se los tragó la tierra;
 13 guiaste con misericordia a tu pueblo rescatado,
 los llevaste con tu poder hasta tu Santa Morada.
 14 Lo oyeron los pueblos y temblaron, espasmos agarraron a los jefes filisteos,
 15 se espantaron los caudillos (*'alupe* = toros) de Edom,
 fueron presa de temblor los príncipes (*'yle* = carneros) de Moab,
 flaquearon todos los jefes cananeos;
 16 los asaltaron tu espanto y tu pavor, los dejó petrificados la grandeza de tu brazo,
 mientras pasaba tu pueblo, Yahvé, mientras pasaba el pueblo que habías adquirido.
 17 Lo introduces y lo plantas en el monte de tu heredad,
 lugar del que hiciste tu trono, Yahvé, santuario, Señor, que fundaron tus manos.
 18 E Yahvé reina por siempre jamás.

Dividimos el texto con criterios temático/literarios que resaltan su avance y unidad. Hay un *estribillo* (A:15,1b) que condensa el sentido del conjunto. Viene luego el *tema general* (B:15,2-5) que expande ese estribillo en forma laudatoria y narrativa. Un *primer desarrollo* (C:15,6-11) exalta la victoria de Yahvé desde el reverso de la ruina de los enemigos. Un *segundo desarrollo* (D:15,12-17) reasume el mismo tema en clave de entrada triunfal de los israelitas que avanzan a la tierra cuyo centro es la morada/monte donde el mismo Dios habita. Termina todo con una *confesión de fe* (E:5,18) que proclama la realeza de Yahvé.

Este es un canto unitario y complejo que vincula motivos del éxodo y la guerra santa con los nuevos temas del templo y la realeza de Yahvé. Se supone que la tierra ya ha sido conquistada: los descendientes de los viejos hebreos liberados se reúnen para celebrar la fiesta de

Yahvé en alguno de los grandes santuarios de la tierra, en la zona montañosa. Quizá en principio se podría suponer que estamos en Betel, Siquén o Siló. Para el redactor actual es evidente que templo y monte santo son Sión: reunidos en su santuario, celebrando la fiesta de entronización de Yahvé (cf. 15,18), los nuevos israelitas recuerdan y cantan su «guerra».

A) *Estribillo* (15,1b). María y las mujeres lo asumen y repiten como canto compartido que celebra la grandeza de su Dios y el nacimiento del pueblo Israelita; su versión del estribillo (15,20) está en plural; la que encabeza el himno (15,1b) en singular: el canto entero puede interpretarse como voz de un individuo (María, un sacerdote...) y voz de todo el pueblo, dirigido en su alabanza por mujeres. Este es el salmo que un israelita (15,1b) y el pueblo (15,21) elevan ante Yahvé, admirando y proclamando su grandeza. Es himno de una *guerra superior* en la que Dios, sin armas militares,

destruye a los poderes del ejército más grande de este mundo (Egipto). Aquí se encuentra ya expresada aquella *ideología sacral* que alcanzará gran fuerza en los cantos de Sión (cf. tema 5): los fieles de Yahvé no luchan, pues lo hace Dios por ellos.

Se enfrentan de ese modo dos poderes. Por un lado está *Yahvé*, Dios protector del pueblo israelita. Por otro, *los carros y caballos* de Egipto. El creyente emocionado sabe que Dios ha vencido y vencerá: por eso entona esta palabra y la repite en forma de estribillo, cantando la grandeza de aquel que es *rey* (tema conclusivo: 15,18) y ejerce su reinado venciendo a los poderes adversarios, es decir, arrojando al ejército del mundo al lugar donde acaban los poderes adversos, derrotados al principio.

B) *Tema general* (15,2-5). Expande y desarrolla el estribillo anterior, con su *confesión de fe ampliada* y expresada en forma de recuerdo.

• *Confesión de fe* (15,2-3): en situación de guerra, amenazados por diversos poderes adversarios, los israelitas ponen su confianza en Yahvé a quien veneran como principio salvador. Las palabras empleadas son intensas, muy concretas; ellas delimitan eso que pudiéramos llamar el «espacio» israelita: son creyentes aquellos que confían en Yahvé, aceptándole por tradición (es *Dios de mi padre*) y venerándole en el tiempo del peligro. Esta palabra tiene fuertes consecuencias prácticas: el israelita que así canta no puede buscar fuerza en otros dioses; ni tampoco sustentar su vida en pactos de violencia y estrategias de tipo militar intramundano. Allí donde se dice que *Yahvé es guerrero* (*'is milhama*) no hay lugar para otros dioses.

• *Reuerdo* (15,4-5): podemos confiar en Yahvé porque en el tiempo fundante de la historia ha derrotado a los ejércitos de Egipto, al faraón y sus mejores capitanes. Aquel gesto ha definido para siempre su carácter.

Por eso el recordarlo sirve para mantenerse en la confesión ya profesada.

Se vinculan de esta forma fe y memoria, dentro de eso que pudiéramos llamar de una manera general un *credo histórico actuante*. Es *histórico*, porque define a Dios desde aquello que ha realizado en el principio, al vencer a los egipcios sin guerra de este mundo. Es *actuante*, porque nos hace vivir de un modo muy concreto, en clave político/militar: el creyente no acude a las armas, sino que (al menos en principio) confía su defensa a Dios.

C) *Primer desarrollo* (15,6-11). Describe el poder de Yahvé, expresado en la destrucción de los enemigos. El tema se despliega en doble y bello quiasmo, relacionando el principio (15,6-7) y fin del texto (15,11) y destacando la grandeza de Yahvé: *magnífico* en sus obras, *magnífico* en su misma realidad o nombre (cf. el doble uso de *'adar* en 15,6 y 15,11). También hay un paralelismo intermedio que destaca la doble acción del soplo/aliento (*ruah*) de Yahvé que por una parte eleva las aguas como un dique para liberar a los hebreos (15,8) y por otra las desploma a fin de que se anegue el ejército enemigo (15,10). En el centro aparece el *deseo fallido* de los enemigos que buscaban el botín de los hebreos (15,9).

• *La acción de Dios* (15,8.10) se expresa de manera silenciosa, por medios naturales; el mismo mar que *ayuda* a los hebreos (se eleva ante su paso) se vuelve potencial de *muerte* para los egipcios. Dios actúa de manera callada pero fuerte, haciendo que las fuerzas naturales vengan a ponerse así al servicio del camino de vida de su pueblo. Un texto anterior (Gén 8,15-9,17) las presentaba como neutrales, al servicio de todos los hombres. El nuestro las concibe como aliadas de los pobres.

• *La palabra inútil* de los enemigos, que se jactan de la fuerza de su espada (15,9), con-

trasta con el silencio actuante de Dios. Su misma acción soberbia les destruye; quieren convertirse en dioses y acaban por hacerse siervos de su propia impotencia, muriendo bajo el fuerte impulso de las aguas desbocadas. Es evidente que el texto elabora en forma poética una antigua tradición. Pero debemos añadir que, al mismo tiempo, está expresando una intensa experiencia: quienes sólo confían en su fuerza y por medio de ella quieren dominar a los demás acaban siendo destruidos por las olas de la naturaleza ciega.

Sobre ese fondo ha de entenderse el *canto duro* de los fieles de Israel que alaban la grandeza de su Dios (15,6-7 y 15,11) en tono admirativo, utilizando más que la imagen del agua la del fuego que devora a los poderes adversarios (15,7). Más que un *monoteísmo solitario* donde sólo hubiera sitio para Yahvé (como empieza a suceder en el 2º Isaías; cf. tema 1.2), descubrimos aquí un *monoteísmo intensivo*: hay otros «dioses», se habla de otros «santos» (seres venerados en plano religioso); pero sólo Yahvé tiene la fuerza (diestra) necesaria para destruir a los adversarios, abriendo así un espacio de vida para el pueblo.

D) *Segundo desarrollo* (15,12-17). Amplía el anterior, describiendo el camino de los hombres liberados. Reasume lo dicho sobre la *diestra* de Dios (15,12a en paralelo con 15,6), recuerda la destrucción de los enemigos (15,12b) y luego desarrolla el tema del *camino sacral*, del nuevo pueblo, al que Dios mismo introduce en su morada/tierra. También aquí hay un quiasmo que unifica el conjunto: a) *anuncio* y primera exposición del tema (15,13); b) *reacción* de miedo de los pueblos del entorno (15,14-16a); a') *desarrollo* temático pleno (15,16b-17). Todo culmina en una confesión de fe (15,19).

• *Anuncio* (a: 15:13): traza el sentido y meta de la liberación: del éxodo nos lleva de forma directa a la conquista de la tierra. No

se habla del Sinaí, ni del largo camino por el desierto: vamos del mar de la liberación a la *morada santa* o lugar donde el Dios/pastor asiste al pueblo en buenos pastizales (= *naweh*). El éxodo es salvación integral: ha nacido el pueblo, avanza hacia su tierra, vive para siempre.

• *Reacción* de las naciones del entorno (b: 15,14-16a). Los jefes de los pueblos vecinos (cananeos, filisteos, moabitas y edomitas) tienen miedo ante la gloria y fuerza de Yahvé que ha liberado a los hebreos. Se supone que no luchan: se sienten ya vencidos de antemano, dominados por el fuerte despliegue de poder/terror que irradia Yahvé sobre la tierra. No hay lugar para la guerra. De manera cuidadosa va mostrando el texto la impotencia de los jefes orgullosos de los pueblos que a lo largo de los siglos han luchado en contra de los israelitas (15,15). Ellos flaquean, renuncian a la lucha al descubrir el poderío que Yahvé despliega en favor de los suyos.

• *Desarrollo temático* pleno (C': 15,17b-17). El paso (pascua) de Dios (Ex 11,1-14) se vuelve *camino salvador del pueblo* que, avanzando por el mar, como propiedad particular de Dios, llega al *monte de su heredad* (= *har nahalateka*) y descansa en el mismo lugar de reposo (trono sabático) de Dios, en torno al santuario (*qados*) de Yahvé que es *Adonai*, rey definitivo. El texto ha vinculado de esa forma varios motivos que resultan muy significativos: el *santuario* como lugar de presencia de Dios en medio de la tierra (en la teología actual del texto se trata de Sión, montaña, templo y heredad de los liberados); la *paz escatológica* (cf. Is 2,2-5) que surge allí donde se expresa Dios por Israel y temen los pueblos; la *esperanza de la creación definitiva*, interpretada como llegada del pueblo al *maqom lesibteka*, lugar para el descanso o trono sabático de Dios (15,17).

• *Confesión de fe* (15,18). Lógicamente, el canto desemboca en un estribillo de *entronización*: ¡reina Yahvé siempre jamás! Así lo han proclamado los salmos reales (cf. Sal 93,1; 97,1; 99,1, etc.). Pues bien, nuestro texto supone esa realza, surge y se apoya en el mismo camino de liberación del éxodo. Así culmina el temario precedente: el despliegue

del poder de Dios sobre el mar Rojo, la destrucción de los soldados egipcios, la procesión triunfante de los redimidos, la presencia sagrada de Dios y de su pueblo en ámbito de templo. Se ha pasado de la guerra teológica (derrota Yahvé a sus enemigos) a la paz jubilosa de los vencedores que cantan en Sión la realza de su Dios.

3. Victoria de Yahvé y triunfo del pueblo: canto de Débora (Jc 5,2-31)

Para un estudio del trasfondo histórico del canto de Débora cf. R. de Vaux, *Historia Antigua de Israel*, II, Cristiandad, Madrid 1975, 292-299; N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, SCM, London 1980, 503-507; S. Herrmann, *Historia de Israel*, Sígueme, Salamanca 1979, 159-163; B. Halpern, *The emergence of Israel in Canaan*, SBL MS 29, Chico CA 1983, 146-149. Visión de conjunto de Jc en G. Auzou, *La fuerza del Espíritu. Estudio del libro de los Jueces*, AB 6, Fax, Madrid 1968. En contexto de «guerra santa», cf. R. Smend, *Yahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*, FRLANT 84, Göttingen 1963; F. Stolz, *Yahwes und Israels Kriege*, ATANT 60, Zürich 1972.

Sobre el canto cf. A. Weiser, *Das Deborahlied*, ZAW 71 (1959) 67-97; J.S. Ackermann, *Prophecy and Warfare in Early Israel; A study of the Debora-Barak Story*, BASOR 220 (1975) 5-13; M. Buber, *La fede dei profeti*, Marietti, Casale Mo 1983, 13-18; M. Bal, *Anti-Covenant. Counter-Reading Womens's Lives in the Hebrew Bible*, JSOT SuppSer 81, Sheffield 1989, 113-132; M. D. Coogan, *A Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah*, CBQ 40 (1978) 143-166; B. Lindars, *Deborah's Song: Women in the OT*, BJRL 65 (1983) 158.175; J. W. Wats, *The song of Deborah*, en Id., *Psalms and Story*, JSOT SuppSer, Sheffield 1992, 82-98.

Acabamos de estudiar el canto de Moisés/María (Ex 15) que vincula paso por el mar y conquista de la tierra/santuario de Palestina. Con el texto actual venimos a un tiempo anterior: combaten entre sí los *federados de las tribus de Yahvé*, que parecen habitar sobre las zonas montañosas, y los *reyes cananeos* que controlan las ciudades bien amuralladas de los llanos. Posiblemente estamos en el XII-XI AEC. Los campesinos de Yahvé no tienen reyes todavía, ni un santuario central reconocido, ni estructuras militares permanentes; posiblemente no conocen la tradición de Ex 15. Pero hay algo que les une: la misma *fe en Yahvé*, Dios de la guerra y de la alianza, y un tipo de *intereses sociales compartidos* que les diferencian de los habitantes de las fuertes y bien centralizadas ciudades de los llanos.

La historia (contada en Jc 4) se supone conocida. Animados por la profetisa Débora, los soldados de Barac, «juez» israelita, derrotan a Sísara, general de un fuerte reino cananeo, al lado del Tabor, en Galilea. Yael, mujer quenita (aliada de Israel, pero extranjera), ratifica la victoria matando a Sísara al que había recibido en su tienda. El canto que sigue (Jc 5) reelabora poéticamente esa victoria, interpretándola como expresión de la presencia operante de Yahvé que protege a sus fieles. Cambian algunos matices: la batalla se libra en la llanura, a la orilla del Quisón, junto a Meguido (cf. Jc 5,19-21) y no en la falda de los montes del Tabor (como supone Jc 4,15).

- 5 los montes se agitaban ante Yahvé, el de Sinaí; ante Yahvé, Dios de Israel.
 6 C' En tiempos de Sangar, hijo de Anat,
 en tiempos de Yael, los caminos no se usaban, las caravanas andaban por sendas tortuosas;
 7 ya no había campesinos, no los había en Israel,
 hasta que surgi yo, Débora, surgi como madre de Israel.
 8 Se habían escogido dioses nuevos: la guerra llegaba a las puertas,
 ni un escudo ni una lanza se veían entre cuarenta mil de Israel.
 9 A' ¡Mi corazón por los capitanes de Israel,
 por los voluntarios del pueblo! ¡Benedicid a Yahvé!
 10 B' Los que cabalgáis borricas pardas, sentados sobre albardas, de camino: ¡cantad!
 11 Tocando timbales y tambores celebrad las victorias (¡justicias!) de Yahvé,
 las victorias de los campesinos de Israel...
 12 D ¡Despierta, despierta, Débora! ¡Despierta, despierta, entona un canto!
 ¡En pie, Barac! ¡Prende a tus presos, hijo de Abinoam!

 19 E Llegaron los reyes, combatieron, combatieron los reyes de Canaán,
 en Taanac, junto a las aguas de Meguido, no ganaron ningún botín de plata.
 20 Desde el cielo combatieron las estrellas, desde sus órbitas combatieron contra Sísara.
 21 El torrente Quisón los arrolló, el torrente antiguo, torrente Quisón...
 22 Resonaban los cascos de los caballos, al galopar, galopar de los corceles.
 23 F Maldecid a Meroz, dice el mensajero (= *mal'ak*) de Yahvé,
 maldecid a sus habitantes porque no vinieron
 en auxilio de Yahvé, en auxilio de Yahvé con sus valientes.
 24 ¡Bendita entre las mujeres Yael, esposa de Jéber, el quenita!
 ¡Bendita entre las mujeres que habitan en tiendas!...
 26 Con la izquierda agarró el clavo, con la derecha el martillo,
 golpeó a Sísara, machacándole el cráneo...
 28 Desde la ventana, asomada por la celosía, grita la madre de Sísara:
 ¿Por qué tarda en llegar su carro, por qué se retrasan sus carros de guerra?
 29 La más sabia de sus princesas (= esposas) le responde...:
 30 ¡Están tomando y repartiendo el botín: una cautiva, dos cautivas para cada guerrero!
 31 G ¡Así perezcan, Yahvé, todos tus adversarios!
 Y sean tus amigos como el sol que nace en toda fuerza.

Es un canto fuerte: un *himno al Dios* que combate en favor de su pueblo naciente. Es un *poema de mujeres*: por un lado están Débora (5,7.10) y Yael (5,24-27), las vencedoras; por el otro están la madre y esposa del vencido (5,28-30) que aguardan vanamente su retorno. Es canto difícil de traducir, lleno de alusiones enigmáticas, de fuertes arcaísmos. A pesar de todo, hemos querido presentarlo, pues ofrece la más densa de todas las visiones de Yahvé y su acción en el principio israelita.

A y A') *Bendición* (5,2.9). Estamos en

contexto de *guerra santa* o, quizá mejor, *guerra de Yahvé*. El canto exalta a los voluntarios del pueblo, es decir, aquellos que escuchan la llamada de su Dios, consagrándose en combate por el bien y vida de Israel. Desde aquí debe entenderse el gesto de «soltarse los cabellos» para iniciar la guerra santa. Estamos cerca de Ex 15, pero hay una diferencia muy notable. Allí no había espacio para los soldados de Israel: sólo Dios luchaba por su pueblo. Aquí, en cambio, resultan necesarios los valientes voluntarios, quizá «nazarenos» (= consagrados para la batalla). Por eso, la voz de bendición se dirige a Dios

- 5,2 A Porque se sueltan los cabellos (para la pelea),
 por los voluntarios del pueblo ¡benedicid a Yahvé!
 3 B Oíd, reyes; escuchad, príncipes:
 yo cantaré, cantaré para Yahvé, yo tocaré para Yahvé, Dios de Israel.
 4 C ¡Oh Yahvé, cuando salías de Seir, cuando avanzabas por los campos de Edom!
 La tierra temblaba, chorreaban los cielos, también las nubes destilaban agua;

(guerrero principal), pero incluye al mismo tiempo a sus soldados.

B y B') *Invitación al canto* (5,3.10-11). De pronto emerge un *yo enfático*, dos veces repetido en 5,3, como llamada de atención alzada en medio de las plazas de este mundo. La voz cantora pide silencio a los oyentes poderosos, a los príncipes y reyes del entorno israelita: quiere presentarles a Yahvé, haciendo que escuchen y acaten su victoria. El tono individual de la primera parte del quiasmo (5,3) se vuelve colectivo en la segunda; la cantora de Yahvé pide que acojan y extiendan su mensaje todos los que van por los caminos (5,10-11). La victoria de Dios se vuelve así kerigma: revelación donde se unen la *justicia* (*sedaqa*) de Dios y la vida del pueblo, formado por los *campesinos de Israel*.

- *Campesinos*: frente a los reyes y ciudades bien armadas de Canaán, con su estructura militar/sagrada, emergen los agricultores israelitas de montaña, reunidos por tribus.

- *Israel* (5,2.3.5.6.7.8, etc.): este nombre define a los campesinos vinculados en compromiso de fidelidad a Yahvé, a quien descubren en la guerra como principio unificante (padre/madre) de Israel: sus victorias (= justicias) son, por tanto, las mismas de su pueblo.

C y C') *Presencia y ausencia de Yahvé* (5,4-8). Forman las dos caras del misterio, el centro del poema interpretado como una confesión de fe desde la historia.

- *La presencia* aparece en forma de recuerdo (5,4-5) centrado en la vieja teofanía del desierto. Yahvé ha venido de las tierras del sur, de los desiertos de Edom y Seír, del monte Sinaí (cf. Ex 19). No se expresa en una «ley» (no impone mandamientos), sino que aparece como fuerza desbordante de tormenta en términos que evoca Sal 29 (cf. tema 1.1). El mismo Dios *trae el agua* (chorrean los

cielos, destilan las nubes), sacude con fuerza las montañas y pone la naturaleza al servicio de su pueblo. No ha quedado en el desierto del principio: viene con los suyos, protegiendo y sustentando su existencia dentro de la nueva tierra cultivada. Todo lo que en otro tiempo sucedió en Seír/Edom (el viejo Sinaí), vuelve a realizarse ahora, de manera sorprendente.

- *Esa presencia destaca sobre un fondo de ausencia* (5,6-8). Los enemigos de Israel habían cerrado la ruta de caravanas, impidiendo así que se comunicaran los campesinos del norte (Galilea) y del sur (montaña de Efraín). Enmudecía el comercio, se ahogaba la vida: parecía terminar la historia israelita. No había *soldados/armas* para defender la identidad del pueblo. *Yahvé mismo* guardaba silencio, de forma que los habitantes buscaban «otros dioses», es decir, otros espacios humanos y religiosos.

Esta es la situación: un *pasado* de Dios que parecía esplendoroso, vinculado a los recuerdos del desierto; y un *presente* de muerte que brota del doliente silencio o *fracaso de la historia*. Pero la misma historia vuelve a ser lugar de *teodicea*: creer en Dios implica buscar su influjo y, de esa forma, nacer a la existencia liberada, triunfadora. Lo que el canto pone en juego es la existencia de Yahvé, *señor que actúa*, en estas nuevas circunstancias del pueblo en Palestina, sometido a la presión de muerte de los reyes cananeos. Sobre este fondo se eleva la figura de *Débora, madre de Israel* (5,7). Conforme a la vocalización que seguimos al traducir la BH, ella tiene la palabra y canta, en primera persona, destacando su figura de *madre*, matriarca del pueblo.

D) *Llamada a la vida* (5,12-18). Sólo hemos citado las primeras palabras del texto (verso 5,12) donde una voz divina pone en pie a la madre y al caudillo israelita. Antes eran los humanos los que invocaban a Dios y le cantaban. Ahora es *Dios* el que responde, suscitando dos

agentes para vida/victoria del pueblo: *Débora* tiene la palabra como profetisa (cf. 4,4-5) y así convoca al pueblo, le concede nuevo aliento y canta el himno de victoria; *Barac*, en cambio, dirige la batalla, en gesto de victoria y así puede apresar a los cautivos. Esta voz se expande: Dios convoca a todas las tribus, pero acuden sólo seis (Efraín, Benjamín, Maquir, Zabulón, Neftalí e Isacar); fallan, no han venido, Rubén y Galaad que están al otro lado del Jordán; al noroeste se han quedado Aser y Dan, quizá muy separadas del resto de los israelitas que entre Meguido y el Tabor defienden su identidad sagrada (cf. 5,13-18). Este es el *Israel de Yahvé*: seis tribus se han juntado, cuatro faltan; otras dos, alejadas en el sur (Simeón y Judá), no se nombran siquiera; nada se sabe aún de los levitas... Es evidente que estas *tribus* (seis fieles, cuatro remisas) mantienen una identidad sagrada que este *canto de Yahvé* quiere resaltar.

E) *Victoria de Yahvé. Nueva teofanía* (5,19-22). Se han preparado los guerreros, las seis tribus acuden, Barac ha dirigido la batalla. Pero, en realidad, ha sido Dios quien ha luchado por los suyos y ha vencido. Contra los temibles reyes de Canaán (personificados luego en Sísara: 5,24-30) combaten *las estrellas* de Yahvé, en imagen que parece referirse al agua superior que brota de ellas: llueven desde el cielo repitiendo el gesto de la vieja teofanía (5,4-5), se ensanchan y extienden por la tierra las aguas del torrente Quisón en la llanura.

- *Esta es la victoria de Yahvé*, evocada de manera rápida y precisa, en claves que recuerdan de manera sorprendente las de Ex 15. Ayuda el cielo, crece el agua del torrente que inunda al caos, vencido por Yahvé al inicio de los tiempos. Carros y caballos del ejército enemigo se traban y resbalan, hundiéndose en el agua. Los voluntarios de Israel,

luchadores de a pie, maniobran con soltura en las zonas pantanosas. Ha vencido Yahvé, su protector; ellos han vencido y rompen así el yugo de los reyes cananeos.

- *Esta es la batalla de las aguas del Quisón* que puede y debe interpretarse como *teofanía creadora para las tribus del norte israelita*. Ella se encuentra vinculada al recuerdo del origen (Sinaí) y cumple la función que en otros textos tiene el paso del Mar Rojo: Yahvé se ha desvelado una vez más como salvador, en circunstancias difíciles. Signo de Dios es la victoria supramilitar del pueblo.

Esta es victoria supramilitar porque se ha logrado (como en Ex 15) con la ayuda de los elementos: el agua del viento/marea abrió un camino para los hebreos en los juncos del Mar Rojo, mientras se hundían por su peso los carros cananeos; las aguas del torrente muy crecido impiden ahora que los carros se desplieguen y destruyan a los campesinos de Yahvé. La providencia de Dios se manifiesta en ambos casos a través de la autodestrucción de los grandes enemigos. Pero en nuestro caso (en contra de Ex 15) influye también la estrategia de los militares de Israel, aunque mucho más que ellos ha actuado Dios, conforme a la palabra profético/materna de Débora y al gesto de los elementos que sirven a Dios.

F) *Contraposiciones y consecuencias* (5,23-30). Decrece la intensidad del texto. Ha cantado ya lo que era primordial (victoria de Israel). Ahora se goza destacando algunas consecuencias. Habla *el mensajero o ángel de Yahvé*, para anunciar *la maldición sobre Meroz*, ciudad probablemente aliada de Israel que no quiso acudir en su defensa (5,23); los israelitas pueden ya romper su alianza con ella, tomando a sus habitantes como enemigos. El mismo ángel proclama, en cambio, *la bendición sobre Yael*, mujer quenita que ayudó a Israel matando al

general contrario (5,24-27): cayó en manos de mujer el príncipe soberbio.

Llegamos así al fin. Quizá la más hiriente de todas las escenas es la que presenta a la madre y mujeres de Sísara, el vencido. Han quedado en la ciudad como expresión de vida/historia de los cananeos. Les consume la tardanza mientras piensan vanamente en el botín que nunca llega porque han muerto los soldados (5,28-30). Así se contraponen Débora, madre israelita y profetisa de la vida (con Yael, la aliada) y las mujeres vencidas, solitarias, fracasadas, de la tierra cananea. La revelación del Dios Yahvé se identifica en este canto con el triunfo de esa mujer/madre israelita.

G) *Conclusión* (5,31). Este es, en fin, un canto de vida y de muerte. Se expresa Yahvé en la victoria de Israel, en el triunfo del pueblo que se eleva luminoso como el sol en la mañana. Pero esa victoria resulta inseparable de la muerte de los adversarios.

4. Yahvé, la gran revolución: canto de Ana (1 Sam 2,1b-10)

El canto de Ana ha sido especialmente valorado y situado en el contexto del gran cambio social y religioso de los israelitas por N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, SCM, London 1980, 534-540. Para el trasfondo histórico y literario del tema, además de comentarios, cf. L. Eslinger, *Kingship of God in Crisis: A Close Reading of 1Sam 1-12*, BibLit, Sheffield 1967; M. Noth, *Samuel und Silo*, VT 13 (1963) 390-400; J. J. Willis, *Cultic elements in the Story of Samuel's Birth and Dedication*, St. Th 26 (1972) 33-61. He estudiado la relación entre el canto de Ana y el de María (Lc 1,46-55) en *La Madre de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990, 79-114.

Sobre el canto en concreto cf. G. Bressan, *Il Cantico di Anna* (1Sam 2,1-10), Bib 32 (1951) 503-521; 33 (1952) 67-89; A. Hurvitz, *Original and Imitations in Biblical Poetry* (1Sam 2,1-10

and Ps 113, 5-9), en *Fests. S. Iwry*, Winona Lake 1985; H. P. Mathys, *Das Hannalied*, en Id., *Dichter und Beter*, OBO 132, Freiburg 1994, 126-146; R. Meynet, *Dieu donne son Nom à Jésus. Analyse rhétorique de Lc 1,26-56 et de 1Sam 2,1-10*, Bib 66 (1985) 39-70; R. Tournay, *Le Cantique d'Anne*, 1Sam 2,1-10, en *Fests. O. Barthélémy*, OBO 38, 1981, 553-576; L. S. Walls, *Hannah's Song*, en Id., *Psalms and Story*, JSOT SuppSer 139, Sheffield 1992, 19-40; J. J. Willis, *The Song of Hannah and Psalm 113*, CBQ 35 (1973) 139-154.

Hemos presentado ya dos textos de guerras de Yahvé: el primero evocaba el nacimiento del éxodo (Ex 15); el segundo, la conquista y control sobre Palestina (Jc 5). Estudiamos ahora otro que destaca la ayuda de Dios a los hebreos para apoderarse de la tierra (1 Sam 2,1b-10). Recordemos que en esa línea suelen ofrecerse tres hipótesis:

- *Conquista guerrera*. Los israelitas, provenientes de la estepa sur o de Egipto, habrían invadido el país en una rápida campaña militar.

- *Emigración pacífica*. Varios grupos de pastores seminómadas hebreos habrían ocupado poco a poco los lugares más deshabitados de la tierra (las montañas) hasta hacerse mayoría y dominar después, casi sin guerra, a las ciudades decadentes de la costa.

- *Inversión social*. Habría existido una gran revolución de grupos antes marginados (pastores, proletarios militares) que, apoyándose en la nueva fe del Dios Yahvé guerrero/igualitario, consiguieron el poder sobre la tierra.

Es posible que los tres modelos deban complementarse: quizá ha existido emigración, invasión y revolución al mismo tiempo. Lo cierto es que, en un momento determinado (hacia finales del XI y primeros del X AEC), los antiguos oprimidos (hebreos) se elevaron y asumieron el poder en Palestina. Están seguros de que el mismo Dios (Yahvé) dirige su

camino, invirtiendo las antiguas condiciones de su vida. Ellos o algunos de sus

sucesores han puesto este canto en boca de Ana, madre del profeta juez Samuel.

- 1 Sam 2,1 A Mi corazón se regocija por Yahvé, mi poder se exalta por Yahvé, mi boca se ríe de mis enemigos porque celebro tu salvación.
- 2 No hay santo como Yahvé, no hay otro fuera de ti, no hay roca como nuestro Dios.
- 3 No multipliquéis discursos altivos, no echéis por la boca arrogancia, porque Yahvé es un Dios que sabe y por él son sospechadas las acciones.
- 4 B Se rompen los arcos de los valientes, mientras que los cobardes se ciñen de valor.
- 5 Los hartos se contratan por el pan, mientras los hambrientos engordan. La mujer estéril da a luz siete hijos, mientras la madre de muchos queda baldía.
- 6 Yahvé da la muerte y la vida, hunde en el abismo y levanta;
- 7 da la riqueza y la pobreza, Yahvé humilla y enaltece.
- 8 C El levanta del polvo al desvalido, alza de la basura al pobre, para hacer que se siente entre príncipes y herede un trono de gloria; pues de Yahvé son los pilares de la tierra y sobre ellos afianzó el orbe.
- 9 D El guarda los pasos de sus fieles, mientras los malvados perecen en las tinieblas, porque el hombre no triunfa por su fuerza.
- 10 Yahvé desbarata a sus contrarios, el Altísimo truena desde el cielo, Yahvé juzga hasta el confín de la tierra. El da fuerza a su Rey, exalta el poder de su Ungido.

A) *Alabanza* (2,1-3). Está construida de forma concéntrica: entre el gozo del orante que agradece a Yahvé su salvación (2,1) y la advertencia que dirige a los altivos, pidiéndoles que dejen su arrogancia (2,3), se sitúa la confesión israelita (2,2) del orante que identifica a Yahvé con Dios y le presenta como el único santo (qados) digno de veneración religiosa, fuente de energía salvadora. El Dios Yahvé es la roca (sur) donde se asienta y recibe su firmeza la existencia. Es posible que algún copista posterior haya roto el paralelismo estricto del verso 2 (Yahvé-Santo, Dios-Roca) introduciendo la glosa de «no hay otro fuera de ti»: ante Yahvé desaparecen los restantes dioses, los poderes religiosos, militares y sociales; Yahvé se vuelve fuente y centro de la vida para aquellos que le alaban y confiesan.

Esta es una confesión gozosa, expresada en forma de alabanza, como muestra la primera parte del pasaje (2,1): el orante (presentado aquí a nivel profundo de

totalidad: corazón/poder/boca) se eleva hacia Dios, se alegra y exalta. Su vida está firme y puede «reírse» de todos los poderes adversarios, pues celebra y canta al salvador. Su acción se convierte así en liturgia: el mundo entero es ya lugar seguro para los fieles de Yahvé: su forma de existencia social y religiosa se hace gozo y canto.

Frente al gozo confesante se eleva la palabra de advertencia del devoto dirigida a los que piensan estar firmes porque dicen arrogancias. Yahvé lo sabe todo, conoce bien lo que se encuentra al interior del corazón. Nadie puede vencerle ni engañarle. Por eso, la mayor oposición no se establece entre los fieles (que se gozan en Yahvé) y los arrogantes (que pretenden cimentar la vida en su soberbia), sino más bien entre los arrogantes, que quisieran convertirse en dioses de este mundo, y Yahvé, Dios verdadero, que protege a sus devotos. De esa forma, lo que parecía oposición social se ha convertido en juicio teológico.

B) *Inversión* (2,4-7). Tiene dos partes bien diferenciadas. La primera (2,4-5) describe con toda nitidez los tres planos del conflicto y cambio salvador de Dios: eleva a los pequeños (antiguos israelitas oprimidos), humilla a los que antes eran ricos (habitantes orgullosos de las grandes ciudades cananeas). La segunda (2,6-7) explica el cambio desde el fondo creador del poderío de Dios que se despliega dentro de la historia.

- *Conflicto militar* (2,4). Dominaban los valientes cananeos, expertos en la guerra (= *giborim*). Pues bien, ahora se han roto sus poderes (arcos, armas militares) y se elevan triunfantes los cobardes (= *niksálim*), esto es, aquellos que vivían dominados por el miedo.

- *Conflicto económico* (2,5a). Duramente deben trabajar por pan los antes hartos; en cambio, los hambrientos inician su descanso, sin temor ni angustia alimenticia.

- *Conflicto demográfico* (2,5b). En situación de gran necesidad, los niños mueren: las madres no los pueden engendrar o alimentar. Así eran pocos los hebreos; muchos, en cambio, los más ricos cananeos. Pues bien, la situación ya se ha invertido: los hebreos pueden ofrecer a sus hijos esperanza de futuro sobre el mundo, mientras decrecen los antes opresores.

El texto nos sitúa de esta forma en el centro de un gran cambio. En lógica de fuerza dominaban los más fuertes: los que tenían buen ejército, los ricos, los muchos. Pues bien, la presencia de Yahvé ha invertido aquello que podía presentarse como ley vieja del mundo y se expresa como *fuerza de la gracia*: vence el poder de la impotencia; triunfan los cobardes (los que no tienen ejército); se enriquecen los pobres; logran expandirse como numerosos los que fueron siempre amenazada minoría. Así sucede porque Dios existe y mueve los hilos de la historia de una forma misteriosa que nosotros no logramos entender con nuestra lógica.

De esa acción sorprendente de Dios, que vence a los poderes de la tierra y al más alto poder de la fortuna (cf. 2,6-7) en forma salvadora (2,4-5) habla nuestro texto. Dominaba antes la *lógica de fuerza, riqueza y cantidad*. Conforme a ella no se puede hablar de salvación: no existiría gratuidad, ni podría haber surgido el pueblo israelita. Por eso, nuestro canto apela a una *lógica distinta*: Dios mismo dirige con poder la historia, abriendo camino de futuro salvador para los pobres. Esto es lo que el autor del canto está viviendo. Ha sucedido algo que parecía imposible: los antiguos habitantes de la tierra (fuertes, ricos, numerosos) han perdido el control; han triunfado por gracia de Dios y se elevan los débiles, pobres, escasos israelitas de la montaña.

C) *Salvación* (2,8). Queda al fondo el motivo de inversión (a unos eleva, a otros los baja) y se resalta aquí sólo el aspecto salvador de Dios, interpretado desde el fondo de su obra creadora. Lo que el fiel israelita ha descubierto y lo que canta en este himno es la expresión actualizada de su nueva comprensión del mundo donde se vinculan:

- *Creación* (2,8 versos 5° y 6°): ha dado Dios firmeza al mundo, asentándolo en fuertes pilares.

- *Salvación* (2,8 versos 1° al 4°): eleva Dios al desvalido y lo sienta sobre el trono.

La ley de pura inversión que dominaba en 2,9-10 pasa ahora a un plano secundario. No existe en Dios simetría de bien y mal, de salvación y condena, de exaltación y bajeza. La inversión está al servicio de la obra creadora y desemboca en una salvación que Dios ofrece a los pobres y pequeños con su gracia.

D) *Juicio y realeza* (2,9-10). El canto y la victoria de los israelitas oprimidos culmina en una especie de *antropología*

fundamental, abierta en forma mesiánica. Es posible que el último verso (*¡da fuerza a su Rey, exalta el poder de su Ungido!*: 2,10d) sea ampliación monárquica tardía que aplica el tema anterior a las nuevas circunstancias político/ sociales del reino de Jerusalén, una vez asentada la dinastía davídica. En el poema original no era necesario un rey, de forma que el poder al que se alude (2,4-8) podría aplicarse a todo el pueblo. El texto final (todo 2,9-10, excluido el verso sobre el Rey/Ungido) tendría un sentido lógico: la *fuerza de Dios* triunfa por encima de la fuerza peligrosa y siempre limitada de los hombres (2,9). De todas formas, pienso que la ampliación mesiánica (Rey/Ungido), sea original o posterior, responde a la dinámica del texto y así quiero presentarla desde el fondo de la teología israelita que ha venido a explicitarse en los círculos davídicos:

- *El hombre no triunfa por su fuerza* (2,9). El poder humano es incapaz de construir la salvación sobre la tierra. Pero los *resa'im* o malvados tampoco consiguen imponerse porque Dios actúa para destruirlos. Este es el Dios que eleva y da victoria a los *hasidim*, es decir, a los fieles y honrados.

- *Esto es posible porque hay juicio de Dios* (2,10 tres primeros versos): porque Yahvé lucha contra sus contrarios, porque el Altísimo (= *'lw* o *'ljwn*) domina desde el cielo con su trueno (como en Sal 29). Creación y juicio de Dios vienen a unirse de esa forma, sustentando la vida de los hombres.

- *Nuevo poder mesiánico* (2,10 verso final). Culmina así el proceso anterior: la *nueva fuerza buena* de los antes oprimidos es don que Dios ofrece al rey; hay un *qeren* bueno, un *cuerpo de poder* que no destruye a los demás, que no se impone por la fuerza: es el poder del Ungido de Dios, el rey mesiánico.

Este rey asume y personifica el resultado de la gran *revolución salvadora* del

canto. Dios no busca sólo un puro cambio de lugares (los de arriba abajo y viceversa) sin que se transforme la estructura y forma de poder sobre la tierra. Dios suscita un *cambio cualitativo* que la tradición israelita expresará más tarde con los ideales mesiánicos de la profecía. Se rompe el esquema de fuerza anterior, la lucha y dominio de unos sobre otros. Triunfan por siempre los *débiles/pequeños* no por efecto de su propia fuerza, sino como expresión de la *fuerza de Dios*, sin imponer ya dictadura de dominio esclavizante sobre nadie. La *ley del mundo* es lucha y victoria de los poderosos que tienden a divinizar (justificar sacramentalmente) su fuerza. La *ley de Dios*, en cambio, rompe desde dentro ese modelo: ofrece el triunfo a los más pobres/débiles/pequeños, pero no para que sean como fueron los antes dictadores, sino para expandir sobre la tierra el orden de una vida que no es lucha impositiva.

Así podemos concluir, reasumiendo el argumento los tres últimos cantos. Común resulta en todos el *tema de la guerra* vista como *teofanía de Yahvé*, manifestación de su presencia salvadora, principio de existencia para su pueblo. Es distinto en cada caso el modo de entenderla:

- *El canto de Débora* (Jc 5) presenta una guerra *claramente humana* entre el ejército de carros de los reyes cananeos y los voluntarios/campesinos de Israel que combatían animados por su fe: el recuerdo de Yahvé les potenciaba para combatir, pues suscitaba una conciencia más profunda de solidaridad, de entrega por la causa. Sobre las aguas de un llano, convertido en lodazal o gran pantano por la lluvia, se sintieron superiores, tomaron el control sobre la tierra, se hicieron nuevos amos... Vieron así que la victoria (el nuevo cambio social en Palestina) era efecto de la presencia de Yahvé. La victoria militar, entendida como triunfo de los libres campesinos, vino a ser interpretada como *teodicea*:

ayuda Yahvé desde el cielo, derrotando a los dioses de la tierra vinculados a la estructura jerárquica y militarizada de sus ciudades.

• *El canto de María (o de Moisés: Ex 15)* interpreta el tema de la guerra desde antiguas tradiciones del éxodo de Egipto: triunfa un pueblo sin ejército, un grupo fugitivo de oprimidos que no pueden enfrentarse a campo abierto contra los soldados de Egipto. Estrictamente hablando, aquí no hay guerra, ni estructuras militares de tipo religioso (yahvista). Los únicos soldados son *los otros*, los carros y caballos de los dioses de este mundo (del Faraón y Egipto); frente a ellos se alza Dios y vence sin ejército, empleando

el juego de poderes de la naturaleza puesta ya al servicio de los pobres/fieles.

• *El canto de Ana (1 Sam 2)* continúa en esa línea, expandiendo el tema en clave más social de cambio humano, de revolución popular (económica, política). Frente al mundo antiguo controlado por los grandes poderes de este mundo (ejército, riqueza, número de gente) se eleva el orden nuevo de los débiles, pobres, poco numerosos. Dios les ayuda y ellos pueden heredar la tierra. Este es el Dios de aquellos que carecen de fuerza, garantía de riqueza (pan) y de abundancia; es el Señor que actúa y vence desde el mismo reverso de la historia.

B

REVELACIÓN DE DIOS: IDENTIDAD ISRAELITA

Me he ocupado ya del Dios de la creación y los patriarcas, pasando luego a la figura de Moisés. Así he podido ocuparme de la identidad israelita. Partiendo de eso quiero evocar los rasgos más salientes de la *revelación israelita de Dios según la BH*. Sigue al fondo el tema de la creación, la promesa (paternidad) de Abrahán y la experiencia de Moisés. Ahora tenemos que dar un paso más y estudiar las grandes instituciones de Israel (*ley, templo y mesías*):

• *La ley*. Ella aparece vinculada a la revelación de Dios (Ex 19-20), a su perdón recreador (Ex 34) y al compromiso de fidelidad y libertad del pueblo (cf. Dt 30).

• *El templo*. Mientras Moisés recibe instrucciones para construir el santuario (Ex 25-31), el pueblo peca, buscando otras señales de presencia divina (becerro de oro de Ex 32). A pesar de ello, Dios ofrece de nuevo su alianza y promete su presencia (Ex 33-34). Por eso se construye para siempre el santuario (Ex 35-50) y se ratifica la vocación sacral del pueblo.

• *El rey*. La ley o Torá de Israel no ha tomado al monarca como clave de su experiencia social y religiosa (sólo se cita en Dt 17,14-20). Sin embargo, tanto en el Dtr como en profetas y salmos, los monarcas han sido personajes mediación y signo de presencia de Dios para su pueblo.

Estos tres momentos se implican desde Dios y desde el pueblo, en plano más moral (*ley*), más sacral (*santuario*) y más social (*monarca*). No olvidemos, sin embargo, que ellos son inseparables, como signos de Dios y elemento principal de la identidad israelita.

Dios de la ley: Alianza y pueblo

Da la impresión de que Dios lo puede todo, truena sobre el monte, habla en las llamas del volcán, en el temblor del fuego de tiniebla..., pero luego viene a presentarse *suplicante*: se acerca y pide la respuesta de los hombres sobre el mismo lugar santo de su revelación (el Sinaí). De este Dios más alto que dialoga con los humanos tratan nuestros textos. *El pueblo verdadero nace, según ellos, por alianza*: ha pactado en libertad, respondiendo a la palabra de llamada (ofrecimiento) de Dios. Eso significa que nace de sí mismo: ha tenido libertad para escoger y libremente ha escogido su camino; sólo es verdadero israelita quien decide serlo, permaneciendo fiel a lo pactado en la montaña de la revelación. Tan fuerte resulta esta experiencia del pacto que el Pentateuco actual ha recogido al menos tres momentos importantes de su institución: hay un *primer pacto* unido a los diez mandamientos (Ex 19-24), un *segundo* vinculado al perdón de Dios tras el pecado (Ex 32-34) y un *tercero siempre renovado* para el «hoy» de los creyentes (cf. Dt 26 y 29-30).

1. Yahvé, tu Dios: teofanía, ley y alianza (Ex 19,16-23; 20,1-8; 24,3-10)

Además de comentarios a Ex y libros gene-

rales sobre Moisés, citados en 3.1, cf. J. Plastaras, *Creación y Alianza. Génesis y Exodo*, Sal Terrae, Santander 1969; Id., *Il Dio dell'Esodo*, Marietti, Torino 1976. Sobre teofanía y ley en contexto histórico cf. P. Beauchamp, *Ley, profetas, sabios*, Cristiandad, Madrid 1977, 40-70; R. De Vaux, *Historia antigua de Israel*, II, Cristiandad, Madrid 1975, 379-430; S. Herrmann, *Historia de Israel*, Sígueme, Salamanca 1979, 96-117; M. Noth, *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966, 125-140; J. Bright, *Historia de Israel*, DDB, Bilbao 1989, 177-193.

Estudio de la ley fundamental (especialmente mandamientos) en A. Alt, *Die Ursprünge der israelitischen Rechts*, en Id., *Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel*, Beck, München 1970, 203-258; D. Daube, *Studies in Biblical Law*, Cambridge 1947; G. Galbiti, *Il Decalogo*, RicBi 14 (1979) 9-68; F. L. Hossfeld, *Der Dekalog*, OBO 45, Freiburg 1982; J. Loza, *Las palabras de Yahvé. Estudio del Decálogo*, Univ. Pontificia, México 1989 (con amplia bibliografía); G. E. Mendenhall, *Covenant Forms in Israelite Tradition*, BA 17 (1954) 50-76; J. J. Stamm (ed.), *The Ten Commandments in New Research*, SBT 2.2, London 1967. Visión sintética del tema de ley y mandamientos, con bibliografía, en J. L. Sicre, *Introducción al AT*, EVD, Estella 1992, 109-127.

Son varias las tradiciones que confluyen en eso que pudiéramos llamar *primera alianza* (Ex 19-24) que recoge recuerdos antiguos, vinculados a la teofanía del Sinaí, textos legales anteriores como el

decálogo (Ex 20,22-23,33, con su paralelo en Dt 5,6-21) y el código de la alianza (Ex 20,22-23,33). Aquí sólo me ocupo de

19,3 -Yahvé llamó a Moisés desde el monte y le dijo:

4 Habla así a la casa de Jacob, díles a los hijos de Israel:

Vosotros habéis visto lo que hice a los egipcios, os llevé en alas de águila

5 y os traje hacia mí; por tanto, si oís mi voz y guardáis mi alianza, seréis mi propiedad entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra;

6 seréis para mí un reino de sacerdotes, una nación santa.

Estas son las palabras que dirás a los hijos de Israel.

7 - Moisés bajó y llamó a los ancianos (autoridades) del pueblo, y les dijo todo lo que había mandado Yahvé.

8 - Todo el pueblo respondió a una: ¡Cumpliremos todo lo que ha dicho Yahvé!

Conocemos el tema por Ex 15: Dios es como águila fuerte que libera a los que estaban oprimidos y les lleva *hacia sí mismo*, apareciendo también como monte sagrado, verdadero templo donde encuentran refugio y santidad sus fieles. Ley y sacerdocio, alianza y templo se implican y fecundan mutuamente: aquí no existen mediadores sacrales porque todos son ahora pueblo santo. La autoridad sacerdotal, que luego se instaura y acentúa (de Ex 25 a Núm 10), pertenece aquí al conjunto del pueblo, interpretado en perspectiva Dtr (hay alianza de Dios con todos los israelitas). Quizá no son precisos sacrificios especiales (sacerdotes separados), pues todo el pueblo es sacerdocio. Quizá no es necesario ni siquiera un templo material (como el que habrá en Jerusalén), porque el mismo Dios es templo y fuente de vida, santidad original y refugio seguro para los varones y mujeres del pueblo caminante.

19,16 A Al tercer día, al rayar el alba, hubo truenos y relámpagos y una densa nube sobre el monte, mientras el toque de la trompeta crecía en intensidad.

Y todo el pueblo que estaba en el campamento se echó a temblar.

17 Moisés hizo salir al pueblo del campamento para ir al encuentro de Dios

18 Todo el Sinaí humeaba, porque Yahvé había descendido sobre él en forma de fuego. Subía el humo como de un horno y todo el monte retemblaba con violencia.

19 El sonido de la trompeta se hacía cada vez más fuerte:

20 Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno.

la forma actual del Pentateuco. Después que han salido de Egipto, los hebreos encuentran a Dios en la montaña:

Este es, a mi juicio, el texto clave de la tradición de pacto: asume elementos sacerdotales, pero los universaliza y aplica a todo el pueblo; recoge aspectos sacrales, pero los interpreta en clave de *cumplimiento de la alianza*. Este es el sacrificio de Israel, esta la nota especial de su santidad: puede y debe responder a la elección gratuita de Dios (que como *madre águila* le lleva protegido entre sus alas), cumpliendo fielmente su alianza. Pero vengamos al centro del pasaje (Ex 19-24). Su estructura general es clara y queremos exponerla: A) Hay una *teofanía* (Ex 19) que recoge elementos de la antigua tradición israelita. B) *Se acentúa la ley*, integrada por dos textos primordiales: decálogo y código de la alianza (Ex 20-23). C) *Todo culmina en la celebración del pacto* que sella la unión de Dios y el pueblo (Ex 24). Lo que era oferta gratuita de Dios (cf. Ex 19,3-8) suscita el compromiso fuerte de los israelitas. Desde ese fondo citamos los pasajes más significativos del texto:

- Yahvé bajó a la cumbre del monte Sinaí y llamó a Moisés a la cumbre.
- 21 Cuando éste subió, Yahvé le dijo: - Baja al pueblo y mándales que no traspien los límites para ver al Señor porque morirían muchísimos.
- 22 Y a los sacerdotes que se han de acercar a Yahvé purifícalos, para que Yahvé no arremeta contra ellos.
- 23 Moisés contestó a Yahvé: - El pueblo no puede subir al monte Sinaí, pues tú mismo nos has mandado trazar un círculo que marque la montaña sagrada.
- 20,1 B Y Dios (= Elohim) pronunció todas estas palabras diciendo:
- 2 Yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud.
- 3 - No tendrás otros dioses frente a mí.
- 4 - No te harás ídolos, figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua debajo de la tierra. No te postrarás ante ellos, ni les darás culto; porque yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso:
- 6 castigo la culpa de los padres en los hijos, nietos y biznietos cuando me aborrecen; pero actúo con piedad (*hesed*) por mil generaciones cuando me aman y guardan mis preceptos.
- 7 - No pronunciarás el nombre de Yahvé, tu Dios, en falso. Porque no dejará Yahvé impune a quien pronuncie su nombre en falso.
- 8 - Fíjate en el sábado para santificarlo...
- 24,3 C Moisés bajó y contó al pueblo todo lo que le había dicho Yahvé, todos sus mandatos; y el pueblo contestó a una: ¡Haremos todo lo que manda Yahvé!
- 4 Entonces Moisés puso por escrito todas las palabras de Yahvé, madrugó y levantó un altar a la falda del monte y doce estelas por las doce tribus de Israel.
- 5 Mandó a algunos jóvenes israelitas ofrecer para Yahvé los holocaustos y novillos como sacrificio de comunión. Después tomó la mitad de la *sangre* y la puso en vasijas, y la otra mitad la derramó sobre el altar.
- 7 Después tomó el *documento de la alianza* y se lo leyó en voz alta al pueblo, el cual respondió: ¡Haremos todo lo que manda Yahvé y le obedeceremos!
- 8 Moisés tomó el resto de la sangre y roció con ella al *pueblo*, diciendo: Esta es la sangre de la alianza que hace Yahvé con nosotros sobre todos estos mandatos.
- 9 Subieron Moisés, Aarón, Nadab y Abihú y los setenta dirigentes de Israel
- 10 y vieron al Dios de Israel; bajo los pies tenía una especie de pavimento de zafiro como el mismo cielo. Dios no extendió la mano contra los notables de Israel que pudieron contemplar a Dios y después comieron y bebieron.

Este pasaje condensa las más hondas tradiciones de Israel y forma (con Ex 2-4) el *texto base* de la BH. Son (somos) israelitas los que afirman (afirmamos) que Dios ha culminado una etapa fuerte y en algún sentido definitiva de su revelación al presentar ante Moisés toda su «ley» (cf. tema 3.1: Ex 2-4). Esta experiencia no se puede encerrar en un momento aislado. Posiblemente han existido muchos momentos y escenas de encuentro con Dios que han venido a condensarse y cristalizan en esta narración paradigmática.

A) *Teofanía* (Ex 19,16-23). Muchos

hombres y pueblos han encontrado a Dios en la cumbre de una montaña sagrada; muchos le han visto y venerado en la tormenta (como en Sal 29, tema 1.1). También nuestro texto vincula a Dios con el fuego y el trueno, en la gran tormenta de la montaña sagrada. Parece un texto reelaborado en clave sacerdotal, pues entiende el espacio de la teofanía como *templo*: sólo los sacerdotes bien purificados pueden acercarse hasta ese «santo de los santos» donde Dios mismo revela su presencia. Como un anticipo de Sión es este monte. Por eso hay que trazar un círculo de piedras, separando así

la tierra santa y la profana, los consagrados (sacerdotes) y aquellos que no son consagrados (en contra de la tradición ya vista de Ex 19,4-6).

B) *Ley* (20,1-8). En este contexto se introduce la palabra fundante de la ley (*decálogo* en 20,1-21 y *código de la alianza* en 21,22-23,33). El *Dios de la teofanía*, envuelto en humo y cabalgando en fuego sobre el terremoto, pierde aquí sus rasgos cósmicos de miedo y prepotencia, para presentarse como *legislador moral* que hace posible (fundamenta) la existencia madura de los hombres. Esperando al *Dios terrible* nos lleva Moisés hasta la falda de la *montaña ardiente* (no a una simple zarza como en Ex 3,2). Nos ponemos cara al fuego y sentimos por un momento el pavor/admiración sagrada. Pero luego ese pavor se vuelve palabra de enseñanza. No goza Dios en hacer demostraciones de su fuerza ante nosotros, sino en darnos como fuente de vida su palabra.

Estamos todavía ante el *Dios educador* que se hace amigo e imparte su lección en la montaña. La *ley* que se ha expresado, condensada y fuerte, concreta y muy profunda, en estos textos es *ley de realización humana*. Como don se ofrece, como gracia se revela, para que los hombres puedan madurar y dialogar con Dios desde la tierra. Perdido entre las fuerzas de su pura violencia y su deseo egoísta, el hombre no podría haber llegado al nivel de una existencia compartida, al respeto moral y a la justicia. ¿Por qué tiene una ley? Nuestro autor responde de manera taxativa: *hay ley y humanidad porque Dios mismo ha querido revelarla en la montaña de su teofanía*. Entendida de esa forma, la ley viene a mostrarse como *teodicea*: es experiencia hecha palabra de Dios sobre la tierra. Según eso, la ley no es algo que se impone y de esa forma nos oprime; no

es la negación de libertad, sino todo lo contrario: *es revelación de Dios*; emerge en ella algo más grande que nosotros, alguien que al amarnos (liberarnos del lugar de esclavitud, de Egipto) nos permite ser humanos.

Que el ser humano pueda vencerse a sí mismo, superando su egoísmo, el placer de lo inmediato; que logre valorar el bien de todos y buscarlo de un modo generoso...esa es la prueba de que Dios se ha revelado en nuestra historia. Evidentemente, no han sido los israelitas los primeros en saberlo y en decirlo; pero ellos lo han sabido y dicho de una forma intensa, concentrada, quizá definitiva.

Pero vengamos ya a las leyes. Sabemos por Dt 5,6-21 que todas pueden concentrarse y se concentran en un decálogo (Ex 20,1-17). En su origen, como palabra fundante, no encontramos el *tú debes ni algún* tipo de mandato sobre la necesidad de compartir las cosas con los otros. Al principio hallamos la revelación de aquel que dice: «*yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto*» (20,2). Ese *yo soy* (= estoy contigo) *de Dios es fuente y centro de todo lo que existe*. No revela Dios su ley para imponer así su fuerza y tenernos sometidos, sino todo lo contrario: abre su ley para que en ella podamos desplegar la libertad que nos ha dado liberándonos de Egipto.

De esta forma se vinculan *éxodo* (nacimiento a la libertad) y *ley* (compromiso de vivir conforme a ella). *El éxodo es más fácil*: Dios puede conseguir que las fuerzas naturales se pongan al servicio de los hombres. *Más difícil es la ley*, porque no basta que Dios quiera revelarla; es necesario que los hombres la acojan y respondan, haciéndola principio de existencia. Por eso, la primera ley es *teologal*: reconocer a Dios como fuente de vida, palabra que suscita un camino de exis-

tencia, haciéndonos capaces de escucharle y responderle, superando así la esclavitud de la pura violencia social.

C) *Alianza* (24,3-10). Como espacio de encuentro con Dios, como medio para unirnos con los otros, ha entendido nuestro texto la ley del Sinaí. Por eso la introduce en el centro de un hermoso quiasmo (entre la teofanía y la alianza). Hemos visto la teofanía (Ex 19). Ahora estudiamos la liturgia de la alianza: habla *Dios* revelando/ofreciendo su Palabra (= ley); responden los *hombres* diciendo: ¡la aceptamos! Se reconocen mutuamente, respetando cada uno la verdad y ser del otro. Sólo así, en clave de libertad dialogada, adquiere su sentido total la teofanía y Moisés puede expresar la ley del pacto, escribiéndola en un *texto humano* (no hay aquí losas de piedra, grabadas por Dios en la montaña como en Dt 8,10). Iremos pasando del contexto de la sangre (plano sacrificial, expresión de violencia represora) al nivel de la palabra compartida (realización personal).

• *Hay un nivel sacrificial*, reflejado por la sangre. No hay aún «sacerdotes consagrados» (aparecerán después en Lev 8: cf. Ex 40,12-14) y todos los miembros del pueblo pueden realizar el culto, de forma que Moisés pide a unos jóvenes anónimos que ofrezcan sacrificios de holocausto (= reconocimiento de la soberanía de Yahvé) y de comunión (= vinculación o encuentro personal con Dios) (cf. 24,4-6).

• *En este contexto, la sangre* (cf. Gén 8,15-9,17: tema 2.2) *es signo fundante de presencia de Dios* en una humanidad volcada a la violencia. Habrá un *pacto de sangre* sacrificial entre Dios y el pueblo israelita. Del principio de los tiempos brota esa experiencia y simbolismo. Parte de la sangre se derrama sobre *el altar*, que es signo de Dios; con la otra se rocía *el pueblo*, que asume el compromiso de escuchar y responder a Dios en ámbito de alianza. Es como si *una misma sangre*, potencial de vida, pasara por las «venas» de Dios y de su pueblo.

• *Por eso se elevan en la falda del monte doce estelas*, recordando que el pacto de Dios vincula por encima de las vicisitudes históricas a las doce tribus del viejo Israel histórico cuyos herederos serán, con matices distintos, judíos y cristianos. Para completar el gesto, ofreciendo en nombre de todos su palabra autorizada, Moisés sube al monte con *Aarón, sus hijos sacerdotes* (representantes de eso que pudiéramos llamar poder sacral) y los *setenta dirigentes* (*zequim* o ancianos) que forman el consejo legal/ejecutivo (= senado, sanedrín) del pueblo israelita (24,9-10). Todos aceptan el pacto de sangre de la alianza y así lo ratifican los representantes legales (sacerdotes y ancianos). Queda así constituido el *pueblo israelita* con valor y responsabilidad jurídica ante Dios.

• *Documento de la alianza* (*seper haberit*). Todo lo anterior viene a condensarse en un texto o *libro de pacto* que Moisés ha escrito recogiendo las palabras de Dios para leerlas después ante el pueblo. Esto significa que *el pacto se hace libro*: texto escrito de palabras que expresan el sentido de la *acción/norma* de Dios y fundan un *espacio de existencia* consciente para el pueblo (24,7-8). Así culmina el gesto del solemne nacimiento. Han subido al monte Moisés, sacerdotes y ancianos, viendo allí al mismo *Dios de Israel* en su misterio indecible: no se describe su rostro; se dice tan sólo que emergía sobre un suelo de piedras de zafiro (cf. Ez 28,12-13). Misterioso es Dios y misterioso seguirá siendo a lo largo de la historia israelita (como indicaremos en temas 14 y 16). Pero su más honda realidad se ha revelado ya en forma de *libro* (= *seper*). No es un texto de cantos de guerra, ni un poema que recoge antiguas tradiciones. El *libro* que aparece aquí como revelación de Dios y palabra constitutiva de la identidad israelita es *documento de alianza*: testimonio donde se refleja la voluntad creadora de Dios para su pueblo y compromiso de acción (de actuación) del mismo pueblo.

La *sangre* queda al fondo, como signo de sacralidad que pertenece a tiempos anteriores y que hallamos también en

otros pueblos (en casi todas las religiones de la tierra). La novedad israelita es que ese *pacto de sangre* (y todo el ritual del sacerdote/sacrificio) ha desembocado en una *ley/libro de alianza*. Tanto judíos como cristianos sacarán las consecuencias de ese dato. Unos y otros podrán prescindir en su día del ritual de sangre (abolirán los sacrificios) llevando hasta su meta lo implicado en este *libro de alianza*.

Y así podemos concluir este apartado. El Dios israelita de Ex 19-24 sigue siendo *señor de teofanía cósmica*: por eso se recuerda su presencia en el volcán y fuego de la montaña sagrada. Pero su verdad más honda no se expresa ya por el prodigio del fuego admirable, sino en la *ley de vida* que ofrece/revela a los humanos para establecer con ellos una *alianza*. Hemos pasado del *plano cósmico* (volcán, fuego) al *espacio del encuentro entre personas*. Allí donde los hombres descubren su más honda ley de vida... allí está Dios como el que dice su verdad y se vincula con ellos en *pacto de sangre* (como indica el libro o documento).

2. ¡Dios compasivo y misericordioso! Renovación de la alianza (Ex 34,4-28)

Además de la bibliografía del tema anterior, sobre el becerro de oro: cf. L. R. Bailey, *The Golden Calf*, HUCA 42 (1971) 97-115; T. Begg, *The Destruction of the Calf* (Ex 32,20 / Dt 9,21), en N. Lohfink, *Das Deuteronomium*, BETL 48, Leuven 1985, 208-251; S. E. Loewenstamm, *The Making and Destruction of the Golden Calf - a Rejoinder*, Bib 56 (1975) 330-343; R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God. Story and Theology in Ex 32-34*, JSOT SuppSer 22, Sheffield 1983 (puede servir como trabajo de fondo para interpretar todo el tema); J. R. Spencer, *The Golden Calf*, ABD II, 1065-1069; J. Vermeylen, *L'Affaire du veau d'or* (Ex 32-34).

Une clef pour la «question deutéronomiste»? ZAW 97 (1985) 11ss.

Sobre la misericordia y piedad de Dios cf.: F. Asensio, *Misericordia et Veritas. El Hesed y 'Emet divino, su influjo religioso-social en la historia de Israel*, AnGreg 48, Roma 1949; G. R. Clark, *The Word Hesed in the Hebrew Bible*, JSOT SuppSer 157, Sheffield 1993 (con amplia bibliografía); N. Glueck, *Hesed in the Bible*, Cincinnati OH 1967; K. D. Sakenfeld, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible: A New Inquiry*, HSM 17, Missoula MO 1978; E. Kellenferger, *Hesed waemet als Ausdruck einer Glaubenserfahrung*, ATANT 69, Zürich 1982; P.T. O'Brien (ed.), *God Who is Rich in Mercy*, Anzea, Sydney 1986

Sobre la alianza cf.: P. Grelot, *Biblia y teología: La Antigua Alianza y La Sagrada Escritura*, Herder, Barcelona 1969; J. Vermeylen, *El Dios de la promesa y el Dios de la Alianza*, Sal Terrae, Santander 1990; K. Baltzer, *Das Bundesformular*, WMANT 4, Neukirchen 1964; D. McCarthy, *Treaty and Covenant*, AnBib 21, Roma 1963. Ha interpretado toda la historia y teología del AT en perspectiva de alianza W. Eichrodt, *Teología del AT*, I-II, Cristiandad, Madrid 1975.

La tradición israelita, expresada en los profetas y en la escuela Dtr, sabe que el pueblo ha negado su principio, ha roto reiteradamente el compromiso de la alianza, corriendo así el peligro de perder su identidad y aniquilar su vida. A pesar de eso, Dios se ha mantenido: no ha roto su alianza, no ha negado el favor de su presencia a los que un día quisieron declararse suyos. Esta historia de fidelidad de Dios que sigue ofreciendo amor/alianza a los mismos que le niegan se ha expresado de forma admirable en Ex 32-34.

Ha subido Moisés a la montaña de la revelación: el Dios del pacto va a mostrarle en cuarenta días las formas y sentido del templo/tabernáculo itinerante donde habitará entre los suyos (Ex 25-31). Pues bien, en esos mismos *cuarenta días* (Ex 23,18) de revelación, el mismo

pueblo, en cuyo centro quiere morar y caminar Yahvé, le olvida y niega: reniega del pacto y pide a Aarón, el sacerdote, que construya una figura de Dios, un dios tangible que le brinde protección y vida (cf. Ex 32). Esta es la *triste ironía* del relato: *vela Dios por los suyos* desde el monte de su gracia, cumpliendo de esa forma el compromiso de la alianza (¡estaré con vosotros!), *mientras pueblo y sacerdotes se cansan*, se alejan y le niegan. En este momento de «suspense teológico», con la historia como detenida, sin saber lo que podrá pasar (¿perdonará Dios?, ¿romperá su alianza?), se sitúa este relato.

El texto refleja en forma ejemplar algunos datos de la historia israelita: los

«becerros sagrados» que Jeroboán colocó en los templos de Betel y Dan (cf. 1 Rey 12,25-33) y los pecados de Israel y de Judá en siglos de semiapostasía o sincretismo religioso. Toda la historia de rechazo de la alianza se condensa en esta escena que aparece como *pecado original israelita*. Pero no todo es negativo. Algunos se mantienen fieles a Yahvé: los levitas, defensores de su causa (Ex 32,22-29). También ha sido fiel Moisés, elevando ante Dios su plegaria de intercesión: «Si no vienes en persona, no nos saques de aquí...» (Ex 33,16-17). Se ha alejado el pueblo, pero Dios no le abandona. Así pide Moisés; así concede Dios, en voz y gesto fuerte que puede interpretarse como *ratificación renovada de la alianza*:

- 34,4 A Moisés labró dos losas (= tablas) de piedra .. madrugó y subió al amanecer al monte Sinaí, según la orden de Yahvé, llevando en la mano las dos losas de piedra.
- 5 Yahvé bajó en la nube y se quedó con él allí. (Moisés) pronunció el nombre de Yahvé.
- 6 B Y Yahvé pasó ante él diciendo: ¡Yahvé, Yahvé, Dios compasivo y misericordioso,
- 7 lento a la ira y rico en clemencia y lealtad, misericordioso hasta la milésima generación; que perdona culpa, delito y pecado, pero no deja impune y castiga la culpa de los padres en los hijos y nietos hasta la tercera y cuarta generación!
- 8-9 C Moisés al momento se inclinó ... y le dijo: Si he obtenido tu favor, ¡oh Señor! (= Adonai), que mi Señor venga con nosotros, aunque este es un pueblo de dura cerviz; perdona nuestras culpas y pecados y tómanos como heredad tuya.
- 10 D Y dijo (Yahvé): Voy a hacer un pacto. En presencia de tu pueblo haré maravillas como no se han hecho en ningún país ni nación. Así todo el pueblo que te rodea verá la obra impresionante que Yahvé va a realizar contigo:
- 11 - Cumple lo que te mando hoy y te quitaré de delante a amorreos, cananeos....
- 12 - No hagas alianza con los habitantes del país donde vas a entrar, porque sería un lazo para ti.
- 13 Derribarás sus altares, destruirás sus estelas sagradas y cortarás sus árboles sagrados.
- 14 E - No adorarás dioses extraños, porque se llama celoso; Dios celoso es él.
- 15 - No hagas alianza con los habitantes del país, porque se prostituyen con sus dioses y cuando les ofrecen sacrificios te invitarán a comer de sus víctimas.
- 16 - No tomes a tus hijas por mujeres para tus hijos, pues cuando sus hijas se prostituyan con sus dioses, prostituirán a tus hijos con sus dioses.
- 17 - No te harás estatua de dioses.
- 18 - Guarda la fiesta de los ázimos...
- 21 - Seis días trabajarás y el séptimo descansarás.
- 22 - Celebra la fiesta de las semanas...
- 27 F Yahvé dijo a Moisés: Escribe estos mandamientos.
- A tenor de estos mandamientos hago alianza contigo y con Israel.
- Moisés pasó allí con Yahvé cuarenta días y cuarenta noches; no comió pan ni bebió agua y escribió en las losas las palabras del pacto, los diez mandamientos.

Hay muchas semejanzas con el texto previo de Ex 19-20 y 24: montaña sagrada, teofanía, ley y pacto... Los investigadores han tratado de explicarlas desde antiguo distinguiendo las posibles tradiciones, contextos, documentos que subyacen en cada caso. Siguiendo en la línea de mis reflexiones, pienso que tanto las semejanzas como las diferencias son significativas. El redactor final ha sentido la necesidad histórico/teológica de ofrecer este relato (*renovación de alianza*) para definir mejor la hondura del amor de Dios y la respuesta del pueblo israelita

A) *Nuevas tablas de ley, nueva teofanía* (34,4-5). Tras cuarenta días de montaña, Moisés baja con las tablas de la alianza que el mismo Dios ha escrito. Baja y descubre que el pueblo ha roto la alianza, haciendo imagen de Dios (de los dioses) en contra de su mandamiento (de Ex 20,3-4). Lógicamente, como mediador frustrado, rompe las tablas (Ex 32,15-20).

Pero luego Moisés pide perdón y, respondiendo a su plegaria en favor de Israel (cf. Ex 33), *Dios renueva la alianza*, ofreciendo nuevo camino de vida para el pueblo. Por eso le pide que labre otras losas y vuelva a la montaña. Sube Moisés, descende Dios y dialogan en palabra de misericordia que el texto no desvela. No hay rayos o truenos, no hay volcanes (como en 19,16-20). Simplemente una nube, una presencia silenciosa: ¡se quedó Yahvé con Moisés! ¡Moisés invocó el nombre de Yahvé! ¡Conversaron! Hay una profunda ironía bondadosa en el pasaje. Antes se hablaba de un *libro de alianza* (cf. 24,7) que debía estar escrito en papiro (o materia semejante). En este nuevo contexto son precisas unas tablas o losas de piedra porque es duro el corazón del pueblo (cf. Ez 36,26-27).

B) *Palabra compasiva: ¡Dios clemen-*

te! (34,5-6). Hablaba antes Dios con el trueno, en experiencia cósmica terrible (Ex 19,19-20). Ahora, en cambio, habla con voz de compasión y cercanía que recuerda a los profetas. Yahvé mismo se presenta como *Dios humano*, padre/amigo, buen educador que mantiene su palabra y da a los hombres campo de experiencia por su alianza. Antes no podía haberse sospechado este misterio, estas entrañas de perdón y gratuidad, porque los fieles de Israel no habían pecado aún y así Dios aparecía como ley de trueno desde arriba. Ahora, superando el rechazo, aparece como *amigo*.

- *Yahvé es compasivo y misericordioso*. No se limita a actuar (como en Ex 3,14), *lo hace de una forma entrañable (rahum)*, como madre que cuida a sus hijos. Es misericordioso (*hannun*), amando a los hombres que han pecado.

- *Yahvé es rico en clemencia y lealtad (= rab hesed we'emet)*. El *hesed* o clemencia se puede interpretar como «amor de alianza»: aunque los hombres la rompan, Dios la mantiene; aunque sus «fieles» le dejan construyendo el becerro en la llanura, Dios no puede abandonarles.

El texto ha roto los esquemas moralistas de Dios, ha superado una visión de pacto que nos cerraría en el talión: ¡como el hombre actúa, Dios responde! Más allá de todo moralismo emerge aquí la *trascendencia*: Dios pacta con nosotros y nos pide una respuesta, pero su amor y su respuesta sobrepasan el nivel de nuestras voces. Como irrupción de piedad infinita, experiencia de amor incondicionado dentro de la misma «condición» del pacto (si vale la paradoja), viene a concebir y presentar a Dios nuestro pasaje.

En este fondo ha de entenderse el *desnivel* de las sanciones. Ciertamente, *Dios castiga la culpa de los padres en los hijos* (hasta cuatro generaciones), como podía

suponerse desde la experiencia del exilio: ha seguido corrigiendo por un tiempo a los hijos de los transgresores. Pero ese correctivo pasa pronto y queda abierto de nuevo el camino de la misericordia hasta *mil generaciones*, es decir, desde siempre y para siempre. La historia no se encuentra así pendiente del hilo delicado de las obras de los hombres, sino que se sostiene por la misericordia: *Dios mismo es la esperanza de futuro*, es garantía de ternura (perdón y compasión), firmeza perdurable. Precisamente en el lugar donde parecía que la historia acaba (los hombres han roto la alianza y Dios debe abandonarles a la muerte...) viene a elevarse la más fuerte palabra de promesa y esperanza de Dios para los hombres.

C) *Intercesión de Moisés* (34,8-9). Con los versos anteriores (34,6-7) habíamos llegado al «fortísimo» de la misericordia divina, en palabras que rompen los esquemas y estructuras mentales de los hombres. Es posible que ellas formen una especie de añadido (explicación tardía) sobre un texto que inicialmente pasaba de 34,5 a 34,8: si Dios ha perdonado ya, ¿por qué se necesita la intercesión de Moisés. Sea como fuere, no es bueno apresurarse. Tomemos el conjunto del texto como está y veamos, después de esa palabra de misericordia, los modos o caminos concretos que la expresan. El primero es la *intercesión* o plegaria del hombre que reconoce su pecado y pide a Dios la gracia.

Llegamos a un nuevo elemento de la alianza: Dios no perdona simplemente porque es bueno, como si no le interesarán para nada las obras, sentimientos, palabras de los hombres. Dios quiere que Moisés suplique e interceda, pues le agrada el gesto de aquellos que, reconociendo su pecado, confían en su gracia. Aquí no existe ritual de sacrificios. No hay sangre de corderos, de cabritos o de

toros (en contra del ritual de sacerdotes de Lev 16). El mismo Aarón con su sistema sacrificial ha fracasado, poniéndose al servicio del becerro. Sólo queda ya la palabra de Moisés que penetra en la nube de Dios y, descubriendo su misericordia, le pide gracia de perdón y futuro de vida para sus hermanos.

D) *Renovación del pacto* (34,10-13). El texto anterior (Ex 24) destacaba las obligaciones mutuas, de manera que el pueblo quedaba también comprometido. Ahora sólo actúa Dios. Todo se hace por iniciativa suya: *voy a hacer un pacto...; haré maravillas*. Pacto es en el fondo la misma acción liberadora de Dios, la expresión de su misericordia. Se rompe así el aspecto simétrico de la relación del hombre con Dios, como si ambos fueran equivalentes, y se destaca la acción salvadora de Dios.

De esta forma se asumen viejas tradiciones de *conquista de la tierra palestina*, reinterpretadas quizá en el nuevo contexto del exilio, cuando parecía que Israel había roto los viejos compromisos de la alianza bilateral (simétrica) con Dios. Se recuerda en esta situación la voluntad liberadora del Dios que da la tierra a sus amigos, en la línea de textos como Ex 23,20-33; Jc 2,1-5; Dt 7,1-26; 9,1-3 que hablan de un pacto que Dios *corta* o establece con su pueblo:

- *Dios se compromete a expulsar a los habitantes anteriores (cananeos)* para ofrecer tierra a Israel.

- *Dios sólo pide a su pueblo ¡que no pacte con los cananeos!*, es decir, que mantenga su propia identidad social (no se mezcle) y religiosa (no acepte los cultos de la tierra).

Este es el contenido del pacto que Dios se compromete a mantener por siempre (mil generaciones) sobre el mundo. Eso es don, es resultado de la

pura gracia. Una sola cosa pide Dios a los israelitas: ¡que ellos quieran serlo! Que valoren su propia identidad social (raza diferente) y religiosa (culto específico). Aquí se han reflejado con seguridad antiguas tradiciones de grupos yahvistas conscientes de su propia diferencia como pueblo. Pero es evidente que este programa pactual (de separación y fidelidad al propio culto sagrado) se ha vuelto dominante tras la vuelta del exilio (cf. Esdras y Nehemías: tema 16.1)

E) *¿Decálogo cultural?* (34,14-26). El texto resulta ambiguo o, quizá mejor, polivalente. Habla con énfasis de los *diez mandamientos* (*aseret ha-ddebarim* de 34,28) que para Dt 4,13 y 10,4 son sin duda el decálogo que suele llamarse ético (Ex 20,1-17 y Dt 5,6-21). También nuestro pasaje se pudiera entender de esa manera (uniendo Ex 34 con Ex 24). Pero esta perspectiva resulta insuficiente. Ex 34 transforma los mandamientos anteriores y los sitúa en un plano distinto, de don creador y gracia misericordiosa. Por eso decimos que el término *diez mandamientos* resulta ambiguo, pues puede referirse aquí al *decálogo ético* de Ex 20; Dt 5, pero también y sobre todo al *decálogo cultural* de 34,14-26.

Este nuevo decálogo, cuyos siete primeros mandatos hemos recogido, no es un texto muy antiguo, sino que ha sido creado para este preciso lugar, utilizando, sin duda, tradiciones anteriores. No quiere ser una ley independiente, ni sustituir a los diez mandatos previos (éticos), sino comentarlos y aplicarlos para la situación concreta de un pueblo que ha pecado con el becerro de oro y los cultos cananeos. Frente al riesgo del becerro, desde la nueva situación de *misericordia* de Dios, se formula este decálogo, para sustentar vida y pueblo en la tierra que Dios va a concederle (a darle de nuevo, tras el exilio). Más que cultural en senti-

do estricto, este es un *decálogo nacional* que expresa y defiende la propia identidad de los israelitas. Dios les ha mostrado su amor/perdón sobre la tierra de sus promesas. Pues bien, *ellos* deben responder viviendo separados, como pueblo que nace de la misericordia.

Estrictamente hablando, estos diez mandamientos se limitan a salvaguardar la *propia identidad israelita*, conforme a lo indicado en 34,10-13. Al don de Dios, que perdona y da la tierra, ellos responden con la *separación religioso/social* (rechazan otros cultos/signos religiosos; prohíben los matrimonios mixtos) y el cultivo fuerte de los *elementos distintivos* (fiestas propias, sábados...). Miradas las cosas en perspectiva cristiana, nos pudiera parecer extraña la vinculación que se establece entre *pura misericordia de Dios* (tema fundante y universal de 34,6-7) y *separación religioso/social* del pueblo israelita (mandato básico y decálogo de 34,10,26). Para los judíos, que han avanzado en línea de piedad profunda y nacionalismo religioso, esta unión resulta necesaria.

F) *Un pacto abierto...* (34,27-28). El anterior (Ex 24) había sido presentado con detalle, en liturgia fuerte de sangre y entrega. Estrictamente hablando, aquí (Ex 34) no hay nueva ceremonia, ni nuevo compromiso del pueblo. Eso significa que el signo anterior se mantiene. Nuestro pasaje añade, sin embargo, unos matices que resultan muy valiosos: 1) El pacto se funda en la misericordia de Dios y no en la fidelidad siempre frágil del pueblo. 2) Los mandatos previos, de tipo más ético y universal (decálogo de Ex 20, y Dt 5), se interpretan ahora en perspectiva de conquista de la tierra y fidelidad nacionalista. 3) La verdad y futuro del pacto han de entenderse, por tanto, en clave de singularidad israelita.

El Dios de Ex 20 era más *universal*, de forma que sus mandamientos valían en el fondo como *ley humana* para todos los pueblos de la tierra. El Dios de Ex 34 es más exclusivamente *israelita*. Esto puede significar *una pérdida* en la línea del particularismo: un pequeño grupo humano identifica a Dios con los ideales, las necesidades y egoísmos de su círculo social. Pero, en otra perspectiva, puede y debe significar *una ganancia*: el grupo israelita se separa y avanza en línea de identificación nacional que permite descubrir honduras que otros grupos no descubren; sólo de esa forma, como exploradores especiales de lo humano (y lo divino), los israelitas han podido ofrecer su experiencia al conjunto de los pueblos.

3. Nueva ley de Dios: bendición y maldición... (Dt 30)

En tema anterior hemos citado algunas obras sobre la alianza. De manera especial sobre bendición/maldición cf. W. Schenk, *Der Segen im NT*, ThA 25, Berlin 1967; W. Schottroff, *Der altisraelitische Fluchspruch*, WMANT 30, Neukirchen 1969; C. Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of Church*, Fortress, Philadelphia 1978.

He ofrecido una visión esquemática del tema en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños*, BEB 46, Sígueme, Salamanca 1984, 172-200. Para unir con el tema anterior cf.: J. Vermeulen, *Les sections narratives de Deut 5-11 et leur relation à Ex 19-34*, en N. Lohfink (ed.), *Das Deuteronomium*, BETL, Leuven 1985, 174-207; E. Hernando, *El Deuteronomio. Sus valores y motivaciones*, Burgense 26 (1985) 9-36; F. García, *El Deuteronomio*, CB 63, EVD, Estella 1989; G. von Rad, *El pueblo de Dios en el Deuteronomio*, en Id., *Estudios sobre el AT*, Sígueme, Salamanca 1976, 283-376.

Comentarios: P. Buis, *Le Deutéronome*, Beauchesne, Paris 1969; N. Lohfink, 'Écoute, Israël'. *Commentaire de textes deutéronomiques*, Lyon 1967; G. von Rad, *Deuteronomium*, ATD 8, Göttingen 1969.

La base del Deuteronomio está en un *código legal* bastante antiguo (Dt 12-26) que parece haber surgido en el reino de Israel (Samaría), siendo acogido después (VII AEC) en círculos del sur (Jerusalén). Su visión teológica está al fondo de la historia escrita por la escuela Dtr (de Js a 2 Rey). En tiempos posteriores (entre el V y el IV AEC), personas vinculadas al Dt (y al P) han elaborado la constitución del pueblo o Pentateuco, utilizando y recreando tradiciones anteriores. El texto antiguo (Dt 12-26), que se había enriquecido con nuevas reflexiones de tipo parenético (Dt 5-11; Dt 27), recibe su forma actual, se independiza de su continuación (de Js a 2 Rey) y se convierte en *libro final* del Pentateuco (el 5º de Moisés).

La tradición vinculada a Dt parece tener desde su origen una fuerte dimensión pactual. «Hoy pongo ante vosotros bendición y maldición. *Bendición* si acatáis los mandamientos de Yahvé...; *maldición* si no acatáis los mandamientos de Yahvé...» (Dt 11,26-28). Estos mandatos (resumidos en Dt 5, expandidos en Dt 12-26) forman la base de la identidad del pueblo. Buen israelita es quien los cumple; es malo aquel que los rechaza.

Significativamente, el centro religioso y nacional no está en el templo de Jerusalén (nunca citado directamente en el Pentateuco), sino en las dos montañas de bendición y maldición en el entorno de Siquén, lugar que en tiempos de la redacción del texto poseen los samaritanos, culturalmente un poco distanciados de Jerusalén. Sobre esos *montes de Siquén* y no en el templo se mantiene y expande la más honda *teología de la alianza* (cf. Dt 11,29-30 y Dt 27-29, especialmente 27,1-13), cuyo texto final llamado a veces *pacto de Moab* (Dt 29-30; cf. 28,1) ahora presentamos:

- 30,1 A Cuando se cumplan en ti todas estas palabras -la bendición y maldición que te he propuesto-, y cuando las pongas en tu corazón (= las medites), viviendo entre los pueblos
- 2 a donde te expulsará Yahvé, tu Dios, *te convertirás* a Yahvé, tu Dios; escucharás su voz, lo que yo te mando hoy, con todo el corazón, con todo el alma, tú y tus hijos.
- 3 B Yahvé, tu Dios, *cambiará tu suerte*, compadeciéndose de ti; Yahvé, tu Dios, se volverá
- 4 y te reunirá, sacándote de todos los pueblos por donde te dispersó. Aunque tus dispersos se encuentren en los confines del cielo,
- 5 Yahvé, tu Dios, te reunirá, te recogerá de allí; Yahvé, tu Dios, te traerá a *la tierra* que habían poseído tus padres y tomarás posesión de ella; te hará el bien y te hará crecer más que tus padres;
- 6 Yahvé, tu Dios, *circuncidará tu corazón* y el de tus descendientes para que ames a Yahvé, tu Dios, con todo el corazón y con toda el alma y así vivas...
- 9-10 C Yahvé, tu Dios, hará prosperar tus empresas... si escuchas la voz de Yahvé, tu Dios, guardando sus preceptos y mandatos, lo que está escrito en el libro de esta ley, si te conviertes a Yahvé, tu Dios, con todo el corazón y con toda el alma. Porque:
- 11 - *el precepto* que hoy te mando no te excede ni resulta inalcanzable,
- 12 - *no está sobre el cielo*, de modo que preguntes: ¿quién de nosotros subirá al cielo para que lo traiga y lo proclamará para que nosotros lo cumplamos?
- 13 - *ni está más allá del mar*, de modo que preguntes: ¿quién de nosotros cruzará el mar y nos lo traerá y lo proclamará para que lo cumplamos?
- 14 - *porque el mandamiento* está muy cerca de ti, en tu corazón y en tu boca, para que lo cumplas.
- 15 D Mira, hoy pongo delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal:
- 16 - *Si obedeces* los mandatos de Yahvé, tu Dios, que yo te promulgo hoy, amando a Yahvé, tu Dios, siguiendo sus caminos, guardando sus preceptos, mandatos y decretos, vivirás y crecerás; Yahvé, tu Dios, te bendecirá en la tierra adonde vas a entrar...
- 17 - Pero *si tu corazón se aparta* y no obedeces, si te dejas arrastrar y te prosternas
- 18 dando culto a dioses extranjeros, yo te anuncio que morirás sin remedio, que después de pasar el Jordán y de entrar en la tierra para tomarla en posesión, no vivirás muchos años de ella.
- 19 E Hoy cito como testigos contra vosotros al cielo y a la tierra; te pongo delante bendición y maldición. Elige la vida y viviréis, tú y tu descendencia,
- 20 amando a Yahvé, tu Dios, escuchando su voz; apegándote a él, pues *él es tu vida* y tus muchos años en la tierra que había prometido dar a tus padres...

Dos son las notas principales del texto: la insistencia en el término *Yahvé, tu Dios* (nombre que ofrece identidad al pueblo) y la exigencia de *amar a Dios* dentro de la línea definida por el *sema'* (*escucha, Israel*: Dt 6,4-5; cf. tema 18.3). Experiencia integral y transformante de amor, esto es para el texto y para todo Dt la relación con Dios. No hay ninguna especie de terror o imposición; no se desvela Dios arriba dominando la existencia. No hay tampoco legalismo, imposición de leyes separadas de la vida. *Revelación de amor* es Dios; llamada al amor es todo el Dt y de manera especial nuestro pasa-

je. De los momentos principales de esa fuerte historia afectiva, moldeada sobre el fondo de la experiencia profética (Os, Jer, Ez, quizá 2º Is), trata nuestro texto.

A) *Conversión del pueblo* (30,1-2). Las palabras (= *debarim*) a que se alude son las «cosas» anunciadas en la gran bendición/maldición Dt 27-28. Israel ha tenido experiencia de su Dios. Por eso *creer es recordar*: traer a la memoria la llamada dirigida a los patriarcas, asumir los años buenos de la historia. Sin este buen recuerdo, esta memoria del amor de Dios, resulta imposible la vida. Pero aquí ha crecido más que bendición la

maldición: las grandes calamidades que han venido oprimiendo a Israel según Dt 28,15-68.

La historia vivida se convierte así en *memoria passionis*: recuento del dolor educativo que no nace de la ira de Dios, sino, al contrario, de su fuerte amor hacia los hombres. Más aún, en medio del dolor emerge la *confesión creyente*. Es israelita quien dice: lo hemos merecido, es justicia de Dios lo que ha pasado con nosotros. El mismo sufrimiento *despierta la memoria*, haciendo que los «fieles» puedan volver hacia su origen, es decir, convertirse. Se elabora así una *teodicea de la memoria enriquecida al principio* (por la palabra de llamada) y *probada en el camino* (con un sufrimiento merecido). Volver a Dios (*sabta 'ad Yahweh 'Eloheka*) implica renacer. Reconocer la propia culpa y mentira en el pecado cometido, confesar la justicia de Dios, esperar una vida diferente, en clave de vuelta o conversión: este es el principio de la teodicea.

B) *Conversión de Dios* (30,3-8). Sólo hemos transcrito los primeros versos (30,3-6), pues ellos resultan suficientes para enmarcar y definir el tema. No es que Dios cambie empezando a ser lo que no era; lo hace en un sentido más profundo, *vuelve hacia su cambio*, recuerda y reasume su amor salvador (tema de fondo de 30,3), recreando el proceso de conversión israelita dentro de su misericordia. Así integra nuestro texto la fuerte confesión de Ex 34,6-7. Dos son los rasgos principales que derivan de esa *vuelta de Dios*.

- *Uno externo*: la tierra es regalo de su gracia; descubrimos día a día sobre el suelo (en los campos y ciudades, los montes y los valles) la señal de su cuidado por nosotros (cf. Dt 8,7-10; 11,10-12).

- *Otro interno*: la nueva circuncisión; no

es remoción de la piel del miembro varonil, sino cambio del corazón (30,6; cf. 10,16), como indican también los profetas (Jer 4,3; Ez 44,7,9; cf. Lev 26,41).

C) *Geografía sagrada, el lugar de la ley* (30,9-14). Los cristianos hemos acusado con frecuencia a los judíos diciendo que han hecho una ley inaccesible y complejísima: cientos de preceptos que deben estudiarse y cumplirse (de manera positiva o negativa) con muchísimo cuidado... Puede haber algo así en algunos judíos (y aun cristianos!) posteriores, obsesionados por el literalismo cuidadoso y la multiplicación de prácticas externas. Pero la palabra fundante del Dt presenta el mandato (*precepto o miswah* de 30,11 y *mandamiento* o *dabar* de 30,14) como realidad cercana a nivel de boca y corazón.

- *Boca* es el hombre como palabra que dice, acoge, responde: en plano de conversación y convencimiento, en diálogo personal, se manifiesta Dios como principio de vida a los humanos.

- *Corazón* es el hombre como lugar donde el amor se acoge, como fuente donde nuevamente brota el misterio de la vida. A nivel de amor, en plano de confianza radical nos habla Dios.

Supone el texto que en la vida hay cosas difíciles: subir sobre las nubes, recorrer los mares infinitos y alcanzar otros hemisferios... Pero el cultivo del misterio es algo fácil: algo que podrían descubrir y realizar también los niños (como en Mt 11,25-26). Así lo ha visto Pablo al citar nuestro pasaje en el lugar más hondo de su discusión sobre Israel y Cristo (cf. Rom 10,5-8).

D) *Dios creador, hombre creador* (30,15-18). Hemos planteado este motivo al referirnos al surgimiento específico del hombre (Gén 2-3; tema 2.1). Lo allí dicho en clave de principio (reconocer a

Dios como sentido del bien/mal, origen de la vida/muerte) se despliega aquí en forma pactual: orientado por Dios, superando el riesgo del pecado, el hombre puede optar y realizarse (o destruirse).

El texto nos sitúa ante el misterio y fuente de la libertad. Ciertamente, hay *libertades* concretas y pequeñas, en plano de opciones contingentes. Pero hay una *libertad fontal* que sólo tiene principio (fundamento y validez) en lo divino. *Libre es Dios* haciendo al hombre: al colocarle en el jardín o *encrucijada* de su propia opción. Y *libre el ser humano* para escoger lo que desee. Sólo allí donde esa libertad es fuerte, donde el hombre se descubre llamado a elegir entre la vida o muerte, puede hablarse de Dios.

Esta es la *teodicea de la libre opción* que nos sitúa cerca de algunos planteamientos filosóficos modernos (kantismo). La misma elección que el hombre asume le desborda. Así viene a desvelarse en el fondo de su vida algo más grande que esa vida. Sólo en manos de la libertad suprema (Dios), sólo en pacto con aquel que es en sí mismo y que así actúa (Yahvé) adquiere el hombre libertad.

Una libertad sin Dios es imposible y opresora: ¿para qué portarnos como libres?, ¿ante quién podremos rendir cuentas? Cerrada en sí misma o abierta sólo al puro cambio siempre indiferente de este cosmos, la libertad carece de sentido y acaba por hacerse capricho o pura angustia. Pero abierta desde Dios, surgiendo de su gracia y respondiendo a su palabra, ella está llena de sentido. No es que exista primero libertad humana y luego, como en consecuencia, se postule el ser de Dios. El camino para nuestro texto es el contrario: existe Dios y desde el fondo de su gracia adquiere valor nuestra libertad. Dios nos confía a (en)

nuestras manos, para que escojamos entre bien/vida y mal/muerte. La elección es algo nuestro. Pero, al mismo tiempo, ella se funda en una llamada que nos arraiga. Esto significa que *somos en Dios* mucho más de aquello que tenemos y podemos realizar por nosotros mismos.

Sólo a ese nivel de *pacto radical* (de amor fundante) tiene sentido la elección entre el bien y el mal. La forma externa del texto parece simétrica, como si bien y mal fueran equivalentes y equidistantes (cosa que en algún sentido es cierto). Pero en otro plano mucho más profundo el texto ha roto ese esquema: bien y mal no son iguales. El centro de todo es el bien/vida de Dios (y de aquellos que le escuchan/aman, en visión de pacto). El mal/muerte es siempre ulterior, algo que debiera evitarse. Dios no es por tanto una pura señal de orientación que nos muestra las direcciones del camino (derecha o izquierda). El es fuente y compañía de amor para los hombres.

E) *Yahvé es tu vida...* (30,19-20). Concluye el texto citando como testigo al cielo y a la tierra. El conjunto de la creación, que Gén 1,1-2,4a presentaba como espacio sacral de liturgia admirativa, adquiere aquí valor de *testimonio*: cielo y tierra son lugar de bodas, campo donde puede realizarse ya la unión de fidelidad y alianza entre Dios y los humanos. Eso significa que el hombre es más que mundo, más que cielo y tierra, más que todas las estrellas: es aquel que, desde el centro de este mundo, puede escuchar la voz de Dios y responderle.

Así podía terminar todo el pasaje, como en los viejos tratados de alianza o en ciertos rituales de matrimonio. Pero es evidente que el autor quiere avanzar en su línea y ofrecernos el último consejo: *elige la vida y viviréis*. Al llegar aquí

desaparecen las comparaciones y Dios mismo se presenta como *vida* (= *ki hu hayyeka*): vive el pueblo en alianza con Dios, en ella se realiza. Esta es la *teodicea del exceso o desbordamiento vital*: hay en el hombre algo más que su existencia, hay en su hondura afectiva y en la entrega de su libertad algo más grande que su afecto y libertad: en relación con Dios se expresa y crea el ser humano. Descubrirlo así y gozarse de que exista Dios es fuente de toda teodicea.

Podemos concluir este apartado que estaba centrado en el *artículo fundante* de la constitución israelita de Dios (que asumen judíos y cristianos). *Ex 24* nos ponía ante el acto formal del pueblo que se compromete a vivir en alianza con Dios; *Ex 34* destacaba la misericordia de Dios que sigue ofreciendo su alianza aunque los hombres le rechacen; finalmente, *Dt 30* ofrecía la nueva ley en clave de conversión del pueblo y presencia gozosa (emocionada) de Dios. Por ellos

hemos podido descubrir la *teodicea de la alianza*: sólo en diálogo con Dios se reconoce su existencia.

Muchos quieren conocer a Dios (manejarle) desde fuera, sin subir a la montaña de su revelación, sin acogerle en el camino, sin haberle llamado y respondido. De esa forma presuponen que Dios es una «cosa»: algo que se sabe sin que estemos implicados, sin cambiar por su presencia. En contra de eso, nuestros textos aseguran que sólo sabe a Dios quien sube con él a su montaña y escucha su palabra, para así cumplirla. Los tres pasajes (principio, renovación y meta del pacto) nos sitúan en el centro israelita: en el lugar donde el encuentro de los hombres con Dios toma sentido para siempre. Por eso, ellos siguen siendo *Escritura*, Palabra permanente. No son un *testamento viejo*, ya abrogado por el Cristo; son *testamento inicial* que sigue estando abierto por Jesús hacia una alianza donde todos estamos incluidos.

Dios de Sión: Ciudad y santuario

Queremos seguir en lo posible el orden de textos y temas que marca el Pentateuco. Por eso después de la *alianza* (Ex 19-24; 32-34) tratamos del *santuario* como signo y presencia de Dios entre los suyos (Ex 25-31.35-40). Los dos temas se implican, entrelazados de forma teológica y literaria: cerrado el primer pacto (Ex 19-24), Dios llama a Moisés a la montaña para revelarle allí la forma de su templo. Pero el pueblo peca: rompe la alianza, rechaza la presencia sagrada. Sólo cuando Dios retorna y el pueblo le acepta de nuevo (Ex 32-34) puede comenzar la construcción del santuario (Ex 35-40).

Este es un *santuario itinerante*, que camina con el pueblo en el desierto, probado por Dios, en busca de la tierra prometida. Sus elementos fundamentales son una tienda o *tabernáculo*, es decir, una casa portátil donde Dios acampa, un *arca* concebida como depósito del libro de la alianza y trono para Dios y, finalmente, un *altar para los sacrificios*. Lo esencial no es ya el lugar, ni un monte de dioses ni tampoco una ciudad santificada, conforme a tradiciones usuales en muchos pueblos del entorno. Para los redactores del Pentateuco (Ex 25-40), el signo y presencia de Dios es una tienda

móvil, con el espacio sagrado que se crea en su entorno. Dios caminante es Yahvé, Dios de peregrinos. Teniendo eso en el fondo, en las reflexiones que siguen estudiamos otras concepciones más antiguas de la historia israelita. Volvemos de esa forma a los orígenes sacrales, recuperando tradiciones arcaicas que han sido conservadas en Sión (Jerusalén) y que influyen de manera poderosa en la visión canónica de la Escritura y piedad israelita.

El tema resulta muy extenso en plano histórico y literario. Podríamos tratar de los viejos altares de la tierra cananea, avalados por la tradición de los patriarcas (cf. Ex 20,22-26) o estudiar las tradiciones de los santuarios oficiales del norte (Betel, Dan, Siquén...) tras la ruptura que sigue a Salomón. Pero nos hemos limitado a tres pasajes significativos, de distintos géneros literarios: un *salmo del templo* que evoca el sentido de la presencia de Dios en un santuario, ciudad y montaña sagrada (Sal 48); un *relato etiológico* que explica el origen sacral de Sión en claves de teofanía yahvista (2 Sam 24); y la *plegaria de consagración* oficial del templo de Jerusalén (1 Rey 8).

1. Monte Sión, ciudad de nuestro Dios (Sal 48)

Comentarios: M. Dahood, *Psalms*, I, AB, Doubleday, New York 1966, 287-294; H. J. Kraus, *Salmos*, I, BEB 53, Sígueme, Salamanca 1993, 719-728; L. A. Schökel y C. Carniti, *Salmos*, I, EVD, Estella 1992, 675-686; A. Weiser, *Psalmen*, ATD 14/15, Göttingen 1966, 256-259.

Estudios: L. A. Colunga, *La Ciudad del gran Rey. Exposición mesiánica de algunos salmos*, EstBib 14 (1955) 255-279; J. Coppens, *Le Relève Apocalyptique du Messianisme Royal* 1, BETL 50, Leuven 1979 (sobre la realeza de Dios en perspectiva cultica, con amplia bibliografía); M. G. Goulder, *The Psalms of the Sons of Korah*, JSOT SuppSer 20, Sheffield 1982 (destaca el trasfondo cananeo y luego israelita, no judío, del tema); L. Krinetzki, *Zur Poetik and Exegese von Ps 48*, BZ 4 (1960) 70-97; A. Robinson, *Zion and Saphôn in Ps 48*, 3, VT 24 (1973) 118-123; S. Lach, *Versuch einer neuen Interpretation der Zionhymnen*, VT 29 (1978) 149-164; F. Stolz, *Strukturen und figuren im Kult von Jerusalem*, BZAW 118, Berlin 1970; G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten*, BAAW 97, Berlin 1960 (centrado en Sal 48).

Hemos evocado ya el signo del monte/morada de Dios al ocuparnos del canto de Moisés (Ex 15; cf. tema 3.2). Retomamos ahora ese motivo, que se arraiga en el ambiente pagano del entorno, destacando como introducción algunos rasgos que suelen repetirse.

- *Monte de Dios*. Aparece en textos de la profecía clásica (Is 24,12-15; Ez 28,12-16) en una perspectiva simbólica cercana al paganismo ambiental; en línea semejante se sitúan los pasajes más antiguos sobre el Dios que habita (o se desvela) en el Sinaí (cf. Dt 33,16; 38,2; Sal 68,9; Hab 3,3-4).

- *Casa de Dios*. Suele hablarse de varios espacios sagrados: Dios tiene un templo

sobre el *cielo*, en su altura trascendente; se supone al mismo tiempo que él habita de un modo especial en el santuario de la *tierra*; también se dice que mora en una *ciudad sagrada*, vinculada a la *montaña* o centro de la tierra.

- *Río primigenio*. Se suele presentar como torrente que brota del subsuelo del templo: allí se juntan las aguas superiores (espacio fundante de Dios) y las inferiores (que fecundan esta tierra). Por eso, el templo, con su ciudad y montaña, con sus aguas de vida y su liturgia, puede presentarse como lugar de la victoria de Dios sobre las fuerzas malas del cosmos y la historia (cf. Sal 46; 76; 92-93, etc.).

Recordemos que los relatos de la creación (Gén 1,1-2,4a y 2,4b-3,24) no culminan en la montaña sagrada, la fundación de la ciudad real o la bendición del santuario. Parece que los redactores de la ley tomaron estos temas como derivados. Ellos reaparecen sin embargo en otros textos de la BH, sobre todo en los salmos, destinados a la liturgia de los santuarios. Entre ellos cobra importancia grande el de Sión, Jerusalén, portador, según parece, de viejas tradiciones cananeas (jebusitas) que han venido a mezclarse con rasgos del más puro yahvismo. Algunos investigadores han supuesto que junto a la religión *pactual*, de origen israelita, propia de ambientes cercanos al Dt y su escuela, había existido en Israel una más *sacralizante*, pagana, llena de mitos y liturgias. Pienso que estos dos modelos (pactual y sacral, profético y de culto) se han mezclado desde antiguo. En línea sacral se sitúa este salmo que, proviniendo quizá de Betel, Siló o Dan, fue asumido en Jerusalén:

- | | | |
|----|---|--|
| 5 | B | Pues mira: los reyes se aliaron para atacar juntos, |
| 6 | | pero al verla así quedaron aterrados, huyeron desavoridos. |
| 7 | | Allí les agarró un temblor y dolores como de parto, |
| 8 | | como viento oriental que destroza las naves de Tarsis. |
| 9 | C | Lo que habíamos oído lo hemos visto |
| | | en la ciudad de Yahvé Sebaot, la ciudad de nuestro Dios: |
| | | que Dios la ha fundado para siempre. |
| 10 | D | Oh Dios, meditamos tu misericordia |
| 11 | | en medio de tu templo; como tu renombre, oh Dios, |
| | | tu alabanza llega al confín de la tierra. |
| 12 | | Tu diestra está llena de justicia, el monte Sión se alegra, |
| | | las ciudades de Judá se gozan con tus sentencias. |
| 13 | E | Rodead a Sión y recorredla, contando sus torreones, |
| | | fijaos en sus defensas, observad sus baluartes, |
| | | para que podáis decir a la próxima generación: |
| 14 | | Este es Dios, nuestro Dios eterno, él nos conduce más allá de la muerte. |

Hemos dividido el texto en cinco partes. El mensaje es claro: Dios se revela en la ciudad del templo que es lugar de su presencia y *teofanía*. Todos los restantes aspectos del mundo y de la historia pasan a segundo plano: hay vida y esperanza de futuro porque existe una ciudad de Dios. No sabemos si en ella hay rey humano o soldados defensores, pero el mismo Dios la llena y defiende para siempre.

A) *Ciudad de nuestro Dios* (48,1-4). El salmo empieza cantando la grandeza de Yahvé, señor universal. No es preciso hablar de templo, un edificio material, construido por los hombres: verdadero santuario es la ciudad entera, concebida al mismo tiempo como centro del mundo (tierras y naciones la rodean) y altura suprema, vértice del cielo. Ese cielo se llama *Safón*, monte del norte de Siria en que habitan, conforme a los mitos de Ugarit, Fenicia y Palestina, los dioses y diosas. Por eso, siguiendo la costumbre del entorno pagano, los fieles que cantan este salmo identifican su monte/ciudad/santuario con la montaña original del cosmos.

Dos son las novedades del texto. La primera de tipo *geográfico*: el monte Sión (Jerusalén) viene a presentarse como cen-

tro del mundo, *omphalos* sagrado, altura de Dios, lugar donde los cielos se unen con la tierra. La segunda de tipo *social*: el mismo *monte y templo* se concibe ya como ciudad; no habita Dios en la altura desierta de una cumbre nevada (el Safón geográfico de Siria), ni en la roca del sur donde se engendran las tormentas (Sinaí). El Dios de la montaña se ha hecho urbano: es *Gran Rey* (soberano del cosmos) siendo, al mismo tiempo, *Rey concreto* de Sión y protector de sus habitantes. Ciertamente, la ciudad del templo tiene defensas militares o baluartes; pero su defensa principal, su *roca firme* o alcázar inexpugnable es *el mismo Yahvé* que, sin dejar su altura o cielo, ha puesto su lugar de habitación real sobre la tierra: Sión es su trono, Jerusalén su ciudad; los que en ella habitan son sus cortesanos; los restantes hombres y países tienen un sentido derivado.

B) *Los reyes se aliaron para atacarla...* (48,5-8). Frente al *melek rab*, Gran Rey de la ciudad sagrada, se han querido elevar los *melakin* o reyes de este mundo, conforme a un tema que repiten muchos salmos (cf. 46,7; 76,4). El motivo del ataque es el mismo que impulsó a Caín contra Abel (Gén 4): la envidia.

- | | | |
|----------|---|---|
| Sal 48,2 | A | Grande es Yahvé y muy digno de alabanza en la ciudad de nuestro Dios, |
| 3 | | su monte santo, altura hermosa, alegría de toda la tierra; |
| | | el monte de Sión, altura del cielo (= Safón), ciudad del gran Rey. |
| 4 | | Entre sus baluartes Dios se ha demostrado como alcázar (= roca). |

Dios está en Sión, muestra allí su fuerza, y por eso los poderes de la tierra se sienten sacudidos: no quieren admitir un pueblo diferente, una ciudad distinta, una forma de vida que no esté regida por la ley de la violencia.

Más que la conquista de una tierra nueva les importa su destrucción: mientras la ciudad distinta se eleva sobre el monte, ellos no pueden descansar tranquilos. Esa actitud es normal. Así lo dice el texto, sin tener que fundarlo o comentarlo. Lo extraño y novedoso es lo que viene: *Dios mismo defiende a su ciudad con un pavor sagrado*. No empuña las armas militares; tampoco necesita que luchan sus amigos, los que habitan sobre el monte y templo. Vence Dios la guerra con sus «armas»: suscitando el miedo en los contrarios, como el viento del oriente (desierto) que destroza sobre el mar las grandes naves. Pero después Sión se transformará en fuente de paz: reyes y pueblos vendrán a la ciudad para descubrir la ley de Dios y recibir su luz, en gesto de armonía abierta a los confines de la tierra (cf. Is 2,2-5).

C) *Lo que habíamos oído lo hemos visto...* (48,9). Venían los reyes para destruir la ciudad, pero han sido destruidos. Así queda abierto el camino para una nueva procesión de paz que inician los devotos. Son *los que habían oído*: conocían por noticias la grandeza de Sión. Por eso vienen para cerciorarse y gozar la teofanía. Esta *visita de la ciudad* tiene carácter sacramental. No es gira turística, ni contemplación estética, ni mucho menos un recuento técnico de las posibilidades militares del bastión del templo. Para los devotos de Yahvé, *Jerusalén es teofanía*: toda su estructura exterior, el santuario en la «montaña» (colina) y los mismos baluartes o murallas son signo de Dios. Por eso se dice que es ciudad de *Yahvé Sebaot*, del Dios de los ejércitos

que en ellas ha puesto su morada. Todo el orden de la tierra pende así de esa *ciudad*: ella es la expresión del poder y paz de Dios, es garantía de firmeza para el universo. Frente a la *ley del pacto* o al mismo *libro de la alianza* que, conforme a la tradición anterior (tema 4), garantizaba el sentido de la tierra, ha venido a elevarse aquí la ciudad sacra que el mismo Dios defiende.

D) *Los valores de la ciudad* (48,10-12). No cantan este salmo los campesinos oprimidos de Jc 5 (cf. tema 3.3) que luchan contra las ciudades cananeas bien fortificadas, con sus reyes y sus templos. Tampoco hablan así los seminómadas antiguos (patriarcas) que buscan a Dios en el camino de su peregrinación y no poseen ciudad de cimientos permanentes (cf. Heb 11,9-22). Este salmo expresa la *teodicea de los sedentarios* que sacralizan su propio centro cultural-ceremonial al que acuden también los habitantes del entorno. Son protegidos de Dios los habitantes de la ciudad sacral (ceremonial) con aquellos que acuden o ascienden a ella (está en lo alto) para descubrir allí signos sagrados. En torno a la ciudad hay un movimiento de *expansión* (a partir de allí se extiende la alabanza de Dios) y de *retorno* (las gentes vienen para celebrar su culto). Es evidente que existen en ella *funcionarios sagrados*: personas que viven del culto y se ocupan de las ceremonias, como representantes de Yahvé sobre la tierra.

Siendo ciudad sagrada (el templo es clave y cabeza del gobierno), Jerusalén es lugar de *justicia* donde se administra el derecho y se resuelven los litigios sociales (en tema que expande Is 2,2-6). No pueden separarse los planos: todo es sacral en Sión y todo es a la vez profano. Signo de Dios es la ciudad, como expresión de una *misericordia* (*hesed*) que puede convertirse en principio de medita-

ción para sus fieles. Todo en ella es *justicia* (*sedek*); todo es *sentencia* (*mispas*) en las ciudades de su entorno (Judea). Quizá podamos hablar de una *teocracia de la ciudad/templo* concebida como estructura fundante de vida social y religiosa. No hace falta rey ni un reino definido, bien fijado, con criterios nacionales, militares o económicos. La base de la administración civil y el signo de presencia de Dios sobre la tierra es una ciudad/santuario. Este es un modelo social que ha triunfado en culturas muy diversas (desde el helenismo al mundo maya); posiblemente existía ese esquema sagrado antes que Jerusalén se integrara dentro del contexto religioso del yahvismo. Es el modelo que, de alguna forma, volvió a triunfar tras el exilio, bajo persas y helenistas.

E) *Que podáis decir a la próxima generación...* (48,13-14). Este es un sistema político/social y religioso que quiere perdurar. Por eso se dice a los peregrinos de Dios: *¡que miren bien, que vean!* Ellos serán testigos de la teofanía fundante de Sión; serán sus misioneros. Así culmina el salmo estableciendo un paralelismo entre *la ciudad sagrada* (contad sus torreones, fijaos en sus baluartes...) y *la visión teológica*: para decir a los que vengan después: *¡este es nuestro Dios!* La misma fortaleza de la ciudad viene a presentarse como expresión de eternidad o permanencia divina.

Se unen de esa forma dos afirmaciones: *se mantiene la ciudad*, de tal manera que en ella estamos defendidos, nadie puede conquistarla (dominarnos); *permanece Dios* por siempre y *nos guía* ('*al mwt*'), por encima de la muerte. Muerte son y muerte expanden los poderes de la tierra, los reyes que combaten por envidia contra la ciudad sagrada y sus defensas. Sión, en cambio, es signo de firmeza del Dios que ofrece seguridad a sus devotos, haciéndoles capaces de vencer la

muerte, en camino de esperanza mesiánica. Misioneros de Sión: eso acaban siendo sus peregrinos. No se dice que hayan ofrecido sacrificios; no se sabe si participan en los cultos. Pero es evidente que han descubierto a Dios en la grandeza/armonía del monte sagrado, en la ciudad de justicia y su templo.

2. Se aplacó Yahvé. Altar de Dios: era de Arauna (2 Sam 24)

Comentarios: P. R. Ackroyd, 2 *Samuel*, Cambridge UP 1977; P. K. McCarter, 2 *Samuel*, AB 9, Doubleday, New York 1984; H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, ATD 10, Göttingen 1965. Sobre 2 Sam 24 : R. E. Clements, *God and Temple*, Fortress, Philadelphia 1965, 61-62; W. Fuss, *II Samuel 24*, ZAW 74 (1962) 145-164; G. von Rad, *El ritual real judío*, en Id., *Estudios sobre el AT*, Sígueme, Salamanca 1975, 191-198; R. de Vaux, *Instituciones del AT*, Herder, Barcelona 1985, 282-448.

Sobre el trasfondo histórico: G. W. Ahlström, *Der Prophet Natham und der Tempelbau*, VT 11 (1961) 113-127; M. Noth, *Jerusalén y la tradición israelita*, en Id., *Estudios sobre el AT*, Sígueme, Salamanca 1985, 145-158; H. Schmidt, *Yahwe und die Kulturtraditionen von Jerusalem*, ZAW 67 (1955) 168-197; S. Yeivin, *Social Religious and cultural Trends in Jerusalem under the Davidic Dynasty*, VT 3 (1953) 149-166.

La antigua ley del santuario declaraba que los israelitas pueden (deben) construir un altar y ofrecer sacrificios en aquellos lugares donde Yahvé ha pronunciado su nombre, es decir, se ha manifestado para escuchar y bendecir a los humanos (Ex 20,22-26). Esta ley responde a la práctica normal de los tiempos antiguos reflejada en los relatos patriarcales: se apareció Dios a Abraham bajo la encina de Moré (visión) junto a Siquén y Abraham edificó un altar (Gén 12,7); lo mismo hizo después entre Betel y Ay (Gén 12,8.23-24) o en el encinar de

Mambré, al lado de Hebrón (Gén 18; cf. tema 2.4).

Un relato hermoso de teofanía y construcción de altar se encuentra vinculado con Betel. Dormía Jacob sobre una piedra huyendo hacia Mesopotamia y vio como una escala, con los ángeles subiendo y descendiendo y el mismo Yahvé sobre el alto... Jacob llamó al lugar *Bet-El*, casa de Dios, prometiendo construir en el lugar un santuario (Gén 28,11-22). Este es un relato *etiológico*: leyenda sagrada de un lugar cúltico importante (cf. también Gén 32,23-33). Pero había una ciudad de Palestina que no tuvo importancia en Israel porque estuvo hasta muy tarde bajo mando jebuseo. Posiblemente poseía un santuario dedicado al

Dios *Elyon* (= *Altísimo*) y el mismo rey dirigía su culto (cf. Gén 13,18-24). Era Jerusalén.

En el X AEC cayó en manos de David que la hizo propiedad personal y centro de su reino, integrándola dentro de las tradiciones religiosas de Israel por medio del arca (2 Sam 6). Parece que el mismo David quiso construir allí un templo, un lugar de culto unificado y oficial para el conjunto de las tribus, pero halló oposición (2 Sam 7), quizá por el mismo carácter no israelita del lugar y por las tradiciones religiosas que allí se evocaban. Lo hará más tarde Salomón, hijo de David, construyendo el santuario central del nuevo Estado, conforme a una tradición de 2 Sam 24.

- 2 Sal 24,1 A Volvió a encenderse la ira de Yahvé contra Israel e instigó a David en contra de ellos, diciendo: Vete, haz el censo de Israel y Judá.
 2 El Rey ordenó a Joab y a los jefes del ejército que estaban con él: Id por todas las tribus de Israel, desde Dan hasta Berseba y haced el censo de la población, para que sepa cuánta gente tengo.
 3 Joab le respondió: ¡Que Yahvé, tu Dios, multiplique por cien la población y que vuestra majestad lo vea con sus propios ojos! Pero ¿qué pretende vuestra majestad con este censo?
 4 Pero la orden del rey se impuso sobre el parecer de Joab...
 10 B Pero después de haber hecho el censo al pueblo, le remordió el corazón a David y dijo David a Yahvé: ¡He cometido un grave error! Te pido, Yahvé, que perdones la culpa de tu siervo porque he obrado locamente. Antes de que David se levantara por la mañana, el profeta Gad, vidente de David, recibió la palabra de Yahvé, diciendo: Vete a decir a David: Así dice Yahvé: Te propongo tres castigos: elige uno y lo ejecutaré.
 11 Gad se presentó a David y le dijo: ¿Qué castigo escoges?
 12 Tres años de hambre en tu territorio, tres meses huyendo perseguido por tu enemigo, o tres días de peste en tu territorio? ¿Qué le respondo a Yahvé que me ha enviado?
 14 C David confesó: Estoy en un gran apuro. Mejor es caer en manos de Yahvé, que es compasivo, que caer en manos de los hombres.
 15 Yahvé mandó entonces la peste contra Israel, desde la mañana hasta el tiempo señalado. Y desde Dan hasta Berseba murieron setenta mil hombres del pueblo.
 16 Y el ángel extendió su mano contra Jerusalén para asolarla. Y Yahvé se arrepintió del castigo y dijo al ángel que estaba asolando al pueblo: ¡Basta! ¡Detén tu mano! Y el ángel de Yahvé estaba junto a la era de Arauna, el jebuseo.
 17 Entonces, viendo al ángel que estaba hiriendo al pueblo, David dijo a Yahvé: ¡Soy yo el que ha pecado, soy yo el culpable! ¿Qué han hecho estas ovejas? Carga tu mano sobre mí y sobre mi casa (= familia).
 18 D Y Gad fue a decirle a David aquel día:

24 b
25

Vete a edificar un altar a Yahvé en la era de Arauna, el jebuseo... Así compró David la era y los bueyes de Arauna por cincuenta siclos de plata: construyó allí un altar a Yahvé, ofreció holocaustos y sacrificios de comunión; Yahvé se aplacó con el país y cesó la mortandad en Israel.

Hemos dividido el texto en cuatro partes que podemos titular: desmesura humana (A), revelación del castigo (B), ángel de la peste (C) y altar para Yahvé (D). Acción de Dios y acción humana van en cada caso entrelazadas. Sobre un fondo de ira viene a elevarse al fin la *misericordia de Yahvé* que abre lugar para el perdón, en la era de Arauna, donde se alzarán después el templo.

A) *Desmesura del rey* (24,1-9). El texto es enigmático y parece que Dios mismo es causante de la contradicción: hace rey a David, pero luego no quiere que numere a su pueblo y lo organice, como otros reyes de este mundo. Así se dice que *ardió la ira de Yahvé* como fuego imprevisible que no puede controlarse. Esta es la *ambigüedad de la vida* en clave religiosa. Siendo verdadero rey, sólo Yahvé tiene derecho sobre los humanos... Pero entonces, ¿cómo debe obrar David si es que no puede calcular/planificar a sus vasallos? Por razón de su mismo oficio cae bajo la ira de Yahvé. Este es el *pecado o desmesura de David*: hacer cuentas con el pueblo; abandonar el nivel de pura gratuidad en la que sólo Dios dirige y salva al hombre para introducirse en la lógica de cálculos del mundo.

B) *Revelación del castigo: los tres males* (24,10-13). El pecado de David consiste en colocar su reino sobre el plano de otros reinos, conforme a la *mesura humana*. Ella parece necesaria, pero coloca al hombre en manos de los duros poderes de la tierra: hambre, guerra, peste. Esos males que el profeta Gad desvela y presenta ante David como consecuencia de su falta de confianza en Dios muestran los tipos de violencia normal

de nuestra historia. Ellos son el signo más saliente de la fragilidad del hombre, de su situación de fuerte desamparo sobre el mundo. Todavía hoy, los ritos penitenciales de la Iglesia recuerdan: *a peste, fame et bello...*

Ha contado David a su pueblo, ha entrado en la lógica de búsqueda, de lucha y fracaso del mundo. Es normal que el profeta descorra el abanico de males que se abren a sus ojos. Vivimos sobre un mundo sometido a los poderes (violencias primordiales) del hambre (lucha económica), guerra (enfrentamiento social) y peste (enfermedad incontrolada).

C) *El ángel de la peste* (24,14-18). David puede escoger y escoge la peste, que le parece más directamente vinculada al Dios de la misericordia y la ira divina. Hambre y guerra se encuentran más relacionadas con la obra de los hombres... En manos de la peste/ira queda David (todo el reino) y así viene a castigarle el *ángel de Yahvé*, personificado como *rostro maléfico* de Dios: es principio irracional de muerte dentro de una historia donde los humanos han querido controlarlo todo. *David* hizo las cuentas de su pueblo como si pudiera dominar la vida de los hombres; los numera, los ordena en dimensión de guerra. Pues bien, *Dios* le recuerda por su ángel de la peste que la vida/muerte no pueden calcularse. El Dios que actúa en todo el texto es *Dios de vida*: lleno de misericordia (cf. 24,14). Pero, al mismo tiempo, se ha venido a develar como *señor de muerte*: en su poder estamos sustentados. Si en un momento dado queremos controlar el mundo (calcular a los humanos, pensar

que los podemos dominar), caemos en manos de la violencia irracional que se expresa como peste.

Bien leído, el pasaje habla de gracia: del Dios grande que nos permite vivir en la ciudad amenazada por la muerte, el Dios que dice al ángel destructor: ¡ya basta! Ese es Yahvé para David y el redactor genial de nuestro texto. La peste existe, nos rodea siempre, acompañada por el hambre y la guerra, en trilogía inexorable. Está la peste cerca, como amenaza de dura destrucción que suena allí donde la vida parece triunfadora: ¡cuando estamos más seguros, cuando hacemos las cuentas orgullosas de aquello que tenemos y podemos por el censo! Está la peste a nuestra puerta, como expresión del *reverso de Dios*, de la otra cara de nuestra orgullosa certeza de fuertes triunfadores. Pues bien, en medio y por encima de esa peste, se desvela el perdón de Yahvé que detiene a la muerte.

La BL (miércoles, 4ª semana, misa) cambia el orden de los versos 16 y 17, poniendo el arrepentimiento y súplica de Moisés antes del perdón de Dios. Con eso ha roto, a mi entender, la más profunda lógica del texto. Dios no se arrepiente y cesa en su violencia a causa de la conversión de los humanos, sino todo lo contrario: es el perdón de Dios (su gracia) el que suscita la plegaria y conversión del hombre. Desde el perdón de Dios es necesaria nuestra súplica: ¡pecamos!, y recibe densidad el templo.

D) *Altar para Yahvé* (24,18-25). El ángel de la peste se detiene ante la era de Arauna y cesa su trilla de muerte. Dios revela así, en la vieja ciudad jebusea, sobre la roca del trigo, su misericordia creadora. Eso significa que la vida del mundo recobra su sentido: a pesar de los pecados del reino (censo de David), hay un lugar donde los hombres pueden recordar y celebrar gracia: la era o roca de Arauna, el jebuseo. Así termina la his-

toria de David y el capítulo antiguo de luchas y conquistas de los israelitas. Han hallado sobre el mundo un lugar para implorar el don de gracia de Dios y celebrar sus sacrificios.

- *Era y roca*. La era es lugar de reunión a las afueras de la ciudad; allí está la roca, piedra dura que impide que el grano de trigo se hunda, lugar donde se celebra la fiesta de la cosecha con sus sacrificios. Este dato ha suscitado muchas suposiciones. Puede pensarse que todo el texto es una *leyenda cultural jebuseita*, cananea, aceptada en un momento posterior por los israelitas. Otros añaden que Arauna era el rey/sacerdote de un culto pagano anterior, integrado luego en el culto judío... Sea como fuere, el hecho es que la tradición del templo de Jerusalén conserva, en su mismo relato fundante, la memoria de un pagano (jebuseo) en cuya era detuvo Dios la ira.

- *La peste* (con el hambre y la guerra). La misma organización estatal del pueblo (expresada en el censo de David) suscita la «ira» de Dios; por eso es necesario un nuevo tipo de revelación de su misericordia, para impedir que la ira se extienda y la peste destruya a los humanos.

- *El templo es memorial de gracia*: es recuerdo del Dios que detiene por siempre su ira dejando que el pueblo perviva. Como respuesta a esa gracia se eleva el altar, se ofrecen sacrificios, se construye un templo y se puede orar pidiendo a Dios perdón por los pecados. Esta es, en la BH, la última de las *grandes teofanías*. Judíos y cristianos conservamos el recuerdo de aquel templo, unos para llorar su destrucción (judíos), otros para descubrir que su verdad ha culminado en el mesías (cristianos).

3. Templo de Salomón: un lugar para el nombre de Yahvé (1 Rey 8)

Siguen al fondo los motivos del tema anterior. Este es un capítulo central de la historia Dtr. cuyo sentido básico ha estudiado con precisión J. L. Sicre, *Introducción al AT*, EVD, Estella 1992, 147-160. Se han publicado en cas-

tellano los trabajos fundamentales de G. von Rad, *La teología deuteronomística de la historia en los libros de los reyes*, en Id., *Estudios sobre el AT*, Sígueme, Salamanca 1975, 177-189 y N. Lohfink, *Balance después de la catástrofe. La obra histórica deuteronomista*, en J. Schreiner (ed.), *Palabra y mensaje del AT*, Herder, Barcelona 1972, 269-285.

Sobre el Dios del templo: Y. Congar, *El misterio del templo*, Estella, Barcelona 1967; R. E. Clements, *God and Temple*, Fortress, Philadelphia 1965, 79-123; J. Gutmann (ed.), *The temple of Solomon*, RelArt 3, Missoula MO 1876; M. Haran, *The Divine Presence in the Israelite Cult and the Cultic Institution*, Bib 50 (1964) 251-260; C. Meyers, *Temple, Jerusalem*, ABD VI, 350-369 (con bibliografía actualizada)

Han existido sin duda varias teologías del templo a lo largo de la historia israelita, no sólo en los antiguos santuarios de la tierra (Dan, Betel, Guilgal, Siló, Siquén, Hebrón...), sino también en la

nueva casa que Salomón edificó en Jerusalén (siglo X AEC). Aquí destacaremos la visión elaborada por la escuela Dtr y reflejada en la plegaria de dedicación (1 Rey 8). Es posible que en principio el Dtr fuera ajeno a la visión sacral del templo. Pero, en un momento dado, que podemos fijar en torno a la reforma de Josías (final del VII AEC), ha surgido una especie de simbiosis entre la visión del pacto (línea Dt) y la teología del templo concebido como presencia de Yahvé (de su nombre) en medio de la tierra. En una perspectiva semejante se han movido los redactores del Pentateuco, al vincular en un mismo relato ley y santuario (Ex 19-40). Así lo indica el texto programático de la *dedicación*, atribuido a la escuela Dtr que pone en boca de Salomón esta plegaria:

- 1 Rey 8,15 A ¡Bendito sea Yahvé, Dios de Israel, que a mi padre David con la boca se lo prometió y con la mano se lo cumplió!...
- 20 Yo he sucedido en el trono de Israel a mi padre David, como lo prometió Yahvé, y he construido este templo en honor de Yahvé, Dios de Israel.
- 21 Y en él he fijado un sitio para el arca donde se conserva la alianza que Yahvé pactó con nuestros padres cuando los sacó de Egipto.
- 23 B ¡Yahvé, Dios de Israel! Ni arriba en el cielo ni abajo en la tierra hay un Dios como tú, fiel a la alianza y a la misericordia con sus siervos,
- 25 si proceden de todo corazón, como tú quieres... Ahora, pues, Yahvé, Dios de Israel, mantén en favor de tu siervo, mi padre David, la promesa que le hiciste: «no te faltará en mi presencia un descendiente en el trono de Israel, a condición de que tus hijos sepan comportarse procediendo de acuerdo conmigo, como has procedido tú».
- 27 C Aunque ¿es posible que Dios habite en la tierra? Si no cabes en el cielo y en lo más alto del cielo, ¡cuánto menos en este templo que te he construido!
- 28 Vuelve tu rostro a la oración que te dirige hoy tu siervo. Día y noche estén tus ojos abiertos sobre este templo, sobre el sitio donde quisiste que residiera tu Nombre. Escucha la súplica de tu siervo y de tu pueblo Israel, cuando oren en este sitio; escucha tú desde tu morada del cielo, escucha y perdona.
- 30
- 31 D -Cuando uno *peque contra otro*, si se le exige juramento y viene a jurar ante tu altar en este templo, escucha tú desde tu cielo y *haz justicia* a tus siervos: condena al culpable dándole su merecido y absuelve al inocente conforme a su inocencia.
- 32
- 33 -Cuando los de tu pueblo Israel *sean derrotados* por el enemigo, por haber pecado contra ti, si se convierten a ti y se confiesan su pecado,
- 34 y rezan y suplican en este templo, escucha tú desde el cielo y perdona el pecado de tu pueblo Israel, y hazlos volver a la tierra que diste a sus padres.
- 35 -Cuando por haber pecado contra ti, *se cierre el cielo* y no haya lluvia,
- 36 si rezan en este lugar..., escucha tú desde el cielo...

- 37 -Cuando en el país haya *hambre, peste*, sequía o añublo, langostas y saltamonte...,
 38 en cualquier calamidad o enfermedad, si uno cualquiera o todo tu pueblo...
 extiende sus manos hacia este templo y te dirige
 39 oraciones y súplicas, escúchalas tú desde el cielo...
 41 -También *al extranjero* que no pertenece a tu pueblo Israel, cuando venga
 43 de un país lejano, atraído por tu fama... haz lo que te pide, para que todas
 las naciones del mundo conozcan tu fama y te teman, como tu pueblo Israel...
 52 E Ten los ojos abiertos ante la súplica de tu siervo Israel, para atenderlos
 53 siempre que te invoquen. Pues entre todas las naciones del mundo
 tú los apartaste como heredad, como dijiste por tu siervo Moisés,
 cuando sacaste de Egipto a nuestros padres, Adonai (= señor o rey) Yahvé.

Esta oración reponde al esquema Dtr. No niega o rechaza de manera directa las ofrendas exteriores o los sacrificios de animales. Pero tampoco los destaca o nombra. En la línea de Is 56,7 (y de Jesús), el templo ha de ser *casa de oración* (para todas las naciones). Quizá podamos añadir que es *casa de conversación y plegaria, abierta a la experiencia de gratitud*. Desaparecen los motivos de tipo mítico (sacralidad especial de una roca, ciudad o edificio) o cultural (sacrificios como tales); tampoco hay sacerdotes con sus genealogías, ritos y poderes. Este es un *templo democrático*, lugar donde pueden reunirse todos, varones y mujeres, incluidos extranjeros, para encontrarse con Dios en esperanza.

A) *Santuario de la alianza* (8,15-21). Estos versículos son el presupuesto de toda la plegaria y sitúan el templo sobre el fondo de la alianza y reino. El *reino* de Israel, instituido por David y confirmado a través de la promesa de Dios, ha cumplido su tarea mayor al construir el templo donde deposita el libro de la *alianza*. El templo asume, según eso, los más altos principios de la teología israelita. Por eso decimos que es *santuario* o, quizá mejor, *sacramento de la alianza*: aquí renuevan y mantienen los hombres su pacto con Yahvé; aquí expresa Yahvé la hondura sorprendente de su misericordia, el perdón que brota de su pacto.

B) *Templo de la dinastía de David* (8,23-25). Construido por Salomón, su hijo, el templo es lugar donde se recuerda la memoria del rey, de tal forma que *casa de Dios* (lugar de su presencia) y *casa de David* (permanencia de sus descendientes en el trono de Jerusalén) han estado entrelazadas (cf. 2 Sam 7). Ciertamente, el nuevo templo es más que una capilla real, al servicio de los intereses político/dinásticos de los davididas: ha sido también un (el) santuario central para las tribus. El Dios del pacto, estudiado en el tema anterior, viene a presentarse ahora como señor de un santuario construido por el rey junto a su palacio. Altar y trono se unen y aparecen de ese modo vinculados.

C) *Lugar donde habita tu Nombre* (8,27-30). La confesión previa de tipo más histórico se vuelve en este momento teología. Como representante del pueblo, *el rey humano* que habita junto al templo y domina sobre el reino reflexiona sobre el modo de presencia del *Gran Rey*:

- *Dios habita en morada celeste*, más allá de todas las construcciones de este mundo, más allá del mismo cosmos, pues «ni cielo ni tierra pueden contenerle». Se salvaguarda así su trascendencia, se supera el riesgo de encerrarlo en nuestros propios esquemas político/sacrales.

- *En el templo habita el Nombre (sem)* en

gesto que remite a los principios de la historia israelita. Al iniciar su obra de liberación, preguntó Moisés el nombre a su Dios, y Dios dijo: *Soy Yahvé* como presencia salvadora (Ex 3,14). Pues bien, ese nombre habita ya de modo especial en el templo (cf. temas 3.1 y 4.2).

Se expresa de esta forma una especie de *dialéctica revelatoria* que separa y vincula *trascendencia* (ser-en-sí de Dios) e *inmanencia* (ser-para-nosotros). Esta es la novedad y grandeza de los israelitas: conocen el nombre de Dios y así pueden pronunciarlo y dialogar con lo divino. El nombre es signo personal; por él se expresa y realiza la presencia de Dios entre los hombres. Por eso se dice que Dios:

- *Mira*: mantiene los ojos abiertos, como gesto de cuidado providente.

- *Escucha*: atiende a la llamada y petición de sus devotos.

- *Responde*, ofreciendo a los fieles la ayuda que le pidan.

Como signo de presencia dialogante de Dios se concibe aquí el templo. No vale el edificio en sí, no importan sus piedras o señales de esplendor externo. Garantía de conversación con Dios, eso es el templo. No es desmesura, sino signo de gracia: Dios mismo ha querido venir para hacerse disponible a las necesidades de los hombres, cercano a sus peticiones. Siendo lugar donde *habita el Nombre*, el templo es *espacio y mediación de Palabra*: garantía de conversación entre Dios y los humanos. Quizá pudiera llamarse encarnación del pacto: el hombre viene y pide, llama a la puerta de Dios y venera el misterio, esperando una respuesta; Dios mira, escucha, siente piedad desde su templo, aunque llegará un día en que los auténticos israelitas (tanto judíos como cristianos) podrán prescindir de este edificio externo (cf. Jn 4,23).

La mejor alabanza que se puede dirigir al templo es que un día ya no será necesario.

D) *Casa de oración, lugar de escucha* (8,31-51). En un largo recuento de necesidades, va desgranando el rey ante Dios los motivos principales de su súplica en el templo. Se trata evidentemente de calamidades nacionales y grandes problemas sociales: administración de justicia, conflictos militares, sequía y falta de productos de la tierra, hambre... Es el hombre en su penuria el que se alza en súplica ante Dios para así presentarle su necesidad. De algún modo se implican así nuestra miseria y el don de Dios (la gracia de su Vida que llena nuestra vida). Como fuerza en nuestros desalientos, como superación de nuestra angustia viene a elevarse Dios desde su templo.

Habitará allí *el Nombre de Dios*: eso significa que existe una palabra para los problemas de los hombres. Memorial de gracia es de esa forma el santuario, siendo *memorial de la carencia* de los hombres. No es lugar para mostrarse orgullosos, triunfadores o imponer la propia opinión sobre los otros, pues todos aparecen en el templo unidos por una misma necesidad, vinculados por la misma cadena de pecado y condena. Cesa allí la autojustificación, el deseo de tener siempre razón, la lucha de opiniones... En este templo caben también los *extranjeros*. Ellos pueden entrar y suplicar, pues nadie es ya un extraño en esta casa donde todos pueden expresar ante Dios lo que les falta. La gracia del Nombre (Dios) y la necesidad del mundo nos hermanan. Ciertamente hay una presencia especial para Israel (cf. 8,52-53), pero en este momento (como en Is 56,7 y en Mc 11,17) el templo viene a concebirse como *santuario para todas las naciones*.

E) *Conclusión: templo y pueblo* (8,52-53). Es templo universal, pero está especialmente vinculado a Israel, como destacará el judaísmo posterior. Por eso el texto alude a la liberación de Egipto: lugar donde se expresa y cultiva la conciencia nacional de libertad y de confianza en Dios es ahora el templo.

Y así concluye el tema de los santuarios. Hemos querido elaborar algunos rasgos de la *teodicea del templo*. Conforme a esta visión israelita, podemos hablar de Dios porque hay lugares donde su Nombre (acción) se manifiesta con más fuerza sobre el mundo.

- Con el Sal 48 hemos podido recordar las tradiciones de la montaña/ciudad santa que es centro del mundo y altura donde Dios se manifiesta, derrotando al mal y ofreciendo vida a sus devotos.

- 2 Sam 24 nos ha permitido vislumbrar la relación que existe entre lugar santo y victoria de Dios sobre la peste; por gracia de Dios nos sostenemos en la vida; así lo indica el culto sobre el templo

- 1 Rey 8 nos ha hecho penetrar hasta el misterio de la teología del templo, entendido como lugar de encuentro sagrado.

El templo es dimensión del ser humano: una expresión de nuestra posibilidad de apertura hacia Dios: un hombre sin templo, una persona que no pueda abrirse en oración a Dios, es para la Biblia israelita un imposible. *El templo es dimensión del mismo ser divino*: un Dios que no se manifiesta, que no expresa su presencia gratificante y misericordiosa entre los hombres no es señor en la Escritura israelita. Así lo siguen entendiendo y lo aplican de formas distintas, pero convergentes, judíos y cristianos.

6

Dios del rey: Política y mesianismo

Hemos estudiado *alianza y templo* y llegamos al *mesianismo*: Dios mismo es principio o poder liberador que expresa su majestad (orden sagrado) a través del rey davídico o ungido. El carácter teofánico del rey es conocido en las culturas del oriente antiguo, especialmente en Egipto. Parece que en las ciudades cananeas los reyes actuaban como sacerdotes. *Rey es Dios* sobre la altura de los cielos donde ha construido su palacio (morada) después de haber triunfado sobre el caos (cf. tema 1.1). *El rey de la ciudad sagrada* es imagen o representante de ese Dios entre los hombres. En este contexto puede hablarse de una *teodicea regia*. Sin rey que les congregue y les dirija, la vida de los súbditos se vuelve caos en la tierra.

Esta es la visión común de oriente y no debe sorprendernos que influya en la misma teología de la BH. Mayor extrañeza causa el hecho de que los israelitas hayan tardado mucho tiempo en aceptar un rey y lo hayan hecho con cierta reticencia. Parece que los fieles de las tribus del norte (reino de Israel o Samaría) no tomaron nunca al rey como importante en un plano sagrado, manteniendo así la tradición más antigua de su pueblo. Por el contrario, los meridionales (judíos) terminaron sacralizando al rey davídico,

como indica el tema de los pasajes que siguen

- *Posibles raíces míticas del rey*, situado en un contexto pagano, cananeo (Sal 2).

- *Rasgos históricos*: origen y entronque israelita de la monarquía (2 Sam 7).

- *Consecuencias mesiánicas* estrictamente dichas del tema (Sal 89).

1. ¡Hijo de Dios! El rey de Sión (Sal 2)

Visión general en R. E. Clements, *God and Temple*, Fortress, Philadelphia 1965, 17-27. Sobre Sal 2: M. Dahood, *Psalms*, I, Ab 16, Doubleday 1966, 6-14; A. Weiser, *Psalms*, ATD 14/15, Göttingen, 73-78; H. J. Kraus, *Salmos*, I, BEB 53, Sígueme, Salamanca 1993, 195-213; L. A. Schökel y C. Carniti, *Salmos*, I, EVD, Estella 1992, 142-163.

Sobre Sal 2: P. Auffret, *La Sagesse a bati sa maison*, OBO 49, Freiburg 1982, 141-182 (estudia la estructura literaria); Id., *The literary structure of Psalm 2*, JSOT 3 (1977) 5-41; W. H. Brownlee, *Psalm 1-2 as a coronation liturgy*, Bib 52 (1971) 321-336; R. Tournay, *Le Psaume (de la Fête du Christ Roi) 2*, AssSeig 88 (1966) 46-63. Hemos citado también el Sal 110; para un estudio de su reinterpretación cristiana en clave pascual cf. M. Gourgues, *A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et Actualisation du Psaume 110,1 dans le NT*, EB, Gabalda, Paris 1978.

Sobre la realeza sagrada cf. H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia*, Herder, Barcelona 1981, 29-66. El tema ha sido estudiado por la «escuela escandinava». En castellano, las obras más representativas en esta línea son: S. Mowinkel, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Fax, Madrid 1975, 24-105; A. González, *Profetismo y sacerdocio: Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, Casa de la Biblia, Madrid 1969; cf. también A. R. Johnson, *Sacred Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1967; J. H. Eaton, *Kingship and the Psalms*, London 1976.

- Sal 110,1 Oráculo de Yahvé a mi Señor (= Adonai): siéntate a mi derecha, y haré de tus enemigos estrado de tus pies.
 2 Desde Sión extenderá Yahvé el poder de tu cetro, somete en la batalla a tus enemigos.
 3 Eres príncipe desde el día de tu nacimiento, en el atrio sagrado (templo) te engendré como rocío, del seno de la aurora.
 4 Yahvé lo ha jurado y no se arrepiente: tú eres sacerdote eterno según el orden de Melquisedec.

Las semejanzas con el Sal 48 resultan evidentes. Los fieles de Jerusalén asumen y aplican a su rey un tema oficial de la teología pagana (jebusea): templo de Dios y palacio del rey se unifican; por eso se puede decir que el monarca es un hijo divino, pues nace en el atrio (= resplandor) del templo, añadiendo que le ha engendrado Dios, como al rocío que brota (se condensa) en el momento de la aurora. Dios recibe aquí el nombre israelita de *Yahvé*: al rey se le presenta con el nombre sagrado de *Adonai*, que se suele aplicar al rey divino. Ambos se vinculan, en ámbito común de trono y templo: está Dios en la altura, sentándose a la vez sobre el trono de Jerusalén (del templo); está el monarca en su palacio del mundo, sentado precisamente a la derecha del sitio de Dios que está en el templo; por eso se puede afirmar que participa del poder divino.

Más que monarca político, en sentido moderno, *el rey es sacerdote*, en la línea de una dinastía que no viene de Aarón (tradición levítica, yahvista) ni de Jesé (ascendencia histórica judía, cf. 1 Sam

La fe israelita ha sabido (y debido) asumir en Jerusalén algunos de los rasgos más salientes de la vieja *teología regia* de los cananeos (y egipcios). Así lo ha explicitado en salmos de intensa belleza y dramatismo que los cristianos más antiguos han vuelto a descubrir, aplicándolos a Cristo.

16), sino de Melquisedec, rey sagrado de Salén conforme a Gén 13,18-24. Así ha venido a integrarse en un contexto litúrgico cargado de profundo simbolismo este motivo de *teología pagana* dentro de la tradición israelita.

Decir que es un motivo pagano no supone en modo alguno rechazarlo, sino entenderlo más rectamente. Dios se revela aquí por medio de un *rey sacral*, que nace de su misma entraña y participa de su fuerza, sobre el trono/templo de Jerusalén. Los judíos siguen entendiendo este salmo en forma poético/profética, como expresión simbólica del futuro orden de Dios sobre la tierra. Los cristianos (cf. Mc 14,62 par; Hch 2,34; Heb 1,3...) lo aplican de manera misteriosa a Jesús resucitado. A través de este motivo pagano ha entrado en la Biblia israelita la experiencia más profunda de un Dios que nace en medio (al fin) de la historia: nace haciendo nacer, suscitando desde el mismo fondo de su vida la vida triunfadora del mesías. Esta es una *experiencia utópica* que influye de manera poderosa en la visión de fracaso y sufrimiento de

los hombres: puede surgir y surgirá en la historia un orden diferente porque el mismo Dios se encuentra ya implicado dentro de ella.:

- Sal 2,1 A ¿Por qué se amotinan las naciones y los pueblos planean cosas vanas?
 2 Se alían los reyes del mundo, los príncipes conspiran contra Yahvé
 3 y contra su ungido: ¡rompamos sus cadenas, sacudámonos su yugo!
 4 B El que habita en el cielo sonríe, el Señor (= Adonai) se burla de ellos;
 5 luego les habla con ira, les espanta con su cólera:
 6 yo mismo he ungido a mi rey en Sión, mi monte santo.
 7 C Voy a proclamar el decreto de Yahvé. El me ha dicho:
 «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy.
 8 Pidémelo: te daré en herencia las naciones, en posesión los confines de la tierra;
 9 los gobernarás con cetro de hierro, los quebrarás como jarro de loza».
 10 D Y ahora, reyes, sed sensatos; escarmentad los que regís la tierra.
 11 Servid a Yahvé con temor, rendidle homenaje temblando,
 12 no sea que se irrite y vayáis a la ruina si llega a inflamarse su ira.
 ¡Dichosos los que se refugian en él!

La división del texto es clara, su traducción sencilla, si exceptuamos el verso final, como luego indicaremos. Principio (A) y fin (D) se relacionan: forman el contexto de la gran proclamación mesiánica, centrada en la palabra de adopción de Dios (B) y en el decreto mesiánico del mismo rey divino, a quien Dios ha hecho su hijo (C).

A) *Yahvé y su ungido* (2,1-3). El salmo empieza de improviso. Un observador universal contempla la escena del mundo y se admira. Algo le extraña: ¡no logra comprender por qué se elevan reyes y naciones, atentando contra Dios y su mesías! (cf. Sal 48). Los pueblos de la tierra se elevan contra el signo de Dios (templo, ciudad, montaña). Combaten los pueblos contra el mismo Yahvé y contra su ungido en una especie de guerra *antiteísta* o teomaquia. Pero no son dioses quienes luchan mutuamente, como Marduk y Tiamat en Babilonia o Zeus y Cronos en Grecia. Aquí son hombres los que quieren oponerse a Dios y destruir su obra al combatir contra su ungido. Esta es la guerra primordial, el pecado originario: muestra Dios su gracia en el mesías y los hombres le

rechazan; manifiesta su poder de salvación y quieren aplastarle, destruyendo lo divino sobre el mundo.

Quizá la novedad mayor del texto está en que ha vinculado a Dios (Yahvé) con su mesías (el ungido). Este es evidentemente el rey de la ciudad sagrada que no tiene otra razón que la verdad de Dios; por eso puede presentarse sobre el monte de la revelación, Sión (cf. 2,6), como señal de plenitud para la tierra. Los judíos posteriores le verán como expresión del propio pueblo, los cristianos como Cristo.

B) *He ungido a mi rey en Sión...* (2,4-6). Dios no tiene que luchar, no necesita bajar sobre la arena y combatir a los rebeldes. El Dios del cielo, el verdadero rey supremo (Adonai), se mueve y triunfa en otro plano de grandeza. Por eso puede reírse y actuar, sin miedo a las bravatas de los pueblos que rechazan su reinado:

• *Unge a su rey* como delegado mesiánico. Frente a los reyes del mundo (= *malke'eres* del verso anterior: 2,2) viene a elevarse el rey de Dios (*malki*) como la más fuerte y concreta teofanía personal en esta tierra.

• *Sobre Sión, mi monte santo.* El reino mesiánico no es algo que surge de improviso, es expansión de la santidad del templo, es decir, de la montaña de Sión. Por eso aparece aquí un *rey-sacerdote* (cf. Sal 108).

• *Ira y revelación de Dios se identifican.* El mismo gesto positivo de ungir al mesías se interpreta, en otra perspectiva, como signo de la ira/cólera de Dios contra los reyes de la tierra.

Este es el signo teológico supremo: Dios se define como aquel que puede y quiere revelarse sobre el mundo a través de su representante, el rey/sacerdote de la ciudad sagrada. Quedan ya lejos los signos cósmicos de Sal 29, el temblor volcánico de Ex 19. No hacen falta señales de gozo o terror en el entorno de un rey que garantiza la paz sobre los pueblos. Dios no *cabalga sobre el agua de las nubes*, sino que *unge a su rey*, haciéndole su representante sobre el mundo.

C) *Te daré en herencia las naciones...* (2,7-9). Estamos posiblemente en el centro de una liturgia de coronación. Se ha indicado el riesgo de los pueblos, siempre amenazantes, su deseo de luchar contra el mesías. Alguien, posiblemente un sacerdote, evoca las palabras de Dios: *¡he ungido a mi rey en Sión!* Efectivamente lo ha hecho, en medio del silencio de los participantes. Después se eleva con fuerza la voz del recién ungido que anuncia el decreto de Yahvé. Este parece el momento culminante. Después del gesto viene la palabra: *beni 'attah*, tú eres mi hijo. Es lo que el rey ha escuchado y lo que luego dice abiertamente. Ha dejado de ser un sencillo mortal amenazado por las fuerzas del destino y de la muerte. Esta expresión ha de entenderse en perspectiva de nuevo nacimiento: ¡yo hoy te he engendrado! (*'ani bayyom yeliditika*: 2,7). Externamente sigue siendo el mismo ser humano; pero ha participado en una ceremonia de iniciación sagrada, ha

recibido fuerza grande y desde ahora puede y debe actuar como delegado de Dios sobre la tierra.

El mismo rey se vuelve de esa forma *teofanía* personal. Se eleva sobre el resto de los hombres y recibe una *conciencia nueva*: es signo y presencia de Dios en el mundo. Recordemos que Judá es un reino exiguo. Jerusalén, su capital, es pobre si la comparamos con las ricas ciudades y reinos de oriente. Pues bien, aquí está la paradoja: han sido los reyes de esta pobre/pequeña ciudad los que han evocado (suscitado) una conciencia más profunda y creadora de cercanía divina. El mismo Dios en quien creían ha cambiado la mente de estos reyes que han podido escuchar la gran palabra: *pídemelo, te daré en herencia las naciones*.

Vislumbramos aquí la utopía del *reino universal*. Rey sobre el cosmos entero es Yahvé desde los cielos. Rey sobre los pueblos del mundo ha de ser su mesías. Este es el *decreto: la ley regia, hoq* divina. Por *derecho sagrado*, los pueblos pertenecen a Dios a través de su mesías, como lo explicita ahora la *promesa: ¡te daré en herencia las naciones...*! Esta palabra de Dios abre un camino de creatividad y esperanza en medio de la historia: hay un futuro vinculado a la plena manifestación del poder mesiánico, al sentido y santidad del templo de Jerusalén, porque es allí donde recibe el rey su fuerza como delegado (virrey) de Dios sobre la tierra.

D) *Conclusión: ¡Sed sensatos, reyes!* (2,10-12). El sentido general del texto es fácil de fijar: después que se proclama la nueva ley mesiánica, viene y eleva su voz el *mensajero* que extiende la noticia a todas partes, pidiendo a los reyes que desistan de su empeño destructor; que no luchen contra el rey de Sión; que acepten su mandato universal y que le

sirvan, escuchando así la voz de Dios y siendo fieles a la revelación de su gracia salvadora. Digo que el sentido general es fácil y en el fondo muy consolador: Dios no quiere destruir a los monarcas de la tierra; no establece ningún tipo de guerra en contra de ellos, no se vuelve imperialista, ni pretende conquistar el mundo por las armas, sino que inicia allí (en Sión) un orden nuevo, de paz universal: quiere que los reyes vean y que aprendan; que escuchen igualmente los jueces (que rigen el mundo): que todos descubran la verdad y se vuelvan plenamente humanos por medio del mesías.

Este es el sentido misionero, universal, del texto, aunque su traducción más concreta resulte hoy difícil de fijar, especialmente el principio de 2,12 donde pudiera leerse: *bese-mos al hijo* (vocalizando *nasqu-bar*). Nos basta con saber que el texto acaba con la voz de una advertencia: ¡Ay de los que luchan contra Dios! (contra el mesías); ¡dichosos, en cambio, aquellos que confían en su gracia! Es posible que esos versos del final hayan sido reelaborados en tiempos posteriores. Judíos y cristianos los podemos (debemos) entender desde la nueva perspectiva de la historia de la salvación.

2. Padre mesiánico: el Dios de David (2 Sam 7)

Presentación clásica del origen israelita de la realeza en M. Noth: *Dios, rey y pueblo en el AT*, en Id., *Estudios sobre el AT*, Sígueme, Salamanca 1985, 159-195; Id., *David e Israel en 2 Sam 7*, *Ibid.*, 257-268. Visión exegética y teología en J. Coppens, *Le Messianisme Royal*, Cerf, Paris 1968, 37-63 y H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia*, Herder, Barcelona 1980, 46-66. Reinterpreta el pacto abrahámico desde David R. Cle-

ments, *Abraham and David*, SBT 5, SCM, London 1967.

Integran el tema en una visión más amplia de la realeza sagrada: T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel*, BZAW 142, Berlin 1977; T. N. D. Mettinger, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Gleerup, Lund 1976 (con amplia bibliografía); S. Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Fax, Madrid 1975, 170-203.

Estudian la relación entre Dios y el rey: W. Brueggemann, *David's truth in Israel's Imagination and Memory*, Philadelphia 1985; L. Eslinger, *House of God o House of David. The Rhetoric of 2 Samuel 7*, JSOT SuppSer 164, Sheffield 1994 (con bibliografía actualizada); G. E. Gerbrandt, *Kingship According to the Deuteronomistic History*, SBLDS 87, Atlanta 1986; H. Kruse, *David's Covenant*, VT 35 (1985) 139-164; J. D. Levenson, *The Davidic Covenant and its Modern Interpreters*, CBQ 41 (1979) 205-219; K. W. Whitelam, *The Just King*, JSOT SuppSer 12, Sheffield 1979.

La tradición mesiánica está vinculada al comienzo de la monarquía donde confluyen y se integran dos experiencias: a) David *no ha construido a Dios un templo* en su ciudad de Jerusalén, aunque todo parecía ya pedirlo (como vimos en 5.2). b) El mismo Dios ha prometido a David una *familia real* o dinastía. Ambas experiencias están conectadas por el nombre *casa* (en su doble sentido de templo y familia) y parecen haberse influido desde antiguo. Es posible que conserven tradiciones previas que nos lleven hasta el tiempo de David y su profeta, Natán, aunque la formulación sea posterior (pero no muy tardía). *Casa de Dios* (templo) y *casa real* (dinastía) se conectan de manera estrecha (cf. temas 5.3 y 6.1) en clave de relato fundacional y legitimación yahvista de la dinastía:

- 2 Sam 7,1 A Cuando David habitó en su casa y Yahvé le dio paz con sus enemigos del entorno,
2 dijo el rey al profeta Natán: Mira, yo estoy viviendo en una casa de cedro
3 mientras el arca de Dios vive en una tienda.
Y Natán dijo al rey: Haz lo que has pensado, pues Yahvé está contigo.

- 4 B Pero aquella noche recibió Natán esta palabra de Yahvé:
 5 -Ve y dile a mi siervo David: Así dice Yahvé:
 ¿Eres tú quien me va a construir una casa para que habite en ella?
 6 Desde el día en que saqué a los israelitas de Egipto hasta hoy
 no he habitado en una casa, sino que he viajado de acá para allá
 con los israelitas en una tienda que me servía de morada.
 7 Y en todo ese tiempo, ¿encargué acaso a algún juez de Israel, a los que
 mandé pastorear a mi pueblo Israel, que me construyese una casa de cedro?
 8 C Pues bien, di esto a mi siervo David: así dice Yahvé de los ejércitos:
 yo te saqué de los apriscos, de andar tras las ovejas, para que fueras jefe
 9 sobre mi pueblo Israel. Yo estaré contigo en todas tus empresas, aniquilaré
 a todos tus enemigos y te haré famoso como a los más famosos de la tierra.
 10 Y daré un lugar a mi pueblo Israel: yo lo plantaré para que viva en él sin sobresaltos...
 11 te daré paz con todos tus enemigos. Yahvé te comunica que
 12 *Yahvé te construirá a ti una casa* (= dinastía). Cuando se cumplan tus días
 y descanses con tus antepasados, *estableceré después de ti tu descendencia*
 (*zar'aka*= semilla), la que salga de tu entraña; y yo consolidaré su reino.
 13 D Y él (*hu'*) construirá una casa a mi nombre
 y yo consolidaré el trono de su realeza por siempre.
 14 Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo;
 15 si se tuerce, lo corregiré con varas y golpes, como suelen los hombres, pero
 no le retiraré mi lealtad (*hesed*), como la retiré a Saúl, a quien aparté de mi presencia.
 16 E Tu casa y tu reino durarán por siempre en mi presencia;
 tu trono permanecerá por siempre.

La palabra central es *casa* (= *bayt*) en su doble sentido de *edificio* que elevan los hombres (para habitar ellos o Dios) y *descendencia* o dinastía familiar que Dios construye para el monarca. En esta segunda perspectiva, el texto reasume el tema ya dicho sobre la *paternidad*: sólo Dios garantiza el futuro y vida de los hijos (cf. 2.3). David se sitúa así en la línea de Abrahán como patriarca o padre de una nueva descendencia que también ha de apoyarse en la fe, es decir, en la palabra de Dios (cf. tema 2.3 y 2.4).

A) *David, el constructor* (7,1-3). Habla desde el triunfo: ha saciado sus deseos, ha implantado la paz en su entorno, ha edificado una *casa real* (de cedro) para descansar y dirigir desde allí la vida de su pueblo. Es grande: puede todo. Lógicamente *quiere hacerle una casa a Dios*, como si tuviera poder suficiente para ello. De manera muy velada, el texto nos sitúa ante el riesgo de manipula-

ción religiosa de los reyes de Israel y de Judá, como sabe bien el Dtr. Estamos en el momento fundante (el punto de partida) de ese riesgo: tan pronto como consolida su poder, el rey quiere disponer de Dios.

B) *Dios no necesita casa humana* (7,4-7). En medio de la noche, el profeta ve más claro. Mira las cosas en otra perspectiva y lleva al rey una velada y muy profunda respuesta negativa que se puede entender a varios planos:

- *Interpelación personal* (7,5). Hemos respetado la traducción de la BL (miércoles, 3ª semana, tiempo ord.), aunque pensamos que debería ser más incisiva: «¿serías capaz de hacerme una casa?, ¿tan grande te crees?, ¿quién eres tú...?». La voz profética devuelve a David ante su propia pequeñez, haciéndole ver lo ridículo de su pretensión.

- *Memoria del pasado* (7,6-7). El profeta es hermeneuta de la historia, leída en pers-

pectiva Dtr y de otras tradiciones del Pentateuco (cf. Ex 25-40): a Dios le ha bastado una tienda entre los suyos en las viejas jornadas del desierto. Si hubiera querido casa firme, se lo hubiera dicho a los antiguos.

- *Posible rechazo antipagano*. Este aspecto no es tan claro en el texto, aunque puede hallarse en el trasfondo. Lo que David quería (lo que luego hará Salomón) pertenece a la cultura del entorno: cananeos, fenicios y sirios habían construido desde antiguo «casas» a sus dioses. ¿No se opone eso a la fe israelita?

Entendida así, la respuesta del profeta es *negativa*. Todo nos permite suponer que en un momento determinado David quiso construir un santuario nacional para el Dios israelita, pero debido a la oposición yahvista tuvo que desistir. Ciertamente, había santuarios, lugares cargados de tradición donde los fieles celebraban sus fiestas religiosas (Guilgal, Betel, Hebrón, el mismo Siló...). Pero no existía un templo central para Yahvé. Además, Jerusalén seguía siendo una ciudad de tradición pagana, vinculada a cultos y visiones religiosas (realeza mítica, montaña sagrada, etc.) que los israelitas auténticos veían con recelo.

Parece que David supo valorar esas objeciones y, desistiendo de su empeño, no construyó un santuario central para Yahvé. Las circunstancias cambiaron con su hijo: Salomón carecía de los escrúpulos del padre y construyó un templo para Yahvé, iniciando así una tradición que después se hará fundamental para el conjunto del pueblo (visto en perspectiva judía). Más tarde, para unir mejor templo y dinastía, se dijo que fue el mismo David quien preparó la construcción (ver en esa perspectiva 2 Sam 24; cf. tema 5.2, y los relatos posteriores de 1 Rey y sobre todo Crón).

C) *Yahvé te hará una casa* (7,8-12). Cambia la perspectiva y frente al *yo impotente* del rey que no puede edificar a

Dios ninguna casa se eleva el *yo potente y creador de Dios* que le ha llamado de la nada (de su oficio de pastor de ovejas) para hacerle jefe de su pueblo. Se invierte así el sentido de la acción y Dios se muestra como auténtico *Yahvé*, diciendo: *'ehyeh immka*, es decir, *estaré contigo como aquel que soy y que hace ser* (cf. 8,9). Allí donde David no podía, *Dios puede* y quiere construirle una *casa*, es decir, una *dinastía*. Pensaba David que ya había logrado sus metas, que estaba seguro y podía ofrecerle una casa, lugar de reposo al mismo Dios. Pues bien, Dios invierte esa postura, diciéndole que sólo él puede darle descanso. Desde ese fondo le promete descendencia, asegurándole a través del profeta: ¡Yahvé te construirá a ti una casa! No es Dios quien necesita, sino David; no son los hombres quienes deben ayudar a Dios, sino al contrario: sólo Dios concede ayuda verdadera (poder y permanencia) a los humanos.

Este pasaje no apela a ningún mérito del hombre (de David). No cita sus virtudes morales, ni tampoco sus posibles dotes de estadista. Dios actúa y edifica una casa de futuro (dinastía) para el rey y para el pueblo simplemente porque quiere, porque es el único monarca verdadero. Estamos ante el don de la elección, explicitado de manera más intensa en el Dt (cf. 7,7-11; 9,5). Se establece así un nuevo comienzo. Antes había una inquietud perpetua: estado de lucha permanente. Pero Dios suscita, por medio de David, un orden fuerte de estabilidad para los humanos. En ese sentido se puede afirmar que *la casa real* (permanencia de la monarquía apoyada por Dios) abre una especie de morada de seguridad para los humanos.

David quiso ofrecer casa y descanso a Dios, en gesto inútil, porque Dios no necesita del descanso que le puedan dar

los hombres. Invirtiendo ese deseo, Dios mismo ha ofrecido a los hombres su *descanso*: un camino de paz, un futuro de esperanza. Entendida así, la monarquía no es un privilegio personal de David y su familia, sino un tipo de servicio. Como garante de paz y futuro ha elevado Dios a la familia de David entre las gentes de su pueblo.

D) *Relación filial: padre e hijo* (7,13-15). El texto pasa, de manera un poco brusca, de la *descendencia* (semilla en general) al *descendiente* concreto que de hecho es Salomón, aunque el pasaje puede aplicarse luego a los reyes posteriores de la dinastía. Parece seguro que el verso 13 (*él me construirá una casa, yo le consolidaré en el reino...*) es una glosa posterior para justificar la acción de Salomón que (en contra de la lógica del texto) eleva al fin la casa para Dios; por eso lo dejamos a un lado. Lo que importa de verdad es la nueva *experiencia paterna*: David ha querido darle casa a Dios, como padre que pretende ofrecer morada a un hijo; no ha podido hacerlo... Dios en cambio puede: puede y quiere ofrecer una casa verdadera (espacio de vida y nacimiento) a los hijos de David; por eso los acoge y educa como propios. Sólo Dios puede ofrecer a David una paternidad que permanece.

Seré para él un padre... Precisamente en el lugar de la responsabilidad y acción más honda de David se ha introducido Dios que garantiza vida y trono para su familia. Por eso ha de portarse como padre verdadero del hijo (descendiente) de David. Este tema está ya desarrollado en clave mítico/poética en los textos de coronación (Sal 2;110). Allí podía parecer que entre Dios y el rey sagrado había un tipo de *simbiosis* ontológica, una especie de comunicación de naturaleza. En nuestro caso, los hijos de David son

simplemente humanos, pero tienen que hacerse portadores de paz sobre la tierra.

Hay según esto una *elección particular* del rey, pero ella está al servicio de la totalidad. Más tarde, judíos y cristianos podrán decir que esta promesa ha de aplicarse a todos los israelitas o a todos los humanos que aparecen como hijos de Dios, participantes de su reino. Los cristianos añadirán que el más profundo sentido del pasaje (seré padre, él será hijo) se ha cumplido en Cristo, el primogénito del Padre y rey excelso que ha ofrecido experiencia de Dios y filiación al conjunto de los hombres.

E) *Tu casa y tu reino durarán por siempre...* Así concluye el pasaje, en afirmación que invierte todo lo que David había pretendido (construir la casa a Dios). En gesto de profunda ironía y gracia creadora, el redactor nos ha llevado al centro del misterio mesiánico. Allí donde los hombres quisieran tener seguridad y poseer a Dios (hacerle una casa para someterle a sus caprichos), Dios mismo ha desvelado el misterio de su gracia: no importa la casa (edificio material) que hacemos para Dios; importa y vale aquello que Dios hace.

Si prescindimos del verso 13 (posible glosa secundaria), el texto acaba hablando únicamente de *la casa de los hombres*, situándose así en un plano de creatividad mesiánica o de gracia. Sin duda alguna, hallamos aquí aspectos de la tradición del pacto, aplicado en esquemas de tipo familiar (seré un padre, será un hijo). Pero al fondo de ese *pacto de realeza* importa lo que Dios ofrece al rey más que aquello que el rey ofrece a Dios. Hay en todo eso una gozosa certeza emocionada: sacándonos de un campo de luchas infinitas, de tiempos de batallas incesantes y de miedos, por medio de David y su reinado (su futura dinastía), Dios quiere ofrecernos un camino de humanización gratificante. Estamos cerca de aquello que Gén 22 había expresado a través del sacrificio de Isaac (cf. tema 3.3).

3. ¿Se olvida Dios? ¡Hasta cuándo, Yahvé! (Sal 89)

Para los temas de la elección y pacto davídico puede utilizarse la bibliografía citada en tema anterior. Comentarios: M. Dahood, *Psalms*, II, AB 17, Doubleday 1968, 3308-3320; A. Weiser, *Psalmen*, ATD 14/15, Göttingen 1966, 400-495; L. A. Schökel y C. Carniti, *Salmos*, II, EVD, Estella 1993, 1139-1164.

Sobre el salmo en concreto cf.: R. J. Clifford, *Ps 89: A lament over the davidic ruler's continued failure*, HTR 73 (1980) 35-47; J. B. Dumortier, *Un rituel d'intronisation: Ps 89,2-38*, VT 22 (1972) 176-196; E. Lipinski, *Le Poème Royale du Ps 89,1-5.20-38*, Cah. RB, Gabalda, Paris 1967; V. Ravanelli, *Aspetti literari del Sal 89*, LibAnFran 30 (1980) 7-46; E. T. Mullen, *The Divine witness and the Davidic royal grant. Ps 89,37s*, JBL 102 (1983) 207-218; N. M. Sarna, *Psalm 89: a study in inner biblical exegesis* en A. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies*, Harvard UP, Cambridge MA 1963, 39-46.

Hemos descubierto la pervivencia del

mito de un Hijo de Dios que establece su poder en la ciudad sagrada para ampliar desde allí la presencia divina en el mundo (Sal 2 y 110). También hemos podido remontarnos al principio de la *historia* regia israelita: Dios expresa su cuidado por David y le promete descendencia sobre el trono. Para completar el tema, con sus conexiones proféticas y apocalípticas, sapienciales y políticas (guerras), hemos elegido Sal 89 (= 88), un texto elaborado en línea Dtr (no sacerdotal), centrado en rey y pueblo, que destaca la misericordia de Dios y la exigencia de cumplir sus leyes. Surgió probablemente a finales de la monarquía de Judá (siglo VII AEC), cuando el mismo trono parecía amenazado y rota la alianza de Dios con David, su antepasado. Un representante de la casa real (¿un levita?) eleva la voz y expone ante Dios el *derecho del monarca*. Lamentablemente, dada la extensión del texto, no podemos citarlo por entero.

- Sal 89,2 A Cantaré eternamente las misericordias de Yahvé, anunciaré tu fidelidad por todas las edades.
- 3 Porque dije: «Tu misericordia es un edificio eterno, más que el cielo has afianzado tu fidelidad».
- 4 Sellé una alianza con mi elegido, juré a David, mi siervo:
- 5 «Te fundaré un linaje perpetuo, edificaré tu trono para todas las edades».
- 6 B El cielo proclama tus maravillas, Yahvé, y tu fidelidad en la asamblea de los ángeles (= santos).
- 7 ¿Quién sobre las nubes se compara a Yahvé? ¿Quién como Yahvé entre los seres divinos (los dioses) ?...
- 11 Tú traspasaste y destrozaste a Rahab, tu brazo potente desbarató al enemigo.
- 12 Tuyo es el cielo, tuya la tierra, tú cimentaste el orbe y cuanto contiene.
- 15 Justicia y derecho sostienen tu trono, misericordia y fidelidad te preceden.
- 16 Dichoso el pueblo que sabe aclamarte; caminará, oh Yahvé, a la luz de tu rostro; se goza en tu Nombre todo el día, en tu justicia exulta.
- 17 Porqué Yahvé es nuestro escudo, y el Santo de Israel nuestro rey.
- 20 C Un día hablaste en visión a tus amigos (= *hasidim*): «He ceñido la corona a un héroe, he levantado a un soldado de la tropa; encontré a David, mi siervo, lo he ungido con óleo sagrado...
- 21 Mi fidelidad y misericordia le acompañarán, por mi nombre crecerá su poder; extenderá su izquierda hasta el mar, su derecha hasta el Gran Río.
- 26 El me invocará: «Tú eres mi Padre, mi Dios, mi roca salvadora»; y yo le nombraré mi Primogénito, excelso (= *Elyon*) sobre los reyes de la tierra.
- 28 Le mantendré lealtad eterna, será estable mi alianza con él;

- 30 le dará una posteridad perpetua y un trono duradero como el cielo».
- 31 D «Si tus hijos abandonan mi ley y no siguen mi derecho,
32 si profanan mis preceptos y no guardan mis mandatos,
33 castigaré con vara sus pecados y a látigos sus culpas;
34 pero no les retiraré mi favor, ni desmentiré mi fidelidad;
35 no violaré mi alianza, ni mudaré mis promesas.
36 Una vez juré por mi santidad no faltar a mi palabra con David:
37 su linaje será perpetuo, y su trono como el sol en mi presencia».
- 39 E Pero tú, airado con tu Ungido, le has rechazado y repudiado:
40 has roto la alianza con tu siervo, y has profanado hasta el suelo su corona;
41 has derribado sus muros, derrocado sus fortalezas,
42 todo el que pasa les saquea, les burlan sus vecinos..
46 has acortado los días de su juventud y lo has cubierto de ignominia.
- 47 F ¿Hasta cuando, Yahvé, estarás escondido y arderá como un fuego tu cólera?
48 ¿Recuerda lo breve que soy, cómo creaste caducos a los hombres!
50 ¿Dónde está, Señor, tu antigua misericordia, que juraste a David por tu fidelidad?
51 Recuerda, Señor (= Adonai), la afrenta de tus siervos...,
52 cómo afrentan, oh Yahvé, tus enemigos, cómo afrentan las huellas de tu Ungido.
(Estructura de BL, mier-juev, 3ª sem, Of. Lecturas).

Las seis partes expresan la más clara *teodicea* en clave de *revelación mesiánica* (el rey es mediador o signo de presencia de Dios) y *pregunta histórica*: desde el fondo de su desgracia (afrentados y dolientes) los fieles de Yahvé elevan su voz, buscando una respuesta.

A) *Principio: alianza eterna* (89,2-5). El salmista se apoya en un recuerdo fundante. No busca ni vaga. Sabe algo y lo dice: Dios es fiel y ha sellado una alianza con David (89,3-4). Eso le permite afirmar que la vida está llena de sentido, respondiendo así, en anticipación quiástica, a las preguntas del final (F: 89,47-50). Desde el principio se vinculan misericordia y fidelidad (*hesed* y *'emunah*) que definen y explicitan el hondo ser divino. Yahvé es *misericordia*: ama a los pobres, se complace en los pequeños. Es *fiel*: cumple la palabra, les sostiene para siempre. Todo el resto del salmo ha querido explorar en esa línea, procurando sacar las consecuencias del pacto que Dios estableció con David, haciéndole mediador de su ley, presencia teofánica. Dios ha podido hablar de formas diversas, pero su palabra más intensa, su revela-

ción más fuerte se ha expresado para siempre en la figura mesiánica del rey, sobre el cual gira y se mantiene el universo. Dios en el cielo, abajo el rey, su siervo ungido; así se funda y rige el mundo.

B) *Cielo de Dios, pueblo que le aclama* (89,6-19). Para entender la función mesiánica (mediadora) del rey hay que situarla en un contexto más amplio de creación (sentido del cosmos) y elección (valor del pueblo israelita). Brevemente destacamos ambos rasgos.

• *Creación del mundo* (89,6-15). El mismo Dios que ha prometido fidelidad a David sostiene con su fuerza todo lo que existe. La teofanía mesiánica ha de estar apoyada según esto en una experiencia cósmica cercana a la de Sal 29 e Is 51 (tema 1.1 y 1.2). Aquí como allí se habla del Dios fuerte que ha vencido a los poderes del caos (*Rahab*) y del señor triunfante que preside la asamblea de los dioses inferiores (entendidos ahora como ángeles). Esta teología (89,6-15) sigue siendo antigua o mítica en el mejor sentido de la palabra: la obra creadora de Dios es ejercicio de poder salvador; en la raíz del mundo se descubre una mano ordenadora positiva, providente,

triunfadora sobre el caos. Si el mundo estallara, si Dios perdiera su control, si todo se volviera confusión y caos, no podría haber ya mesianismo. Sólo allí donde Dios demuestra su poder venciendo a los poderes de desintegración cósmica, sólo donde logra dominar a los principios enemigos, orgullosos (89,11, LXX traduce *Rahab* por *soberbio*...), puede hablarse de salvación mesiánica. Ese triunfo de Dios sobre el caos aparece así como anticipo y promesa de su victoria final y objeto de las peticiones principales del salmo (parte F: 89,47-52).

• *Elección y respuesta israelita*. El salmo habla *del pueblo que sabe aclamar a Dios* (89,16-19), en gesto de respuesta agradecida a su misericordia. El rey forma parte de un *grupo mesiánico* que camina a la luz de Yahvé y se goza por su nombre (89,16-17). Resuenan aquí las tradiciones del camino de Israel por un desierto iluminado con la claridad de Dios (cf. Ex 40,34-38) y también la tradición del templo donde habita el Nombre en medio de los suyos (1 Rey 8; cf. tema 5.3). El mismo Yahvé es escudo (protección) y rey del pueblo mesiánico, conforme a la traducción que proponemos de 89,19 (con el texto de la BL). Sólo si Dios es rey auténtico, sólo si dirige y enriquece la vida de su pueblo, puede hablarse también de un rey mesías. Y con esto pasamos a la sección siguiente.

C) *Encontré a David, mi siervo*... (89,20-30). La victoria cósmica de Dios, su mismo camino de elección (expresado en Israel) culmina de forma *mesiánica*. Busca Dios a un hombre, necesita un mediador porque quiere revelar por él su gloria:

• *Encontré a David*... Es evidente que quiere revelar por él su acción y misericordia. La iniciativa creadora parte del mismo Dios que llama a David: le unge, le ciñe la corona, le ofrece su poder, haciéndole «virrey», ministro de su reino. David es portador de la *misericordia/fidelidad* que el principio del salmo veía como nota o atributo principal de Dios (cf. 89,2-3 y 89,25). Por eso es representante de Yahvé: dominará toda la *tierra pro-*

metida, del mar Mediterráneo hasta el gran río Eúfrates (cf. Gén 15,18) o la tierra originaria, extendida entre las aguas primordiales (cf. 89,26).

• *Historia y mito*. Ese poder mesiánico brota del encuentro con Dios, según lo indicado en el texto precedente (2 Sam 7,14): el rey no es *puro siervo* sometido, no es un enviado momentáneo o un vasallo: es *hijo de Dios* y así actúa sobre la tierra en clave de oración y confianza creadora (89,27). Por eso es alto, excelso, entre los reyes de la tierra. Es evidente que en el fondo de esta *certeza mesiánica*, expuesta en términos filiales (el rey es hijo de Dios), reaparece de algún modo el viejo mito de Sal 2 y 110. Es difícil borrar las huellas simbólicas del texto, suprimir las resonancias sacrales. Todo el texto es una *reinterpretación del mito*: aquello que los pueblos del entorno querían expresar diciendo que sus reyes eran de una «estirpe» divina se asume y realiza de manera intensa en la experiencia israelita.

• *Plano de alianza*. El rey divino, el hijo mesiánico de Dios sobre la tierra, es culmen de la historia (89,19) y en él se condensa el viejo *berit* o *pacto* que Dios ha establecido con su pueblo (cf. tema 4.1 y 4.2). Portador y centro, garantía y lugar de referencia de ese pacto es ahora el rey. Por eso su función ha de entenderse a la luz de la alianza, como indica la sección siguiente (89,31-37), vinculando los temas de 2 Sam 7 y Ex 19-24.32-34: como es eterno el pacto de Dios con los hombres (desde el fondo de la misericordia divina), será también eterna la permanencia del mesías, es decir, la función de los sucesores de David.

D) *Ley mesiánica* (89,31-37). Es la misma del Dt: pueblo y rey se comprometen a cumplir los mandatos y leyes, los preceptos y palabras de Yahvé. Pero aquí hay una novedad: conforme a la palabra ya expresada en 2 Sam 7,14-15, esos mandatos tienen un carácter pedagógico. Dios no destruye a sus hijos (al rey hijo), aunque parezca que ellos dejan el campo de la alianza: no les destruye,

sino que les corrige, ayuda y guía en clave educadora. Los textos más antiguos de la tradición Dt tendían a entender la alianza de un modo condicional: si los hombres la rompen, Dios también la romperá, dejando que la muerte les destruya (cf. tema 4.3, relacionado con 4.1, aunque también hay un perdón que sobrepasa todo legalismo; cf. tema 4.2). Pues bien, nuestro texto pone la misericordia por encima del talión del juicio. El mesianismo se desvela así como expresión de la gracia soberana de Dios, por encima de las obras de los hombres.

E) *Experiencia de inversión* (89,39-46). Sobre la *ley mesiánica* (corrección recreadora de los reyes culpables) se eleva ahora el lamento de los que parecen rechazados. Es claro que en el fondo debe haber alguna especie de remordimiento: si Dios les abandona, es que han pecado, necesitan correctivo (conforme a la palabra de 89,31-37). Pero descubrimos con sorpresa que no existe aquí ninguna confesión de culpas, en contra de aquello que sucede en los pasajes más significativos de la tradición Dtr (2 Rey 17,1-23; 21,1-18) y posterior (Neh 9). No hay confesión de culpas, sino memorial de calamidades. El rey y la ciudad se identifican simbólicamente: está en el suelo la corona del monarca, los muros de Sión destruidos... No es el arrepentimiento humano el que se eleva suplicante hacia Dios, sino el dolor y la opresión del pueblo. No es un problema moral lo que está en juego, sino la supervivencia y creación (como en 89,6-15). El Dios antiguo había suscitado el orden sobre el mundo, derrotando a los poderes de violencia que querían destruirlo. También ahora los violentos de la historia destru-

yen la ciudad del rey mesiánico: ha de intervenir Yahvé para salvarle.

F) *¿Hasta cuándo...?* (89,47-52). Esta es la última palabra. Allí donde se cierran los caminos y parece que no existe ya esperanza, el hombre sólo puede levantar la voz, diciendo: ¿hasta cuándo? Se reasume la palabra antigua, se eleva ante Dios la promesa que juró a David, se le recuerda la miseria y pequeñez de la existencia humana..., pero tampoco aquí se pide perdón de los pecados. El texto refleja una fuerte conciencia de sufrimiento y precariedad, de opresión y búsqueda fallida..., pero no expresa conciencia de falta moral. Puede tratarse de orgullo (¡no somos pecadores!) o de profunda confianza religiosa: no salva al hombre el rito penitencial (volver sobre las culpas), sino el descubrimiento de la gracia creadora de Dios.

Y así puede concluir este apartado, diciendo al estilo de Heb 11,6: existe Dios y se desvela a través de su *mesías*, es decir, en gesto de presencia enriquecedora. El texto no sacraliza aquello que ahora existe, un tipo de poder fáctico (al estilo del Leviatán de Hobbes); no sanciona el orden dado, sino que busca y crea un camino de esperanza, al servicio de la plenitud humana. Esa esperanza une y separa a judíos y cristianos. Los judíos se consideran pueblo mediador (mesiánico) en el mundo; por eso es lógico que quieran mantenerse, que valoren y cultiven su propia identidad y tradiciones, para así ofrecer un día a todos los pueblos la riqueza de su experiencia humanizante. Los cristianos, en cambio, entendemos el viejo mesianismo a partir de la experiencia de Jesús a quien podemos llamar Hijo de Dios (con Sal 2 y 110) y a quien miramos como la verdadera «casa de David» y descendiente regio para todos los humanos.

C

TEOFANÍA PERSONAL: HOMBRES DE DIOS

Se suelen distinguir *místicos* de oriente, *filósofos* de Grecia, *profetas de Israel*. Aquí tratamos sólo de Israel y sus figuras religiosas. Ya nos hemos ocupado de patriarcas, legisladores y reyes. Ahora, asumiendo un esquema que aparece en Jer 18,18; Mi 3,11 y Jer 2,8, nos fijaremos en sacerdotes, profetas y sabios:

- *La ley del sacerdote* resulta dominante en el Pentateuco o primer grupo de libros de la BH que forman la «constitución» política y sacral del pueblo Israelita. Ciertamente, el sacerdocio desapareció como institución fundante en el judaísmo y cristianismo posteriores, pero aquí debemos recordarlo.

- *La palabra del profeta* define el segundo estrato de los libros de la BH o *Nebi'im*, que incluyen tanto los *profetas anteriores* (de Jos a 2 Rey) como *posteriores* (de Is a Mal). Ellos son portadores del mensaje de Dios y defienden el derecho de los pobres.

- *La enseñanza de los sabios*. Está expresada en los libros de la tercera parte del canon de la BH, es decir, en los *Ketubim*, que suelen presentarse como Sapienciales: en ellos se contienen plegarias (Sal), versos de amor (Cant) y reflexiones sobre el sentido de la vida humana (Prov, Eclo, Job), etc.

Por respeto a la misma BH queremos emplear este esquema. Ciertamente, Israel fue un *pueblo sacerdotal*, como indica de forma lapidaria Ex 19,6: representantes del pueblo, testigos de Dios sobre el mundo, serán los sacerdotes que enseñan y cumplen la ley sagrada. Pero también ha sido un *pueblo profético*, guiado por la voz de aquellos que hablan en nombre de Dios, en clave de fidelidad al pacto y de justicia (cf. Dt 17,9-22 y el credo cristiano con su *habló por los profetas*). Finalmente, los israelitas han querido ser un *pueblo sabio*: buscan la verdad e investigan el misterio de la vida.

En esta división *faltan los místicos*, aquellos que, siguiendo el ejemplo de los grandes meditantes del lejano oriente (yoguis, maestros zen), descubren a Dios o lo sagrado en el abismo de la propia interioridad. De un modo general, podemos afirmar que el hombre israelita no ha querido penetrar y perderse en lo divino, diluyendo así de algún modo su historia. Al contrario, el israelita quiere expandir y cultivar su individualidad, pero en diálogo con Dios, en gesto de fuerte entrega y compromiso dentro de la historia.

Conforme a una visión usual (M. Weber), primero habría *carismáticos* (profetas) y luego *funcionarios* que ejercen los *ministerios* regulados por la institución, actuando por oficio. Esta división resulta en parte buena. Así podría decirse que los *sacerdotes* son funcionarios y los *profetas* carismáticos: no actúan por oficio, sino por inspiración, expresando de un modo espontáneo la exigencia creadora de Dios dentro de la historia. Digo que esta división resulta en parte buena. Pero al fin es deficiente. Siendo funcionarios, los *sacerdotes* pueden tener y han tenido dentro de Israel una tarea profética marcada: tanto Isaías, como Jeremías y Ezequiel, han sido sacerdotes; su profetismo está ligado a la experiencia profunda de la sacralidad. Por otra parte, los *sabios* difícilmente se incluyen dentro de ese esquema: en sentido estricto, ellos no son *funcionarios*, aunque pueden ejercer y ejercen funciones importantes en la vida social; no actúan por encargo ajeno, dentro de una dinastía familiar donde los hijos suceden a los padres (como en el caso de los sacerdotes), sino desde su propio estudio y experiencia.

7

Sacralidad y pecado: Dios de sacerdotes

En sentido general, *sacerdote* es el hombre de lo sagrado, aquel que realiza el *sacrificio* o gesto creador de sacralidad. En este aspecto, podemos afirmar que los israelitas no han sido al principio distintos de otros pueblos como los fenicios, cananeos, sirios... Sin embargo, en un proceso de fuerte creatividad, ellos han logrado expresar rasgos o aspectos nuevos que nos valen todavía para descubrir mejor el sentido de Dios. Evidentemente, aquí no entramos en el origen histórico de los sacrificios, no estudiamos sus formas exteriores ni sus ritos, puesto que ellos resultan semejantes a los ritos paganos del antiguo oriente. Tampoco tratamos del sentido originario de la ofrenda de animales, ni podemos hacer una teoría sobre sacrificio y violencia humana. Suponemos lo dicho en tema 3.2 y 3.3 (Noé y Abrahán) y avanzamos buscando los aspectos más israelitas del tema siguiendo estos textos:

- *Empezamos con Elías sobre el monte Carmelo* (1 Rey 18), en tiempos del rey Ajab (874-852 AEC). El texto ha sido recreado más tarde, pero conserva la tradición del norte israelita y de su lucha contra los baales.

- *Estudiamos luego el sacrificio central de la expiación* de Lev 16. El texto ha sido reelaborado en ambiente sacerdotal, en tiempos

posteriores al exilio (entre el V y IV AEC.). El rito limpia al hombre del pecado, mostrando a Dios como principio de pureza y sacralidad, frente al poder maléfico (Azazel).

- *Vemos después la reelaboración sapiencial* del sacerdote que aparece en Eclo 45,6-24; 50,1-4 y culmina en Sab 18,20-25. El aspecto sacrificial cede y se acentúa la mediación cósmica de tipo estético.

- *Don y sacrificio del Siervo de Yahvé* (Is 53). Asumiendo rasgos de otras tradiciones (proféticas, deuteronomías...), Is 40-55 ha destacado un nuevo sacerdocio/sacrificio vinculado al Siervo de Yahvé.

1. ¡Yahvé es Dios! Sacrificio de Elías (1 Rey 18)

Para conocer el baalismo cf. J. L. Cunchillos, *Estudio del Salmo 29*, Univ. Pontificia, Salamanca 1976; Id., *Cuando los ángeles eran dioses*, Univ. Pontificia, Salamanca 1976. Textos de la literatura baalista en G. del Olmo, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Cristiandad, Madrid 1981; A. Caquot (ed.), *Textes ougaritiques*, I, LAPO 7, Paris 1974; cf. también: M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, VTSup 2, Leiden 1955; B. Margalit, *A Matter of 'Life and Death': A Study of the Baal-Mot Epic* (CTA 4-5-6), AOAT 206, Neukirchen 1980; A. Vanel, *L'Iconographie du Dieu de l'orage*, CRB 3, Paris 1965.

Sobre la relación entre sacerdotes y profetas

sigue siendo clásico A. González, *Profetismo y sacerdocio. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, Casa de la Biblia, Madrid 1969 (tratan directamente de Elías/Eliseo p. 242-266). Sobre la tradición de Elías: L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisab als polemic against Baal Worship*, Brill, Leiden 1968; G. Fohrer, *Elia*, ATANT 31, Zürich 1957; A. J. Hauser y R. Gregory, *From Carmel to Horeb. Elijah in Crisis*, JSOT SuppSer 85, Sheffield 1990 (con bibliografía actualizada); G. Hentschel, *Die Eliaerzählungen*, Erf. ThSt 33, Leipzig 1977; H. H. Rowley, *Elijah in Mount Carmel*, BJRL 43 (1960) 190-216; O. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte in der Elia-Erzählungen*, WMANT 26, Neukirchen 1968; J. Vermeylen, *Elie le prophète*, Leuven 1988. Sobre la visión teológica transmitida por Elías cf. J. Briand, *Dieu dans l'Écriture*, LD 10, Cerf, Paris 1992, 13-40.

El problema de fondo es *que llueva*: que Dios baje a la tierra con su fuerza fecundante, que la empape año tras año con el agua, de manera que broten las plantas, maduren las mieses y todos obtengan cosecha y comida. El poder de Dios se encuentra unido al rayo en la tormenta, al fuego del hogar que cuece la comida, a la llama del sacrificio. Por eso, al disputar sobre dioses, el pueblo interroga: ¿quién concede el agua?, ¿quién enciende la llama sagrada? Así preguntaban los israelitas en tiempo de Ajab, rey de Samaría (874-852 AEC).

Tenía este rey una esposa fenicia de nombre Jezabel que celebraba cultos de Baal y Ashera, pareja divina del agua/fuego, del amor y la vida. Por otra parte, muchos de Israel querían (preferían) los esquemas religiosos cananeos. Parecía que el nombre y experiencia de Yahvé, Dios de la alianza de las tribus, se perdía en los recuerdos del pasado. Había llegado *el momento de Baal*, señor

de vida, dios de la fecundidad y la abundancia de los campos. Esta *pareja divina* expresaba la unión de cielo y tierra, el matrimonio sagrado, la experiencia extática de una profecía unida al trance. No eran ateos los nuevos triunfadores de Israel. Eran idólatras (buscaban protección en los «baales») o mantenían una actitud doble: estaban divididos entre Yahvé y Baal.

En este tiempo de gran crisis surgió el profeta Elías, cuyo recuerdo queda vinculado a su discípulo Eliseo y a la escuela de sus sucesores. Elías mantuvo fuerte lucha en favor de Yahvé. En ella se inscribe esta escena (1 Rey 17) de fondo histórico, pero reelaborada con elementos y esquemas de tipo confesional, simbólico (Dtr). Afirmaban los nuevos baalistas que el agua es de Baal. Elías contesta: «¡Vive Yahvé, Dios de Israel, a quien sirvo, que no caerá en estos años gota de agua ni rocío a no ser que yo lo mande» (1 Rey 17,1). Tres años duró la prueba. El profeta, escondido por temor al rey en una torrentera, tuvo que escapar a otro país (Fenicia), pues las aguas del torrente se secaron (cf. 1 Rey 17,3-24). Se extendía el hambre por el pueblo. Morían de sed los animales (cf. 1 Rey 18,5).

Al tercer año vino la palabra de Yahvé sobre el profeta: ¡Preséntate a Ajab, que voy a dar el agua! (18,1). Elías preparó muy bien la escena, disponiendo cada rasgo de la teofanía sobre el monte sagrado del Carmelo, entre el mar y las llanuras que separan Galilea y Samaría. En las aguas del torrente inferior se había decidido la suerte del yahvismo en los años de Débora (cf. tema 3.2). En la altura del monte tendrá lugar el nuevo juicio sagrado:

- 1 Rey 18,21 A Elías se acercó a todo el pueblo (*ba'am*) y dijo:
-¿Hasta cuándo andaréis cojeando sobre dos muletas?
Si Yahvé es Dios, seguidlo. Si lo es Baal, seguidle a él.

- 22 El pueblo no respondió nada. Entonces Elías les dijo:
-He quedado yo solo como profeta de Yahvé,
mientras que los profetas de Baal son cuatrocientos cincuenta.
23 Que nos traigan dos novillos. Escoged vosotros un novillo;
que lo descuarticen y pongan sobre la leña, sin prenderle fuego.
Yo prepararé otro novillo y lo pondré sobre la leña, sin prenderle fuego.
24 Vosotros invocaréis a vuestro Dios y yo invocaré a Yahvé.
Y el Dios que responda con fuego, ése es Dios. Y replicó todo el pueblo: -¡Bien dicho!
25 B Elías dijo a los profetas de Baal:
-Elegíos un novillo y hacedlo primero, porque vosotros sois más.
Luego invocad a vuestro Dios, pero no prendáis fuego.
26 Ellos tomaron el novillo que les dieron e invocaron el nombre de Baal
desde la mañana hasta mediodía diciendo: - ¡Oh Baal! ¡Respóndenlos!
Pero no había voz (trueno: *qol*) ni respuesta, mientras saltaban ante el altar
que habían edificado. Y al mediodía empezó Elías a mofarse:
27 -¡Gritad más fuerte, pues él es Dios, pero está meditando,
o tiene alguna necesidad o está de viaje; quizá duerme y hay que despertarle.
Entonces gritaron más fuerte y, según su ley, se hicieron cortaduras
28 con cuchillos y punzones, hasta chorrear sangre por su cuerpo.
29 Pasado el mediodía, profetizaron (= *wayyitnabb'u*) hasta la oblación de la tarde,
pero no se oía voz, ni respuesta ni contestación.
30 C Entonces dijo Elías a todo el pueblo: -¡Acercaos!
Se acercó todo el pueblo a su lado y reparó el altar de Yahvé que estaba derruido.
31 Y tomó Elías doce piedras, una por cada tribu de los hijos de Jacob,
32 a quien Yahvé había dicho: ¡Israel será tu nombre!
Y construyó con las piedras un altar al nombre de Yahvé
33 e hizo alrededor del altar una zanja como para sembrar dos *satos*.
34 Apiló la leña, descuartizó el novillo y lo colocó sobre la leña. Y dijo:
-Llenad cuatro cántaros de agua y derramadla sobre la víctima y la leña.
Y dijo: ¡Repetidlo! Y lo repitieron. Y dijo: ¡Por tercera vez! Y lo hicieron por tercera vez.
35 Y el agua corría alrededor del altar e incluso la zanja se llenó de agua.
36 Y a la hora de la ofrenda se acercó Elías, el profeta, y dijo:
-Yahvé, Dios de Abrahán, Isaac e Israel! Que hoy se reconozca que tú eres
Dios de Israel y que yo soy tu siervo, que en tu nombre he hecho todas estas cosas.
37 Respóndeme, Yahvé, respóndeme; para que este pueblo reconozca que
tú, Yahvé, eres Dios. ¡Así les cambiarás de nuevo el corazón!
38 D Y descendió el fuego de Yahvé y consumió la víctima,
la leña, las piedras y el polvo, y secó el agua de la zanja.
39 Y lo vio todo el pueblo y cayeron sobre su rostro exclamando:
-¡Yahvé es Dios! ¡Yahvé es Dios!
40 Y les dijo Elías: -Tomad a los profetas de Baal. Que no escape ninguno de ellos.
41 Los agarraron. Y Elías les hizo bajar al torrente Quisón y allí los degolló.
Y dijo Elías a Ajab: -¡Vete! ¡Come y bebe! Que ya se escucha el ruido de la lluvia.

El texto continúa evocando la tormenta que sube del oeste (del mar) para empapar, por orden de Yahvé, la tierra quemada por tres años de sequía. queda claro quién es Dios: quién manda sobre el rayo (fuego del cielo), quién

ofrece al pueblo vida y bendición de lluvia. Sobre el Carmelo, monte santo, se ha vuelto a revelar Yahvé en intensa teofanía o, mejor dicho, *ordalía*, en juicio público, con el rey como testigo. En el centro emerge *el Nombre*, es decir, el signo y

verdad de la presencia de Dios entre los hombres.

A) *División previa* (18,21-24). El pueblo está escindido, sin saber hacia dónde inclinarse, como un cojo que se apoya primero sobre un pie, luego en el otro, sin caminar recto y derecho. Le atrae, por un lado, *Baal* con Ashera (cf. 18,19): el Dios de la naturaleza como orgía, deseo fuerte, unión de sexos y fecundidad cósmica. Por otra parte, conserva la atracción por *Yahvé*, Dios de las tribus y la tradición israelita, garantía de fidelidad personal y justicia (cf. 1 Rey 21). Esta batalla por la verdad de Dios no la deciden los *sacerdotes* como tales, pues yahvistas y baalistas realizaban sacrificios parecidos de animales sobre el monte; ellos pueden «cojear» sin gran problema, inclinarse por Baal o por Yahvé, según convenga. El juicio es de *profetas*: unos defensores de Yahvé, otros de Baal y su consorte. Esta es una situación paradójica. Los que deciden el sentido de la verdadera religión son los profetas (los de Baal por un lado; Elías por el otro).

B) *Profetas paganos* (18,25-29). Habían aparecido (18,19) como servidores de Baal y Ashera, es decir, como devotos de la pareja sagrada del amor, fecundidad y lluvia. Ahora se les llama simplemente *profetas de Baal*, en nombre abarcador que puede aludir sólo al *Dios masculino* de los sirios/fenicios/cananeos (que vence al mar caótico e instaura el orden de la vida, fecundando a la *tierra madre*) o a la dualidad sacral de un cosmos masculino/femenino.

Los portadores privilegiados del culto de Baal no son *sacerdotes*, profesionales sacralizadores, instalados en los grandes o pequeños santuarios, sino *profetas*: hombres de experiencia extática, expertos en transformación carismática. El altar y el sacrificio es secundario. Lo esencial es

el baile y canto estremecido, sobre la montaña sagrada de las tradiciones del Carmelo. Dejemos por un momento la hiriente ironía de Elías, que expresa ese rechazo de los grandes profetas de Israel hacia los gestos y experiencias de tipo orgiástico. Procuremos entender lo que ellos hacen: *gritan* (invocan a Baal, le llaman), *saltan* (en baile rítmico alargado todo el día) y de esa forma llegan a un tipo de *hipnotismo* sagrado, de manera que se cortan el rostro y van sangrando, mientras crecen las voces y aumenta el ritmo de los gritos (o tambores).

Me he referido a la experiencia *orgiástica* y entiendo la palabra en sentido múltiple. Está al fondo el *rito sexual*, vinculado a la búsqueda del vértigo, al despliegue de la fecundidad. Está en la superficie la *orgia ritual* del canto y baile, en la montaña sagrada: varios cientos de profetas danzando en torno al altar, pronunciando en trance palabras de posesos, como testigos de una presencia o poder sacral más alto que va a manifestarse pronto en forma de transformación extática del pueblo (¡todos bailan en rito sexual, pidiendo lluvia!).

Elías ha puesto las condiciones: ¡tiene que bajar fuego de Dios! Mientras no brote la llama, nada se decide. Bailan los profetas, sangran, pronuncian palabras de trance, caen por los suelos... Pero nadie responde, todo permanece: el altar de sacrificios sigue intacto, sin que Dios descienda, sin que pueda alzarse el fuego. Esta es la *crueledad* de la escena, convertida en parodia inútil, a través de las palabras de Elías que se mofa: ¡Gritad más...! ¡Más rápido aún!.. El mismo paroxismo de gritos y baile acaba volviéndose cansancio: ha pasado el sofoco del día, les ha tostado el sol, mientras aúllan, espuman y saltan sobre la montaña. Nadie viene a responderles. Al fin quedan hundidos, agotados, por el suelo.

Esta es una *parodia de la religión orgiástica*, una crítica de todos los cultos antiguos y nuevos que sacralizan danza y canto como búsqueda de transformación hipnótica donde al fin se mezclan lluvia y sexo, fuego y trance. El texto rechaza la búsqueda de experiencia por la experiencia, el puro entusiasmo superracional, el descenso (o ascenso) hacia las fuentes cósmicas de la vida. Los profetas querían suscitar el agua con su danza, más allá de la conducta moral, llegando al trono de Baal y Ashera, su consorte, hasta el lugar de Dios, el manantial de todo lo que existe. Pero no viene el agua que fecunda el campo, no baja el fuego que enciende el sacrificio. Los danzantes de la montaña sagrada giran y giran en torno a un ara inútil, adorando a un Dios que no existe, sufriendo por un señor (= *Baal*) que no responde. Seca está su fuente, sin llama auténtica su altar. Son *profetas admirables* de entusiasmo vano. Crean lo que hacen, no quieren engañar a nadie. Han explorado una región de misterio interior, sobre la cumbre del Carmelo, ante los ojos de todos los israelitas, pero su gesto acaba siendo vano.

Ahora *ha llegado el que sabe más*: Elías. Les ha puesto una *trampa* y han caído en ella: danzan/cantan/profetizan en trance vacío durante todo un día, pero nada cambia. Así les consume un entusiasmo infructuoso, mientras el pueblo se queda cansado de mirar, esperando que suceda el gran milagro. Podemos dejarles ya caídos en el suelo, interna y externamente agotados, cuando el sol empieza a ponerse (hora de ofrenda de la tarde). No haría falta matarlos, ellos mismos mueren.

C) *El altar de Yahvé y la oración de Elías* (18,30-37). El Carmelo ha sido desde antiguo montaña sagrada. También los israelitas celebraban allí el culto a Yahvé, pero su altar se encuentra ahora

destruido. Pues bien, *Elías* (*‘Eliyyah* = Mi Dios es Yahvé) se eleva en el Carmelo de la historia como representante de la identidad israelita. Su gesto y oración en la montaña es una especie de parábola en que viene a revelarse aquello que es más propio del yahvismo: Dios no aparece como entusiasmo carismático, no es baile extático, ni fiesta/orgía de la vida en la montaña.

¿Quién es Dios? *Aquel que ha elegido a las tribus*, abriendo para ellas camino de justicia. Allí donde el hombre se eleva hacia la fuente trascendente de la vida (el fuego) se halla Dios y su nombre es Yahvé. Desde aquí ha de interpretarse el *enfriamiento* sagrado: frente a los profetas de Baal que bailan en ardor carismático, queriendo así encender la presencia divina, Elías prefiere apagar los rescoldos de fuego cósmico que puedan calentar altar o tierra. Las *doce piedras* son las tribus, todo el pueblo que lleva el nombre de Yahvé, Dios vencedor (etimología popular de Israel). Sobre estas piedras, enfriadas con cuatro cántaros de agua, vertidos por tres veces (¡siempre!), se coloca el sacrificio.

Volvamos sobre el signo. *El altar de Baal* está construido sobre el entusiasmo danzante de sus profetas; bailan, pero no hay fuego; se cortan y hacen sangre, pero no hay agua. Por el contrario, *el altar de Yahvé* ha de construirse sobre las piedras vivas del pueblo y recibe sentido por la oración del profeta. Este no es *altar de sacerdotes*, profesionales en el arte de los sacrificios. Es *altar de la elección de Dios*, fundado sobre la piedra de las doce tribus. Es *altar sobrio* que no quiere confundir a Dios con el puro baile de gozo/cansancio de la vida. Es *altar de oración*: Elías no hace nada; prepara las cosas, pone leña y carne troceada sobre la piedra de las tribus y ora, dejando que Dios venga.

Este gesto es la nota distintiva del *sacrificio profético* y fundador sobre el monte Carmelo. Elías no pertenece a ninguna dinastía de sacerdotes; no es hijo de Aarón ni de Sadoc, no se inscribe en las familias que más adelante disputan el poder sacral en Jerusalén. Es simplemente *un profeta*: hombre que escucha la palabra de Dios, manteniéndose fiel a la tradición israelita. Por eso, su ardor (*fuego de Dios*) se identifica en el fondo con el *cambio de corazón* de los israelitas (18,37). Más que la llama del altar (que es sólo signo) importa la fidelidad de los israelitas que han estado cautivos en manos de Baal y ahora pueden liberarse.

D) *Respuesta de Dios: fuego y agua* (18,34-41). Llegamos a la culminación creadora del relato. Más que un hecho histórico concreto del pasado, el texto ha transmitido el valor permanente del símbolo de Elías: ha evocado el fuego de Dios, ha convertido a los israelitas, abriendo las fuentes de agua para el pueblo. La respuesta es clara: ¡baja el fuego de Dios, viene el rayo y consume/consuma el sacrificio! Este fuego del sacrificio no puede brotar de la tierra, no es conquista de los hombres, ni tesoro robado de los dioses (cf. Prometeo), sino don de Yahvé, Dios de los cielos (por el rayo). La intención polémica es clara: no es Baal quien lanza el rayo y da la lluvia, pues sus fieles se consumen y caen en una danza inútil. Sólo Yahvé es el verdadero Dios del rayo: dueño del fuego que «habla» (*qol* = rayo o palabra) aceptando y consumando el gesto de sus fieles. Desde aquí se entiende el sacrificio: el animal ofrecido sobre el ara es sólo un signo de fe, expresión de la plegaria de confianza del profeta. Por eso, lo que importa no es el gesto de los hombres que danzan, sino aquello que realiza Yahvé. Por eso aclaman:

- ¡YHWH hu'-ha'Elohim ¡YHWH hu'-ha'Elohim!

- ¡Yahvé es Dios! ¡Yahvé es Dios! (18,39).

Este es el grito de *sólo Yahvé!* que define desde ahora la conciencia israelita. Frente al sincretismo que identifica e iguala todas las manifestaciones divinas, frente al gesto de aquellos que dicen: ¡da lo mismo Yahve que Baal! se eleva la afirmación creyente de los fieles que están dispuestos a vivir desde Yahvé que se revela por el fuego y agua:

- *El fuego* ha sido don de Dios, llama que viene desde arriba, consume y consuma el sacrificio enfriado con cántaros de agua y cambia el corazón del pueblo haciéndole entonar su profesión de fe.

- *El agua*. Se ha mantenido la dura sequía tres años. ¿Quién podrá ofrecer el agua para el pueblo? Frente a los que acuden a Baal, el texto afirma que sólo Yahvé es señor del rayo/fuego, origen de la lluvia.

Estamos en un contexto cercano al de Oseas: sólo Yahvé es señor de la tormenta, dueño del fuego, principio de la lluvia. Así lo muestra, en palabra impresionante, nuestro texto. Sin duda hay en su fondo un recuerdo histórico de Elías y su lucha en favor del yahvismo. Es posible que puedan encontrarse aquí también aspectos de un antiguo mito del Carmelo, como lugar de fuego y lluvia (rayo y agua). Pero lo que importa es la confesión de fe yahvista, unida a la muerte de los profetas de Baal, degollados en el torrente, como signo de la inutilidad de sus danzas. Su sangre se ha unido con el agua de la lluvia que crece. Fuerte es el texto y puede recordarnos los más hirientes gestos de la lucha posterior de los profetas y reyes de Israel contra el baalismo (cf. 2 Rey 9-10).

2. Chivo de Yahvé, chivo expiatorio: el gran perdón (Lev 16)

Comentarios a Lev 16: A. Ibáñez Arana, *El*

levítico. Introducción y comentario, Eset, Vitoria/Gazteiz 1971; G. T. Wenham, *Leviticus*, NICOT, Grands Rapids MI 1979; E. Cortese, *Levítico*, Marietti, Casale Mo. 1982; M. Noth, *Leviticus*, ATD 6, Göttingen 1962.

Sobre los sacrificios: R. de Vaux, *Institutiones AT*, Herder, Barcelona 1985, 528-577; Id., *Studies in OT Sacrifice*, Univ. Wales, Cardiff 1964; cf. además: G. A. Andersen, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in their Social and Political Importance*, HSM 41, Atlanta 1987; Id., *Sacrifice and Sacrificial Offerings* (OT), ABD V, 860-886; G. B. Gray, *Sacrifice in the OT*, New York 1971; B. A. Levine, *In the presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, SJLT 5, Brill, Leiden 1974.

Sobre el chivo expiatorio: L. L. Grabbe, *The Scapegoat: A Study in Early Jewish Interpretation*, JSJ 18 (1987) 152-167; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnethologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR in Alten Orient und in Alten Testament*, WMANT 55, Neukirchen 1982; N. Kiuchi, *The Purification offering in the Priestly Literature*, JSOT SuppSer 56, Sheffield 1987 (puede servir de referencia central para todo el estudio del tema); H. M. Kümmel, *Ersatzkönig und Sündenbock*, ZAW 80 (1968) 289-318; H. Tawil, 'Azazel the Prince of the Steppe': *A comparative study*, ZAW 92 (1980) 43-59; D. P. Wright, *Azazel*, ABD I, 536-537.

Sobre Lev 16: K. Aartun, *Studien zum Gesetz über den grossen Versöhnungstag Lev 16, mit varianten. Ein ritualgeschichtlicher Beitrag*, ScandJournTh 34 (1980) 73-109; F. H. Gorman, *Lev 16*, en Id., *The Ideology of Ritual*, JSOT SuppSer, Sheffield 1990, 61-102 (con abundante bibliografía). Visión sistemática en R. Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; Id., *El Chivo Emisario*, Anagrama, Barcelona 1992; G. Barbaglio, *Dios ¿violento?*, EVD, Estella 1992; X. Pikaza, *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 1994; R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, Kösel, München 1978.

Han pasado varios siglos. En lugar de Elías, *sacerdote/profeta* instituyente, que funda el sacrificio de Yahvé sobre el Carmelo, se eleva Aarón, cabeza de *sacerdotes/funcionarios* que celebran bien el rito, año tras año, manteniendo puro el culto de su santuario. El peligro no es Baal (entusiasmo de la naturaleza, orgía sacra); peligro y pecado es todo lo que mancha al pueblo, impidiendo quearezca limpio ante su Dios. Ciertamente, importa la justicia, el ideal de la profecía, pero queda en un segundo plano. Ahora se destaca la *pureza sacral* de un pueblo regido por sacerdotes y escindido de los otros pueblos. Esta es la perspectiva que despliegan después del exilio (V-IV AEC) los liturgos que presiden y guían la comunidad cultural de Jerusalén, bajo el dominio de los persas.

Es la hora de los sacerdotes, *defensores de la sacralidad cultural*, portadores de ritos y creencias que nosotros podemos sentir muy alejadas si leemos todo su gran texto (de Ex 25 a Núm 10). Pero si aprendemos su lenguaje y leemos en sus signos, hallaremos una profunda pasión, una intensa creatividad donde se destacan estos rasgos: a) *expiación*: el pueblo tiene que lavarse ante Dios, limpiar sus manchas, reparar sus culpas; b) *dualismo*: emerge la figura de un posible antagonista de Dios que lleva un nombre enigmático, Azazel; c) *trascendencia divina*. Sobre el *paralelismo* antagónico de dos machos cabríos, uno de Dios, otro de Azazel, se eleva una profunda visión sacral enraizada en viejos mitos y recreada precisamente ahora, en torno al V AEC, por la importancia que el mal toma en la historia y teología israelita:

Lev 16,1 A Yahvé habló a Moisés después de la muerte de los dos hijos de Aarón; se acercaron a Yahvé y murieron:
2 -Di a tu hermano Aarón que no entre en cualquier tiempo en el santuario, más allá de la cortina, hasta el propiciatorio (*kapporet*) que está sobre el arca.

- Así no morirá, porque yo me dejo ver en una nube sobre el propiciatorio.
- 3 Así entrará Aarón en el santuario:
- 5 Con un *novillo* para la expiación y un *carnero* para el holocausto...
Además recibirá de la asamblea (*'adat*) israelita
dos machos cabrios (= *chivos*) para la expiación y un carnero para el holocausto.
- 7 B Después tomará los dos chivos y los presentará ante Yahvé, a la entrada
8 de la tienda del encuentro. Y echará Aarón las suertes sobre los dos chivos:
9 una suerte para Yahvé, otra suerte para Azazel. Tomará Aarón el chivo
10 que haya tocado en suerte para Yahvé y lo ofrecerá en expiación.
Y el chivo que haya tocado en suerte para Azazel lo presentará vivo ante Yahvé
para hacer sobre él la propiciación, para enviarlo a Azazel, al desierto.
- 15 C Aarón degollará el chivo de la expiación por el pueblo e introducirá su sangre
detrás de la cortina y hará con su sangre lo que hizo con la sangre del novillo:
la salpicará sobre el propiciatorio y delante del propiciatorio.
- 16 Y hará la propiciación por el santuario, por las impurezas de los hijos de Israel,
por sus delitos, por todos sus pecados. Lo mismo hará
en la tienda del encuentro que está con ellos, en medio de sus impurezas...
- 18 Después irá al altar que está delante de Yahvé y hará la propiciación por él:
tomará del novillo y del chivo y la pondrá alrededor, sobre los cuernos del altar.
- 19 Salpicará sobre el altar siete veces con la sangre de su dedo.
Así lo purifica y santifica de los delitos de los israelitas.
- 20 D Acabada la propiciación del santuario, de la tienda del encuentro y del altar,
21 hará aproximar el chivo vivo. Y pondrá Aarón sus dos manos sobre la cabeza
del chivo vivo y confesará sobre él todos los delitos sobre la cabeza del chivo
22 y lo enviará al desierto por medio del encargado.
El chivo llevará sobre él todos los delitos a una tierra solitaria;
y el encargado soltará el chivo en el desierto.
- 23 E Después, Aarón entrará en la tienda del encuentro, se quitará los vestidos de lino....
26 Y el que ha llevado el chivo para Azazel lavará sus vestidos, se bañará...
- 27 Las víctimas expiatorias, el chivo y el carnero, cuya sangre se introdujo para la
propiciación en el santuario, se sacarán fuera del campamento y se quemará su piel....
- 29 Es ley perpetua. El día diez del séptimo mes haréis penitencia...
- 30 Ese día se hace la propiciación por vosotros a fin de purificaros:
- 32 quedaréis limpios de todos vuestros pecados ante Yahvé... Hará la propiciación
el sacerdote ungido que hubiere sido consagrado para ejercer su sacerdocio...

Este es el rito. Es posible que se hayan vinculado tradiciones distintas, pero lo ha hecho de forma creadora, de modo que la liturgia de este día (*yom kippur*) se ha convertido en elemento principal de la religión israelita tras el exilio. Pasan a segundo plano la pascua y los tabernáculos. Destaca el culto expiatorio (cf. Heb 9-10).

A) ¡Que no entre en cualquier tiempo! (16,1-6). Ha construido Israel un gran complejo sagrado, como signo de presencia de Dios. En sentido general pode-

mos distinguir: el *patio externo* donde está el altar, al aire libre, a la vista de los fieles; la *tienda del encuentro*, que podemos llamar *Santo*, reservado a los sacerdotes oficiantes, y finalmente el *qodes* o *Santísimo*, más allá de la cortina, donde sólo penetra una vez al año el Sumo Sacerdote (cf. 16,34). Dios se ha reservado un espacio entre el pueblo: allí habita; desde allí sostiene la vida de sus fieles y recibe los pecados e impurezas que ensucian su nombre y su presencia. Por eso se establecen unos ritos de purificación para que devuelvan la pureza al pueblo.

Como sacramento que indica la unidad y separación entre Dios y el pueblo se ha establecido una *cortina* (*paroket*: 16,2.12.15), un *velo* de misterio que separara el *Santo* (tienda del encuentro) y el *Santísimo* o lugar del gran silencio donde sólo entra una vez al año el Sumo Sacerdote, revestido de ornamentos oficiales, con la sangre de propiciación. En el centro del Santísimo se encuentra el *kapporet* (*propiciatorio*) o *placa* que recubre el arca de la alianza, como *escalabel* donde Yahvé pone sus pies al sentarse en el trono invisible de su templo. El texto empieza recordando el misterio del lugar: quien entre allí sin causa, morirá, como murieron dos hijos de Aarón (Lev 10,1-7).

El texto actúa *despertando el miedo*: nos pone ante el pavor sagrado que emana de un Dios escondido, al que nadie puede contemplar o acercarse hasta tocarlo. Se marca así *la distancia de Dios*, estableciendo simbólicamente su diferencia respecto de los hombres. Está separado y, sin embargo, atrae, centrandó las miradas del conjunto de los israelitas. Sólo uno entrará en nombre de todos, para así tocar a Dios, el día de mayor sacralidad del año.

B) *Los dos chivos*. El Sumo Sacerdote (16,7-10). Es un resumen de todo lo que sigue. Hemos hablado ya del *espacio sagrado*, al interior del templo. En su entorno se abre un círculo de vida para el pueblo. *Fuera* queda el desierto de Azazel amenazante. Cuando llega el *tiempo sagrado* de la expiación se vinculan de forma especial Dios y pueblo. Emerge Dios en toda su pureza; pero también se alza Azazel... En el centro como mediador litúrgico actúa el sacerdote.

• *Dios*. Está definido por la *santidad*, como indica el lugar donde habita (*qodes*). Parece claro que es dueño universal del cos-

mos y tiene su morada sobre el cielo (cf. 1 Rey 8; cf. tema 5.3). Aquí no se destaca ese elemento, sino el hecho de que Dios ha «bajado» (cf. Ex 40,34), fijando su presencia en el templo.

• *Azazel*. Es antítesis de Dios: es el pecado que habita fuera del espacio habitable (en el desierto). El texto no teoriza: no se esfuerza por fijar su rostro, definirle o presentarle. Está en el margen de nuestra morada, marcando aquella frontera de impureza y perversión que nos amenaza. Es posible que el filósofo y teólogo deban definirle, como hará la apocalíptica, al hablar del diablo. Aquí no es necesario.

• *El pueblo*. Se encuentra de algún modo entre la pureza de Yahvé y el pecado de Azazel. No importan sus instituciones sociales, se silencian sus aspectos familiares, económicos, sociales. El riesgo *está en la mancha*: que aumente la suciedad, que crezca el desierto y que un día la frontera de Azazel llegue hasta el templo, expulsando así de nuestra tierra al mismo Dios. En ese caso, el pueblo moriría.

• *El sacerdote*. Entre Dios y Azazel, representando al pueblo, se eleva el sacerdote. No hace falta rey, pues el problema no es político. Tampoco es necesario un profeta, como en tiempo de Elías. Hace falta un sacerdote que realice bien el rito de purificaciones, tomando en sus manos la sangre que limpia y consagra el lugar de Dios, para expulsar los pecados del pueblo, cargados sobre el chivo de Azazel.

• *Los dos chivos*. Forman el centro del rito. Es evidente que tienen un sentido *ambivalente*: pueden significar el bien (sangre de Dios), pero también el mal (son portadores de pecado). Están en el límite entre Dios y Azazel, en la frontera donde bien y mal se unen; por eso hay que echarlos a suertes.

Evidentemente, *los chivos* representan al pueblo: son como las dos caras de una misma humanidad que se puede abrir a Dios (sangre purificadora) o perderse en el desierto. Empiezan estando mezclados de modo que se deben sor-

tear. Es evidente que el gesto recuerda viejos ritos sacrales, conocidos dentro de Israel por los Urim y Tummim (cf. Ex 28,30; Lev 8,8; Núm 27,21; Dt 28,8.10). Es como si, llegando al límite, no se distinguieran bien y mal, Dios y Azazel. Es como si al fin sólo quedara la fortuna.

C) *Chivo de Yahvé. Sangre purificadora* (16,15-19). El texto relaciona un novillo con el chivo: con la sangre de ambos se realiza el mismo rito, que aquí exponemos de un modo unitario. Es evidente que la sangre vincula al hombre con Dios, su autor y dueño (cf. Gén 8,15-9,17; tema 2.2.). La sangre vale para *expiar* (cf. Lev 17,11): es expresión de muerte y, a la vez, signo de vida. Estos son los lugares que ella limpia:

- *El propiciatorio*, al interior del Santísimo, más allá del velo. La sangre borra los pecados que se pegan a la placa sagrada: así los hombres vuelven a ser transparentes ante Dios, renuevan su alianza.

- *La tienda del encuentro* o lugar Santo donde los sacerdotes presentan sus ofrendas y oraciones. Todo el templo ha de ser espacio de comunicación con lo sagrado. Por eso se limpia con sangre.

- *El altar* que se encuentra en el patio, a cielo abierto, es lugar donde se quema el sacrificio. Allí se pega la impureza de los muchos pecados de los hombres. Por eso ha de limpiarse (consagrarse) con sangre.

Esta sangre que se ofrece a Dios es la expresión de todo lo que puede ser purificado, restaurado. Los hombres tienden a manchar toda la tierra, en proceso de oscurecimiento creciente: olvidan la santidad del Señor y convierten su vida en pura mancha. Pero Dios les ofrece un medio de purificación: la sangre del chivo sacrificado que el Sumo Sacerdote toma en sus manos para tocar con ella el Santísimo, la Tienda, el Ara. Este es un gesto de *sustitución*. El chivo (novillo o

carnero) es signo de la *parte buena* de los fieles que ponen su vida en manos de Dios: descargan de esa forma su violencia (identificada con la sangre) y se vinculan mutuamente en gesto expiatorio: todos necesitan y ofrecen perdón.

Pasan a segundo plano los pecados individuales. Todos los israelitas se han unido sobre la explanada santa, poniendo sus manchas en manos del Gran Sacerdote que lleva la sangre más allá de la cortina, limpiando con ella (en ella) el espacio de Dios. Es evidente que esta fiesta del perdón suscita un fuerte sentimiento de catarsis, viniendo a presentarse como *sacramento de la sangre*. Los sacrificios de animales han podido tener otras funciones (comunió, alabanza...); pero aquí se han entendido en clave expiatoria. Dios y el hombre se vinculan *por la sangre*: en la vida que se entrega/mata para unificarles.

D) *Chivo de Azazel. Expulsados al desierto* (16,20-22). Pero hay algo que los hombres no pueden limpiar o purificar, ni siquiera a través de la sangre de los sacrificios. Para eso está el chivo de Azazel: el sacerdote carga en su cabeza los pecados del pueblo y *lo envía*, como víctima *emisaria*, más allá de las zonas habitadas, al ancho hueco de desierto que rodea nuestro mundo. No todo es templo y *lugar de santidad*. No hay sangre que limpie toda mancha, ni sacrificio que aplaque hasta el final la ira. Se establecen de esa forma los dos polos simbólicos fuertes de esta densa *geografía sacral*, abierta al mundo entero (no sólo a Israel o a sus fieles). Hay un *centro sagrado*, un lugar de pureza en el que Dios habita y una *periferia impura* o desierto al que se puede y debe expulsar todo lo malo.

Ambos chivos son *emisarios*, uno enviado a Dios, otro a Azazel; los dos son *expiatorios*, pues sirven de propi-

ciación. Quizá podamos decir que son complementarios: todo aquello que Dios limpia al limpiarnos (al purificar el lugar de su presencia) suscita o se vincula a un nuevo tipo de suciedad que debemos enviar con el mal chivo al desierto. Visto de esa forma, *el chivo emisario/expiatorio*, situado allí donde se unen Dios y diablo (Azazel), se ha convertido en uno de los símbolos conceptuales y sociales más profundos y certeros de la antropología y la historia humana.

Nos vincula la *sangre sagrada*, la violencia que ejercemos en nombre de Dios (o un tipo de ideales nacionales o sociales). Nos unimos descargando la culpa en un tercero a quien *mandamos al desierto*. No hace falta matarlo: quizá es mejor que no lo hagamos, pues Azazel no quiere sangre (¡la sangre es de Dios!). No lo matamos, pero cargamos sobre él las culpas del conjunto. De esa forma, mientras la comunidad reunida en torno al templo se siente segura, resguardada y limpia, el expulsado no tiene más remedio que morir (física, social y culturalmente) en el desierto externo. Este Dios de los dos chivos es *Dios bueno*, señor de la cultura y de la historia: unifica a los hombres, les permite sentirse limpios en torno al templo. Pero su limpieza y bondad sólo se consigue con la *sangre* de aquellos que tienen que morir sobre (ante) el altar, tienda, templo y con la expulsión de los que deben perderse en el desierto.

Al final de la escena, concluida la representación sacrificial, realizada la función catártica, los reconciliados pueden volver a sus casas y vivir en paz de Dios un año más. Pero han dejado sangre sobre el altar, han tenido que expulsar hacia el desierto a los culpables..., pues los chivos son un signo de aquellos que han de ser sacrificados/expulsados para que el orden de este Dios/Azazel siga reinando sobre el mundo. Gran parte del

judaísmo posterior será una gran meditación sobre este inmenso simbolismo sacrificial: los apocalípticos, los separados de Qumrán, los cristianos... todos resuelven de formas distintas este enigma de los dos chivos y del Dios que necesita el desierto de Azazel para limpiar su templo santo.

E) *Conclusión: ¡se lavarán los vestidos...!* (16,23-24). Esta es la representación que garantiza la vida y unidad del pueblo. Año tras año, los fieles han debido repetirla para descubrirse perdonados y poder continuar su dura marcha sobre el mundo (cf. Heb 9). El Dios/diablo de sus sacrificios les ha permitido vivir en unidad dentro de una cultura de violencia. Por eso se dice al fin que *¡tendrán que lavarse los vestidos!* Ha terminado el rito. Unos y otros han descargado una gran dosis de energía para alcanzar la pureza de Yahvé. La vida sigue así fundada sobre bases de violencia ritual, marginación y sangre.

3. Dios de Aarón: la canción del sacerdote (Eclo 45,6-22)

Comentarios: P. Skehan y A. A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, Ab 39, Doubleday, New York 1987, 507-514, con muy extensa bibliografía; H. Duesberg y I. Fansen, *Eclesiástico*, Marietti, Torino 1966, 298-306; J. G. Snaith, *Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus son of Sirach*, CBC, Cambridge UP 1974; O. Schilling, *Das Buch Jesus Sirach*, Herders BK 7/2, Freiburg 1956; V. Morla, *Eclesiástico*, Casa de la Biblia, Madrid 1992, 217-220; G. Pérez Rodríguez, *Biblia Comentada*, IV. *Sapienciales*, BAC, Madrid 1962.

Estudios en V. Reiterer, 'Urtext' und Übersetzungen: *Sprachstudie über Sir 44,16-45,26 als Beitrag zur Siraforschung*, ATSC 12, St Ottilien 1980. Visión teológica en D. Th. Maertens, *L'École des Pères (Ecclesiastique XLIV-L)*, Abb. Saint-André, Bruges 1956. Sobre Aarón: B. L. Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic: Ben Sira's Hymn in Praise of the*

Fathers, Chicago St. Hist. of Judaism, Chicago 1985; J. R. Spencer, *Aarón*, ABD I, 1-6.

El Eclesiástico o Ben Sira, escrito en hebreo, en cuya lengua se conserva en parte, ha entrado en la BG (LXX) y en el canon largo de la BC, pero no en la BH. Surgió entre el 200 y el 180 AEC y refleja la mentalidad de un escriba piadoso que, enfrentado al helenismo, quiere mantener las tradiciones culturales y sociales de su pueblo. Incluye un largo *Himno a los padres* o antepasados (Eclo 44-50) donde se exalta la memoria de sus *hombres de Dios* (Enoc y Noé, Abrahán, Moisés, los jueces...).

Entre los *héroes principales* de la grandeza israelita hay tres sacerdotes: *Aarón* el fundador (44,6-22), *Finés* el celoso (45,23-26) y *Simón* el gran liturgo nuevo (en torno al 200 AEC). En sentido histórico, sería preferible hablar de *Simón Grande* a quien *Pirque Abot* ha presentado como un fundador del judaísmo. *Fue de los pertenecientes al resto de la Gran Sinagoga. Acostumbraba a decir: sobre tres cosas se sostiene el universo: la Torah, el culto y la caridad (Abot I, 2). Pero aquí escogemos a Aarón por su gran importancia simbólica:*

- Eclo 45,6 A Consagró a Aarón, de la tribu de Leví.
- 7 Estableció con él un pacto eterno y le dio el sacerdocio del pueblo.
Le hizo feliz con espléndido adorno (*eukosmia*) y le ciñó de vestidura de gloria.
- 8 Le vistió con magnificencia perfecta (*synteleian*)
y le fortaleció con insignias de fuerza: calzón, túnica y manto.
- 9 Le rodeó de granadas y de muchas campanillas de oro en torno,
para que sonasen caminando y se escuchase su sonido.
Como memorial para los hijos de su pueblo.
- 10 Con vestidura sagrada de oro, jacinto y púrpura bordadas,
con el pectoral del juicio, que expresa la verdad, de tejido carmesí, obra de artista.
- 11 Con piedras preciosas, talladas como sello, con engaste de oro
obra de joyero, con letras grabadas, para memorial de los hijos de Israel.
- 12 Y una corona de oro sobre el turbante y un relieve con el sello de la santidad,
gloria honrosa, obra de poder, deseo perfecto de los ojos.
- 13 Antes de él no hubo hermosura semejante, ni habrá extranjero que le lleve jamás;
sólo sus hijos y sus nietos en lo sucesivo.
- 14 B Sus ofrendas se queman por completo, dos veces por día sin interrupción.
- 15 Le consagró Moisés y le ungió con aceite santo;
se le dio una alianza eterna y a sus descendientes para siempre,
para servir a Dios como sacerdote, y bendecir en su nombre al pueblo.
- 16 Le escogió entre todos, para presentar los frutos del Señor,
incienso y aroma, en memorial, para expiar por su pueblo.
- 17 Le dio por sus mandatos poder en alianzas de juicios,
para enseñar a Jacob los testimonios e iluminar en su ley a Israel.
- 18 C Extraños se coaligaron contra él y le envidiaron en el desierto,
los hombres de Datán y Abirón y el grupo de Coré con furor e indignación.
- 19 Lo vio el Señor y no se complació; y se consumieron en el furor de la indignación:
hizo portentos en ellos, para consumirlos en el fuego de su llama.
- 20 Aumentó la gloria de Aarón y le dio heredad:
le concedió las primicias de los frutos y le preparó ante todo pan hasta saciarse;
pues comen de los sacrificios del Señor, que les concedió a él y a su descendencia.
- 21 Pero en la tierra de su pueblo no tendrá herencia y no hay para él porción en el pueblo,
- 22 pues el mismo (Dios) es su porción y heredad.

En nuestra traducción, también deudora de Cantera/Iglesias, *Sagrada Biblia* (BAC, Madrid 1979), seguimos el texto canónico (LXX). Lo dividimos en tres secciones. La primera (45,6-13) destaca el aspecto estético del sacerdocio, la segunda (45,14-17) sus rasgos sacrales, la tercera (45,18-22) los sociales.

A) *El Dios de la belleza* (45,6-13). 1 Rey 18 presentaba al sacerdote/profeta como hombre del pacto; Lev 16 había destacado la función expiatoria; aquí pasa a primer plano el rasgo estético. El sacerdote se define por la hermosura de unos *vestidos* que son signo de Dios. Este rasgo había recibido cada vez más importancia en la legislación tardía (anunciada ya en Ex 28). Aristéas 96-100, Sab 18,24 y Flavio Josefo insisten en el tema; por otra parte, la custodia de las vestiduras del Sumo Sacerdote fue elemento clave de poder en ese tiempo.

No se discute la alianza; tampoco importan los sacrificios. El centro de la cuestión sacerdotal son *unas vestiduras*. Es difícil separar la *tradición* (deseo de aferrarse a rasgos del pasado), el *simbolismo* cósmico/sacral (cf. Sab 18,24) y el puro *goce estético*: la impresión de las formas y colores. Este es un rasgo que

aparece en casi todas las culturas religiosas: en un momento dado, ellas destacan el valor de los vestidos, los juegos de colores y otros signos estético/sacrales que aparecen como irradiación divina. Bastará recordar el atuendo de ciertos hechiceros, las máscaras de Africa, el vestido de algunos prelados cristianos.

Estamos ante un *Dios de teatro*: señor de las formas, fuente y poder de belleza. Más que la persona en sí (varón/mujer) importa aquí el adorno y gloria grande de sus vestiduras, los bordados y brillo del manto, las piedras preciosas, la corona... Cada rasgo tiene su sentido; en todo hay un misterio que puede y debe desvelarse. Ataviado para realizar su función, el sacerdote viene a ser una especie de *microcosmos sagrado*, expresión viviente del misterio, manifestación de lo divino. Por eso se amontonan, se vinculan y completan/complementan los colores del vestido, la irradiación de las piedras (señal de paraíso), el pectoral del juicio (Urim y Tummim), el turbante de realeza... La BH prohibía de antiguo las imágenes (cf. Ex 20,4), pues Dios no puede ser representado. Esa prohibición no impide que el Sumo Sacerdote revestido de sus hábitos culturales sea signo de Dios sobre la tierra:

- Eclo 50,5 ¡Qué gloria llevaba al andar entre el pueblo cuando salía del templo (casa) del velo!
- 6 Como estrella matutina entre las nubes, como luna llena en los días de fiesta,
- 7 como sol que refulge sobre el templo del Altísimo, como arco que brilla entre nubes de gloria,
- 8 como planta de rosas en día de primavera, como lirio junto al manantial del agua,
- 9 como brote de cedro en los días de verano, como fuego e incienso sobre el incensario,
como vaso de oro macizo, adornado con múltiples piedras preciosas,
- 10 como olivo repleto de frutos y como ciprés que se eleva hasta las nubes...
- 11 cuando se ponía el vestido de gloria y se revestía en plenitud de perfección,
al subir el santo altar llenaba de *gloria* el santuario...

Se habla aquí de Simón, el gran sacerdote, que sale del Santísimo del templo, el día de la expiación, abriendo *la cortina*. Sale al aire libre y mientras va avanzando *es teofanía* personal. Todas las cosas reci-

ben sentido en su presencia: él es signo y plenitud del universo, es principio ordenador y contenido muy profundo de todo lo que existe. Esta nueva realidad del sacerdote, que empieza en gloria

(50,5) y en gloria culmina (50,11), no se puede expresar en un código de leyes ni tampoco en una teología de tipo conceptual o discursivo. Para describirla hay que emplear las claves de la *teología estética*: es como si todo naciera otra vez y empezara a existir este día de la expiación. Vuelven a la vida los valores de gozo y belleza de la tierra: estrella, sol y luna es su presencia, como firmamento de Dios que nos cobija; es arco iris de paz, es rosa y lirio, es cedro, olivo y ciprés, planta frágil y árbol grande, es hermosura de los ojos, gozo de la vida... porque ofrece garantía de reconciliación del universo. Ha salido del lugar de Dios, ha pasado a través de la cortina y viene a fundar nuestra existencia. Lleva la perfección del cielo expresada en sus vestidos; y así sube al altar, siendo en sí mismo *fuego, incienso e incensario* (50,9). En algún sentido, su misma existencia tiene valor sacrificial (reconciliador) sobre la tierra. No vale ya por lo que hace, sino por lo que representa con su vestidura.

B) *La acción sacra* (45,14-17). No es fácil traducir el texto (sigo a A. Rahlfs en los LXX). Empiezan sorprendiendo las ofrendas vegetales. El primer verso parece aludir a *sacrificios animales* que se queman por completo (45,14). Pero la palabra empleada (*thysia*) se puede referir también a *ofrendas incruentas* como libaciones de comida (tortas consagradas, pan, harina, aceite) que se queman ante Dios (como indicaría el mismo verbo *holokarpothesonta*, referido a frutos y no a carne degollada). El sacerdote actúa de ese modo como *liturgo de la naturaleza*: en nombre de todos, desde el centro del universo, presenta a Dios los frutos y aromas de la tierra. No es degollador de animales, sino alguien *que cuida de las cosas*. Ofrece a Dios los alimentos; bendice a los hombres:

- *Sirve a Dios en leitourgia*, presentándole los frutos de la tierra, en culto de reconocimiento agradecido.

- *Bendice al pueblo* en fuerte *eulogia*, ofreciendo a los hombres el signo de la gracia de Dios.

- *Ilumina* al pueblo (cf. *photisai*), enseñándole la *ley*, norma de vida que brota de la alianza de Dios.

Este sacerdote ejerce una función *mediadora* entre Dios y los hombres, como *liturgo del cosmos y maestro de la ley*. Estamos en un tiempo en que el «sucesor de Aarón» es al mismo tiempo líder nacional (jefe político), jerarca religioso (oficiante sacral) y maestro (educador legal), reuniendo los tres poderes, en autoridad que Flavio Josefo (*Contra Apión* B, XVI, 165) ha llamado *theokratia* o gobierno de Dios. Estamos hacia el 180 AEC. Parece que todavía no existen los «partidos» que más tarde, tras la crisis macabea, dividirán al pueblo en grupos de tendencia más sacral (saduceos), legalista (fariseos) o política (los varios tipos de celosos). Por ahora los sacerdotes, jefes políticos, culturales y legales de Jerusalén controlan el poder: son signo especial de Dios sobre la tierra, como una *teofanía*.

C) *Lugar social* (45,18-22). Su misma *carencia* (no poseen tierra) *libera* a los sacerdotes para otro tipo de posesiones: viven del templo, se alimentan de los frutos y la carne consagrada. Ellos son expresión de la *ambivalencia* sacral: por un lado, se les *admira* como a hombres de Dios, seres distintos, portadores de bendición y enseñanza para el resto de los fieles; pero, al mismo tiempo, se les *envidia*, en gesto que Eclo 45,18-19 ha destacado, apoyándose en sus fuentes (cf. Lev 10,1-25; cf. Núm 16-17 con los relatos sobre la envidia que suscita el poder del sacerdocio). Resulta difícil, es

prácticamente imposible, superar la *ambivalencia* de los sacerdotes. El hecho de no poseer *nada propio* hace que ellos tiendan a buscar *el control de (casi) todo lo ajeno*. Este es el peligro de la *teocracia*: los portadores de sacralidad suelen interpretar la existencia de los otros en función de su poder.

4. Siervo sufriente: nuevo Dios y nuevo sacerdocio (Is 52,13-53,12)

Comentarios: L. A. Schökel y J. L. Sicre, *Profetas*, I, Cristiandad, Madrid 1980, 328-335; P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son disciple et leur éditeurs* (Isaïe 40-45), EB, Gabalda, Paris 1972; C. Westermann, *Jesaja 40-66*, ATD 19, Göttingen 1966, 204-217; K. Elliger, *Deutero Jesaja* (40,1-45,7), BKAT 11/1, Neukirchen 1978; Ch. R. North, *Isaías 40-55*, Aurora, Buenos Aires 1960, 147-159. Visión de conjunto sobre Isaías: J. Vermeylen (ed.), *The book of Isaiah*, BETL 81, 1989. Para una introducción actualizada al tema cf. R. J. Clifford, *Isaiah* (Second Isaiah), ABD III, 490-501. Aclara el trasfondo histórico P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, SCM, London 1972, 118-137.

Estudios sobre el Siervo: J. Coppens, *Le Messianisme et sa relève prophétique*, BETL, Gembloux 1974, 28-127; H. Cazelles, *Les Poèmes du Serviteur: Leur place, leur structure, leur théologie*, RSR 43 (1955) 5-51; Id., *Le Messie de la Bible*, Tournai/Paris 1978, 141-148; P. Grelot, *I canti del Servo del Signore*, EDB, Bologna 1980, 95-110; R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An historical and critical study*, London 1956; S. Mowinkel, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, AB 38, Fax, Madrid 1975, 204-280; Para una historia de la interpretación cf.: P. Beauchamp, *Lecture et*

relectures du quatrième chant de Serviteur. D'Isaïe à Jean, en J. Vermeylen, o. c., 325-355; F. Varo, *Los cantos del Siervo en la exégesis hispano-hebrea*, Cajasur, Córdoba 1993.

Hemos estudiado ya tres aspectos del sacerdocio. *Elías* representaba la fidelidad yahvista. *El ritual de Lev 16* nos situaba ante el signo del chivo de Yahvé/Azazel con su dualismo sacro y su violencia al servicio del sistema. *Ben Sira* destacaba la estética sagrada. Los tres eran buenos, pero no lograban transformar al ser humano. Sobre este fondo debemos presentar y comentar los textos del Siervo de Yahvé (Is 52-53, en unidad con 42,1-7; 49,1-9; 50,4-11) donde, asumiendo categorías proféticas y recreándolas de un modo genial, un autor desconocido a quien llamamos el *Deuteroisaias* (Is 40-55) ofrece el más profundo e influyente de todos los textos sacrificiales (y antisacrificiales) de la BH.

No conocemos la identidad original del Siervo: ¿es un personaje político y mesiánico como el rey Joaquín, muerto en exilio, o el príncipe Zorobabel, que no logró triunfar tras el retorno del 539 AEC? ¿Es un profeta individual o el pueblo entero? No tienen respuesta esas preguntas, pero juzgamos que, en la línea de nuestro trabajo (desde Lev 16; 1 Rey 18; Eclo 45; 50), podemos entender algo mejor su figura. Siendo en algún sentido profeta y a la vez mesías, el Siervo realiza una función sacro/sacerdotal; es representante del pueblo y a la vez es signo de un Dios que penetra hasta la entraña del dolor del hombre:

- Is 52,13 A He aquí que mi siervo triunfará: se alzaré, subirá, crecerá mucho.
14 Como muchos se espantaron por su causa, porque desfigurado no parecía un ser humano ni tenía el aspecto de un hijo de Adán,
15 así se asombrarán muchos pueblos y los reyes cerrarán la boca, pues verán algo que no se les había dicho y contemplarán algo que no habían oído.
53,1 B ¿Quién hubiera creído nuestro anuncio? ¿Y a quién se ha revelado el brazo de Yahvé?
2 Creció como brote en su presencia, como raíz en tierra árida:

- 3 sin belleza ni esplendor que pudiéramos ver, sin apariencia que lo hiciese deseable.
 Despreciado y rechazado de los hombres,
 hombre de dolores, emparentado con el sufrimiento,
 como alguien de quien se aparta el rostro, despreciado, no lo estimamos.
- 4 C Y sin embargo, él ha cargado nuestros sufrimientos, ha soportado nuestros dolores;
 y nosotros le estimábamos herido, golpeado por Dios y abatido.
- 5 Pero él fue traspasado por nuestras iniquidades y triturado por nuestras culpas.
 Por nuestra paz fue castigado, sus heridas nos han curado.
- 6 Todos errábamos como ovejas, cada uno seguía su camino;
 y Yahvé cargó sobre él todas nuestras culpas.
- 7 D Maltratado, se humillaba y no abría la boca,
 como cordero llevado al matadero y oveja ante el esquilador,
 enmudecía y no abría la boca.
- 8 Con opresión y sin justicia fue eliminado.
 ¿Quién se afligía de su suerte cuando le arrancaron de la tierra de los vivos
 y le hirieron por los pecados de su pueblo?
- 9 Con los malvados pusieron su sepultura, su tumba con los malhechores,
 aunque no había cometido crímenes, ni hubo engaño en su boca.
- 10 E Yahvé quiso aplastarlo con sufrimiento y entregar su vida como expiación:
 verá su descendencia, vivirá por muchos años,
 y Yahvé cumplirá su voluntad por medio de él.
- 11 Por el tormento de su alma verá, se saciará de su conocimiento.
- 12 A' El justo, mi Siervo, justificará a muchos porque cargó con sus culpas.
 Por eso lo haré heredar con muchos y con los poderosos repartirá el botín;
 porque expuso su vida a la muerte y fue contado con los criminales;
 él cargó con los pecados de muchos e intercedió por los criminales.

El pueblo que ha escrito este pasaje ha llegado a la más alta experiencia: ha conocido a través del sufrimiento, ha madurado en comprensión y no en venganza, en bondad y no en resentimiento, en apertura a los demás y no en violencia. Aquí han venido a confluir las aguas más profundas de la vida israelita: la experiencia sacrificial, la ley del pacto y, sobre todo, la certeza de que Dios asume el camino de los pobres (derrotados) de la historia. Es como si pudieran recrearse los orígenes: el dolor de Abrahán, la opresión de los hebreos en Egipto y, de un modo especial, la angustia del exilio en Babilonia (con la caída de Judá y Jerusalén, tras 587 AEC). Ellos, los sufrientes y expulsados, fueron (siguen siendo) el valor supremo de la tierra: el mismo Dios se encuentra y triunfa allí donde parecen fracasados.

Aquí se ha dado la gran *inversión*. El chivo expiatorio (Lev 16) era signo de todos los males; por eso quedaba expulsado al desierto, dejando tranquilo al sistema. Sobre la tumba y muerte de otros caminamos: sólo sabemos vivir sacrificando. Pues bien, aquí el signo se invierte y descubrimos que el siervo derrotado y expulsado es inocente. Antes habíamos sentido la necesidad de pensar que los demás (los fracasados) son culpables: identificábamos a Dios con el triunfo del sistema; en nombre de Dios expulsábamos, matábamos... La vida entera se venía a convertir en sacrificio (cf. tema 2.2 y 2.3). Pues bien, ahora advertimos que esa ley del sacrificio no consigue responder a los problemas planteados por la historia.

Así se invierte la visión de la historia. Nuestro profeta, asumiendo y transfor-

mando viejas categorías sacerdotales, descubre que los derrotados de Israel (exiliados, fracasados, muertos) no tienen la culpa. No se les puede aplicar el talión: no son responsables del pecado ajeno, ni autores de un pecado propio. ¿Qué son, qué hacen? Su propio sufrimiento abre un camino de esperanza: ellos son signo de la nueva creación, avanzadilla de una humanidad no violenta donde el mismo Dios viene a expresarse como gracia y fuente de existencia.

Este es un *cambio epistemológico*: quizá por vez primera dentro de la vieja tierra, superando a un Dios que parecía signo de violencia (garantía de los fuertes), viene a revelarse el principio más alto de la gracia no violenta, un nuevo sacerdocio no sacrificial, un sacrificio sin violencia represora. Este Siervo no realiza su liturgia sobre el templo, no vive de la sangre de animales muertos. Pero, en sentido mucho más intenso, es verdadero sacerdote y sacrificio: eleva ante Dios su sufrimiento como signo de esperanza, garantía de justicia. No debe expulsar a nadie: no pide venganza ni quiere que su muerte se convierta en principio de una nueva cadena de violencias. Por eso es víctima: su mismo sufrimiento y muerte se han venido a presentar como señal y experiencia de una vida no violenta. Allí donde reinaba un (el) dios de la violencia viene a revelarse ahora un Yahvé signo de gracia.

A) *Mi siervo triunfará* (52,13-15). Habla Yahvé de forma sorprendente presentando al 'Ebed (siervo, amigo) como signo de su vida y acción sobre la tierra. Estamos en contexto de *nueva creación*: Dios actúa en lo *inhumano* (no parecía 'is, varón, hijo de Adán) para revelar su más honda humanidad. Esta es la inversión más honda del sacerdocio y sacrificio. Precisamente allí donde se anuncia la vuelta del exilio ha introducido el autor

de nuestro canto su experiencia creadora: hay algo más que un retorno de Israel, más que una simple restauración; está en juego la manifestación de Dios, el sentido y despliegue de lo humano.

Por eso se dice que el Siervo triunfará, en palabra de intenso contenido sapiencial, pues *sakal* (triunfar) significa ante todo ser prudente, alcanzar inteligencia. Antes los humanos no sabían: vivían inmersos en un mundo donde Dios parecía aliado de la fuerza, sostén de la violencia. Pero ahora *el siervo triunfa porque tiene un saber distinto*: conoce de forma nueva a través de su propio sufrimiento al servicio de los demás, en gesto de verdadera teofanía. El mismo Dios eleva su voz y le habla (si respetamos la 2ª persona de 14.1: *como se espantaron por tu causa...*), contraponiendo su suerte a la suerte de los reyes y pueblos que dominan este mundo (15ab). Ellos habían cultivado hasta el momento la sabiduría/triunfo de la fuerza y la victoria externa; se habían creído enviados de Dios; ahora verán en el Siervo otra forma de existencia, descubrirán la nueva humanidad, se admirarán. Frente a ellos se eleva aquí el Siervo que es signo del más alto poder/sabiduría (cf. temas 2.1 y 20.2).

B) *Anuncio profético y brazo de Yahvé* (53,1-3). La sabiduría superior del Siervo es algo que los transmisores de este canto han escuchado (*sama'*) y transmiten a los otros. Ya no habla directamente Dios. Hablan aquellos que conocen su camino y lo anuncian por medio de este canto de nueva creación: a través del Siervo se revela el brazo (*zeroa'*) de Yahvé (cf. Ex 6,6; Dt 4,34). Triunfa Dios por medio de un pobre humillado, despreciado, rechazado. Han buscado *los reyes y pueblos* a Dios en el triunfo militar, el honor y la seguridad que ofrecen los esquemas de victoria

sobre el mundo. Ahora se les muestra por el Siervo.

Lev 16 y Ben Sira seguían empleando la lógica del triunfo. Aquí se ha invertido ese modelo: Dios está precisamente en aquel a quien los hombres rechazan como a-teo (ser sin Dios), en aquel a quien expulsan al desierto de Azazel (en tierra árida), en aquel que no posee ni belleza. Ya no hay lugar para sacrificios rituales (como en Lev 16) o estéticas culturales (como en Eclo 45; 50). Todos los esquemas religiosos se diluyen como estructura engañosa. Sólo queda un ser humano derrotado, alguien que, por razones misteriosas, vive sin triunfo en este mundo, al exterior de un paraíso que los otros (triunfantes) quieren elevar en su provecho. Fuera del Edén artificial y violento que los fuertes han querido construir, como expulsado de la vida y chivo expiatorio donde han descargado los pecados/angustias del conjunto, habita el Siervo.

C) *Ha cargado con nuestros sufrimientos* (53,4-6). Paradójicamente, el Siervo maltratado es revelación de nuestro ser. Hasta ahora pensábamos que el otro es el culpable: el desgraciado, el expulsado carga con sus crímenes y expía por sus culpas. Aquí se ha invertido esa visión y los nuevos creyentes descubren (descubrimos) que *el Siervo no es culpable*. No sufre por sus culpas, sino por las de otros: es como un catalizador donde han venido a condensarse las violencias del conjunto. Es normal que intentemos culpar al otro y así matarlo o expulsarlo, como indica de forma insuperable Lev 16. Pues bien, ahora advertimos que *el otro es inocente*.

Esta es la revelación suprema: somos culpables, estábamos perdidos. Nos situamos según eso en la línea de Gén 2-3 (cf. tema 2.1), pero con una diferencia.

El pecado de Gén 2-3 era universal e indiferenciado: el mismo Adán/Eva, el ser humano, había querido hacerse dueño del bien/mal, pervirtiendo su existencia. *El pecado de este Canto del Siervo es ya el de aquellos que le matan o expulsan*, es el crimen de los hombres que cargan sobre otros el mal que ellos han hecho. Pues bien, el autor o autores del Canto no se justifican, no intentan disculparse. Se reconocen culpables y lo confiesan: descubren su pecado y lo aceptan. No pueden reprimir ese conocimiento a través de una sublimación religiosa, de un rito social, de una mentira organizada. *Por eso, todo el Canto puede interpretarse como una confesión de pecados: mirando al Siervo nos sabemos culpables*. Humanamente hablando, este conocimiento de la propia culpa resultará insoportable: los hombres no somos capaces de mirarnos cara a cara y aceptarnos pecadores... a no ser que en el fondo descubramos la gracia superior del Siervo que rompe la espiral de violencia y responde con bien a nuestros males, superando así el talió de una justicia entendida como ajuste de cuentas y victoria del más fuerte.

D) *Cordero inocente* (53,7-9). Leyendo este pasaje pregunta el eunuco de Candace: «¿habla aquí de sí mismo o se refiere a otro?» (Hch 8,32-34). El Canto responde de forma indirecta, describiendo paso a paso los momentos y matices de la muerte del Siervo. Es evidente que en su descripción confluyen múltiples factores. Puede haber un recuerdo histórico: el rechazo de un inocente concreto (Zorobabel, un profeta asesinado...). Hay una referencia más expresa al propio pueblo de Israel, condenado, sufriente, en proceso de exilio, dispersión y muerte. Pero, superando esos rasgos, aquí viene a expresarse un dato universal humano: el Canto es un paradigma de

nuestra violencia: nos mantenemos a costa de la sangre y muerte de los inocentes. Este es el más alto conocimiento, es la sabiduría fundante que recibe dos matices. Por un lado dice que somos culpables (le hemos matado); por otro añade que el Siervo, siendo inocente, no se ha defendido ni quiere vengarse de los otros.

Evidentemente, esa actitud no violenta del Siervo tiene un sentido revelador o, mejor dicho, es la misma revelación. Es como si, de pronto, estallara el milagro: hay alguien inocente, alguien que no vive a costa de los otros, no se impone por envidia, no pretende destruirles. Este es el milagro de la no violencia: el inocente se deja matar (como cordero llevado al sacrificio...). No se defiende, no grita venganza, no se justifica. El Canto lo dice del modo más sencillo. No utiliza demasiados adjetivos, no juzga, no valora. Simplemente va mostrando lo que hacen (hacemos) los hombres con el débil e inocente. Descubrimos con sorpresa que en todo este pasaje no se dice nada de Dios. No hay lugar para sacralidades aparentes, no hay templos ni oraciones especiales. La muerte de un pobre, este es el misterio. Al fondo de toda la historia, como enigma supremo, aparece un inocente asesinado.

Ante ese descubrimiento pasan a segundo plano las preguntas historicistas (¿quién fue?) y las disculpas retóricas (¿no sabíamos!, ¡ha sido un accidente!). El texto muestra que no fue un accidente y añade que, en el fondo, nosotros lo sabíamos. Este es el saber ontológico (si es que vale esa palabra), el conocimiento que por siglos hemos reprimido. El Canto no tiene que demostrar nada: nos sitúa en el centro del drama; allí nos deja para que podamos entender la vida de Dios y nuestra vida.

E) *Yahvé quiso entregarlo* (53,10-11b). Esta es la revelación más extraña y difícil de entender: ¡Dios ama a su siervo! Se complace con su gesto; se revela en su camino de entrega. Para decir eso, el Canto ha utilizado palabras que siguen

siendo enigmáticas, difíciles de traducir. Pudiera parecer que Dios necesita el sufrimiento del pobre para así aplacarse, como necesitaba el olor de la ofrenda en Gén 8-9 (tema 2.2) y la violencia de Lev 16 (tema 7.2). Es como si Dios fuera un duro potencial de energía que debe explotar para quedar luego aplacado. Así habría actuado, canalizando su agresividad contra el siervo inocente convertido en *ásam* o sacrificio expiatorio. A partir de aquí pueden trazarse dos lecturas del texto.

• *Lectura sacrificial*. El autor del Canto no habría podido liberarse de la experiencia de un Dios violento que debe descargar su ira; así transfiere sobre el Siervo aquella agresividad destructora que debería haber descargado sobre el resto de los hombres. Estaríamos dentro de un esquema de simple sustitución: Dios seguiría como antes; los procesos de violencia y venganza continuarían teniendo su valor. Sólo habría cambiado el objeto (persona) donde descarga su ira. Hay algo de verdad en esta lectura: los modelos de pensamiento se transforman lentamente. No es fácil superar el esquema sacrificial de violencia, por más que la visión del Siervo inocente que «no abre su boca» nos haya conducido a un nuevo espacio de experiencia religiosa. Por eso, dentro de Is 52,13-53,12 puede reintroducirse (y a veces se ha hecho) el mismo antiguo mecanismo de agresividad e ira divina, tanto en perspectiva judía como cristiana.

• *Lectura no sacrificial*. Pero, mirado en su totalidad, el Canto nos conduce hasta el misterio de un Dios que, revelándose en el Siervo no violento, actúa sin violencia. En el reverso de la historia, desde el lugar donde los inocentes sufren y mueren, manifiesta Dios su gracia. ¿Cómo actúa, cómo triunfa? El texto no lo quiere (ni puede) explicitar. No pronostica los aspectos concretos de un futuro que sigue en manos de Dios. Simplemente dice que «vivirá, verá su descendencia, se saciará de conocimiento». Son temas que están insinuados en la profecía y esperanza israelita, desde los textos de Abrahán hasta

algunas visiones de la apocalíptica. El Siervo sería signo de una nueva humanidad no violenta, que vive ya al otro lado de este mundo de talión de muerte, en gesto de conocimiento redentor.

Queremos insistir en la segunda lectura. Quizá lo más significativo sea la insistencia en la luz/conocimiento: «El Siervo verá (*yireh*) y se saciará *beda'tto* (de tu conocimiento)». Es como si antes la vida hubiera sido tiempo de ignorancia, ocultamiento. La violencia era expresión de una mentira: los hombres se pensaban capaces de saber el bien/mal (cf. Gén 2-3, tema 2.1), pero en el fondo eran esclavos de su propia ignorancia represiva. Sólo el que ha sufrido sin vengarse «sabe» de verdad, se conoce y comprende a los demás. Por saber y decir esto, el Canto del Siervo (asumiendo elementos proféticos y sacerdotales) nos sitúa en el centro de una intensa reflexión sapiencial (cf. también Sab 2: tema 9.2).

A') *El justo justificará a muchos* (53,11b-12). Del plano sapiencial (línea de conocimiento) venimos otra vez al nivel profético. Por eso, al siervo se le llama *saddiq*, justo, en palabra que nos lleva al campo del perdón judicial y del renacimiento. El Siervo/Justo no se cie-

rra en sí, no pretende obtener ventajas propias, no toma venganza de los «muchos» que causan su muerte, sino que aparece como fuente de vida, fundador de nueva estirpe, verdadero Adán de más alta humanidad. El antiguo ser humano se apoyaba en la violencia que divide. Por eso resultaba necesario el sacrificio: había que «expulsar» a los culpables. Pues bien, esta nueva humanidad del Siervo no conoce ya expulsiones ni separaciones. Su gesto de entrega por los otros (solidaridad sufriente) puede suscitar y suscita un tipo nuevo de existencia donde existe lugar para los mismos criminales y culpables.

El Canto acaba así. Ha visto algo absolutamente nuevo y lo ha dicho, de forma emocionada y sorprendente, en el centro de la BH (el 2º Is). Estas palabras constituyen una de las cumbres religiosas y sociales de la historia. Quien las ha leído y comprendido sabe algo que los otros ignoran. Los judíos posteriores las tendrán siempre muy dentro y pensarán que ellas se cumplen en la historia de su propio pueblo. Los cristianos las han visto realizadas en la muerte y pascua de Jesús; por eso, mucho de lo que digamos en temas 19-22 será expansión o comentario de este canto.

La visión israelita de Dios se centra en los profetas. Hemos visto de algún modo su función al tratar de Elías y del Siervo de Yahvé (tema 7.1 y 7.4). Ahora estudiamos el fenómeno profético en sí mismo, en clave de revelación de Dios, en su doble perspectiva de *llamada* (vocación) y *envío* (misión específica). Aquí nos encontramos con un Dios que *se vuelve palabra*, principio de comunicación, en el mismo centro de la historia. No es *Dios de silencio*, misterio escondido en la contemplación del solitario. Ni *Dios del sacrificio* que se sacia y aplaca con sangre. Este es el *Dios que dialoga* con el hombre abriéndole al futuro del juicio y de la vida sobre el mundo.

El profeta es ante todo un hombre *carismático*: no es representante de la institución, ni delegado de un grupo social, sino enviado de Dios. Por eso fundamenta su mensaje apelando a su propia experiencia de llamada. Son numerosos los textos de vocación profética. Los más antiguos parecen de tipo autobiográfico y han sido formulados por sus receptores: *Amós* (7,10-17), *Oseas* (1,1-9), *Isaías* (6,1-13), *Jeremías* (1,1-19), *Ezequiel* (1-3). Más tarde los redactores del Pentateuco y la historia Dtr han utilizado ese modelo para condensar en su llamada el senti-

8

Vocación y misión: Dios de profetas

do de los grandes personajes del principio israelita: *Abrahán* (Gén 12,1-9), *Moisés* (Ex 2-4), *Gedeón* (Jc 6,11-24), *Samuel* (1 Sam 3), *Eliseo* (2 Rey 2,1-18). Hemos estudiado ya dos textos de ese tipo (temas 2.4 y 3.1). Ahora analizamos dos vocaciones antiguas (*Isaías* y *Jeremías*), una más teológica (*Samuel*) y al fin la *ley del profeta* (Dt 18).

1. ¿A quién enviaré? Dios de Isaías (Is 6)

Sigue siendo fundamental la obra ya citada de J. Vermeylen (ed.), *The book of Isaiah*, BETL 81, Leuven 1989; son significativos en nuestro contexto los trabajos de R. Rendtorff (73-82), A. van Wieringen (203-207) y M. Nobile (209-216). Comentarios: L. A. Schökel / J. L. Sicre, *Profetas*, I, Cristiandad, Madrid 1980, 138-142; O. Kaiser, *Jesaja 1-12*, ATD 17, Göttingen 1963.

Sobre visión de Dios y vocación en castellano cf. S. Breton, *Vocación y misión: formulario profético*, AnBib 111, Roma 1987; cf. también A. Colunga, *La vocación profética de Isaías*, CíTom (1924) 5-23; G. del Olmo, *Vocación del líder en el antiguo Israel*, Univ. Pontificia, Salamanca 1973, 235-262. En otras lenguas: O. Keel, *Yahwe-Visionem und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4*, SBS 84/85, Stuttgart 1988; R. Knierim, *The Vocation of Isaiah*, VT 18

(1968) 47-68; H. Cazelles, *La vocation d'Isaïa (ch 6) et les Rites Royaux*, en Varios, *Homenaje a J. Prado*, Madrid 1975, 89-108; B. Renaud, *La vocation d'Isaïe. Expérience de la foi*, VieSpir 119 (1968) 129-145; O. H. Steck, *Bemerkungen zu Jesaja 6*, BZ 16 (1972) 188-206.

Visión sistemática en G. Von Rad, *Teología del AT*, II, Sígueme, Salamanca 1972, 192-195; M. Buber, *La fede dei profeti*, Marietti, Casale Mo. 1983, 125-153; E. Eichrodt, *Teología del AT*, I, Cristiandad, Madrid 1975, 307-356. Para encuadrar la misión: E. Beaucamp, *Los profetas de Israel*, EVD, Estella 1988, 71-88; J. L. Sicre, *Profetismo en Israel*, EVD, Estella 1992, 67-136;

Isaías nació en torno al 760 AEC. Fue cortesano: estuvo vinculado a la casa real

de los davídicos de Jerusalén. Fue hombre de templo: estaba convencido de que Dios habita de un modo especial en Sión. Pero fue ante todo *hombre de Dios*: profeta vinculado al mensaje radical de gracia y juicio que Yahvé le encomendaba. El comienzo de su actividad se encuentra bien datado: el 739 AEC, quizá en la misma ceremonia de coronación del nuevo rey Yotán, sucesor de Ozías, *vio* a su Dios y *escuchó* una voz que le marcó por siempre. De eso trata nuestro texto, elaborado y redactado por el mismo Isaías en los años de la crisis o guerra siroefraimita (735-731 AEC).

- Is 6,1 A En el año de la muerte del rey Ozías vi a Adonai sentado sobre un trono alto y excelso
2 y sus vuelos (del manto) llenaban el templo. Serafines se mantenían erguidos a su lado, con seis alas cada uno: con dos se cubrían su rostro, con dos se cubrían sus pies,
3 y con dos volaban. Y clamaba uno al otro diciendo:
Santo, Santo, Santo Yahvé Sebaot,
la tierra toda está llena de su gloria.
4 Y temblaron los quicios de las puertas a la voz del que gritaba,
5 B y la Casa se llenó de humo y dije:
¡Ay de mí, que estoy perdido! ¡que yo soy un varón de labios impuros
y en medio de un pueblo de labios impuros yo estoy viviendo!
¡Porque al Melek (rey) Yahvé Sebaot mis ojos han visto!
6 Y voló hacia mí uno de los serafines y en su mano una brasa que había tomado
7 sobre el altar con unas tenazas; y tocó con ella mi boca y me dijo:
Mira, esto ha tocado tus labios,
y ha desaparecido tu iniquidad, tu pecado queda expiado.
8 C Y oí la voz de Adonai que decía: ¿A quién enviaré? ¿y quién irá por nosotros?
Y contesté: ¡Heme aquí, envíame a mí!
9 Y dijo: Vete y di a ese pueblo:
Oíd bien pero sin entender, mirad con cuidado pero sin comprender.
10 Embota el corazón de ese pueblo, endurece sus oídos, ciega sus ojos,
para que no vea con sus ojos, oiga con sus oídos y entienda con su corazón,
ni se convierta y se cure.
11 Y dije: ¿Hasta cuándo, Adonai?
Y contestó:
Hasta que venga la desolación, las ciudades queden sin habitantes,
y las casas sin hombres y el campo laborable sea devastado con la desolación.
12 Y Yahvé deportará a los hombres y será grande el abandono en medio de la tierra.
13 Aunque en ella sólo quedase una décima parte volverá a ser objeto de exterminio;
será como sucede con la encina y terebinto de los cuales al talarlos sólo queda
una *massebah* (¿tocón?, ¿ídolo?);
su *massebah* será semilla santa (¿recreadora?, ¿execrable?).

A) *Teofanía*. Es el año de la muerte de Ozías, a quien suele llamarse Azarías, rey leproso que tuvo que abdicar a causa de su enfermedad (cf. 2 Rey 14,21-22; 15,1-7; 2 Crón 26,1-23). Murió de lepra, después de permanecer largos años recluido, como impuro. Estamos posiblemente en la ceremonia de entronización del nuevo rey.

Vi a Adonai, mejor dicho, se me hizo ver, se mostró (*'er'eh*) el verdadero rey/señor que es *Adonai*. Estamos ante un desdoblamiento: entronizan al rey de la tierra, en ceremonia de fuerte simbolismo sacro; Isaías se abstrae, penetra a nivel de mayor profundidad y descubre al verdadero rey/señor, Adonai, sentado sobre un trono alto y excelso. No ve al sacerdote o rey del mundo, sino al mismo Rey/Señor en postura de entronización: sentado (*yoseb*), como un monarca que todo lo preside y dirige desde arriba. La parte superior de su figura (cuerpo y rostro) resultan invisibles, pues a Dios nadie jamás lo ha contemplado. Sólo se ven con claridad los vuelos de su manto.

Un texto ya estudiado de la tradición Dtr (1 Rey 8; cf. tema 5.3) decía que Dios está en el cielo y su nombre habita el santuario. Siguiendo un esquema semejante, aquí podría decirse que el Dios grande de los cielos llena con su manto el templo de la tierra; los hombres no pueden contemplarle o manejarle, pero «tocan» sus vestidos. Unos *s'eraphim*, serpientes voladoras de fuego, se mantienen erguidas a su lado, como signo paradójico y grandioso de poder. Forman su corte (cf. Sal 7,8; 82,1; Zac 1,11-14), son señal de su misterio:

- *Son serpientes*: pertenecen al mundo inferior, están como brotando de la misma entraña de la tierra.

- *Son voladoras*: se alejan del suelo y dominan con sus alas los espacios inmensos de los cielos.

- *Son fuego*: arden sin acabar de consumirse. En la zarza de fuego encontró Moisés a Dios (Ex 3,2). En la serpiente voladora le ha visto Isaías.

- *Vuelan y adoran*, en gesto de respeto y suma libertad. *Respetan*: cubren el rostro para no ver al Dios invisible, tapan «los pies» para no exponer sus vergüenzas a la luz del misterio. De esa forma *adoran*, con el mismo gesto de sus alas cubridoras y, al mismo tiempo, *vuelan*: se mantienen ante Dios en gesto erguido de misterio.

- *Claman o cantan*: elevan su voz, se responden, en canto antifonal, gritando la palabra de la confesión sagrada: ¡Santo! Serpientes quemantes/voladoras, convertidas en voz de adoración, eso son los serafines. Desaparece el aspecto sacrificial, no hay sangre ni animales muertos. La alabanza de Dios se identifica con la voz de un canto.

Qados, Qados, Qados. ¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! Este es el atributo primordial de Dios. Todo lo que existe sobre el mundo es realidad profana, valor que se consume, vanidad y muerte. A Dios se le define, en cambio, como *Santo*, en palabra que no pueden pronunciar los hombres de la tierra. Por eso la proclaman sin cesar, en alternancia antifonal, los músicos celestes, sacerdotes/serafines que expresan la potencia laudatoria, paradójica y sacral del cosmos.

Este es el canto de *Yahvé*, Dios que ha revelado su nombre a Moisés en el desierto (cf. Ex 3,14). Los serafines no pueden contemplarle, pero cantan. No alcanzan su misterio más profundo, pero pueden y quieren alabarle, pronunciando sacramentalmente su nombre y su mismo sobrenombre: es *Seba'ot*, el elevado, el que «hace la guerra» con su ejército de estrellas; es *Dios victorioso*, que reina y extiende desde el cielo su dominio sobre todo lo que existe. Por eso continúa el canto, en contrapunto de gozosa admiración: ¡la tierra toda está llena de tu glo-

ria! Recordemos que el lugar de gloria de Dios es el templo, como han resaltado las grandes tradiciones: P, Dtr y Ez (cf. Ex 40,34-45; 1 Rey 8,11; Ez 1,28; 3,23, etc.). Es como si el mundo estuviera perdido, en sombra y lejanía, mientras Dios se expresa en su morada.

- *Dios es santidad (qados)*, como indican los serafines con su mismo fuego y canto.

- *Pero Dios aparece también como gloria*: su *kabod* llena la tierra. Es como si abriera su luz, llenando con su honor (grandeza) todas las cosas de la tierra. El mundo entero se hace templo (cf. Gén 1).

Y temblaron los quicios de las puertas... (6,4). Culmina la teofanía con signos que parecen repetir los que hemos visto en Ex 19,16-20 (cf. tema 4.1): hay terremoto, tiembla el templo; hay voz de grito, como trueno que proviene del mismo ser divino; hay humo que es señal de gloria y fuego, como nube que marca la presencia divina sobre el mundo. Todo eso resulta conocido, pero ahora hallamos algo nuevo: la insistencia en la santidad de Dios que se expande desde el templo.

B) *Purificación* (6,5-7). Se pasa del plano visual (*wa'er'eh*: 6,1) a la palabra del profeta (*wa'omar*: 6,5) que responde en gesto de pavor a la visión y recibe el signo purificador de Dios. Así evocamos las dos partes del diálogo, integrado por la confesión de pecado del profeta y la acción/palabra purificadora de Dios (6,5 y 6,6-7).

Lo primero es la confesión de pecado (6,5). A la luz de la santidad de Dios, el profeta se mira a sí mismo y exclama: *oi li* (¡ay de mí!). La visión despierta su conciencia más honda, mostrándole su propia indignidad, su condición de muerte:

A. *Ay de mí, que estoy perdido*. Es la

experiencia de aquel que sabe que ha llegado su fin (*nidmeti, me muero*). El hombre se mantiene en vida sólo porque Dios vela su rostro: cuando lo descubre, la vida termina, conforme a una experiencia repetida de la BH (cf. Jc 6,22.23; 13,22).

B. *Que soy un varón de labios impuros*. Pero la muerte no viene sólo porque el hombre ha visto a Dios, sino porque, al sentir el brillo de la gloria, descubre su impureza humana. A la santidad (*qados*) de Dios, cantada por los serafines, responde antitéticamente la impureza del profeta que siente su mancha en el mismo lugar que debía estar lleno de pureza (*sephataim*, labios).

B'. *Y en medio de un pueblo de labios impuros estoy viviendo...* Mira en torno, hacia los hombres y mujeres de su tiempo, descubriéndolos igualmente manchados, en gesto que vuelve a resaltar la importancia de los labios (lugar de la palabra). Un pueblo sin comunicación con Dios, eso es la gente de su entorno. Profeta que no sabe (no puede) hablar con rectitud: eso es Isaías.

A'. *Porque mis ojos han visto al rey...* Así acaba el lamento, pasando del nivel de los labios impuros a los ojos que han mirado aquello que nunca debieran. Conforme a una sentencia antigua, el que mira a Dios se muere: así culmina en A' lo que había comenzado en A: *estoy perdido... porque he visto*. Precisamente ahora, en esta experiencia de muerte, se vuelve más dura la conciencia de impureza (B y B'). Antes se llamaba a Dios *Adonai*, mi Señor (6,1) y luego *Yahvé Sebaot* (6,3). Ahora se unen ambas expresiones y destaca el carácter de coronación divina (he visto al *Melek Yahvé Sebaot*), vinculando confesión de fe (Yahvé es rey: cf. Sal 47,9; 93,1; 97,1...) y experiencia de muerte (¡estoy perdido!).

Conforme a la lógica antigua, el texto debería terminar aquí: un hombre mortal ha penetrado en el consejo de Dios, ha contemplado la fiesta de su coronación, ha visto la gloria de su santidad... ¡No sirve para el mundo! ¡Ha de morir! No contar con futuro en la tierra: esa es la experiencia radical de nuestro texto.

Pero superando esa experiencia, que tiende a cerrarse en círculo de muerte, emerge aquí el Dios que actúa en forma creadora, iniciando un camino de vida (juicio) a través del profeta.

- *Gesto*. El serafín toma una brasa del altar (¿del cielo?, ¿del templo de la tierra?) y con ella quema los labios de Isaías, en signo de purificación e investidura. Este es un ritual de iniciación, con sus aspectos de muerte (el fuego quema/mata) y nuevo nacimiento: consagra los labios del profeta (6,6-7a),

- *Palabra explicativo/creadora* (6,7b). ¿Quién habla? Parece que el serafín, que explica con su voz lo que hace el fuego (es todo fuego). Pero en otro aspecto hay que afirmar que habla Dios, pues sólo él puede afirmar: «ha desaparecido tu iniquidad...».

La palabra de purificación recreadora nos introduce en la gran liturgia del *yom kippur* (cf. tema 7b, Lev 16). Pero allí se expiaba con un ritual externo de chivos emisarios (uno de Dios, otro de Azazel). En nuestro texto purifica el mismo fuego de Dios, percibido en los labios. Las palabras (*sar 'awoneka/tekuppar hatta'teka*) remiten al ritual expiatorio, pero el pueblo ya no cambia por el rito. Los otros siguen como estaban; sólo Isaías se descubre dolorosamente cambiado, puesto al servicio de la santidad de Dios. De esta forma muda el foco de atención. La voz de los quemantes serafines nos llevaba antes a Dios, el Santo. El centro son ahora los labios del profeta, vueltos puros, signo de la santidad sobre la tierra.

C) *Envío y mensaje* (6,8-13). Pasamos del ver (6,1) y decir (6,5) al escuchar (*wa'esma'* = y oí). La voz del gran rey (*qol 'Adonai*) domina y define a partir de ahora el sentido del pasaje, pero ya no es voz que grita como trueno que conmueve, hace temblar, los quicios de la

casa/mundo y la consagra con el humo de su fuego (6,4). Es voz que llama al corazón e invita de manera respetuosa, pidiendo con gran tacto la respuesta del profeta.

No ordena Dios a gritos, no se impone. Simplemente dice, como reflexionando consigo mismo: ¿A quién enviaré? ¿Quién irá por nosotros? Ha entrado Isaías en la intimidad de Dios: ha visto lo que no se puede ver y, por eso, tendría que haber muerto (6,5). Pero sigue y escucha la conversación más secreta de Dios: entra en el corazón de la preocupación del gran Rey que, pudiéndolo todo, necesita, sin embargo, que alguien hable en su nombre y traduzca su palabra en voz humana. Este diálogo interno de Dios es una constante de la BH, desde el hagamos de Gén 1,26, hasta el consejo intradivino de 1 Rey 22 o Job 1. Es claro que Dios es palabra: así lo muestra dialogando con los ángeles o hablando en voz interna. Pues bien, Isaías ha entrado en esa palabra, ha penetrado «más allá de la cortina» (cf. Lev 16; tema 7.2). Desde allí responde: *hinneni*: ¡heme aquí, envíame! Primero ha sido Dios quien ha pedido. Ahora es el profeta quien suplica, poniéndose en sus manos: ¡puedes enviarme!

Quien entiende este pasaje ha comprendido al Dios de los profetas, ha llegado al centro de la BH. Dios mismo ofrece su palabra y habla (se revela) a través de los humanos: les ha abierto el oído, ha confiado en ellos, les ha hablado.

- *Habla Dios por Isaías para que «le oigan»*, para que los hombres entiendan, se conviertan, cambien.

- *Pero ellos se endurecen*: como irá aprendiéndolo Isaías a lo largo de su ministerio profético: cegarán sus ojos, embotarán su corazón, se negarán a dialogar con Dios.

• *El mismo rechazo será providencial*, de forma que el texto lo entiende como efecto de la voluntad de Dios: lo mejor que le puede pasar a este pueblo es que sea destruido, que se acabe ya y termine.

• *¿Hay esperanza?* ¡Es evidente que sí! Isaías ha proclamado su mensaje destructor porque sabe que esa misma destrucción pertenece al misterio de la santidad divina. ¡Es bueno que este pueblo quiebre! Sólo así podrá abrirse un camino hacia futuras, nuevas realidades que pueden estar simbolizadas en la *massebah* de 6,13 si ella se entiende en sentido positivo: queda en el bosque talado un «tocón», una raíz de la que brota un nuevo pueblo. Pero aun en el caso de que el término se entienda en sentido negativo (semilla *execrable* y no santa) sigue habiendo esperanza: la palabra de la destrucción profética forma parte de la historia creadora de Dios, y Dios quiere que surja un hombre nuevo sobre el mundo.

2. ¡Adonai Yahvé, soy un muchacho! Dios de Jeremías (Jer 1,1-19)

Sobre la vocación profética cf. tema anterior y además: G. Meagher, *La vocación de los profetas*, Colligite 18 (1972) 30-39; A. J. Heschel, *Los profetas*, III, *Simpatía y fenomenología*, Paidós, Buenos Aires 1973 (cf. II: *El hombre y su vocación*, 196-197); A. Neher, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975, 75-134; K. Baltzer, *Die Biographie der Propheten*, WMANT, Neukirchen 1975; N. Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives*, ZAW 77 (1965) 297-323; B. O. Long, *Prophetic Call Traditions and Reports of visions*, ZAW 84 (1972) 494-500; I. P. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia*, Oslo 1965.

Sobre Jer 1: A. García Moreno, *La vocación de Jeremías*, EstBib 27 (1968) 49-60; G. del Olmo, *La vocación del líder en el antiguo Israel*, Univ. Pontificia, Salamanca 1973, 263-288; U. Devescovi, *La vocazione di Geremia alla missione profetica*, BibOr 3 (1961) 6-21; F. García López, *Élection-vocation d'Israël et de Jérémie: Deutéronomie VII et Jérémie 1*, VT 35 (1985) 1-12; H. Michaud, *La vocation du*

prophète des nations (Jer 1,4-10), en *Hom. W. Vischer*, Montpellier 1960, 157-164; E. Vogt, *Vocatio Jeremiae*, VD 42 (1964) 241-251.

Quiero extenderme en Jeremías, pues su vocación muestra los rasgos básicos del Dios de los profetas. Sobre su vida y tarea estamos bien documentados. Apoyó la reforma yahvista de Josías (640-609 AEC) y después, bajo Joaquín (609-597) y Sedecías (597-586), vivió la tragedia de las invasiones babilónicas. Pidió calma. Apenas le escucharon, murió en el desierto forzado de Egipto.

El mismo Jeremías nos ha dejado unos relatos de tipo autobiográficos (cf. 24,1-10; 27; 32), ampliados luego por las *narraciones de Baruc*, que ofrecen un precioso retrato de su vida interna (Jer 26-29 y 34-45). Su libro recoge además unas *confesiones personales*, centradas en las dificultades y dolores de su propia vocación: se siente oprimido, arrastrado, obligado a decir palabras duras y a vivir entre dolores; se queja ante Dios, le llama, protesta y ofrece el más impresionante de todos los relatos biográficos antiguos. Su libro contiene el retrato de un profeta que, identificándose de alguna forma con la palabra que proclama, tiene que sufrir con ella (en ella). Así profundiza en eso que pudieramos llamar la *ley de encarnación: Dios asume la historia de los hombres para revelarse a través de ella*.

Sería interesante estudiar las *confesiones* (Jer 11,18-21; 12,1-6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,9-18) para compararlas con la vocación (1,1-19), pues ambos temas (y textos) se encuentran bien entrelazados. Pero el esquema del libro nos obliga a centrarnos en la vocación, fijada años después de la experiencia originaria del profeta. Por eso, al lado del recuerdo antiguo, ella refleja un fondo posterior de lucha y tragedia del profeta.

- Jer 1 A 1 Palabras de Jeremías, hijo de Jelcías, de los sacerdotes de Anatot, en la tierra de Benjamín,
2 al que vino palabra de Yahvé, en tiempos de Josías, hijo de Amón, rey de Judá, el año trece
3 de su reinado, y también en tiempos de Joaquín, hijo de Josías, hasta el final del año once
de Sedecías, hijo de Josías, rey de Judá, hasta la deportación de Jerusalén en el mes quinto.
- B 4 Me vino palabra de Yahvé diciendo:
5 Antes de formarte en el vientre te conocí y antes que salieras del seno te consagré:
profeta de las naciones te constituí.
6 Y yo dije:
¡Ay, Adonai Yahvé! Mira que no sé hablar, pues soy un muchacho.
7 Y me dijo Yahvé:
No digas: soy un muchacho, pues a todo lo que yo te envíe irás
y todo lo que yo te ordene dirás.
8 No temas ante ellos, porque contigo estoy yo para salvarte.
- C 9 Y alargó Yahvé su mano y tocó mi boca y me dijo Yahvé:
He aquí que pongo mis palabras en tu boca;
10 mira, hoy te establezco sobre las naciones y los reinos,
para arrancar y destruir, arrastrar y demoler, construir y plantar.
- D 11 Y me vino palabra de Yahvé, diciendo: ¿Qué ves, Jeremías?
Y dije: Una vara de almendro (*saqued*) es lo que veo.
12 Y me dijo Yahvé: Bien has dicho, porque estoy vigilante (*soqued*) para cumplir lo dicho.
13 Y me vino palabra de Yahvé por segunda vez diciendo: ¿Qué ves?
Y dije: Una olla hirviendo es lo que veo, con su boca (abierta) por el norte.
14 Y me dijo Yahvé: Desde el norte se abrirá el mal para todos los habitantes de la tierra,
15 pues yo llamaré a todas las dinastías de los reinos del norte, palabra de Yahvé,
y vendrán y pondrán su trono cada una a la entrada de las puertas de Jerusalén,
en torno a todas sus murallas y frente a todas las murallas de Judá.
16 Y pronunciaré mi sentencia contra ellos, por toda su maldad al abandonarme,
pues sacrificaron a otros dioses y adoraron la obra de sus manos.
- E 17 Y tú cíñete los lomos: levántate y diles todo lo que yo te ordene.
No tiembles ante ellos, para que no te haga temblar yo ante ellos.
18 Mira, yo te constituyo hoy como ciudad inexpugnable,
como columna de hierro y muralla de bronce frente a toda la tierra,
para los reyes de Judá y sus príncipes, para los sacerdotes y el pueblo de la tierra.
19 Lucharán contra ti, pero no te vencerán,
pues yo estoy contigo para salvarte, palabra de Yahvé (Jer 1,1-19).

A) *Inscriptio o introducción* (1,1-3). Un compilador ha reunido las palabras y tradiciones de Jeremías, formando con ellas un rollo (libro) y poniendo la *inscriptio* o título al conjunto. Así dice que Jeremías pertenece a una *familia sacerdotal* que, siguiendo la tradición Dt, y quizá también a Oseas, interpreta la experiencia religiosa en clave de fidelidad teológica (unión matrimonial con Dios) y justicia interhumana.

Proviene Jeremías de un contexto sacral, pero no actúa como sacerdote:

Dios le ha llamado a ser *profeta* y como profeta irá desarrollando su tarea en años duros de la historia judía, desde el 13 de Josías (727 AEC) hasta el 11 de Sedecías (586 AEC). El redactor del texto (autor de la *inscriptio*) recuerda con toda precisión estas fechas, situando así palabra y acción de Jeremías en su contexto histórico. Así quedan fijados los personajes principales de la trama: *un profeta* (fiel a su tarea durante más de treinta años) y *unos reyes* (que se van sucediendo en vértigo de juicio y muerte).

Desde Josías... hasta la deportación de Jerusalén. Tras la esperanza de Josías, misteriosamente fracasado (le matan en Meguido el 609 AEC) se extienden años de ilusión, violencia y muerte como pocas veces se han podido ver sobre la tierra. Hubo en aquel tiempo de ruina varios reyes, hubo nobles, sacerdotes y hasta sabios, conforme a los valores de la tierra. Pero sólo Jeremías el profeta desveló el sentido de la historia: descubrió el amor herido de Dios allí donde los otros sólo hallaban la tragedia humana: imploró su justicia entre las ruinas; esperó en la gracia allí donde los otros sólo proyectaban ilusiones vanas.

B) *Vocación* (1,4-8). *Yahvé mismo es quien habla*, de manera que las palabras de Jeremías (*dibre-Yirmeyahu*), que antes eran contenido de su libro (*inscripción* de 1,1), aparecen ya como *Dabar* o Palabra de Yahvé que irrumpe de forma inesperada y creadora. Humanamente hablando, el profeta ha nacido ya dentro de una familia de sacerdotes rurales (1,1). Pero la experiencia de Dios le ha hecho nacer de nuevo:

- *Antes de formarte en el vientre*, es decir, antes de que fueras concebido, entrando en el seno materno, Dios mismo te ha engendrado. En el principio de la genealogía, allí donde suele colocarse la fuerza del varón, ha puesto Jeremías el conocimiento de Dios (padre).

- *Antes que salieras del seno*, antes de ver la luz, naciendo sobre el mundo. Allí en el seno fecundo, como madre que alimenta y nutre lo engendrado, se halla Dios.

- *Profeta de las naciones...* Dios mismo le confía su tarea, poniéndole al servicio de todas las naciones del entorno (o de la tierra).

Quizá pudiera hallarse aquí un esquema de salida-entrada-salida: ha brotado de Dios (de su conocimiento), introduciéndose en el seno materno; con la ayuda de Dios sale de nuevo para abrirse

hacia las gentes como portavoz de palabra divina. Este esquema procesual (presente luego en otros contextos, tanto en Jn como en la gnosis), pone al profeta en manos del Dios que le llama al servicio de los hombres:

- *Te conocí (yadattika)*. Dios conoce a los hebreos oprimidos (cf. Ex 2,23-25), en gesto de solidaridad afectiva y compromiso liberador. Aquí conoce a Jeremías desde antes de haberlo formado (engendrado) en el vientre de su madre. De ese conocimiento hemos nacido, como advierte de forma personal nuestro profeta (cf. Mt 11,25-27).

- *Te consagré (hiqdashika)*. Ex 3,5 hablaba del terreno santo; en Is 6,3 gritaban Santo los mismos serafines. Pues bien, aquí es Yahvé quien santifica o consagra (hace *qados*) a su profeta, sacándolo del seno de este mundo viejo (madre negativa) para situarlo sobre el campo de su propia santidad recreadora.

- *Te constituí profeta (netatika)*. Nadie es profeta por sí mismo, sino sólo por el don divino. También Jeremías se siente avalado por la gracia que Dios le ha concedido. Por eso, el gesto de su investidura es clara teofanía, presencia creadora de Dios.

Todo hombre, pero especialmente el profeta, es un llamado: alguien que nace desde el conocimiento y elección (consagración) de Dios. Hay en nosotros algo que nos desborda: podemos conocernos porque Dios nos conoce; podemos actuar porque Dios mismo nos hace ser activos. Esta es la historia primigenia: no existimos primero en clave natural (de autoconsciencia) para recibir después el don divino (como algo añadido o acceso-rio). Al contrario: del conocimiento y consagración de Dios hemos nacido: *somos porque Dios mismo nos hace ser*; nacemos a la vida desde el fondo de vida (conocimiento y santidad) de Dios. Solemos caminar sobre este mundo como ciegos, cerrados en la red de lo inmedia-

to, discutiendo sobre nimios problemas de carácter mental o material. Pues bien, cuando se abre la compuerta de la vida y alcanzamos de verdad lo que nos hace ser humanos, descubrimos el misterio: del conocimiento y santidad de Dios hemos nacido.

¡Ay, Adonai Yahvé! No hace falta decir más: ni quitar la sandalia porque el suelo es santo (cf. Ex 3), ni sentir los labios pecadores (Is 6). Este *¡Ay!* del profeta señala el desfallecimiento del hombre ante Dios: *¿Quién soy yo para que me santifiques y consagres como profeta?* Me falta base, me siento pequeño y sin embargo digo *yo: 'anoki*, poniendo así mi nada ante el todo y poder de lo divino que aparece en su doble realidad de *Adonai*, Señor a quien saludo reverente, y *Yahvé*, el que viene a sustentarme, haciéndome que sea.

La respuesta del profeta es una *paradoja*. Por un lado se siente desbordado ante la voz del que le hace mensajero de su propia realidad entre los hombres. Por otro lado sabe escuchar y responder, hablando a Dios como se habla a una persona a quien se quiere. No se esconde, no rechaza la palabra, no se niega. Simplemente dice ante el Señor su vida: *¡no sé hablar, soy un muchacho!* Todo el texto está centrado en el valor de la palabra. Dios ha consagrado a Jeremías su profeta para que así hable. Pero Jeremías se siente pequeño (*¡un débil muchacho!*): precisamente le falta lo esencial que es la palabra, como indica con toda precisión el texto (no sé *dabber*: decir *dabar*, palabra). Es paradoja: Dios hace profeta al que no sabe hablar (cf. Ex 4); escoge para decir *su Palabra* al que tiene más limitada su *palabra*, al que carece de autoridad jurídica para expresar y defender su causa. Antes vivía normalmente, le bastaban los temas y tareas de este mundo para mantenerse entre los hombres. Pero aho-

ra, desde el fuerte poder que la Palabra de Dios ha encendido en sus labios descubre su impotencia y dice: *¡no sé hablar!*

Sólo de esa forma, rompiendo el nivel humano, entrando en el espacio desconocido y misterioso de la manifestación de Dios, Jeremías podrá ser profeta de los pueblos. Se lo dice Yahvé, en *palabra de asistencia* y envió que reasume y ratifica los aspectos clave de la llamada anterior, en esquema triple: a) *elección* (1,4-5); b) *objeción* (1,6); c) *respuesta* (1,7-8). Dios escucha y contesta en dos frases paralelas que empiezan y siguen de la misma forma: *no digas ('al t'omar)* que eres un muchacho... *porque (ki)* (1,7); y *no temas ('al tyra')* ante ellos... *porque (ki)* (1,8). Jeremías ha dicho que es un *muchacho* (pequeño e incapaz) y Dios responde asegurándole que tiene fuerza para cumplir lo que le ordene:

- *A todo lo que yo te envíe irás*. La misma existencia del profeta es *misión* del Dios que al enviarle le da fuerza. Jeremías ha objetado con su pequeñez: *¡no sabe andar!* Dios garantiza: *¡cumplirás tu cometido!*

- *Y todo lo que yo te ordene dirás*. Dios ofrece a Jeremías la seguridad de su palabra: *Tendrá fuerzas para decir y hacer lo que conviene*.

El texto sigue con una frase que suele encontrarse en los oráculos de *promesa en tiempo de guerra*: cuando los enemigos se acercan y parece que van a destruir del todo al pueblo, Dios responde ofreciendo su asistencia: *'al tyra' ¡No temas!* La certeza de un poder divino más fuerte que todos los poderes adversarios constituye la experiencia central del profeta. Así, la vocación de Jeremías nos sitúa en contexto de guerra santa: Dios le envía hacia el peligro, poniéndole en manos de los enemigos. Es lógico que sienta miedo. Pues bien, en medio de ese

miedo Dios le ayuda y conforta, diciéndole: *¡no temas!* Jeremías revive así la experiencia ya vista en Moisés. La suerte de Jeremías está vinculada al Dios que le asiste *para salvarte* (*lebasileka*), ofreciéndole fuerza desde el fondo de su debilidad (1,8).

C) *Investidura* (1,9-10). Esta es una *ceremonia de iniciación profética* que se desarrolla entre Jeremías y Dios. En una línea parecida se citan las *unciones* de los reyes, consagrados con aceite para el ministerio de regir al pueblo, como indican los relatos de 1 Sam 10,1; 16,13; por eso los reyes se llaman ungidos o cristos. Pero aquí, como en Is 6, la investidura se realiza con un gesto directo del mismo Dios (o el serafín) que toca y transforma (consagra) los labios o boca del mismo profeta:

• *Gesto: Dios toca en la boca a su profeta*, haciendo a Jeremías todo boca, transmisor de la palabra..

• *Voz declarativa*: Dios hace lo que dice y dice (es decir, expresa y explícita) lo que hace.

Este es un *sacramento profético*: el rito de iniciación o consagración de Jeremías. La palabra de Dios se ha «somatizado» en sus labios, explicitándose de forma intensa y creadora. En medio de su pobreza, el profeta recibe el encargo más grande: ¡Dios le ha confiado su palabra!

• *Pongo mis palabras en tu boca*. Ellas son fuerza creadora, como sabe Gén 1: van haciendo que las cosas de cielo y tierra surjan y reciban un sentido. En el centro de la historia, entre conflictos de violencia y fuerzas destructoras, Dios confía su palabra a Jeremías, dándole poder sobre los otros poderes de la tierra.

• *Mira, hoy te establezco sobre naciones y reinos*. Parece que *naciones* (*goyim*) son los pueblos humanos, como unidades sociales,

culturales o raciales; en estos momentos de crisis, cuando el orden social del antiguo oriente estalla en mil pedazos, ellas parecen organismos vivos que surgen, se revuelven, buscan, luchan. *Reinos* (*mamlakot*) son, en cambio, las unidades políticas organizadas, con sus propios reyes, sus planes militares, sus anhelos de conquista. Naciones y reinos, lo que hoy llamaríamos pueblos y Estados, constituyen las dos fuerzas principales de la historia humana; son poderes formidables, parecen divinos.

Pues bien, por encima de ellos viene a elevarse el Dios verdadero que ofrece voz al profeta. Más tarde, Dan 7 dirá que Dios, el gran Anciano, derrotará a los adversarios (reinos idolátricos), dando poder al Hijo del hombre. Pues bien, en nuestro texto, de manera mucho más sencilla, Dios concede al profeta autoridad sobre los reinos. Esta es una acción paradójica. Externamente hablando, el poder pertenece a los *pueblos y reinos*: ellos dominan la marcha de la historia; en manos de ellos se encuentra Jeremías, envuelto en torbellino de impotencias, batallas, dolores. Pues bien, en un sentido mucho más profundo, el verdadero poder es el del *profeta*.

Jeremías tiene *el poder de la palabra*. Entendido de esa forma, el texto resulta sorprendente. Hay *otros poderes*, en clave de envidia y violencia, de lucha y ambición que establecen y triunfan por la astucia o las armas. Por encima de ellos viene a destacarse aquí el *poder de Dios* que es revelado y concedido a su profeta. Este hombre puede más que todos los restantes poderes políticos, sociales, militares de su tiempo: proclama una palabra que sigue siendo plenamente actual, prodigio de libertad, potencia creadora y gracia en medio de la historia. Dios mismo le hace su representante:

- a: Para arrancar y destruir (*lintosh wlintos*).

- b: Para arrasar y demoler.

- a': Para construir y plantar (*libnot wlintoa'*) (1,10).

Suele decirse que los dos verbos del centro (b) han sido añadidos más tarde sobre una composición original de Jeremías, que sería perfectamente rítmica, hecha de contraposiciones. La primera parte (a) sería *negativa*: el profeta arranca y destruye, en nombre de Dios, proclamando un juicio destructor sobre los hombres. La segunda (a') sería *positiva* y estaría contrapuesta a la primera: el profeta invierte el camino anterior y construye donde había destruido, planta donde había arrancado. Así se complementan dos imágenes fundamentales: una agraria (arrancar y plantar); otra arquitectónica (destruir y construir). En medio de un huracán que parece socavarlo todo, desde los mismos cimientos de la historia, se sitúa el profeta como vigía de Dios: su palabra es el poder fundante sobre (para) los hombres. Situada en esa luz (a y a'), la misión del profeta aparece equilibrada entre lo *negativo* (arrancar-destruir) y *positivo* (construir-plantar). Esta es una experiencia de *muerte* abierta a un posible *nuevo nacimiento*. En ese aspecto, Jeremías representa un claro avance con respecto al mensaje de Is 6 que destacaba y de algún modo absolutizaba el aspecto negativo o de condena: proclamaba y en el fondo realizaba el juicio destructor de Dios sobre el pecado de los hombres, sin dejar casi resquicio a la esperanza. Jeremías explicita más lo positivo que aparece al final del mensaje de 1,10.

Sin embargo, en el conjunto de Jer 1,1-19 predomina el aspecto de condena, como seguiremos indicando. Por eso no es extraño que el mismo Jeremías o un glosista posterior haya añadido en el centro de esta gran «comisión profética» de 1,10 dos nuevos verbos de condena (b), que rompen el equilibrio anterior entre lo negativo (a) y lo positivo (a'). No puedo entrar aquí en un tema de crítica poética y literaria que desborda los límites de mi estudio, pero, miradas las cosas en sentido de teología y estructura narrativa, me parece que esos verbos centrales (arrasar y demoler, de 1,10 b) resultan no sólo apropiados, sino

de alguna forma necesarios: rompen el equilibrio y destacan el aspecto de condena para insistir en la tarea de juicio sobre el pueblo. En este momento de la historia de la Palabra predomina el aspecto negativo: sólo allí donde se lleva hasta el final la obra de denuncia (destrucción) del orden viejo de pecado podrá surgir el verdadero anuncio salvador.

D) *Signo profético* (1,11-16). El ritmo discursivo cambia, Dios deja de hablar en forma directa y Jeremías *ve* o descubre unos signos que pertenecen al proceso de su misma vocación. *No ve a Dios*, en contra de lo ya advertido en Moisés (Ex 3,2) e Isaías (Is 6,1), sino *realidades normales* (una vara de almendro, una olla hirviendo); lo nuevo está en la forma de entenderlas. Dios pregunta a Jeremías por dos veces *qué mira* y Jeremías precisa en cada caso el objeto de su visión. Entonces interviene Dios de nuevo, reinterpretando el sentido de lo visto a partir de la palabra que ha empleado Jeremías en su descripción.

• *Vara de almendro* (1,11-12):

- *Visión*: la vara es signo de mando y castigo: Dios mismo parece blandirla en su mano.

- *Juego literario*: la vara es de almendro (= *saked*), para indicar que Dios se encuentra vigilante (*soqed*), atento y dispuesto a cumplir lo decidido.

• *Olla hirviendo* (1,13-16):

- *Visión*: es la ira de Dios; de ella vienen todos los males, como fuego para asolar la tierra.

- *Juego literario*: la boca de la olla está inclinada desde el norte, es decir, desde el *saphon*; pues bien, del norte fiero (*misaphon*) vendrán sobre Judá y Jerusalén todos los males.

El profeta no es un visionario. Externamente hablando, su manera de mirar la realidad es *objetiva*: descubre lo que to-

dos están viendo. Pero él ha escuchado una palabra especial que le lleva a interpretar de forma distinta y más profunda las realidades más normales. Pudiéramos decir que los mismos signos son ahora profecía. Jeremías es poeta, creador: sabe mirar y decir, desde el poder de la palabra de Dios que le sustenta. Así ve en profundidad la *vara de almendro y la olla hirviente*.

¿Qué significa una *vara de almendro*? La exégesis clásica la asocia con un «ramo» (o rama florecida): el almendro es el primer árbol que florece, anunciando la llegada de la primavera. Este sería un buen signo de Dios para el profeta. Pero el texto y explicación posterior de 1,12, lo mismo que el término *vara* (= *maqel*), nos invitan a cambiar esa imagen. Jeremías no está viendo un ramo florecido, sino una *estaca*, un garrote o tranca de palo de almendro que sirve de arma en caso de peligro. Esta es la vara del juicio del Dios que vela (*soqed*) para cumplir su palabra. Jeremías se ha sentido inerte, sin apoyos ni seguridades. Pues bien, la visión de la estaca de almendro (*saged*) se asocia al Dios que vela (*soqed*) y le sostiene indicándole que pronto cumplirá lo prometido.

La segunda visión es una *olla que hierve*, inclinada desde el lado del norte. Se ha inclinado un momento y parece que su vientre de fuego (agua ardiendo) se va a derramar sobre el suelo, quemando todo lo que encuentra (cf. caja de Pandora, ánfora u olla donde se almacenan los males de la tierra). Jeremías conoce su origen: esos males vienen del *saphon*, es decir, del norte; de allí llegan los soldados invasores asirios o caldeos (babilonios), siguiendo la ruta que en otro tiempo había recorrido Abrahán, respondiendo a la palabra de Dios (Gén 12,1-9).

Vistos desde fuera, los acontecimientos históricos resultan conocidos: tras la caída del imperio asirio (609 a. C.), el poder de Babilonia crece y se expande, como inundación de fuego, desde el norte. Al enemigo malo (asirios) sucede otro peor (los babilonios) que Dios mismo emplea para realizar su juicio. Así lo ha descubierto Jeremías, siguiendo un esquema que habían trazado de forma magistral otros profetas, especialmente Isaías: Dios mismo dirige la marcha de los grandes ejércitos del mundo como portadores de su juicio contra los rebeldes de Judá y Jerusalén. La imagen sigue siendo dura: vendrán las dinastías y pondrán su trono (las armas de su fuerza) frente a cada una de las puertas de Jerusalén, contra todas las ciudades de Judá. La destrucción no se podía haber profetizado con más fuerza: Dios dirige a los perversos y combate contra aquellos que debían ser sus preferidos. Este es su amor violento, estos sus celos.

Pero al mismo fondo de la destrucción sigue existiendo un elemento de esperanza: si Dios combate así contra Judá y Jerusalén es porque muestra su amor al castigarles, como sabrá la tradición israelita (cf. Sir 36,4). El mismo rechazo es signo de elección: los habitantes de Judá y Jerusalén, amenazados ahora, siguen siendo el centro del amor de Dios. Los ejércitos del norte (el gran imperio de Babel) pierden su «neutralidad», dejan de ser algo que brota del puro juego de fuerzas económicas, sociales, militares de la tierra; han surgido porque Dios así lo quiere, emergen para realizar su juicio sobre el mundo.

Pronunciaré mi sentencia contra ellos (contra los judíos)... a través de los ejércitos invasores del norte. Dios está presente en todo el proceso de la historia y, sin embargo, no interviene desde fuera; él habla por los mismos sucesos de la his-

toria y la palabra del profeta. No hay hechos extraños en clave física o militar: no se abre el mar, no caen los montes, no luchan tampoco guerreros celestes de fuego... Humanamente hablando todo es normal y todo puede explicarse desde leyes de política del mundo. Pero en el fondo de esas leyes, el profeta ha descubierto la mano del Dios que realiza por ellas su juicio.

La razón del nuevo movimiento militar, la causa de la conmoción de pueblos que sacude de manera brutal todo el oriente parece muy pequeña: *los judíos han abandonado a Yahvé, han sacrificado a otros dioses...* (1,16). ¿No habrá aquí un narcisismo masoquista? ¿Es verdad que los caldeos pudieron conquistar Jerusalén porque han pecado los judíos? ¿No existen otras razones militares, económicas, sociales? ¡Ciertamente! En plano de análisis mundano, los judíos fueron invadidos por las mismas causas que otros pueblos. La historia es brutal; siempre han pasado cosas semejantes. Pero en otro plano tenemos que seguir buscando explicaciones. La razón final de la invasión es el pecado: nosotros mismos, los judíos, elegidos de Dios, somos responsables del mal que viene sobre el mundo.

Conforme a Lev 16, el *Yom Kippur* o día de la expiación sirve para reconocer el pecado y sentirse perdonados (cf. tema 7.2). Para el profeta eso sería demasiado fácil: el juicio de Dios no se resuelve en una simple ceremonia, ritualmente repetida cada año. Los hombres tienen que asumir su responsabilidad moral y cambiar, como afirma un sermón memorable (Jer 7). Esa responsabilidad pone en marcha eso que pudiéramos llamar el *juicio immanente de la historia*: de forma misteriosa, Dios dirige las acciones de hombres y pueblos, de modo que su misma culpa mata a los culpables.

E) *Confirmación del ministerio* (1,17-19). ¿No estaremos ante un inmenso equívoco? ¿No se habrán mezclado sin razón dos niveles de realidad: uno inter-

no (espiritual) y otro externo u objetivo? ¿No es una ilusión decir que han sido los pecados religiosos de Israel los que han causado esta inmensa conmoción de pueblos? ¡De ninguna forma! El profeta no es un simple sabio en técnicas de guerra o de política; no es un sociólogo que estudia los diversos elementos de conflicto de los pueblos. Es un hombre de Dios y ha descubierto otra razón (o sinrazón) en el camino de la historia: *¡Nosotros mismos somos responsables!* ¿Por qué nosotros, los judíos? Porque «sabemos», es decir, porque hemos recibido más. Su mismo saber les (nos) sitúa ante la urgencia de un compromiso superior. Por eso, en el momento de la crisis deben (debemos) confesar el pecado. Así afirma Jeremías.

Se trata de una tarea difícil. Dios no elige al profeta para fortalecer a los autosuficientes de la tierra, sino todo lo contrario: para hacerles confesar su pecado. Profeta es el hombre que sabe mirar con hondura y descubre violencia donde otros ven orden o buscan falsas justificaciones. Contra el afán de lavarse las manos echando la culpa a los otros (mecanismo del chivo emisario), contra el orgullo de aquellos que dicen ser elegidos de Dios e intocables, pues tienen estructuras que parecen santas (templo, monarquía), se alza el profeta diciendo que el pueblo es culpable. Lógicamente ha de sufrir: su tarea no es sencilla ni agradable, como indican las palabras finales del oráculo (1,17-19).

Tú, cíñete los lomos: levántate y diles... Todo lo que sigue (1,17-19) es una ampliación y confirmación de lo indicado en la investidura del principio (1,4-10). Sin embargo, las nuevas palabras no son una simple repetición: los argumentos siguen, pero el tono es distinto, más militar, con términos y claves de *guerra santa*, en la línea ya indicada en 1,8. Jere-

mías es el profeta débil por excelencia: el muchacho que no sabe hablar (1,6), el hombre que vive azotado por la sombra de su miedo, tal como lo indican sin cesar sus confesiones (Jer 11,18-21; 12,1-6; 15,10-21; 17,14-18, etc). Así le dice Dios:

• No tiembles ante ellos, para que no te haga temblar yo... Jeremías es un portador de la palabra; lleva en sí la fuerza de Dios y por eso debe mantenerse fuerte (1,17).

• Mira, yo te constituyo ciudad inexpugnable... Las imágenes se agolpan, en explosión militar: ¡ciudad, columna, muralla!, ¡hierro, bronce! Jeremías, el pobre profeta tembloroso, viene a presentarse como signo supremo de la acción de Dios y puede más que todos los ejércitos del mundo (1,18).

• Lucharán contra ti, pero no te vencerán, porque contigo estoy... La fortaleza de Jeremías es el mismo poder de Dios. Por sí mismo es nada; pero lo puede todo desde el Dios que le acompaña y le sostiene (1,14).

Trazando desde aquí una visión panorámica de lo anterior, podríamos afirmar que Dios llama, envía y conforta. Llama Dios: emerge con fuerza y nos dirige la palabra, invitándonos a dialogar con él. Jeremías ha escuchado, ha iniciado el diálogo. No tiene miedo, no se ha retraído; por eso es un profeta. Dios envía: abre un camino para el hombre, le ofrece una tarea o misión sobre la tierra. Jeremías se ha sabido sustentado; así culmina su obra de profeta. Dios conforta. Ciertamente, da miedo ser profeta (cf. 1,17), enfrentarse a los poderes del mundo, penetrando con la luz de Dios en el pecado de los hombres. Da miedo ser testigo de cosas que los otros valoran. En la escuela de Dios ha escuchado Jeremías la palabra y en fidelidad a Dios debe proclamarla, en un contexto muchas veces adverso. El ha sido lo más opuesto a un guerrero, en el sentido convencional de

ese término. Y sin embargo toda su vida es lucha: ha debido combatir a solas (o, mejor dicho, desde la palabra de Dios) contra reyes-príncipes-sacerdotes-pueblo, en un tipo de guerra profética opuesta a las guerras de este mundo. No ha sido guerrero y, sin embargo, la palabra de Dios le ha confortado, haciéndole ciudad inexpugnable, alguien a quien nadie logra derribar: no te vencerán.

3. ¡Habla, Yahvé, tu siervo escucha! Vocación de Samuel (1 Sam 3)

Sobre la vocación profética cf. temas anteriores. Sobre 1 Sam 3: G. del Olmo, *Vocación del líder en el antiguo Israel*, Univ. Pontificia, Salamanca 1973, 135-145; J. Briend, *Dieu dans l'Écriture*, LD 150, Cerf, Paris 1992, 51-68; M. Fishbane, *1 Samuel 3: Historical narrative Poetics*, en K. R. R. G. Louis y J. S. Ackerman, *Literary Interpretation of Biblical Narratives*, II, Nashville 1982, 191-203; U. Simon, *Samuel's Call to Prophecy: Form Criticism with Close Reading*, Prooftexts 1 (1981) 119-132; J. T. Willis, *Samuel versus Eli*, TZ 35 (1979) 201-212.

Trasfondo general y comentarios: O. G. Schley, *Shiloh. A biblical City in tradition and History*, JSOT SuppSer 63, Sheffield 1989, 139-165 (ofrece el contexto histórico); H. W. Hertzberg, *Samuelbücher*, ATD 10, Göttingen 1965; H. J. Stoebe, *1 Samuel*, KT VIII, 1, Gütersloh 1873.

Conforme a los textos anteriores, el profeta es hombre que escucha y transmite la Palabra, para anunciar al pueblo un juicio destructor que, paradójicamente, acabará teniendo forma salvadora. Sobre ese modelo han compuesto y recreado los autores de la BH otras llamadas como las de Abrahán y Moisés (cf. tema 3.4 y 4.1). Ahora evocamos la de Samuel que refleja de forma insuperable el proceso de escucha, educación y juicio del profeta. Estos son los personajes: Elí, sacerdote de Siló, y Samuel, un muchacho.

- 1 Sam 3,1 A El joven Samuel servía a Yahvé bajo el cuidado de Elí.
En aquellos días, la palabra de Yahvé era rara y no eran frecuentes las visiones.
2 Un día estaba Elí acostado en su habitación;
3 se le iba apagando la vista y casi no podía ver. Aún ardía la lámpara de Dios y Samuel estaba acostado en el templo de Yahvé donde estaba el arca de Dios.
4 B Y Yahvé llamó a Samuel, y él le respondió: -¡Aquí estoy!
5 Y corrió adonde estaba Elí y le dijo: -¡Aquí estoy! (Vengo) porque me has llamado. Y le respondió: No te he llamado. Vuelve, acuéstate.
6 Y se acostó. Y Yahvé volvió a llamar otra vez a Samuel, y Samuel se levantó y fue adonde estaba Elí y le dijo: -¡Aquí estoy! (Vengo) porque me has llamado. Y le respondió: -No te he llamado, hijo mío. Vuelve, acuéstate.
7 Y Samuel no conocía aún a Yahvé, pues no se le había revelado la palabra de Yahvé.
8 Y por tercera vez llamó Yahvé a Samuel, y se levantó y fue adonde estaba Elí y le dijo: -¡Aquí estoy! (Vengo) porque me has llamado.
9 Y comprendió Elí que era Yahvé quien llamaba al joven. Y dijo Elí a Samuel: -Vete, acuéstate. Y si alguien te llama, responde: ¡Habla, Yahvé, que tu siervo escucha!
10 C Y vino Yahvé y haciéndose presente le llamó las otras veces: -¡Samuel, Samuel! Y Samuel respondió: -¡Habla, que tu siervo escucha!
11 Y dijo Yahvé a Samuel: -Mira, yo voy a hacer en Israel una cosa (= palabra) que a todos los que la oigan les retumbarán los oídos.
12 Aquel día haré que venga contra Elí y contra su familia todo lo que he dicho sin que falte nada.
13 Comunícale que yo condeno a su familia para siempre por el pecado de saber que sus hijos se estaban envileciendo y no habérselo impedido.
14 Por eso juro a la familia de Elí: no se expiará el pecado de la familia de Elí ni con sacrificios ni con ofrendas.
15 D Se acostó Samuel hasta la mañana y (entonces) abrió las puertas de la casa de Yahvé.
16 Tenía miedo de contar su visión a Elí. Y Elí le preguntó a Samuel: -¡Samuel, hijo mío! Y le respondió: -¡Aquí estoy!
17 Y le preguntó: -¿Cuál es la palabra que te han dicho? No me ocultes nada. ¡Así empiece a castigarte Dios y así prosiga si me ocultas una sola palabra de todas las que te han dicho!
18 Y Samuel le contó todas las cosas; nada le ocultó. Y Elí dijo: -¡Es Yahvé! Que haga lo que le parece bien.
19 Samuel crecía y Yahvé estaba con él y no dejó de cumplirse ninguna de sus palabras.
20 Y todo Israel supo, desde Dan hasta Berseba, que Samuel había sido acreditado como profeta de Yahvé.

Con el título de *el niño (o pequeño) Samuel* se ha popularizado esta escena. Pero Samuel no es niño, sino *joven* (na'ar: 3,1): ha entrado en la adolescencia, sin alcanzar aún la madurez (puede estar entre los 15 y 25 años). El texto dice que sirve (*mesaret*) a Yahvé como criado o ministro del sacerdote en las tareas del culto: *duerme* en el templo (*hekal*: 3,3) y cuida su lámpara hasta entrada la noche; a la mañana abre sus puertas (6,15); evidentemente vela por el orden de la casa.

Elí, el anciano sacerdote, liturgo de una vieja dinastía corrompida (cf. 1 Sam 2,11-36), casi ciego, y Samuel, el joven servidor que aprende a escuchar la voz de Dios educándose en el templo (3,2.7), son protagonistas de la escena.

A) *Introducción* (3,1-3). Comienza presentando a los personajes (3,1a) y añade: era rara la *palabra (dabar)* y la *visión (hazon)* de Yahvé. Silencio y oscuridad dominaban en el mundo del anciano

no sacerdote ciego. Es como si la *lámpara de Dios* fuera a extinguirse y todo el pueblo terminara a oscuras con Elí ya retirado en sus habitaciones. Avanza la noche, se extingue la lámpara (*ner*), se apagan los ojos de Elí y, como faltan las visiones proféticas, el pueblo acabará en silencio ciego. Pero todo nos permite suponer que algo va a pasar: hay un joven en el templo: duerme junto a Dios. Algo debe revelarse, superando la ceguera y la sordera antigua. Hablará Yahvé en la noche, hablará al joven Samuel: se apagará la vieja lámpara; morirá el anciano; el nuevo profeta alumbrará un camino de vida para el pueblo.

B) *Las tres llamadas* (3,4-9). Seguimos en el templo con los dos personajes que permanecen en la noche. En ese momento entra un tercero que el redactor conoce bien: *Yahvé*, Dios israelita en cuyo honor se ha edificado y se mantiene el santuario. Por Is 6 sabemos que Dios se manifiesta desde el templo. Aquí no se desvela su figura: no hay visión, ni imágenes ni rasgos especiales (trono, manto, fuego). Todo es más sencillo: el simple susurro de una voz, rumor imperceptible de palabras en medio de la noche. No hace falta mucha fantasía para revivir la escena. En la habitación reservada y principal procura dormir el sacerdote. Un joven e inexperto servidor está en lugar sagrado, Dios se encuentra cerca y habla, pero él no sabe discernir: piensa que le llama Elí y viene corriendo por tres veces, como criado solícito, dispuesto, atento a cualquier voz de su amo.

Habla Yahvé y Samuel no entiende. Esta es la trama de un gesto tres veces repetido, en relato que nos puede parecer monótono (en 3,4-5; 3,6-7; 3,8-9). Dios llama, Samuel escucha y responde diciendo: *¡Aquí estoy!*, mientras corre hasta el lecho de Elí que le atiende y sin reproche alguno le envía de nuevo a su

lecho. El relator (y el lector) saben de antemano lo que pasa. Pero Samuel y Elí no lo saben, deben aprenderlo:

- *Sólo la primera llamada* respeta del todo el esquema (voz de Dios, respuesta equivocada de Samuel, negación tranquilizante de Elí: 3,4-5). Las siguientes tienen elementos nuevos.

- *La segunda* (3,6-7) acentúa el cariño de Elí. No se limita a decir: *¡yo no he sido!*, sino que llama a Samuel *beni*, ¡hijo mío! Es como si este fuera el hijo bueno que él hubiera querido tener y no tiene. Como a hijo le trata, en medio de la noche, diciéndole que vuelva a acostarse. Por su parte, el redactor corta por un momento el hilo de la trama y, en paréntesis aclaratorio, disculpa a Samuel: *¡no conocía aún a Yahvé...!* (3,7).

- *La tercera* (3,8-9) transmite una visión más alta, vinculada paradójicamente con Elí. El sacerdote es débil y será condenado por sus hijos (cf. 3,11-14): no logra ver el pecado que cometen en el santuario. Pero ha sido hombre de Dios y dice a Samuel que le responda: *¡habla, Yahvé, que tu siervo escucha!*

Hay algo conmovedor en esta escena. El viejo sacerdote no conoce a Dios: ¡hace tiempo que no acoge sus palabras, empeñado como está en los simples cultos exteriores de su templo! Pero reconoce y quiere que otros puedan escucharle. Por eso instruye al joven ofreciéndole una intensa lección de profecía; le enseña a mantenerse en la presencia de Yahvé sin escapar; le educa para abrir sus oídos a la voz más alta. No dice Elí a Samuel lo que tiene que escuchar, no le da lecciones de ortodoxia o teología, sino simplemente: *¡atiende! ¡Dios mismo te dirá lo que él estime conveniente!* En medio de sus culpas, precisamente allí donde su vida acaba, Elí conserva lucidez y dice a Samuel: *¡tú, escucha!, ¡acoge la palabra!*

C) *La palabra de Yahvé* (3,10-14). Sabemos que Israel (cf. tema 3.1) conoce

el nombre de Dios (Yahvé) y sabe pronunciarlo rectamente. Pues bien, aquí es el mismo Dios quien pronuncia el nombre de Samuel y le llama de manera personal. Este es el centro y sentido de la profecía. Dice el texto que Dios llama a Samuel por tercera vez como otras veces (3,10). Pero antes el joven no había escuchado su nombre (cf. 3,4-9). Sólo ahora, al escucharlo (¡Samuel, Samuel!), puede elevarse y actuar en verdad como profeta. No ve serafines ni siente fuego en los labios, pero ha escuchado la llamada y eso basta: ¡es ya profeta!

Este es un relato *instituyente*. Los reyes reciben el poder a través de una ceremonia de entronización; los sacerdotes por un gesto de unción (Lev 9) y por los dones sagrados que «llenan su mano». El profeta, en cambio, sólo puede apoyarse en la palabra en medio del silencio de la noche. Elí le aconseja (¡mantente firme, escucha!), pero en el momento decisivo no puede acompañarle. Samuel tiene que acoger la voz a solas: la única garantía profética es la experiencia de su encuentro con Dios. Comenzaba el texto hablando de visión y palabra (3,1) como signos de la profecía; así lo volverán a destacar los apocalípticos posteriores (Ez y Zac; Dan, ciclo de Enoc). Pero aquí no hay visión, sino palabra:

¡Mucho cuidado! Cuando Yahvé, vuestro Dios, os habló en el Horeb, desde el fuego, *no visteis figura alguna...* Yahvé os hablaba desde el fuego: *oíais palabras* sin ver figura alguna (Dt 4,15.12).

En sintonía total con esa norma, el redactor de 1 Sam 3 ha prescindido de visiones e imágenes. La presencia/acción de Dios se entiende en forma de palabra y se traduce a modo de juicio. Lo que Is 6 anunciaba al pueblo (¡han de morir!) lo aplica 1 Sam 3 a la casa de Elí: viene Dios

a castigarle, destruyendo su genealogía. Es evidente que el redactor de 1 Sam 3 ha pensado en la historia posterior de los elidas, que pierden su derecho y quedan sin herencia sacral, sin arca de Dios, sin santuario sobre el pueblo (cf. 1 Sam 4ss). Pero ese juicio y muerte de los hijos de Elí cumple, en el contexto del camino israelita, una función salvadora: la providencia de Dios irá guiando las cosas, por la mano de Samuel, en una dirección que lleva de Siló a Jerusalén, de los elidas a David.

D) *Diálogo con Elí y conclusión* (3,15-20). Vuelven a encontrarse los protagonistas de la escena: el anciano sacerdote que declina, el nuevo profeta. Elí sigue siendo una figura venerable. Sabe que Dios mismo ha hablado al joven servidor y le pregunta en la mañana. Sabe que el oráculo le atañe y quiere conocerle. No amenaza a Samuel, no reprocha, no exige. Simplemente quiere saber y cuando sabe acepta: ¡Dios ha sido! Este sacerdote venerable no es un *perseguido del destino*, no es una figura de tragedia griega. Es sólo un pobre servidor que ha cumplido mal su tarea: no ha sabido o podido educar a su familia. Lo reconoce así y acepta su final de muerte.

El relevo generacional (Samuel en vez de Elí) será traspaso de funciones: *el profeta* ocupará el lugar del *sacerdote*. Hay cambio fuerte, pero no violencia externa. El anciano liturgo acepta su derrota. De esa forma, la palabra de condena contra su familia puede convertirse en promesa de vida para el pueblo. Así lo muestra la *conclusión* (3,19-20) conforme a la teología oficial de Dtr 18,22: es verdadero profeta el que, hablando en nombre de Yahvé, dice una palabra que se cumpla. Se cumplieron las palabras de Samuel; crecía, se hizo grande y todo Israel supo que estaba *acreditado* (*ne'eman*) como profeta (*lenabi*).

4. Un profeta como yo: Dios contra la magia (Dt 18,9-22)

Sobre texto y contexto cf.: J. Kuemmerlin-McLean, *Magic* (OT), ABD IV, 468-471; F. García López, *Un profeta como Moisés. Estudio crítico de Dt 18,9-22*, en N. Fernández (ed.), *Simposio Bíblico Español*, Madrid 1984, 277-297. Sobre magia y religión: G. Widengren, *Fenomenología de la Religión*, Cristiandad, Madrid 1976, 1-16; D. Salado M., *La religiosidad mágica. Estudio crítico-fenomenológico sobre la interferencia magia-religión*, San Esteban, Salamanca 1980 (estudio histórico, con aplicaciones culturales y religiosas).

Sobre magia y religión bíblica: J. Neusner (y otros), *Religion, Science and Magic: In concert and in conflict*, New York 1989. Visión histórica del trasfondo mágico en la BH: W. O. E. Oesterley y Th. H. Robinson, *Hebrew Religion. Its Origin and Development*, SCPK, London 1966, 1-124; A. Ohler, *Elementi mitologici nell'AT*, Marietti, Torino 1970; Rh. Patai, *The Hebrew Goddess*, Ktav, Philadelphia 1967.

Para un estudio de las relaciones entre oración, búsqueda de Dios y magia en la BH cf. O. García de la Fuente, *La búsqueda de Dios en el AT*, Guadarrama, Madrid 1971, 165-334; A. González, *La oración en la Biblia*, Cristiandad, Madrid 1968, 17-132. Destaca la novedad israelita frente a magia A. Weiser, *Glaube und Geschichte im AT*, Vandenhoeck, Göttingen 1961, 99-181.

La ley sobre el profeta está codificada

- Dt 18,9 A Cuando entres en la tierra que Yahvé tu Dios va a darte, no aprendas a imitar las abominaciones de esos pueblos:
- 10 -No haya entre los tuyos nadie que pase a su hijo o hija por el fuego, ni adivino, ni observador de nubes (= astrólogo), ni encantador, ni brujo;
- 11 -ni hechicero, ni observador de espíritus, ni sabedor de oráculos, ni evocador de muertos.
- 12 Porque el que practica eso es abominación para Yahvé; y por tales abominaciones los va a expulsar Yahvé tu Dios delante de ti.
- 13 B Sé perfecto ante Yahvé tu Dios;
- 14 pues estos pueblos que tú expulsarás escuchan a astrólogos y adivinos; pero a ti no te lo permite Yahvé tu Dios.
- 15 C Un profeta como yo de en medio de ti, de tus hermanos, te suscitará Yahvé tu Dios y a él escucharás.
- 16 Esto es lo que pediste a Yahvé tu Dios en el Horeb, el día de la asamblea:

en Dt 18,9-22, en un contexto muy preciso de *legislación ministerial* (Dt 17,8-18,22) donde se define el poder de las instituciones sagradas y de los servidores o ministros del pueblo:

- *Tribunal del templo* (Dt 16,8-13). Habrá en cada ciudad *jueces menores*, pero los casos importantes han de verse y resolverse ante el *tribunal supremo*, en el lugar que escoja Yahvé (Jerusalén), ante los sacerdotes-levitas y el juez establecido.

- *Derecho del rey* (Dt 17,14-40). El pueblo puede nombrar un rey, si quiere, con funciones ante todo militares. Pero ha de cumplir la ley sacral del pacto (el propio Dt) y no podrá exceder a sus hermanos en riqueza, honores y mujeres.

- *Sacerdotes-levitas* (18,1-8). Forman el tercer estamento de poder. Todos pertenecen a una misma tribu y se vinculan en un mismo servicio, de forma que aún no han sido relegados los levitas para cumplir sólo servicios inferiores, como pasará más tarde.

Estos son los *poderes instituidos* que, en terminología aproximada, pueden entenderse como *judicial* (corte suprema), *político* (rey) y *religioso* (sacerdotes). Pues bien, al lado de ellos hay un *cuarto poder* de tipo carismático que debe avalar cada vez su autoridad, apelando a la llamada directa con Dios. Es el *poder de los profetas*.

- 17 y no me hagas ver más ese gran fuego y así no moriré.
- 17 Yahvé me respondió: -Tienen razón en lo que dicen;
- 18 un profeta como tú les suscitaré, de en medio de ellos, de entre sus hermanos; y pondré mis palabras en su boca y les hablará todo lo que yo le ordene.
- 19 Y yo pediré cuentas a quien no escuche mi palabra, la que él diga en mi nombre.
- 20 Pero si un profeta se atreve a decir en mi nombre una palabra que yo no le he mandado decir, o si habla en nombre de otros dioses, morirá ese profeta.
- 21 D Y si te preguntas: ¿cómo sabré que una palabra no es palabra de Yahvé?
- 22 -Cuando un profeta habla en nombre de Yahvé y no sucede ni se cumple su palabra, esta es palabra que no ha dicho Yahvé; por arrogancia ha hablado ese profeta...

El texto contiene una *introducción* (A:18,9-12) que condena la magia y adivinación religiosa de los pueblos del entorno, una norma de *separación* (B:18,13-14) de Israel respecto de esos pueblos y una *ley profética* estrictamente dicha (C:18,15-20), para terminar con el principio de *discernimiento* interno de la profecía (D:18,21-22).

A) *Introducción. Contra la magia* (18,9.12). El texto se estructura de forma quiástica: *al principio y fin* (18,9.12) condena la *abominación* de los pueblos cananeos: *al centro* expone una tabla concreta de sus prácticas perversas. *La magia aparece aquí como principio de muerte*: surge donde el hombre *busca seguridad*, quiere alcanzar a Dios y poseer (dominar) su palabra para así salvarse, quedando al fin esclavo de su propia inseguridad, su miedo y muerte. Estas son las acciones de la magia.

- *La primera es pasar al hijo o hija por el fuego* (18,10). Ella resulta conocida en todo el oriente antiguo y, en algún sentido, se halla evocada en Gén 22 (cf. tema 2.3). El mismo Dt la condena en 12,31, aunque sabemos por la historia israelita que ha sido bastante normal en tiempo antiguo (cf. 2 Rey 21,5-6; 23,10): al Dios que impone su dominio con terror hay que ofrecerle aquello que más cuesta, el propio hijo, en terrible sacrificio expiatorio. Aquí parece tener un carácter apotropaico de tipo oracular: por la muerte del hijo se busca el favor de Dios en tiempos especiales de peligro, como indica el gesto del rey Mesa de Moab en 2 Rey 3,27: sobre la

muralla de la ciudad sitiada sacrifica a su heredero, logrando que el terror paralice a sus contrarios.

- *Al final está la evocación de los muertos* (*dores ha-mmetim*) que alude a la necromancia, bien conocida dentro de la BH (cf. historia de 1 Sam 28,3-25). Hay algo común entre ese gesto y el anterior, como una especie de *obsesión de muerte*: se sacraliza a un ser humano al ofrecerle a Dios, se le diviniza al evocarle. Ambos casos reflejan una misma falta de aceptación de la vida como lugar de revelación de Dios, en claridad racional, en responsabilidad personal.

- *Cerca de los muertos se encuentran los espíritus*, seres de tipo sacral que pueden ser conocidos y manejados por el mago. Así se habla de un *observador de espíritus* (*so'el 'ob*), quien se adentra en las fuerzas profundas y sagradas de la naturaleza, para ponerlas al servicio de la vida. El *'ob* o espíritu evocado puede habitar en un pozo, una fuente, un ser humano (posesión). También se habla de un *sabedor de oráculos* (*yidde'oni*: conocedor): es el que logra ponerse en contacto con palabras misteriosas, con poderes superiores. Estamos en las fronteras de un tipo de *saber mántico*, extrarracional.

Entendido así, ese pasaje nos introduce en el centro de un *jardín mágico*. No hay aquí *racionalidad científica* en el sentido de observación objetiva o trabajo programado a nivel de causa/efecto. Ni hay *racionalidad dialogal* en clave de apertura del hombre a lo divino, en la línea de lo que hará la profecía. *Dios* está lejos: sobre el ancho campo de la vida se

extiende *lo divino* que puede conocerse o controlarse por la magia. Desde ese fondo han de entenderse las restantes expresiones (cf. también Lev 18,21; 20,2-5).

- *Qosem qesamim* o adivino (18,10b). Puede referirse a un tipo secreto de adivinación (echando a suertes, por el viento, por los sueños...). Sin embargo, como está al principio de la lista de prácticas, parece incluirlas a todas: adivino es el mago en cuanto distinto del profeta, del que luego trataremos.

- *Me'onen* (18,10b) significa en sentido estricto observador de nubes o del cielo; por eso le llamamos astrólogo. Quiere establecer conexión entre el hombre y los fenómenos cósmico/atmosféricos. Puede ejercer una función adivinatoria (conocer el porvenir) o mágica (poner los poderes de la naturaleza al servicio propio). Ambas son difíciles de separar.

- *Menahes* o encantador (18,10b) es aquel que se vincula a las fuerzas ocultas que se manifiestan en la *nhs*, serpiente, conforme a una asociación que parece estar ya en Gén 3,1. La serpiente es animal de encantamientos: se vincula al mundo subterráneo, a la desnudez y sexo; por eso es portadora de un fuerte potencial de sacralidad que puede utilizarse en favor o en contra de lo humano.

- *Mekassep* es el brujo (18,10b), al menos en sentido extenso. Parece referirse de un modo especial a una brujería asociada con mujeres, como es normal en muchas culturas antiguas y modernas. Estrictamente hablando, el brujo/bruja no es adivino, ni encantador o mago, aunque esté cerca de ellos. Presenta un sentido más *antisocial*: puede implicar destrucción y maleficio: ruptura de vínculos comunitarios.

- *Hober haber*. He traducido como *hechicero*. La raíz *hbr* nos lleva a todo lo que implica unión (relación intensa entre seres). En ese sentido, el hechicero sería el que establece relaciones, unidad misteriosa que potencia o destruye a los vivos (según los casos).

Esto es lo que el texto ha prohibido. Quiere que el israelita pueda trascender

el *jardín mágico* de una relación inmediata y posesiva con los poderes divinos de la naturaleza, en ley de fuerte sentido desmitologizador: quita al hombre los soportes de su unión natural con lo sagrado y le deja religiosamente en manos de la palabra de la profecía.

B) *La gran separación* (18,13-14). Conforme al texto, los cananeos se movían todavía en un nivel de *magia*. Es cierto que tenían deseo de misterio, pero lo expresaban de forma equivocada; eran *supersticiosos*. Por eso, los israelitas deben *separarse de la religión cananea*, cultivando el encuentro personal con el Dios trascendente. La misma estructura del texto, construido quiásticamente (paralelismo entre 18,13 y 18,14b, con 18,14a en el centro), ayuda a entender su sentido:

- *El pecado cananeo* se define como magia (18,14a): es el deseo de escuchar la voz de astrólogos y adivinos que encierran al ser humano en la pura complejidad cósmica, en el campo de los vaticinios del deseo. En clave de magia se sigue moviendo gran parte de la humanidad.

- *La perfección de Israel* (*tammim*: 18,13) consiste en romper ese nivel de ansiedades, superando el círculo de angustia de los poderes cósmicos. Sólo la *experiencia profética de Israel ha hecho* posible un camino de superación de la magia (que luego se unirá con la *racionalidad griega* que inicia el estudio de la naturaleza en sí, sin referencia a los espíritus y fuerzas de tipo mántico/astrólogo).

C) *La ley profética de Israel* (18,15-20) es una consecuencia de la fe en la creación (Gén 1,1-2,4a): ninguna realidad o fuerza de este mundo es Dios; ninguna resulta sagrada por sí misma... Por eso, todos los que evocan y cultivan el poder sacral del cosmos, los que quieren escuchar la voz de lo divino en las voces de este mundo se equivocan, puesto que son voces creadas: ni los muertos ni los

pozos (por poner estos ejemplos) nos revelan lo divino. Dios se encuentra en otra dimensión: el mundo (incluidos sus muertos) es sólo mundano. En esta perspectiva ha de entenderse *la nueva ley del profeta*: el descubrimiento de la voz de Dios se encuentra vinculado a *la palabra* creadora de unos hombres, los profetas. Ellos no han querido explorar la sacralidad de la naturaleza; no se han puesto a explicar voces de espíritus o muertos, no han investigado en nubes o serpientes. Desde su misma radicalidad ética, desde la afirmación del valor de la persona (el pacto), escuchan a un Dios que siendo divino (siempre nos trasciende) dialoga con nosotros. En esa perspectiva se debe entender la palabra final que ha unido tres grandes experiencias:

- *Valoración de los profetas*. Pensemos en hombres como Elías e Isaías, Miqueas y Amós (quizá Oseas y Jeremías). Ellos son los que han hablado en nombre de Dios, descubriendo un espacio de experiencia religiosa y nacional, más allá de la magia.

- *Recuerdo de Moisés*. En un proceso claro de *feedback*, el texto ilumina la función de Moisés desde la historia posterior de los profetas, haciendo que ellos aparezcan al mismo tiempo como «nuevos Moisés» dentro de la línea que brota de su revelación fundante (Sinaí).

- *Mesianismo escatológico*. Es evidente que este pasaje alude a la profecía histórica (preexílica) que el Dt/Dtr asume como elemento clave de su visión de la historia. Pero, al mismo tiempo, debemos añadir que, tomado en sí, se puede interpretar como testimonio de apertura hacia un profeta mesiánico futuro.

Mirado en perspectiva literaria, el texto se encuentra perfectamente construido, formando un quiasmo entre *Moisés* (que empieza formulando el tema a modo de promesa: 18,15) y *Dios* (que asume y amplía la palabra de Moisés:

18,17-20); en medio queda el ruego del *pueblo* que no quiere hablar directamente con Dios, pues tiene miedo de su voz y fuego (18,16). Destaquemos ese miedo. Frente al atrevimiento de la mántica/magia que quiere controlar el jardín encantado de la realidad, al abrirse hacia el auténtico misterio, el pueblo israelita tiene miedo: se siente incapaz de mantenerse vivo/erguido ante Yahvé. Esta es la experiencia fuerte de la separación de Dios.

En el fondo de esta negativa (*¡que no hable directamente Dios!*) puede haber una especie de facilidad: ¡que otros me guíen! o una manipulación de los expertos: ¡deja que nosotros te guíemos, nosotros que sabemos, tú no sabes! Pero la verdad más honda es otra: los israelitas han contado a lo largo de su historia con hombres especiales, de gran visión teológica, capaces de hablarles de Dios: han tenido a los profetas, que siguen realizando la tarea de Moisés (18,15). Lógicamente, para entender su función y sentido debemos recordar la promesa primigenia: *yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que tienes que decir* (Ex 4,12). Habló Dios por Moisés en el principio, ofreciendo su ley; hablará a lo largo de la historia de Israel por sus continuadores los profetas (cf. tema 3.1).

Frente a la *magia*, que pretende controlar la sacralidad cósmica para provecho propio, se eleva aquí la *profecía*, el nuevo camino que la Palabra Dios abre entre los hombres: desaparecen (quedan superados) todos los gestos de búsqueda mágica de sacralidad; el verdadero Dios habla a través de la palabra humana, creadora del profeta; pasan a segundo plano los sacerdotes, lo mismo que el rey. La experiencia israelita se explicita y concreta en una línea que une a Moisés (ley primordial) y a los profetas (hombres de Palabra en la historia). En un

aspecto va primero Moisés: la profecía deriva de la ley. Pero en otro están primero los profetas: sólo porque ellos han sido fieles a la voz de Dios, han escuchado y transmitido su palabra, puede hablarse de verdad israelita.

De esa forma, nuestro texto vincula los dos grandes núcleos de la revelación israelita (*Torah* y *Nebi'im*) partiendo de la misma gran *Palabra* de Dios. Desde aquí debe entenderse la *promesa* con que acaba el texto: *un profeta como tú...* (18,18-20), que aplica a los profetas posteriores lo que Ex 2-4 (cf. tema 3.1) había dicho de Moisés, ofreciendo una base de vida para el pueblo: son *israelitas* los que reconocen y asumen la revelación de Dios en (por) Moisés y los profetas, superando de esa forma el riesgo de la idolatría/magia del entorno. *Los magos* engañan al hombre, le dejan en plano de muerte. *Moisés y los profetas* que le siguen sitúan al pueblo ante la vida y palabra personal (de diálogo) con Dios.

Frente a la *magia*, que sólo evoca una potencialidad interna y engañadora de la naturaleza, la *profecía* viene a presentarse como fuente de revelación personal de Dios. Esto significa que Dios se expresa en la *palabra*. Más que las sentencias concretas de Moisés (codificadas en la ley que ofrece al pueblo), más que los oráculos individuales de profetas que siguen teniendo la autoridad de Moisés, interesa aquí el hecho de que *Dios se expresa por la palabra*. Por eso puede seguir diciendo el texto: *quien no escuche a los profetas...* (quien no escuche a Moisés) deja de formar parte del pueblo israelita: se escinde, se separa de la comunidad de aquellos que surgen a la vida y se mantienen en ella (como pueblo) a través de la palabra. Representante (cuasiencarnación) de Dios es según esto el profeta que habla en su nombre. Más no puede decirse en esta perspectiva, a no

ser que pasemos a la visión del cristianismo, tal como ha sido codificada en Heb 1,1-3 (cf. tema 21.2).

D) *Conclusión. El discernimiento profético* (18,21-22). *El mago* es hombre de control: su palabra y gesto es bueno si sacia la curiosidad religiosa del hombre, si responde a sus necesidades de seguridad, si le ofrece una visión coherente de la sociedad y del sentido de la vida, dentro de sus propias coordenadas de presencias y poderes espirituales. *El profeta* no tiene ese control, no quiere manejar a Dios; su aval es sólo la palabra que escucha y transmite; vivir a la luz de esa palabra y presentarla como sentido de la historia, esa es su verdad. Dos son los rasgos que le diferencian:

- *Habla en nombre de Yahvé* (cf. 18,20) y no en nombre o por virtud de otros poderes religiosos. Tenemos aquí una clara muestra de influjo doble (*feedback*): han sido por un lado los profetas los que han expresado con rigor el sentido de Yahvé para Israel, conforme a lo indicado en Elías (1 Rey 18; cf. tema 7.1); por otra parte, un profeta sólo es auténtico y fiel si responde a la exigencia de la ley del pacto, culto y vida israelita. Ley y profecía se vinculan así como momentos de una misma revelación de Dios.

- *Sucede lo que dice* (18,21-22). En un primer momento, este criterio parece demasiado frágil: da la impresión de que convierte al profeta en puro «vaticinador», una especie de adivino de la historia. Pues bien, esa impresión es falsa. *Sólo el mago es adivino*: deja al hombre en manos de algo que está fuera de sí mismo y esa forma lo posee y manipula. Por el contrario, *el profeta es el hombre de la palabra en la historia*: no decide desde fuera, no impone, no posee, ofrece al hombre una palabra de diálogo con Dios, para que en ella se exprese en su verdad y libertad, como persona.

El profeta es hombre de la *palabra en la historia*. No se aísla en un plano resguardado de misticismo o contemplación interna, sin

más control que la propia tranquilidad espiritual. No habita en un mundo de espíritus contradictorios, como adivino o mago a merced de influjos que operan a capricho, como prestidigitador sobre la cuerda floja de una realidad que resbala. El profeta es *el hombre del mensaje*. Elabora una *teodicea* a través de su misma *palabra* que es juicio de Dios (Is 6

y Jer 1), amenaza de cambio sacral (1 Sam 3) y mensaje de superación de la magia (Dt 18). Por eso es el hombre de la *teodicea histórica*. Sabe que Dios dialoga con el hombre y que ese diálogo está abierto hacia un futuro, es decir, hacia la manifestación total del sentido de la historia en la que Dios se manifiesta.

Experiencia y sufrimiento: Dios de sabios

Israel ha compartido con los pueblos de oriente una larga y profunda experiencia de sabiduría cuyos rasgos esenciales son: proponer y resolver *enigmas*, aconsejar a los *gobernantes* en el arte de la administración política e intervenir en asuntos *legales*. Los sabios han cumplido también otras funciones más cercanas al espacio de la *magia*: han interpretado *sueños* (como muestran las historias de Gén 37-50 o Dan 1-6) y han profundizado en la *experiencia religiosa*, en función que les acerca a los levitas. La BH los presenta como autores de los *Ketubim* (*Escritos*) después de los sacerdotes (*Torah*) y profetas (*Nebi'im*).

La sabiduría no se abre a la especulación filosófica (como en los griegos), ni estudia de manera ordenada los fenómenos del cosmos para dominarlos/dirigirlos por medio de la técnica (como la ciencia moderna), pero nos permite comprender la vida y sufrimiento de los hombres. Es evidente que ella ha surgido de las raíces comunes de la historia del oriente (en relación con egipcios y cananeos, sirios y babilonios) y ha mantenido un contacto fuerte con el helenismo, sobre todo a partir de las conquistas de Alejandro (332 AEC). Este aspecto *sapiencial* resulta importante para enten-

der el judaísmo y cristianismo: ni los sacerdotes se impusieron de manera irracional, ni los *profetas* eran simples visitarios. Unos y otros acabaron poniendo ley y oráculo ante el *tribunal de los sabios*. Desde ese fondo estudiamos dos textos de la BH (Job y Ecl) y dos de los LXX (Eclo y Sab).

1. Don de Dios y oficio humano: la sabiduría (Eclo 38,24-39,11)

Comentario en P. W. Skehan y A. A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, AB 39, Doubleday, New York 1987, 445-453. Referencia a anteriores comentarios y obras generales en tema 7.3. Sobre nuestro texto en concreto: J. Marböck, *Sir 38,24-39,11: Der schriftgelehrte Weise*, en M. Gilbert (ed.), *La Sagesse de l'AT*, BETL 51, Leuven 1979, 293-316.

Sobre el sentido religioso y tarea del sabio en Israel, además de la obra de M. Gilbert, cf.: L. A. Schökel, *Una oferta de sensatez. Ensayo sobre la literatura sapiencial*, en Id. (ed.), *Proverbios*, Cristiandad, Madrid 1984, 17-38; A. M. Dubarle, *Los sabios de Israel*, Escelicer, Madrid 1958; J. Gammie (ed.), *The Sage in Ancient Israel*, Winona Lake 1990; D. J. Harrington, *The wisdom of the Scribe according to Ben Sira*, en J. J. Collins (ed.), *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, Scholars, Chico CA 1980, 181-188; M. Küchler, *Frühjüdische Weisheitsstraditionen*, OBO 26, Freiburg 1979:

L. G. Perdue, *Wisdom and Cult*, SBLDS 30, Missoula MO 1977; P. W. Skehan, *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*, CDQMS 1, Washington 1971; D. F. Morgan, *Wisdom in the OT Traditions*, Blackwell, Oxford 1981; G. von Rad, *La sabiduría en Israel*, AB 31, Fax, Madrid 1973, 1-148.

El Eclo, Eclesiástico o *Ben Sira*, escrito entre el 200 y el 180 AEC, nos ha servido ya para conocer al Dios del sacerdo-

te (cf. tema 7.3). Ahora estudiamos su visión del sabio a quien presenta como *hombre de Dios*, en el lugar donde culmina la BH y está naciendo el judaísmo. Algunos de los rasgos evocados pueden ser algo tardíos (sólo están en los LXX), pero la visión de conjunto es plenamente israelita y ha sido asumida por judíos (que respetan mucho el libro) y cristianos que lo han empleado en su eclesiología.

- Eclo 38,24 A La sabiduría del escriba exige mucho tiempo y sólo el poco ocupado llega a sabio.
 25 B ¿Cómo se hará sabio el que *agarra el arado* y se gloria en blandir la aguijada...?
 27 Lo mismo el *obrero* y el *artesano* que trabajan día y noche...
 28 Lo mismo el *herrero*, colocado junto al yunque que mantiene su atención en trabajar el hierro.
 29 Lo mismo el *alfarero*, sentado a su trabajo, que hace girar el torno con sus pies...
 31 Todos éstos ponen su confianza en las manos y cada uno es sabio en su oficio.
 32 Sin ellos no podría edificarse una ciudad, nadie la podría habitar ni transitar.
 33 Pero no se les busca para el consejo del pueblo, no sobresalen en la asamblea, ni se sientan en el estrado del tribunal ni deliberan sobre la justa sentencia; ni destacan por su educación o discernimiento ni son autores de proverbios.
 34 Pero ellos dan firmeza a la creación del mundo y sus oraciones van unidas a los temas de su oficio.
 39,1 C Sin embargo, el que se dedica de lleno a meditar sobre la ley del Altísimo indaga la sabiduría de todos sus predecesores y se dedica a estudiar las profecías.
 2 Examina las explicaciones de autores famosos y penetra en las parábolas intrincadas.
 3 Busca el sentido oculto de los proverbios y da vueltas a los enigmas de las parábolas.
 4 D Ejerce su servicio ante los poderosos y se presenta delante de los jefes.
 5 Viaja por países extranjeros, probando el bien y el mal de los hombres.
 6 Decide madrugar por el Señor, su creador y reza delante del Altísimo; abre su boca para la oración, y pide perdón por sus pecados.
 7 E Si el Señor grande lo quiere, le llenará de espíritu de comprensión: él vendrá a derramar palabras de sabiduría y confesará al Señor en su oración;
 8 él encauzará su consejo y su ciencia y meditará sobre los misterios escondidos;
 9 él mostrará la educación que ha recibido y se gloriará en la ley de alianza del Señor.
 10 F Muchos alabarán su memoria, y por los siglos no perecerá.
 11 Nunca faltará su recuerdo y su nombre vivirá por generaciones.
 Los pueblos contarán su sabiduría y la asamblea anunciará su alabanza.
 Mientras viva tendrá renombre entre mil y cuando muera eso le bastará.
 (Versión inspirada en BL, Of.Lect., común Doctores).

La *introducción* (A: 38,24) recuerda la importancia del ocio para alcanzar sabiduría. La *primera parte* (B: 38,25-34) trata de los oficios de tipo manual, indicando que ellos impiden el cultivo de la sabiduría de la que se ocupa una *segunda parte* (C-E: 39,1-8); el texto *culmina* con la *perennidad* del sabio (F: 39,9-11).

A) *Introducción* (38,24). La búsqueda de la sabiduría es tarea de tiempo completo: quien desea conseguirla necesita mucho esfuerzo y no puede cultivar por tanto otros oficios. Estamos ante el *escriba-sabio-profesional*, reconocido por la sociedad y pagado por sus autoridades: vive a costa del rey (es consejero) o al

servicio del santuario. Estamos cerca de la crisis helenista (200-180 AEC): se ha desarrollado una casta de escribas profesionales, dedicados al servicio de la sabiduría social. Escriba es nuestro autor, influido quizá por el mismo ideal griego del ocio contemplativo: los sabios o filósofos pueden y deben prescindir de otras tareas y trabajos, viviendo de subvenciones, de su fortuna privada o del salario por su enseñanza. Más tarde, los escribas/rabinos judíos abandonarán ese ideal de ocio, que les lleva a la mendicidad o les convierte en servidores de instituciones ajenas y desde la EC vivirán de su propio trabajo, haciéndose artesanos, herreros... además de ser sabios.

B) *Los oficios del mundo* (38,25-34). Sobre el trasfondo de superioridad del ocio contemplativo, el texto ha destacado el valor de algunos oficios importantes.

- *El agricultor* labra el campo y domestica animales, por ejemplo toros. Sin su afán y producción es imposible la vida humana sobre el mundo.

- *La primera artesanía es la del tejedor y grabador* que elabora vestidos y adornos para uso de las personas; pueden aplicarse también al *constructor* que eleva casas de piedra y madera.

- *La segunda artesanía es la del hierro* y se ejerce modelando la materia incandescente para conseguir utensilios, armas, todo tipo de objetos consistentes, fuertes.

- *La tercera artesanía es la cerámica*: también el alfarero emplea el fuego, pero su materia básica es el barro que le sirve para hacer los utensilios más normales de la casa.

Esta división no ha querido ser completa. Es evidente que Ben Sira conoce otros trabajos productivos, como es el comercio y quizá la pesca. También recuerda en otro lugar los productos que a su juicio son fundamentales para el

hombre: *agua, fuego, hierro, sal, harina, leche, miel, vino, aceite y vestidos* (cf. Eclo 39,27). Nuestro pasaje ha recogido sólo tres tareas significativas: el *artesano* que elabora piedra, madera y tejidos; el *herrero* que modela el hierro; el *alfarero* que da forma y consistencia al barro. Estos son oficios de las manos: ellos mantienen la vida sobre el mundo.

Es claro que aquí se piensa *desde la ciudad* (cf. 38,32). Estamos en una cultura urbana. Los agricultores y artesanos dan firmeza al *ketisma aiônos*, la creación del mundo (38,34), pero ocupan un lugar secundario en la vida social. Por encima de ellos emergen *los sabios verdaderos* que organizan la *boulê* o consejo del pueblo, la *ekklesia* o asamblea organizada, el estrado del *dikastes* o juez... (38,33). Estas son las «tareas» que importan de verdad, las que definen al hombre como ser «social», capaz de participar de manera creadora en las reuniones de los ciudadanos.

Es evidente que en el fondo hallamos el ideal de una ciudad helenista (o sociedad equivalente) donde los varones importantes definen y deciden la tarea pública. Entre ellos es fundamental el sabio: el que tiene buena educación (*paideia*) y puede encontrar palabras justas, hablando en *parábolas* o proverbios (38,34). El *Dios* que está en el fondo no es un *Dios obrero o agricultor*, no es señor del gremio de alfareros o artesanos que ocupan una posición subordinada dentro del conjunto. Como expresión de la cultura más alta y signo de Dios están los sabios.

C) *Origen de la sabiduría* (39,1-3). Frente al agricultor/artesano, obrero de las manos, *sabio* es quien trabaja con la mente, centrándose en eso que podemos llamar *cultura* o *cultivo de la palabra*. Más que del mundo exterior se ocupa de

la marcha de la sociedad, dentro de un contexto donde esa misma sociedad aparece como expresión inmediata de la voluntad creadora de Dios. Estas son las fuentes de su sabiduría:

- **Tradiciones orales.** El sabio participa de una empresa cultural colectiva, estudiando la sabiduría de los antepasados (*arkhaiôn*): por eso acoge las explicaciones o *diegesis* de autores famosos y penetra en sus *enigmas* y proverbios (*paroimia*). De esta forma, se inscribe dentro de una tradición humana. No pretende tener un contacto directo con Dios, un conocimiento por revelación (como el profeta): conoce y sabe por estudio.

- **Tradiciones canónicas.** Parece que el autor destaca un conocimiento especial que tiene valor normativo: la ley del Altísimo (*Nomos/Torah* de Yahvé). Al estudiar esa ley y las *propheteiais*, que son los oráculos ya editados de antiguos profetas, el sabio se convierte en *escriba*, hombre del libro.

Es evidente que en esas *tradiciones orales* puede haber también textos escritos que no tienen todavía (o no tendrán nunca) un carácter canónico. Aunque el sabio los estudia, no los considera normativos. En ese *plano* puede aparecer como escrutador y guía de una doctrina cambiante. Por el contrario, dentro de las *tradiciones canónicas* el sabio tiende a convertirse en simple escriba: alguien que sabe leer y aplicar lo ya dicho.

Sea como fuere, el sabio/escriba es un hombre que descubre la presencia de Dios en la tradición de la sabiduría. No está su Dios (al menos básicamente) en el trabajo de la tierra y el esfuerzo del obrero (cerrado en el *ktisma aiônos*), sino en el cultivo de la sabiduría, tal como se expresa en el libro canónico (*Ley y Profetas*). Estamos cerca de eso que pudiéramos llamar la *teodicea del Libro* (*Mikra, Coran...*). Esta es la mejor demostración de la existencia de Dios: su Santa Biblia (*¡está escrito!*). El proceso de *sacraliza-*

ción del libro no ha llegado a culminar aún, pero ha empezado a manifestarse. Quizá podamos decir que, en esta perspectiva, creer en Dios significa asumir una tradición religiosa, reflejada básicamente por la Escritura.

D) *Función de la sabiduría* (39,4-5). El sabio no es aún gobernante, como en la *República* de Platón, pero se pone a su servicio. Está emergiendo una clase de letrados: una élite de profesionales de la sabiduría, que aparecen capacitados para dirigir los asuntos de la administración. Estas son las notas principales de su oficio:

- **Servicio político.** La sabiduría se convierte en poder, conforme al ideal del escriba que asiste al rey y en su nombre dirige los asuntos del Estado. El sabio es influyente y quizá rico (cf. 39,40a).

- **Experiencia.** El sabio no es sólo hombre de libros: viaja y conoce países; así «prueba» (*epeirasen*), se hace experto en los temas primordiales, conociendo el bien y el mal (*agatha kai kaka*), en frase que recuerda un signo base de Gén 2,17ss (el árbol de lo bueno y malo: 39,40b).

- **Oración.** Esta sabiduría, que se abre al servicio social y sigue en contacto de experiencia con la realidad, aparece al mismo tiempo como *don de Dios*: por eso el sabio se purifica (pide perdón) y aprende a través de la plegaria.

E) *El don de la sabiduría* (39,6-8). Entendida así, en contexto de oración, la sabiduría viene a presentarse como *gracia*: es regalo de Dios, no simple resultado del estudio, como muestra todo el pasaje, encabezado por la afirmación solemne sobre el Dios que ofrece *comprensión* (*pneuma syneseôs*: 39,6a; cf. Is 11,1-1).

- Sabio es el que ofrece (derrama, expande) como don de Dios *palabras iluminadoras* (*remata sophias*) que, a la luz del paralelismo de 39,6b, han de entenderse como vinculadas

a la oración: porque acoge a Dios en su plegaria, el sabio puede iluminar a los demás.

- Esa sabiduría se identifica en 39,7a con el *consejo* (*boulê*) que se abre a los demás y con la ciencia (*epistemê*) que al hombre le permite comprender la realidad por dentro y no sencillamente de pasada, por simples referencias.

- Sabiduría es, finalmente, expresión de una *paideia*, educación que, surgiendo de los hombres, brota de la hondura del misterio de Dios, como la *ley de alianza* (= *nomos diathêkês*: cf. 39,8).

El sabio es, según eso, un habitante de frontera. Vive, por un lado, abierto a todos los posibles caminos y las formas de creatividad histórica: mantiene contacto con la tradición, viaja para aprender, experimenta de manera personal las cosas, piensa con intensidad y ejerce lo que sabe, procurando así ofrecer su ayuda en la política y la vida de la sociedad. Pero, al mismo tiempo, reconoce que todo lo que tiene (y lo que puede conocer) es don de Dios; por eso pide su ayuda y le confiesa reverente.

La sabiduría puede convertirse en *manantial de orgullo*, como ha precisado con toda nitidez Gén 2-3, al afirmar que el deseo de conocimiento (posesivo) del bien-mal es en el fondo rebeldía contra Dios, un tipo de rechazo de gracia y titanismo. Una sabiduría humana que se absolutiza, cerrándose en sí misma y destruyendo su raíz de gratuidad, se vuelve expresión de idolatría: colocándose en el puesto de Dios, querido ser divino sin serlo, el ser humano se destruye. En contra de eso, la verdadera sabiduría, recibida por gracia del Espíritu, aparece en nuestro texto como *don de Dios* y fruto de su presencia salvadora. En esta perspectiva podemos hablar de una *teodicea sapiencial*: sabio es el hombre que en su propio trabajo (todo lo que tiene es resultado de su esfuerzo) viene a descubrir las huellas de una gracia superior;

sabio es el hombre que, penetrando en los misterios que parecen prohibidos (conocimiento del bien/mal), guarda respeto ante Dios y descubre que todo lo que tiene es gracia. En ese preciso lugar donde el ser humano, siendo totalmente humano, se desborda a sí mismo en clave de conocimiento gratuito... viene a desvelarse el don de Dios conforme a nuestro texto.

F) *Permanencia* (39,9-11). La introducción empalma con lo anterior. Dios había dado *comprensión* (*synesis*) al sabio. Ahora se la reconoce la comunidad en una especie de *liturgia de alabanza* cuyos términos se acercan a los temas de la eucaristía cristiana:

- Se recuerda al sabio (*mnêmosynon*) como, según el evangelio, debe recordarse a la mujer que ungió a Jesús (cf. Mc 14,9; Mt 26,13), en contexto de muerte y misión. Quizá se podría dar un paso más y comparar el *mnêmosynon* del sabio y la *anamnesis* de la Cena final (cf. Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25).

- En ese trasfondo puede hablarse del *nombre* del sabio. No hay esperanza de inmortalidad suprahistórica, ni resurrección escatológica: el sabio vive inmerso en la historia israelita; pero dentro de ella suscita un *nombre* (*onoma*) *inmortal*. El sabio pervive en la comunidad: en ella se sigue encarnando y perdura, en la línea de lo que dice el mismo Eclo hablando de los antepasados gloriosos de Israel (cf. Eclo 44-50). De esa forma, el sabio se vuelve signo de Dios para su pueblo que le sigue venerando, en recuerdo abierto de algún modo hacia todos (cf. 39,10). Hay aquí un atisbo de universalidad, un camino hacia la nueva experiencia de lo humano que, en perspectiva distinta, cultivarán más tarde los cristianos.

2. Satán y Dios. Prueba sufriente (Job 1-2)

Comentarios: M. García C., *Job*, en *Biblia comentada*, IV, BAC 218, Madrid 1962, 32-167;

L. A. Schökel y J. L. Sicre, *Job*, Cristiandad, Madrid 1983; J. Pixley, *El libro de Job*, CBL, San José de CR 1982; N. C. Habel, *Job*, Cambridge 1975; F. Horst, *Hiob 1-19*, BK XVI/1, Neukirchen 1968; G. Hoelscher, *Hiob*, HAT 17, Tübingen 1952; P. Dhorme, *Le Livre de Job*, EB, Paris 1926; C. Larcher, *Job*, BibJer, Paris 1950; M. H. Pope, *Job*, AB 15, Doubleday, New York 1973; G. Ravasi, *Giobbe*, Roma 1979.

Sobre el tema de Dios sigue siendo básico J. Lévêque, *Job et son Dieu*, EB, Gabalda, Paris 1970; cf. también T. N. D. Mettinger, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Almendro, Córdoba 1994; J. Vermeylen, *Job, ses amis et son Dieu*, Leiden 1986; L. G. Perdue, *Wisdom in revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job*, JSOT, SuppSer 112, Sheffield 1991.

En perspectiva antropológica y teológica existe una amplísima bibliografía. Destacamos en lengua castellana: C. G. Jung, *Respuesta a Job*, FCE, México 1964; R. Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona 1989; G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 1988.

Gran parte de la literatura sapiencial ha buscado apasionadamente unos signos de sentido al interior de Dios, desbordando con ello el nivel confesional israelita (fundado en elección, templo, alianza y mesianismo), para abrirse al ancho campo de lo humano. De esa forma se sitúa en el lugar en el que nacen y se expresan los más grandes sufrimientos de la historia. Pasamos así de la visión del sabio en general (Ecl 39,1-11) a Job, sabio sufriente que se atreve a penetrar de manera radical en el abismo del dolor. Su libro utiliza tradiciones antiguas y ha sido ampliado o retocado en torno al IV AEC, apareciendo desde entonces como el texto literariamente más enigmático y perfecto de la BH.

Prólogo (Job 1-2) y *epílogo* (42,7-17) cuentan la historia de un hombre probado por Dios que desciende hasta el más hondo desamparo, en gesto de fuerte

paciencia, para ser al fin premiado por el mismo Dios que vuelve a darle hijos y fortuna sobre el mundo. Entre ellos se despliega un fuerte *drama*, construido de algún modo con modelos de tragedia griega: expone el *Job* sufriente su palabra de protesta y su lamento frente a Dios; le contestan por turno *tres amigos* que intentan convencerle del sentido de su prueba: le castiga Dios porque ha pecado, pero si él acepta el castigo y se arrepiente, el mismo Dios volverá a ofrecerle salud y bendiciones.

La novedad de ese drama está en que Job no acepta la doctrina tradicional de la *retribución* (el sufrimiento como castigo o remedio penitencial); tampoco acepta la tesis de la teología israelita de la alianza y la visión de muchos sabios del oriente que siguen vinculando la justicia (hacer el bien) y la felicidad (retribución positiva). Gran parte de la tradición del Dt y Dtr aseguraba que el castigo (sufrimiento) surge en Israel porque los hombres han pecado, rechazando a Dios (cf. temas 4 y 8). Pues bien, sin negar eso de forma directa, Job quiere trascenderlo: hay en el mal de nuestra historia, hay en la angustia y sufrimiento de los hombres algo que no viene simplemente del pecado (en contra de Gén 2-3: cf. tema 2.1).

La racionalidad moral no sirve para explicar el misterio de la historia. Hay que decir que en nivel de sufrimiento las cosas suceden «como si Dios no existiera». Alguien podrá concluir: siendo así, no tiene sentido hablar de religión. ¿No será mejor guardar silencio y decir que *no sabemos*? ¿No sería preferible cerrar nuestros discursos de justificación teológica, aceptando simplemente lo que existe, sin hacer ya más preguntas? No es esa la opinión de *Job* que, desde el fondo de su angustia, roto el viejo esquema de retribución moral, busca un tipo de «lógica divina» diferente.

Esa *nueva lógica* nos lleva hacia el lugar donde la religión (sentido de Dios) se expresa más allá del «árbol del conocimiento del bien/mal» (Gén 2-3). Trascendido ese nivel, superando nuestro usual esquema moralista, rompiendo las casillas de una alianza donde parece que nosotros mismos terminamos manejando a Dios, emerge el verdadero Dios como poder sagrado, principio y fundamento de vida. Leído en esta perspectiva,

el libro muestra una lógica muy honda. Se ha dicho que es contradictorio, que no tiene coherencia entre el *prólogo/epílogo* (de tipo más devocional) y el *drama* con sus fuertes discursos casi teñidos de blasfemia. Pues bien, en contra de eso, pienso que la parte narrativa y dramática forman una muy precisa unidad literaria. Hasta *parece más blasfemo el prólogo*, con su disociación simbólica entre Dios y Satán:

- Job1,1 A Había una vez en tierra de Hus un hombre que se llamaba Job;
era un hombre justo y honrado que temía a Dios y se apartaba del mal.
2 Tenía siete hijos y tres hijas. Tenía siete mil ovejas, tres mil camellos...
Era el más rico entre los hombres de Oriente...
6 B Un día fueron los ángeles (= hijos de Dios) y se presentaron ante Yahvé.
7 Y entre ellos llegó también Satanás (= el Tentador).
Y Yahvé preguntó a Satanás: -¿De dónde vienes?
El respondió: - De dar vueltas por la tierra.
8 Y dijo Yahvé a Satanás:
-¿Te has fijado en mi siervo Job? En la tierra no hay otro como él:
es un hombre justo y honrado que teme a Dios y se aparta del mal.
9 Y respondió Satanás a Yahvé:
10 -¿Y crees que teme a Dios de balde? ¡Si tú mismo lo has cercado y protegido,
a él, a su hogar y a todo lo suyo! Has bendecido sus trabajos:
11 sus rebaños se ensanchan por el país. Pero extiende la mano,
daña sus posesiones, y apuesto a que te maldecirá en tu cara.
12 Yahvé dijo a Satanás: -Haz lo que quieras con sus cosas, pero a él no le toques.
Y Satanás salió de la presencia de Yahvé.
13 C Un día que sus hijos e hijas comían y bebían en casa del hermano mayor,
14 llegó un mensajero a casa de Job y le dijo:
-Estaban los bueyes arando...cuando cayeron sobre ellos unos sabeos
que apuñalaron a los mozos y se llevaron el ganado...
16 -Ha caído un rayo del cielo que ha quemado y consumido tus ovejas y pastores...
18 -Estaban tus hijos y tus hijas comiendo y bebiendo en casa del hermano mayor,
19 cuando un huracán cruzó el desierto y embistió por los cuatro costados
la casa, que se derrumbó y los mató...
20 Entonces Job se levantó, rasgó el manto, rapó la cabeza, se echó por tierra y dijo:
21 -Desnudo salí del vientre de mi madre, y desnudo volveré a él.
Yahvé me lo ha dado, Yahvé me lo ha quitado, bendito sea el nombre de Yahvé.
A pesar de todo esto, Job no pecó ni protestó contra Dios.
2,1 D Un día fueron los ángeles (= hijos de Dios) y se presentaron a Yahvé.
2 Entre ellos llegó también Satanás. Yahvé le preguntó: -¿De dónde vienes?
El respondió: -De dar vueltas por la tierra.
3 Yahvé le dijo: -¿Te has fijado en mi siervo Job? En la tierra no hay otro como él:
es un hombre justo y honrado, que teme a Dios y se aparta del mal.
Pero tú me has incitado contra él, para que lo aniquilara sin motivo;
pues bien, todavía persiste en su integridad.
4 Y respondió Satanás a Yahvé -¡Piel por piel!

- 5 ¡El hombre lo da todo con tal de salvar la vida! Pero extiende la mano sobre él,
hiérole en la carne y en los huesos, y apuesto a que te maldice en la cara.
6 Y dijo Yahvé a Satanás: -Haz lo que quieras con él, pero respétale la vida.
7 Y Satanás se marchó. E hirió a Job con llagas malignas, desde la planta del pie
8 a la coronilla. Job agarró una teja para rasparse con ella, sentado ... en la basura.
9 Su mujer le dijo: -¿Todavía persistes en tu integridad? ¡Maldice a Dios y muérete!
10 Y él contestó: -Hablas como una necia.
Si aceptamos de Dios los bienes, ¿no vamos a aceptar los males?
A pesar de todo, Job no pecó con sus labios.

A) *Introducción. El justo Job* (1,1-5). El comienzo de Job responde a los esquemas sociales y morales de aquel tiempo: es un hombre justo y su justicia se refleja en las riquezas y familia. Es feliz. ¡Dios le bendice sobre el mundo!

B) *Prólogo celeste* (1,6-12). De pronto, el texto eleva su nivel, haciéndonos mirar lo que sucede sobre el cielo: se abre el telón y aparece Dios, rodeado de los seres que componen su corte de alabanza. En terminología antigua, el texto les llama *hijos de Dios* (*bene ha-'Elohim*), aunque nosotros los miramos como ángeles. Uno de ellos es *ha-Satan*, el Tentador.

Esa corte de Dios aparecía ya en 1 Rey 22,19-24: uno de los espíritus que rodean a Yahvé se transforma en fuente de mentira, para engañar al rey Ajab y hacer que luche en contra de los sirios, de modo que muera en Ramot Galaad. Dios mismo es principio de engaño, parece ambivalente. Nuestro Satanás pertenece a la corte de Dios: es uno de sus hijos, fieles servidores. De esa forma actúa como fiscal o tentador: no cree en la honradez de los humanos, les provoca y prueba con mil suertes de desgracia. Ya tenemos aquí una primera respuesta a la pregunta: ¿hay correlación entre bondad y dicha humana, entre justicia y felicidad? El texto responde que no: Dios hiere a los hombres sin que pequen, les envía grandes males para así probarles.

Ciertamente, parece que Dios apuesta

en favor de Job: está convencido de su bondad. Pero, al mismo tiempo, quiere probarle y lo hace por medio del *Satán* de desgracia que realiza una función en lo divino. Nosotros sabemos desde ahora que todos los males del justo son prueba. Pero el justo de la obra (Job) lo ignora... y así puede quejarse diciendo: ¿por qué me creó Dios para encerrarme en dolores? ¿Por qué me hace vivir para oprimirme, manteniéndome aplastado hasta que muera?

Quienes piensan que Dios es simplemente una bondad de clara transparencia, quienes dicen que la vida es pura bendición para los buenos se equivocan. Ciertamente, es verdadero Gén 2-3 cuando asegura que los males brotan del pecado y que nosotros, humanos en la historia, recibimos aquello que han sembrado los hombres al principio y a lo largo de ella. Pero esa respuesta es, al final, insuficiente: hay algo más, hay males que no pueden derivarse del pecado.

No existe todavía (ni habrá nunca en Israel) un verdadero *dualismo teológico*. Satanás no es un antidios, con poderes casi iguales aunque inversos al poder de lo divino. Pero esto no resuelve el problema, sino que lo vuelve todavía más difícil, pues ese Tentador, que aquí aparece como fuente de dolor irracional, viene a mostrarse ya como elemento del mismo ser divino. Este *prólogo celeste* proyecta fuerte sombra sobre el mismo relato de la creación. Gén 1 decía que todo lo

que existe es bueno: que hay profunda armonía entre los días de la santa semana, entre las cosas y los hombres; todo es bueno, todo brilla en luz radiante. Pues bien, en contra de eso, nuestra escena dice que hay aspectos de la vida que no nacen del amor inmaculado de Dios, sino de su deseo satánico de probar a los humanos.

Hay una sombra en el misterio de Dios. Más tarde, no pudiendo soportar esta visión del Dios que lleva dentro signos de Satán, los apocalípticos judíos y cristianos acabarán por personificar al Tentador como un Ángel Caído, un espíritu celeste que, por culpa propia, ha roto la armonía de la creación de Dios y ha introducido lucha y muerte, opresión y sufrimiento entre los hombres. Esta solución es valiosa y quizá puede (debe) mantenerse en alguno de sus puntos; pero tomada en sentido estricto no resuelve nada, pues disculpa a Dios culpando a una de sus criaturas. No atenúa el problema, sino que lo complica: ¿puede dejar Dios que un ángel se le escape de las manos y emponzoñe su creación?, ¿sabía Dios lo que iba a hacer?, ¿por qué no lo ha impedido?

Es evidente que el libro de Job no niega (ni afirma) el pecado de Adán/Eva (o de los ángeles violadores); pero no lo toma como decisivo. Job penetra hasta el fondo del misterio y, mirando cara a cara hacia Dios, descubre allí el principio de todos nuestros males. Aquí (en el prólogo) es Satán, «hijo de Dios», el que nos tienta, haciéndonos sufrir. A lo largo del gran drama (Job 3-41) es el mismo Dios quien tienta, apareciendo como responsable de todas las desgracias que suceden. Si miramos las cosas desde un punto de vista humano (y es imposible mirarlas de otra forma), hay en el fondo de Dios una especie de Satán maligno: parece que las cosas de la historia las ordena un geneci-

llo tentador que duda de nosotros y nos prueba, para así reconocer si somos fieles.

C) *Los primeros males* (1,13-21). El gozo humano son los campos (la riqueza de ganados) y los hijos que enriquecen la existencia. Estamos instalados en un mundo bueno, abiertos a la anchura de las cosas, injertados en la línea de las generaciones: nos han dado la vida y nosotros la seguimos dando, la expandimos, de tal forma que los hijos son nuestra alegría, la certeza de que aquello que fuimos y seremos es muy bueno. Por el mundo (campo/bueyes, ovejas y pastores) y los hijos recibe su sentido la existencia, dentro de eso que pudiéramos llamar el equilibrio cósmico/social y familiar. Nadie puede realizarse a solas, sin hallarse resguardado en sus bienes y familia (especialmente en los hijos). Pues bien, hay un momento en que eso quiebra (o puede hacerlo). Todo el poema posterior irá mostrando la pobreza y soledad de Job: hombre expulsado de este mundo, sin apoyo material y sin familia, entregado a la tortura de los propios pensamientos.

Esta es la experiencia fontal: Job lo pierde todo y, sin embargo, no podemos llamarle culpable. La creación se le ha escapado de las manos: carece de anchura (campos), no tiene ya hondura (familia). *Desnudo nació y desnudo vive*, sobre un mundo en el que todo le duele. En esta situación suelen buscarse dos respuestas:

- *La culpa es de los otros*. Job se debería alzar contra los hombres y mujeres de su entorno, acusándoles de todo, para de esa forma disculparse. Pues bien, Job no lo hace. No es que desconozca la responsabilidad social: todo el drama posterior se centra de algún modo en ella. Pero la culpa humana (de los otros) resulta insuficiente para explicar lo que sucede.

• *La culpa es mía* (de Job). Debería confesarse autor de su desgracia, sea en sentido moral (¡he pecado!), sea en sentido trágico, como supone la tragedia griega: en cierto sentido, Edipo, Prometeo y Antígona son culpables. Pero Job insiste en su inocencia.

Esto le eleva contra todo fácil moralismo, llevándole hasta el centro de la trama humana: no se debe echar la culpa sobre el otro. Job, el expulsado, aquel a quien podíamos tomar como *chivo expiatorio*, no es culpable. Ciertamente, le acusan sus amigos (primero tres, luego un cuarto) a lo largo del drama: necesitan que Job sea culpable; sólo así pueden (podemos) descargar en él la agresividad, y quedar tranquilos. Pero Job se resiste tanto en el texto narrativo como en el poema entero: *¡es inocente!*

La conclusión parece lógica: si Job es inocente, alguien tendrá que ser «culpable». ¿No será el mismo Dios? Esta es la hipótesis que va cruzando el libro, tanto en el prólogo (*Satán es una parte de Dios*), como en el drama (*Job acusa siempre a un Dios que parece ser Satán: es adversario o tentador*). Esta es la pregunta originaria, el tema de la primera y más intensa de todas las posibles *teodiceas*: ¿cómo defender a Dios?, ¿tiene sentido su existencia sobre un mundo de puro sufrimiento?

D) *¡Hiérela en la carne y en los huesos!* (2,1-10). La nueva intervención de Satanás resulta cínica, pues dice que al hombre no le importan los bienes exteriores, ni siquiera la familia, sino que *sólo le duele su falta de salud, la ruina interna: ¡sólo nos queremos y buscamos a nosotros mismos!* Por eso Satanás le pide a Dios: *¡hiérela en los huesos!, ¡braz que viva en medio de una dura enfermedad!, ¡que se consuma en penas de alma y cuerpo!* Dios prueba así a Job, nos prueba a los humanos en el yunque de un dolor

que nunca cesa. Este es *un Dios Satanás* que parece complacerse en torturarnos. Platón pensaba que el hombre estaba hundido en la oscuridad de una caverna. Job se encuentra aplastado y expulsado, al exterior de la ciudad, consumido por su angustia y torturado.

Todo el drama está centrado en esta imagen: ¿es Dios bueno, hay un Señor de quien podamos fiarnos, o el llamado «dios» es simplemente un tentador que se goza en la tortura? No es que sea un *aprendiz de brujo* fracasado a quien ha salido mal su obra y que no sabe ya enmendarla; no es que sea un simple *Dios ocioso*, un Señor que nos hizo para luego ocuparse de otras cosas (desentenderse de nosotros), poniéndonos en manos de los mil espíritus ambiguos, pervertidos de este cosmos... Da la impresión de que *Dios se ha vuelto diablo*: alguien que duda de sí mismo (duda de nosotros) y se goza en probarnos, haciendo experimentos con los hombres. ¿Qué responde el libro? Su grandeza está en que no responde de manera dogmática, directa, para no imponer así su solución. Deja que los mismos argumentos y experiencias hablen, deja que el lector (que se introduce en la trama de la obra) sepa descubrir por dentro los caminos de respuesta:

• *Dios responde dejando que le pregunten*. Esta es quizá la mayor aportación del libro: plantea la posibilidad de descubrir un Satanás en el fondo de sí mismo y deja que los hombres busquen; les deja preguntar, explorando en el misterio del dolor. Sólo por haber ofrecido las rectas preguntas (que quizá no tienen respuesta en plano racional) es grande el libro del Job.

• *Job nos lleva más allá de la pura teoría discursiva*. Kant escribirá mucho más tarde una *Crítica de la razón práctica*, valiéndose en el fondo de los mismos argumentos. Pero Kant necesita descubrir una salida racional; Job, en cambio, nos lleva más allá del plano

discursivo al hontanar de su experiencia. Es allí donde ha querido situarnos para fundar nuestra existencia, sabiendo que somos más que aquello que sabemos. De esa forma ha realizado un intenso ejercicio de *ampliación mental*.

• *Job trasciende el juicio moral* interpretado en el sentido antiguo: la vida humana es un simple talión o equivalencia entre bondad y recompensa. Hay misterios que desbordan; no son amorales, sino supramorales; no son irracionales, sino superracionales. No se trata, por tanto, de volver a la barbarie, al lugar en el que todo da lo mismo, sino de avanzar por la razón y la moral hasta el lugar en que moral y razón se fundamentan, desbordándose a sí mismas.

En esta perspectiva ha de mirarse la doble conclusión del texto, tanto la del poema (Job 38-41) como la del libro (Job 42).

• *Fin del poema es la teofanía* (38-39), con un Dios que avala a Job: no condena sus preguntas, no rechaza sus cuestiones como hacían los acusadores. Dios le respeta, pero extiende ante sus ojos un nuevo horizonte de poder y belleza, de sentido y realidad que sobrepasa sus cuestiones anteriores; no tapa al pobre la boca, no le calla con su prepotencia, no le oprime.

• *El fin del libro* (Job 42) nos lleva otra vez al principio y Job vuelve a ser feliz entre sus siete hijos y tres hijas. Sabe el autor que no siempre acaban bien las cosas; sabe que las cuestiones siguen sin resolver y que planea un rostro satánico de Dios sobre la historia. Pero sabe también que esa no es la última palabra: en el fondo nos sigue animando la confianza; en gesto de confianza radical, en amplitud racional y religiosa podemos seguir buscando a Dios desde la tierra.

3. Vanidad de vanidades: ¿indiferencia de Dios? (Ecl 1,4-11; 8,16-9,3)

Comentario básico: J. Vilchez, *Qohelet*,

EVD, Estella 1994, con amplia bibliografía y discusión sobre todos los temas aquí estudiados. Lectura breve con buena visión panorámica en A. Bonora, *Guía espiritual del AT. Qohelet*, Herder, Barcelona 1994; cf. además A. Barucq, *Eclesiastés*, AB 19, Fax, Madrid 1971; G. Pérez, *Eclesiastés*, en *Biblia comentada*, IV, BAC 218, Madrid 1962, 868-931; J. L. Crenshaw, *Eclesiastes*, OTL, Philadelphia 1987; M. E. Eaton, *Eclesiastes*, IntVarPress, Leicester 1983; N. Lohfink, *Kohelet*, Echter Bibel, Stuttgart 1980; E. Podechard, *L'Ecclesiaste*, EB, Gabalda, Paris 1912; G. Ravasi, *Qohelet*, Paoline, Cinisello MI 1988; P. Sacchi, *Eclesiaste*, Paoline, Roma 1971.

Estudios sobre trasfondo cultural y sentido teológico: A. Bonora, *Qohelet, la gioia e la fatica di vivere*, Queriniana, Brescia 1987; S. Breton, *Qohelet studies*, BibThBull 2 (1973) 22-50; R. Braun, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, BZAT 130, Berlin 1974; J. Ellul, *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*, Herder, Barcelona 1989; Ch Forman, *Qohelet and his Contradictions*, JSOT SuppSer 71, Sheffield 1989 (con amplia bibliografía); M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, SCM, London 1974, 115-130; B. Lang, *Ist der Mensch hilflos? Zum Buch Kohelet*, ThQ 15 (1979) 109-124; Ch. Klein, *Kohelet und die Weisheit Israels*, BWANT 132, Stuttgart 1994; J. A. Loader, *Polar Structures in the book of Qohelet*, BZAW 152, Berlin 1979; D. Lys, *L'Ecclesiaste, ou que vaut la vie?*, Paris 1977; R. Michaud, *Qohelet y el helenismo*, EVD, Estella 1988; R. N. Whybray, *Qohelet, preacher of joy*, JSOT 23 (1982) 87-98.

El *Eclesiastés*, varón de la *Ekklesia* (Iglesia), en hebreo *Qohelet* (hombre del *qahal* o congregación), es pariente espiritual de Job y así plantea sus mismas cuestiones, las preguntas eternas de lo humano. Ante un mundo que parece encerrarse en sí mismo, en fría y silenciosa indiferencia, ¿qué sentido tiene nuestra vida? No es que el mundo sea malo, como parecía sospechar Job, no es que Dios tenga un aspecto interior de Satanás y así se goce en tantearnos, preocupado por nosotros. En el fondo, *Job* era un iluso al suponer que el Dios/Satán de las histo-

rias viejas se ocupaba en torturarlo. *Qohelet* no tiene ni siquiera ese consuelo; no puede protestar a Dios, pues Dios ya no se ocupa de sus cosas.

Job exploraba en línea de sufrimiento, en clave de «combate personal» y así podía suponer que el mismo Dios está empeñado en hacerle sufrir o tantearle; por eso gritaba, pidiendo una respuesta. *Qohelet*, en cambio, ha explorado en línea de riqueza inútil y de hastío. No le han ido mal las cosas: puede presentarse como triunfador en todas sus empresas, ha logrado todo lo que un ser humano

puede desear sobre la tierra, en línea de abundancia, placeres, posesiones (cf. 1,12-2,10). Pues bien, nada le ha saciado: al fin de sus caminos sigue preguntando. *Job* expresaba la angustia dolorida del fracaso. *Qohelet*, en cambio, refleja el hastío del triunfador: la manzana de su gozo está podrida, su corona de victoria se marchita sin sentido. Su palabra es la palabra del cansancio reiterado. No es que la vida sea mala; no es que podamos decir que alguien nos odia y se empeña en torturarnos. Es sólo indiferente, sin principio ni fin, sin dirección en la marcha y por tanto sin camino.

- Ecl 1,4 A Una generación va, otra generación viene, mientras la tierra siempre está quieta.
 5 -Sale el sol, se pone el sol, jadea por llegar a su lugar y de allí vuelve a salir.
 6 -Camina al sur, gira al norte, gira y gira caminando el viento;
 y a sus giros vuelve el viento.
 7 -Todos los ríos caminan al mar y el mar no se llena; y desde el lugar al que los ríos caminan de allí vuelven a ponerse a caminar.
 8 B Todas las cosas cansan y nadie es capaz de explicarlas.
 -No se sacian los ojos de ver, ni se hartan los oídos de oír.
 9 -Lo que pasó, eso pasará; lo que sucedió, eso sucederá, nada hay nuevo bajo el sol.
 10 Si de algo se dice: «mira, esto es nuevo»,
 ya sucedió en otros tiempos, mucho antes de nosotros.
 11 -Nadie se acuerda de los antiguos y lo mismo pasará con los que vengan:
 no se acordarán de ellos sus sucesores.
 8,16 C Me dediqué a obtener sabiduría observando todas las cosas que se realizan
 sobre la tierra, porque los ojos del hombre no encuentran el sueño ni de día ni de noche.
 17 Después observé todas las obras de Dios: el hombre no puede averiguar lo que se hace
 bajo el sol. Por más que el hombre se fatigue buscando, no lo averiguará;
 y aunque el sabio pretenda saberlo, no lo averiguará.
 9,1 D He reflexionado sobre todo esto y he llegado a esta conclusión:
 aunque los justos y los sabios con sus obras están en manos de Dios,
 2 el hombre no sabe si es objeto de amor o de odio.
 Todo lo que tiene el hombre delante es vanidad, porque una misma suerte toca a todos:
 al inocente y al culpable, al puro y al impuro,
 al que ofrece sacrificios y al que no los ofrece, al justo y al pecador,
 3 al que jura y al que tiene reparo en jurar.
 Esto es lo malo de todo lo que sucede bajo el sol: que una misma suerte toca a todos.
 Y además, el corazón de los hombres está lleno de maldad:
 mientras viven piensan locuras y después ¡a morir!

El libro es breve, literariamente precioso, pero es por fuerza reiterativo, pues así lo pide su argumento. Su autor es a la vez un rey sabio y disfruta de las cosas

mejores de la tierra. No es profeta, no cree en la palabra creadora. No es sacerdote, no le parecen primordiales los sacrificios. Es rey y ha descubierto que el

poder político no sacia ni transforma. Es sabio y, precisamente por eso, reconoce que las cosas no cambian con teorías. Así vive y piensa *Qohelet*, un hombre culto y rico de Jerusalén, inmerso en un ambiente en el que influye el pensamiento helenista (a comienzos del III AEC).

A) *El giro de la vida* (1,4-7). Van y vienen, tornan las generaciones (*dor*), mientras todo, simbolizado por la tierra (*ha'ares*), permanece indiferente, quieto. Se rompe así el esquema israelita que interpreta la vida como historia: el proceso de las generaciones carece de sentido: no hay futuro distinto, esperanzado, para el hombre. Aquí no existe lugar para el amor. No puede hablarse de vocación personal, ni de llamada peculiar de los israelitas: ellos son como los otros; aguantan y sufren su dolor entre los giros de un mundo que se cierra. Es como si el Dios personal desapareciera. En su lugar viene a elevarse una naturaleza donde, girando todo sin cesar, todo permanece igual. Es como si hubiera dos niveles de realidad: uno de *cambio incesante en lo externo*; otro de *quietud en lo profundo*:

- *Gira el sol* en círculos iguales de días y de años: todo cambia, pero todo se mantiene igual en medio del proceso, en gesto de eterna indiferencia.

- *Giran los vientos* sin cesar y nunca son lo mismo. Pero, al fondo de sus giros, el tiempo del conjunto permanece siempre igual, indiferente a los deseos y problemas de los individuos.

- *Giran los ríos*: nace y muere sin cesar el agua; pero permanece idéntica a lo largo de sus largos giros.

Sobre ese modelo ha entendido *Qohelet* nuestra vida. Somos río que no acaba en ningún mar, pues volvemos a nacer siempre de nuevo. Una experiencia cósmica parecida ha conducido a mu-

chos griegos a postular la *inmortalidad*: hay algo en nosotros que desborda el nivel de giros agobiantes de la tierra; somos alma supracósmica «caída»; podemos y debemos volver hacia la altura de Dios donde no existen ya más cambios. Una visión como ésta lleva a muchos orientales (hindúes y budistas) a postular una doctrina de *reencarnaciones*: giran nuestras vidas (nuestra propia realidad) con este mundo; así mueren y se vuelven a encarnar; pero ellas pueden liberarse al fin de esa cadena, de esa rueda, llegando al mar sin cambio y sin dolor que es lo divino.

Buena es la solución que ofrecen esos griegos y orientales, buscando para el alma un espacio inmunizado a todo cambio, un tipo de refugio ontológico en quietud. *Qohelet* nos parece sin embargo más profundo. Evidentemente conoce la doctrina de la inmortalidad (y quizá también la reencarnación), pero no puede aceptarla. Como buen israelita sabe que no podemos evadirnos hacia espacios resguardados, de seguridad intemporal. Tiempo somos a los ojos del *Qohelet*, pero un tiempo que no tiene ya sentido litúrgico ni puede abrirse a la alabanza (en contra de Gén 1), un tiempo sin fisuras, sin momentos especiales. Parece que Dios mismo se eclipsa. En su lugar emerge el orden aparentemente sin sentido de los giros de este mundo.

B) *Todas las cosas cansan* (1,8-11). En hebreo las cosas son *palabras* (*debarim*). Por eso no se sabe si fatigan las *realidades* exteriores, las *experiencias* humanas, las *palabras* que empleamos para decirlas o todo en su conjunto.

- *Ojos/oídos* son expresión de desajuste: somos apertura sin fin y nada sacia, nada nos contenta en forma plena. El hombre nunca encuentra su descanso en aquello que conoce, porque busca (ansía) nuevas finitudes. Sobre

un mundo que no logra llenarle vive el hombre, como pregunta sin respuesta.

- *Nada hay de nuevo.* Busca el hombre algo distinto y jamás logra encontrarlo. No se sacia porque siempre está escuchando las mismas canciones, como si la vida fuera un disco infinitamente repetido, con iguales melodías. Queremos otra palabra y no la hallamos.

- *Nadie se acuerda...* En el fondo no hay nada que recordar. No tienen sentido los anales viejos, las genealogías de los creyentes de Israel y las doctrinas de los libros santos (Gén, Crón, etc.). Desaparecen, nivelados por la rueda de un destino indiferente, los acontecimientos salvadores de la historia antigua.

Al cesar la *novedad* se pierde aquello que pudiéramos llamar *relieve* de la historia: su densidad significativa. Si nada ha sido *nuevo* (*hadas*), nada merece recordarse o celebrarse: no hay *zikaron* o memorial recreador. Este mundo es como un disco plano: todo da lo mismo, todo es muerte ¿Merece la pena vivir cuando *las cosas cansan*? Cansan porque nadie es capaz de hacerlas hablar (*ledabber*) o decirlas, dando así una explicación o sentido a lo que existe. Es la visión del autor que puede resultar contradictoria o, por lo menos, paradójica. Por un lado sostiene que todo retorna, pues está siempre girando y no tiene sentido hacer (escribir) algo nuevo (cf. 12,12). Pero, *al mismo tiempo*, se empeña en proclamar su discurso, dando así una clase de sentido (una inteligibilidad) a lo que existe sobre el mundo. Es bueno que Qohelet haya planteado sus preguntas sin acudir al remedio fácil de un Dios que soluciona las cosas desde fuera. Sólo en gesto fuerte de respeto hacia esta experiencia de «vacío» (*¡todo es vanidad!*: 1,3) podrá darse después un discurso religioso.

C) *Me dediqué a obtener sabiduría...* (8,16-17). No es Qohelet un hombre

derrotado. Tampoco habla desde la indiferencia. En el fondo de su vida sigue buscando *hokma*: es un apasionado de la sabiduría; por eso ha salido hacia el mundo, ha mirado con gesto de atención hacia las cosas. No es un reprimido, ni un crédulo ignorante, sino un *ilustrado*: acude a la razón, quiere llegar hasta el final de su propio pensamiento. En ese final se encuentra la palabra decisiva: *las obras de Dios: ma'ase Elohim* ¿Cómo lo sabe? ¿Se lo ha dicho la tradición y así lo testifica!

Podemos entender a Qohelet como un *ilustrado tradicional*. Su razón no le permite llegar hasta el misterio. Hay un nivel en el que piensa y sabe que, en el fondo, todo ha sido y será siempre lo mismo. No conoce a ese nivel *obras de Dios*; no las descubre por conocimiento discursivo. Pero esas obras existen y son claras a otro plano. Por eso, todo su discurso puede presentarse como expresión de un *desnivel*, de una constante paradójica.

- *En un plano*, todo resulta indiferente y no se puede hablar de Dios, sino de *giros cósmicos*.

- *Pero hay otro plano* en el que Dios mismo se muestra, más allá de las razones.

Esto podría parecer esquizofrenia: habría *dos verdades*, dos mundos separados: lo que es verdad a un plano es mentira en otro y viceversa. Pero no es así. Qohelet es más bien una profunda paradoja, quizá mejor *la paradoja* fundante de la vida: la verdad tiene facetas diferentes y no puede cerrarse en una de ellas.

- *En un nivel hallamos el giro indiferente de los astros, de los ríos, de los vientos...* sin que se pueda hablar de Dios. Frente a la sacralización fácil de las cosas, es necesaria siempre la reserva: nunca llegamos a entender el mundo desde el fondo: nunca resolvemos

sus problemas. A ese nivel, todo es destino. Todavía hoy, por más que parezcan triunfar los esquemas evolutivos, en un cierto nivel puede (y quizá debe) hablarse de un eterno retorno de las cosas.

- *Pero a un nivel más alto podemos hablar de las obras de Dios*, llegando a encontrar un lenguaje que nos capacite para entender las tradiciones sacrales de la BH (creación, llamada de Dios, éxodo, alianza, etc.). En esta perspectiva adquiere su sentido el esfuerzo hermenéutico de Ecl: la acción de Dios se entiende sólo si es que a otro nivel sabemos (podemos) admirar y (o) sufrir la dura indiferencia de este mundo con respecto a los valores morales y sacrales de los hombres.

D) *Todo lo que el hombre tiene delante es vanidad* (9,1-3). La traducción de 9,1 y 9,2 es difícil. Hemos puesto *habel* (vanidad) donde el TM pone *ha-kkol* (todo), siguiendo a los LXX que leen *mataiototes* (= vanidad). Esta es la palabra clave. No es que las cosas de la vida sean malas, son sencillamente *vanas*, como aliento inconsistente, algo vacío y débil, que eso quiere decir *habel*, nombre que la BH ha dado al cuarto ser humano (Abel) por la cortedad de su existencia. Eso es lo que somos en el mundo. Por eso, en el principio de su obra, como título y motivo (melodía) que retorna en cada frase, ha puesto nuestro autor: *habel habalim ha-kkol habel* (TM), *mataiotês mataiotêtôn, ta panta mataiotês* (LXX), es decir, vanidad de *vanidades*, *todo vanidad* (1,3). Sólo quien lo acepta y llega al fondo de su finitud conoce la existencia.

Estamos cerca de *Sócrates*: ¡sólo sé que no sé nada! Pero también de *Orígenes* cuando añade que el Qohelet puede y debe interpretarse como reverso del *Cantar de los Cantares*: sobre el fracaso cósmico, allí donde el hombre ya no espera nada de este mundo, se eleva el gozo pleno del amor de Dios. Sobre la vanidad cósmica pueden bailar los enamorados. En ese aspecto, *Dios no es necesario* en

la línea de nuestros esquemas racionales puros:

- *No sabe el hombre si es objeto de amor o de odio.* Eso significa que no podemos proyectar sobre Dios nuestros esquemas, como si Dios fuera principio de emociones exteriores: en pura humanidad, desde la rueda cósmica, ignoramos si Dios nos ama o nos odia.

- *A nivel de mundo da lo mismo ser puro que impuro, justo que pecador...* Eso significa que la religión no influye en la marcha externa de las cosas. El cosmos rueda indiferente a nuestros valores. No hace caso de nuestras pretensiones de tipo ético o piadoso.

Es evidente que esta solución puede parecernos negativa y quizá se lo parece al mismo autor cuando vincula el *mal* del corazón del hombre con el hecho de que sea una misma la suerte para todos (justos y pecadores, buenos y malos). Hay en el fondo del libro una nostalgia: le gustaría que las cosas fueran de otra forma; que se pudieran valorar ya desde aquí las ventajas de la fe, las ganancias de la religión. Pienso que querría *probar* en clave cósmica el sentido de Dios y de la religión. Pero eso es ya imposible. *En un nivel de prueba cósmica*, el mundo es simplemente mundo y a ese plano todo gira en rueda de fortuna indiferente a los deseos e ideales de los hombres. Entendido así, el cosmos no es religioso y da lo mismo ser puro que impuro, hacer sacrificios o no hacerlos. Quien busque por la religión ventajas de tipo cósmico se engaña. Quien intente transformar la fe divina en instrumento de triunfo sobre el mundo confunde a Dios con su poder mundano y se equivoca.

El Qohelet ha introducido la racionalidad en el campo de las tradiciones religiosas de su pueblo, llegando a la conclusión de que la lógica del mundo tomada en sí no prueba la existencia de Dios, ni la rechaza. El orden cósmico resulta indiferente a Dios y a los humanos. A ese

nivel somos vanidad (*habel*). Pero Dios es posible y se desvela a nivel de gratuidad, sobrepasando las razones del mundo. Esa *trascendencia cósmica* de Dios, que desborda nuestro juicio, no se puede interpretar como evasión, como escapar del mundo por algún tipo de miedo. Ella nos invita a recrear lo que existe en perspectiva de gratuidad.

4. Responde la Sabiduría: ¿Dios no hizo la muerte! (Sab 1,13-2,24)

Hemos desarrollado el tema en *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993, 183-254. Es fundamental C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, I-III, EB 5, Gabalda, Paris 1985. En castellano: cf. J. Vélchez, *Sabiduría*, EVD, Estella 1990; J. R. Busto, *La justicia es inmortal. Una lectura de sabiduría de Salomón*, Sal Terrae, Santander 1992, 980-1071.

Sobre Sab 1-2: M. Adinolfi, *Il messianismo di Sap 2, 1-20*, en Varios, *Il Messianismo*, XVIII Set. Bib., Brescia 1966, 205-217; S. Breton, *¿Libro de Sabiduría o libro de Justicia?*, CuadBib 11 (1978) 77-104; A. Dupont-Sommer, *Adam, Père du monde! dans la Sagesse de Salomon*, RHT 119 (1939) 182-203; C. Larcher, *L'Origine du pouvoir d'après le livre de la Sagesse*, Lum Vie 9/49 (1960) 84-98; L. Ruppert, *Der leidende Gerechte*, BF 5, Würzburg 1972, 70-105; M. J. Suggs, *Wisdom of Solomon 2, 10-15: A Homily Based on the Fourth Servant Song*, JBL 76

(1956) 23-33; J. P. Weisengoff, *The Impious in Wisdom 2*, CBQ 11 (1949) 40-65.

Sobre muerte e inmortalidad: Y. Amir, *The figure of Death in the Book of Wisdom*, JJS 30 (1979) 154-178; J. Collins, *The Root of immortality: Death in the Context of Jewish Wisdom*, HTR 71 (1978) 177-192; M. Delcor, *L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumran*, NRT 77 (1955) 614-630; M. Kolarcik, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6*, AnBib 127, Roma 1991 (con bibliografía); G. W. E. Jr. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge MA 1972, 48-92. El trabajo más reciente y extenso para situar el tema es el de E. Puech, *La Croyance des Esseniens en la vie future: Immortalité, Résurrection, Vie Eternelle*, I-II, EB, Paris 1993.

En la perspectiva abierta por Job y Ecl se sitúa Sab, en el cruce entre Israel y el judaísmo, entre el pensamiento hebreo y griego. Su texto es tardío (casi de tiempos de Cristo) y sólo está admitido en los LXX (y en la BC). Sab ha releído en clave de nueva reflexión totalizante los temas fuertes de la confesión israelita: el sentido de la creación, el origen del mal y la violencia, vinculados por dentro con la muerte, el orden de la historia... Sobre la apertura universal de Dios conforme a Sab tendremos que hablar más adelante (cf. tema 12.3). Aquí nos ocupamos del origen y despliegue de la muerte.

Sab 1,13 A Dios no hizo la muerte, ni se goza en la destrucción de los vivientes.

14 Hizo todo para que existiera y son saludables los productos del cosmos, y no hay en ellos veneno destructor, ni dominio del Hades sobre la tierra.

15 La justicia es inmortal...

16 pero los impíos la llaman (a la muerte) con gestos y palabras, juzgándola su amiga, se consumen por ella y con ella han hecho pacto, pues son dignos de formar parte de su lote (de su herencia).

2,1 B Pues dijeron entre sí, razonando equivocadamente: corta y triste es nuestra vida y no hay remedio al morir el ser humano, y no se ha conocido a nadie que retorne del Hades.

2 Nacimos casualmente y luego seremos como si nos hubiéramos extinguido; porque es humo el aliento de nuestras narices

y la palabra una chispa del latido de nuestro corazón:

3 cuando ésta se apague, el cuerpo se volverá ceniza

- y el espíritu se desvanecerá como aire suave.
- 4 Será olvidado nuestro nombre con el tiempo, y nadie se acordará de nuestras obras. Pasará nuestra vida como rastro de nube y como neblina se disipará, combatida por los rayos del sol, consumida por su calor.
- 5 Porque paso de sombra es nuestro tiempo y no podemos retornar de la muerte; pues se pone (al fin) el sello y nadie vuelve.
- 6 C Venid y disfrutemos de los bienes existentes, gocemos de la creación con ansia, como en juventud: saciémonos de vinos exquisitos y licores, no se nos escape la flor primaveral; ciñámonos capullos de rosas, antes de que se marchiten; que no quede pradera sin probar nuestras orgías, dejemos por doquier el signo de nuestro regocijo, porque este es nuestro lote y nuestra herencia.
- 10 D Atropelemos al justo pobre, no nos apiademos de la viuda ni respetemos las canas añosas del anciano.
- 11 Sea nuestra fuerza ley de la justicia, pues lo débil aparece como falto de valor.
- 12 Acechemos al justo, pues nos reprocha los pecados contra la ley, nos reprende por los pecados de nuestra forma de ser (educación).
- 13 Afirma que conoce a Dios y se llama Hijo del Señor.
- 14 Nos acusa por nuestras ideas y nos resulta pesado hasta mirarle.
- 15 Pues su vida es distinta a la de todos y son diversos sus caminos.
- 16 Somos para él mala moneda y se aleja de nuestros caminos como contaminados; proclama dichoso el fin del justo y se gloria de tener por Padre a Dios.
- 17 E Veamos si son verdad sus palabras y probemos qué hay en su fin.
- 18 Pues si el justo es hijo de Dios, éste le auxiliará y lo librará de la mano de sus adversarios.
- 19 Sometámosle a ultraje y tortura para conocer su paciencia y comprobar su aguante.
- 20 Condenémosle a una muerte ignominiosa, pues dice que habrá alguien que se ocupe de él...
- 21 A' Así piensan y se engañan, pues su maldad les ha cegado, no conocen los misterios de Dios ni esperan el premio de la santidad, ni creen que haya galardón para las almas puras.
- 23 Pues Dios ha creado al ser humano para la inmortalidad y a imagen de su propia eternidad nos hizo.
- 24 Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo y tendrán experiencia de ella los que son de su partido.

El tema nos acerca al Siervo de Yahvé (Is 53), pues alude a un justo sufriente, pero aquí se amplía hasta ofrecer la más elaborada visión de teodicea y antropogénesis de la BC. Todo el texto es teodicea, intento de justificar a Dios: no ha hecho la muerte, no ha creado nada malo. Por eso no podemos hacerle responsable de aquello que sucede en nuestra historia. Nos creó para la inmortalidad (A y A'), dándonos poder de superar la muerte en actitud de acogimiento y gracia.

El texto ha de leerse como ampliación y comentario de Gén 2-3 (tema 2.1), en la línea que luego destaca san Pablo (cf. tema 21.1): en el origen de la historia, al fondo de aquello que somos, existe un pecado. Pero hay una diferencia. Pablo dirá que todos son (somos) culpables en Adán: hemos creado la muerte, hemos caído en manos del poder de destrucción que nosotros mismos evocamos; sólo Cristo se halla libre de pecado y así puede morir para perdón y salvación de todos. Por el contrario, *Sab insiste en*

separar a buenos y malos: el pecado no es universal en sentido activo, pues no todos lo cometen, sino sólo los violentos: ellos matan a los justos que aparecen así como inocentes, amigos de Dios e inmortales. Aquí se apoya y surge toda la teodicea.

A) *Dios no hizo la muerte, la justicia es inmortal* (1,13-16). El problema es la muerte. No distingue el autor entre el orden material donde sólo hay un constante movimiento (generación y corrupción) y el orden animal en que perviven las especies, mientras nacen y mueren sin cesar los individuos. En sentido estricto sólo le interesa el ser humano en el que piensa al afirmar (en palabra reasumida quíasticamente en A': 2,21-24) que Dios ha hecho las cosas (personas) con el fin de que pervivan y sean inmortales. El autor no explica cómo serían los hombres si no hubiera muerte, pero sabe que Dios quiso ofrecerles algo más que humano: puso en su vida un germen que les hace capaces de vencer a la muerte.

La justicia (dikaiosynê) es inmortal: pertenece al plano de las realidades que existen para siempre. A ese nivel debería mantenerse el ser humano. Por eso, la inmortalidad no es elemento natural de la existencia, no es aspecto biológico del cuerpo, ni tampoco el resultado de un esfuerzo de la mente. Tampoco es posesión presente, sino gracia de futuro, como esperanza que al abrirles a lo nuevo les motiva, les arraiga en el ser y les trasciende. Pudiéramos decir, en lenguaje más usual, que esa justicia sin fin es puro don: regalo del Señor. Por eso, *la inmortalidad no se demuestra* (como en ciertos racionalistas), *ni se postula* (al estilo de Kant). Ella aparece sólo en fe, como expresión de gracia. No podemos definir la inmortalidad, pero podemos y debemos hablar de la *genealogía de la*

muerte. Nuestro autor comienza a interpretarla como expresión de un amor equivocado del hombre hacia los seres finitos: entendida en su radicalidad personal, la muerte no es fenómeno biológico ni cósmico, sino una consecuencia del propio desajuste, del miedo y la violencia, de la envidia y lucha entre los seres personales.

B) *Corta y triste es nuestra vida* (2,1-5). Son palabras del que tiene a la muerte como amiga, conforme a la más honda paradoja: nos hizo Dios para la inmortalidad y, sin embargo, mirada a otro nivel, nuestra existencia se define por la muerte, en dimensión de biología e historia intramundana, como sabía ya el Qoholel. Esto es lo que existe:

- *brevedad de la vida*: pasa el tiempo rauda y nosotros con él.

- *fortuna ciega*: no hay razón que justifique lo que somos.

- *fugacidad*: nada subsiste por siempre; palabra y espíritu perecen.

- *puro olvido*: fluye el tiempo y no queda de nosotros ni memoria.

Esta notas definen nuestra vida en dimensión de mundo, en perspectiva histórica o social. Por eso hemos hablado ya de paradoja: se dice en un nivel que estamos hechos para la inmortalidad; pero mirando las cosas a otro plano somos esclavos de la muerte. Utilizando un discurso ontologista se podría decir que somos dobles: mortales por el cuerpo e inmortales por el alma. Esa respuesta es buena, pero desconoce la más honda unidad del ser humano: no podemos dividarnos, vivir a dos niveles, como si existieran dos verdades, de manera que aquello que vale para el alma es malo para el cuerpo y viceversa. En la unión de ambos niveles se sitúa para Sab nuestro problema.

C) *Gocemos de la creación* (2,6-9). Es la respuesta de aquellos que se cierran en la pura finitud. Esta experiencia de muerte conduce a la angustia activa del héroe existencial de Heidegger, al estoicismo del buen sabio, a la melancolía resignada o la tragedia de muchos grandes griegos. Los mortales de Sab la traducen en necesidad de gozo fuerte. Para olvidar la finitud, para ahogar la tristeza del anuncio constante de la muerte, ellos (los impíos = *asebeis* de 1,16) necesitan bucear en el placer de lo inmediato, en gestos y motivos que retornan casi siempre: vino, perfume y orgía de sexo vinculado a la flor de la pradera.

El que así goza no se instala de manera perfecta en lo finito: no disfruta de un placer perfecto, sin pensar en otra cosa, sin querer algo distinto. En el fondo busca otra cosa (una vida infinita); al no lograrla se instala en lo finito, pero siempre de un modo imperfecto, pues nada consigue llenarle del todo. Esto es lo que pudiéramos llamar *pecado original*, si es que ese término (aplicado a Rom 1-5 y quizá a Gén 2-3) vale en nuestro caso: en el «hueco» que deja la ausencia de Dios ha puesto el «impío» su goce frustrante. Ciertamente, disfruta del vino/sexo/orgía, pero en el fondo está buscando otra cosa, como indican las palabras finales de 2,9: *sobre el dolor de una promesa israelita fallida* (lote y herencia: *meris y kleros*) y *de una inmortalidad imposible*, deseando siempre aquello que en el fondo le desborda (lo divino), *el ser humano acaba por cerrarse en el placer de lo finito*.

D) *Atropellemos al justo pobre* (2,10-16). Desde el gozo de la finitud emerge la disputa, interpretada como *envidia*: no aceptamos que exista alguien distinto, otra forma de entender la vida, otras ideas y actitudes. Nuestra búsqueda de seguridad nos hace temer a los que creen

en Dios (lo eterno) y expresan sus valores sobre el mundo. Pienso que el tema no está delimitado con toda nitidez, pero incluye al menos estos rasgos:

• *Hay un justo pobre* (viuda y anciano) que en su misma inutilidad (cf. tema 11.3) es signo de valores que desbordan lo finito.

• *El impío sólo cuenta con su fuerza*, haciendo de ella *norma de derecho* (2,11). Así lo confirman los «impíos», haciendo de su vida pura lucha: piensan que convencen porque vencen a los otros.

• *El impío oprime al pobre* para demostrar su razón; necesita saber que está en lo cierto y no tiene otra forma de lograrlo que venciendo y destruyendo a los que viven de manera diferente

Allí donde Dios desaparece, los seres humanos pretenden convertirse en dioses: desean seguridad, buscan la certeza de que es bueno lo que hacen. En el fondo quieren adueñarse del árbol del bien/mal (cf. tema 2.1), legalizando su fuerza. Esta es la tragedia del que, haciéndose divino, cae en manos de su envidia destructora: se siente acusado por los pobres que confían en Dios (tienen otra forma de entender la vida); se sabe interpelado por ellos, les teme, desea matarles. Estamos cerca del *Siervo de Yahvé* (cf. tema 7.4). El justo perseguido sólo puede confiar en Dios; no se apoya en la violencia y por eso es pobre. Precisamente su pobreza resulta peligrosa para aquellos que viven dominados desde ahora por el miedo que convierte al hombre en asesino.

E) *Condenémosle a muerte* (2,17-20). Los impíos se enamoran de la muerte (1,16) al encerrarse en la disputa de los bienes limitados. Su misma envidia les lleva a matar: necesitan probar que son fuertes, que pueden cumplir lo que quieren. Precisamente por eso asesinan a los pobres, después de llamarles «culpa-

bles». Los violentos idolatran su propia violencia y para defender su propia razón matan a los justos (testigos de la razón divina).

Sobre la ausencia de Dios ha venido a desplegarse esta dura genealogía de la muerte. El ser humano, creado para la inmortalidad, hace de la muerte (asesinato de los justos) la prueba de su propia autodivinización. Dios quiso la vida, hizo a los humanos capaces de buscar el orden inmortal de la justicia; pero ellos prefirieron fundarse en la violencia, cayendo de esa forma en manos de su muerte. Es evidente que esta muerte no es un puro fenómeno biológico, expresión de finitud, sino un efecto del miedo y violencia de los hombres.

A') *Inmortalidad de Dios, muerte del diablo* (2,21-24). Hemos tratado de Yahvé y Baal (tema 7.1), de Yahvé y Azazel (tema 7.2), de Yahvé y Satán (tema 9.2); trataremos aún de los dos espíritus de Qumrán (tema 16.2). En todos estos casos hay un tipo de dualismo que está relacionado en nuestro caso con el signo de Gén 2-3 (cf. tema 2.1). Pero la serpiente que antes era señal del propio deseo (elemento antropológico) ha venido a presentarse ahora como realidad independiente. Surge así la oposición:

- *Dios es ante todo eternidad, vida por*

siempre. Viviendo a su imagen de Dios, también el hombre puede llegar a ser inmortal.

- *El diablo, en cambio, es muerte.* Su esencia es envidia, su verdad violencia, es decir, deseo de tener lo que otro tiene; por eso le destruye.

Lo que se opone a la envidia del diablo es la gracia de Dios. Lo opuesto a la muerte, que surge y triunfa por envidia, es la vida que nace y se expande por gracia. Así llegamos al lugar del más hondo discernimiento, al culmen de la sabiduría israelita, allí donde confluyen *elementos sacerdotales*, vinculados a la muerte de una víctima, como en Is 53, y *proféticos*, centrados en la llamada y exigencia de justicia. De todas formas, *el tenor del texto es sapiencial*. Sab ha querido llevarnos otra vez al origen y sentido de lo humano: por eso ha reescrito desde su propia teología el tema de la creación/pecado de Gén 2-3, pero con una profunda diferencia: Gén había proyectado un mismo mal originario sobre todos los humanos; Sab ha preferido dividir a los humanos, de manera que *unos pecan* (los impíos/violentos) y *otros son objeto del pecado* siendo en sí inocentes (los pobres perseguidos y asesinados). Por eso el diablo tentador domina sólo a los impíos, mientras que el Dios verdadero aparece vinculado a los pobres que padecen la violencia. Este es uno de los textos teológicos más hondos del AT y de la literatura universal. El relato de la pasión de Mc 15 ha sido elaborado sobre su trasfondo. El mismo Pablo (cf. tema 21.1) ha interpretado el pecado de los hombres (muerte de Jesús) con categorías cercanas a éstas.

D

DIOS SALVADOR: RECONCILIACIÓN HUMANA

Hemos visto *los hombres de Dios* (sacerdotes, profetas y sabios). Ahora estudiamos *las relaciones de Dios con el conjunto de la humanidad*, especialmente con su pueblo.

- *Todo es obra de Dios* y la Biblia el libro que presenta sus acciones; su protagonista es Yahvé a quien vimos como *aquel que actúa de forma salvadora* (cf. Ex 3,14; tema 3.1).

- *El ser humano busca su propia plenitud.* De Dios surge el hombre como imagen de su plenitud. Por eso, los momentos de acción divina y surgimiento humano se vinculan.

Ahora juntamos ambos temas, destacando los momentos de la relación de Dios y el hombre. De esa forma elaboramos una teología (tratado de Dios) en la que destacan estos elementos:

- *Amor gratuito.* Actúa Dios porque quiere y nos quiere, desde el fondo de sí mismo, sin más razones que su propia generosidad.

- *Justicia liberadora.* Dios actúa de forma especial en favor de los necesitados. En esta perspectiva descubrimos su justicia interpretada como gracia reconciliadora, redentora.

- *Comunicación universal.* Amor y justicia culminan en la creación final o salvación completa que se entiende en claves de catolicidad y esperanza cumplida.

Estos son los atributos de Dios que están al fondo de todo lo que sigue. Ellos podrían formularse en otras claves: *gratuidad, pobreza y universalidad; fe, caridad y esperanza* (cf. 1 Cor 13,13; 1 Tes 1,3). Pero lo que importa no son los esquemas de fondo, sino los textos mismos. Estamos construyendo una *teología abierta*: no estudiamos las propiedades generales de Dios, sino su acción en una historia salvadora abierta desde su raíz (gracia), orientada salvadoramente (justicia) y extendida a todos los humanos (universalidad).

Gracia de Dios: Amor apasionado

En el principio era el amor. Lo sabía el mito griego (Hesíodo, *Teogonía*), al hacer del *eros* fuente de las cosas, fuerza germinante que suscita todo lo que existe. Lo saben de algún modo los relatos de muchísimas culturas cuando añaden que todo ha derivado de una especie de unión amorosa entre los dioses. No es, por tanto, novedad israelita lo que decimos.

Muchos pueblos conocían el amor, pero los israelitas lo han engrandecido y *humanizado*, concibiéndolo como unión concreta de un varón y una mujer dentro de la historia: sólo allí donde se cantan unas bodas de alegría y plenitud humana puede valorarse de verdad la gracia del amor divino. Los israelitas lo *han personalizado*, presentando a Dios con rasgos concretos de esposo. Finalmente, ellos lo *han expandido* de forma escatológica. Aquí estudiamos: la *humanización* en Ct, la *personalización* en Os y la *expansión* en el Tritoisaías (Is 56-66).

1. Amor humanizante: Dios en el Cantar de los Cantares

Comentarios: A. González, *El Cantar de los Cantares*, Paulinas, Madrid 1981; L. A. Schökel, *El Cantar de los Cantares*, EVD, Estella 1992; A. Robert y R. Tournay, *Cantique des Canti-*

ques, EB, Paris 1963; M. Pope, *Song of Songs*, AB 7c, Doubleday, New York 1976; G. Gerleman, *Das Hohelied*, BKAT 18/2-3, Neukirchen; D. Lys, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des Cantiques*, LD 51, Cerf, Paris 1968; G. Ravasi, *Il Cantico dei Cantici*, EDB, Bologna 1992.

Estudios: J. C. Exum, *A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs*, ZAW 85 (1973) 47-79; R. E. Murphy, *Towards a Commentary on the Song of Songs*, CBQ 39 (1977) 482-496; H. M. Pelletier, *Lectures du Cantique des Cantiques*, AnBib 121, Roma 1985; R. Tournay, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Étude sur le Cantique des Cantiques*, Paris 1982. El lenguaje del Ct ha inspirado gran parte de la experiencia mística y de la espiritualidad cristiana, como he visto en *El Cántico espiritual de San Juan de la Cruz*, Paulinas, Madrid 1992.

Humanizar el amor significa explorarlo en dimensión sponsal. Deben superarse las explicaciones de tipo alegórico: el *Cantar de los Cantares* (= Cánt, Ct) no es una *teogamia* o matrimonio intradivino que vincula a la pareja primigenia de los dioses (*Baal y Ashera*). Tampoco se sitúa en línea *teocósmica*: no trata de las bodas que vinculan de manera sacral a los diversos elementos de este cosmos, ni es imagen del amor que ha vinculado a *Dios y el hombre*, aunque luego sea necesario situarse en ese plano.

Ct es ante todo un enigmático, profundo y sorprendente *poema del amor humano*. Después de estar con Job y Ecl (tema 9.2-3), resulta grato respirar el aire fresco de la buena creación, volviendo con Ct hasta el jardín original de la existencia (Gén 2-3).

Eso es lo inaudito, lo revelatorio: que alguien venga y diga: ¡escuchemos un canto de bodas! Esto es lo grande: que la misma BH, al lado de los textos sobre historia sagrada y sacrificios (Pentateuco), al lado de las grandes profecías, cante la importancia de la unión varón/mujer. Por eso, en un primer momento, estos cantos, que llegan del origen de los tiempos y que han sido formulados en contexto israelita en época difícil de fijar (¿siglo IV AEC?), han de entenderse en perspectiva puramente humana, sin aplicaciones de tipo moralista, nacional o religioso.

Aquí se canta el *amor* de una pareja que descubre en sí misma los valores y misterios de la creación originaria. Es un *amor integral* donde se implican los motivos de la naturaleza y de la historia israelita. Resulta claro el influjo de la

naturaleza (primavera, árboles, olores...) y así lo mostraremos en el breve comentario que sigue. También es clara la alusión israelita: se habla de Jerusalén y Salomón (1,1.5; 3,7.9.11), de Engadí, Líbano, Tírsa y Sarón (1,14; 2,1; 4,8, etc.). La geografía del amor se extiende a los diversos lugares del recuerdo y vida hebrea, en evocación incluyente y pacificadora: allí donde dos enamorados se miran y atraen, se buscan y gozan cobra sentido el pasado, futuro y presente del pueblo. Ct es una *Confesión de fe en la vida*. No tiene que nombrar a Dios, pues Dios no se halla fuera. Aceptar la creación, poder cantarla en gozo agradecido y deslumbrante... ¡esa es la base de toda teología!

Este amor *vale en sí mismo*, no se pone al servicio de otra cosa. No hay aquí genealogías, no hay cuidado angustioso por la ley de sangre (como en Esd-Neh); no hay prevenciones de raza, ni observaciones moralizantes sobre la mujer (como en Ecl), ni patriarcalismo o búsqueda de hijos. Varón y mujer aparecen como iguales, sencillamente humanos, quebradas las divisiones por sexo, las funciones sacralizadoras.

- Ct 2,8 Ella ¡La voz de mi amado! Mirad: ya viene saltando por los montes, brincando por las colinas.
 9 Es mi amado una gacela, es como un cervatillo. Mirad: se ha parado detrás de la tapia, atisba por las ventanas, observa por las rejas.
 10 Habla mi amado y me dice:
 Él A Levántate, amada mía, hermosa mía, y ven a mí, porque, mira, ha pasado el invierno, la lluvia ha cesado, se ha ido; se ven flores en el campo, llega el tiempo de la poda y el arrullo de la tórtola se escucha en nuestros campos.
 11 Ya apuntan los frutos en la higuera, la viña florece y exhala perfume.
 12 Él B Levántate, amada mía, hermosa mía, y ven a mí, paloma mía, en los huecos de la peña, en los escondrijos del barranco: déjame ver tu figura, déjame oír tu voz, porque tu voz es dulce y tu figura hermosa.
 15 Ambos Agarradnos las raposas, raposas pequeñas, que destrozan la viña, nuestra viña florecida.
 16 Ella Mi amado es mío y yo soy suya, del pastor de lirios.

Antes de que sople el día y huyan las sombras, vuelve, amado mío, como una gacela o como un cervatillo, sobre los montes de Bether (*Traducción BL*).

Hemos supuesto que el pasaje es unitario, de tipo quiástico (inclusivo), iniciado y concluido con palabras de *ella*. Al principio (2,8-9a) mira a su amado que viene. Al final (2,16-17) le confiesa su amor y le pide que vuelva, empleando muy dulces palabras (gacela-cervatillo: 2,9a y 2,17b). El centro (2,10b-14) recoge una llamada de *él*, dividida por *levántate, amada mía...* en dos mitades bien marcadas (2,10b-13b y 2,13c-14). Entre las palabras de *él* y de *ella* se introduce un breve canto (2,15) que puede ser de *ambos* (como supone la traducción) o de un *coro* que eleva su voz mientras ellos se acercan y encuentran. La lógica del texto es poética: marcada por asociaciones de signo cósmico (primavera) y un ritmo de amor que va poniendo en relación a dos personas que se buscan y al hallarse descubren en sí mismas todo el universo.

Ella (2,8-10b). Parece que ha estado esperando, con *oído* bien abierto a las voces que le llegan. Todo le resbala hasta que escucha lo indecible: *¡gol dodi, ¡voz de mi amado!* No hay que explicar nada, nada hay que aclarar: esa palabra suscita una profunda excitación (ese parece el sentido original del término) en el cuerpo/alma de la amada. Por eso mira y, viendo, dice: *¡ya viene!* El amor le ha llegado por la voz y luego se ha adueñado de sus ojos. Ella ha cambiado, concentrándose en un nuevo tipo de mirada: le ve rápido, saltando por los montes/colinas, que aparecen así llenos de vida: ¡son camino del amado!

Todas las imágenes evocan agilidad y hermosura: es veloz el amado que salta y que llega, salvando distancias, venciendo montañas, en gesto de *frágil belleza*. No es el amado un animal de fuerza (toro),

un semental de cría, un león de violencia... Es la hermosura rápida del ciervo huidizo, que escapa al menor ruido, pero ahora viene manso, encariñado. Esta experiencia del ciervo que llega, en gesto esperado y, al mismo tiempo, sorprendente marca el tono de la escena. Por lo que después veremos, este es *el ciervo de la primavera: llega saltando con el tiempo nuevo de la vida; como invitación al amor que cruza el horizonte y lo transforma en su llegada*.

Ella está esperando resguardada: detrás de una ventana, al amparo de una reja (o celosía). Quizá podamos decir que ella es casa y él campo; ella la espera, él la llegada. Toda su vida de mujer se vuelve acogimiento. Toda la vida del varón se hace presencia. Ella debería abrir la puerta y correr hacia el amado. Pero sabe que no puede apresurarse: le deja venir, aguarda.

El (A). Voz de primavera (2,10b-13b). Es ella quien repite las palabras (2,10a). Ha sido capaz de escuchar, ha entendido bien lo que él le dice y lo traduce, con voz jubilosa: en nombre de la vida que despierta, ella canta con la primavera. Podemos evocar su voz con san Juan de la Cruz: *mi amado, las montañas, los valles solitarios...* (*Cant. Espiritual B*, estrofa 14). La versión bíblica diría: *mi amado, primavera...* No es la naturaleza en sí lo que ella canta (montañas, valles, islas...), sino *este momento* especial de eclosión primaveral hecha amor, llamada a la existencia.

Por eso le dice *levántate*, como si hubiera estado postrada, encerrada en su soledad, retraída en largo invierno. *¡Despierta!* significa *¡ponte en pie y vivamos!*

No la agarra por la fuerza, no la rapta, no la lleva poseída, como objeto que se toma y arrastra con violencia. Tiene que llamarla y esperar, dejando que ella misma se decida y venga. Este lenguaje de amor es velado y fuerte, indirecto y convincente. No dice las cosas de manera plana, en exigencia inmediata. Su deseo es fortísimo y como tal respetuoso: por eso, decir el amor es evocar: *¡seamos primavera!* Cuando el amado abre los ojos y observa que llega la vida, cuando dice a su amada que venga y se deje vestir de hermosura está ofreciéndose en amor y diciendo: *¡seamos primavera!*

Este despertar de vida cósmica supone un gesto de aceptación fuerte del mundo: es hermoso que vuelva cada año la potencia de la vida en las flores y el arrullo de palomas, en los frutos que despuntan, en los árboles y viñas... También ellos expresan el amor de primavera. Por eso dice: *¡levántate! ¡ven y sintamos juntos el latido de la tierra,* cantando el himno de la vida que por doquier nos eleva! Todo se vuelve lugar y evocación de amor: las flores, el arrullo de la tórtola, el perfume de la viña son palabra de amor mutuo. Uniéndose en amor, ellos dicen y dan sentido al mundo en primavera.

Él (B) *¡Levántate, paloma!* (2,13c-14). Había hablado ya (A). Ahora (B) insiste, diciendo la misma palabra: *¡levántate!* y llamándola con los mismos nombres (amada, esposa), pero añadiendo el de paloma. Por un lado le llama *mía* (pues la lleva en sí); por otro le pide que venga, *que se haga suya*, que puedan compartir y hacer (ser) la primavera, en dimensión de gracia humana. Ella le había comparado con el *ciervo* que corre en libertad por la colina. Él la compara a la *paloma*: está escondida, inaccesible, en las quebradas de la peña. Posiblemente tiene miedo. El la llama y dice: *¡ven!*, invitándole a volar en gozo suave y fuerte entrega por el aire

de la vida. Esto es amar: *volar en compañía*. La paloma que corre con el ciervo, el ciervo que se hermana a la paloma en la aventura de su vida compartida.

Las comparaciones resultan evocadoras y paradójicas. Invirtiendo un esquema normal en los mitos antiguos, la paloma/cielo es la mujer, el ciervo/tierra es el varón. Ambos tienen que mirarse. *Ella le ha visto saltando en las colinas. El quiere verla* saliendo de la quebrada, perdiendo el miedo y volando en suavidad por las alturas. Oyó la novia y vio a su amado (2,8). Ahora es el novio quien desea mirarla y escucharla *porque tu voz es dulce y tu figura hermosa*. El amor aparece aquí a manera de visión y palabra. Mirarse mutuamente, descubriendo cada uno su vida en la vida del otro. Escucharse mutuamente, haciéndose palabra el uno desde el otro: este es el sentido radical de la existencia. Quizá pudiéramos decir que antes ignoraban su verdad más honda. Ciegos estaban sus ojos, cerrados sus oídos. Ahora, al mirarse y escucharse, han aprendido a ver y oír: saben lo que son, se saben, conociéndose uno a otro.

Ambos (2,15). Pueden hablar ya en forma unida, diciendo al mismo tiempo su deseo: *¡cazadnos!* Han empezado a conjugar el nosotros, se convierten de esa forma en sujeto de una misma frase, uniendo el yo y el tú, el mío y tuyo. Comparten la misma viña, campo donde pueden cultivar su encuentro, espacio de comunicación donde florece ya su primavera. Esta es palabra de gozosa posesión: *¡disfrutan la viña, cultivan el amor* unidos de forma que no existe uno sin otro! Pero, al mismo tiempo, esta palabra puede convertirse en fuerte aviso: *¡cazadnos las raposas!* Hay en el campo animales que amenazan la nacida primavera: los riesgos del amor se elevan tan pronto como el amor ha comenzado. Por

eso piden: *¡ayudadnos!* No están solos sobre el mundo. No se bastan uno al otro. Por eso buscan la ayuda de todos los restantes varones y mujeres del entorno.

Hemos dicho que este verso lo recitan *ambos*, unidos por primera vez en la palabra compartida. Mientras gozan el amor en dulce compañía, despiertan a los otros y les dicen: *¡ayudadnos! ¡que pueda mantenerse sana nuestra viña!* Pero estas palabras pudieran proceder también de un *coro* (o grupo de personas) que canta su preocupación, mientras ellos vuelan en alas del amor silencioso. Sea cual fuere el sujeto, el sentido de la frase es el mismo: el amor ya cultivado suscita un tipo de preocupación. Corre peligro el encuentro, hay que protegerlo, igual que se protege la viña florecida de los riesgos juguetones de las jóvenes raposas.

Ella (2,16-17). La escena culmina; han celebrado el amor sobre el tálamo florido de la primavera: ciervo y paloma han recreado el sentido original de la existencia, mientras alguien ha guardado su viña, impidiendo que vinieran las raposas. Llega el matrimonio:

- *dodi li*: mi amado es mío

- *w'ani lo*: y yo soy suya (2,16).

Normalmente, estas palabras suele proclamarlas el esposo: *¡esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!* (Gén 2,23). Aquí las dice *ella*, rubricando en su voz el matrimonio ya vivido (realizado). No son signo de posesión, como parecían las de Gén 2,23: no es él quien dice mientras ella está pasiva. No hay espera de mujer (como en 2,8,10a), ni llamada de varón (como en 2,10b-14). *Son palabra de acción doble que expresan el mutuo compromiso*, la entrega y posesión del uno al otro. La vida de los dos se

vuelve así regalo y sólo existe en forma compartida.

Pero este no ha sido encuentro eterno, no es fin de la historia, sino unión en el tiempo. Por eso, *ella* vuelve a llamar al amado en palabras de advertencia cuidada. Da la impresión de que él se ha ido: es un ciervo que brinca por los montes. Como guardiana de amor, ella le pide que vuelva *antes que sople el día y huyan las sombras....* El texto resulta ambiguo y no sabemos si le pide que llegue antes que la noche empiece (para entonar así el nocturno de bodas) o que la noche acabe (para iniciar una alborada de amor, en gesto que saluda al sol del día). Buenos son los dos sentidos, adaptados ambos al misterio del amor que es noche en plenitud y madrugada recreada.

Ella repite la comparación primera: *¡como gacela o cervatillo, ven!* (2,17; cf. 2,9). En este contexto se introduce una referencia enigmática: *¡sobre los montes de Bether!* (2,17). Es posible que se trate de una *geografía amatoria*: este es el monte del ciervo que vuelve al amor (en palabra tomada de Jos 15,59a LXX). Pero es posible también que se trate de un nombre simbólico que indica *división* (cf. Gén 15,10): superando las montañas de la ruptura, venciendo las quebradas donde todo parece retorcerse y escindirse, el amado tiene que volver a la unidad de amor antes que el día se cierre o acabe la noche. Para los LXX, estos *montes de Bether* son *orê koilômâtôn*: montaña de la división, quebrada o barranco; superando el precipicio de la vida solitaria, el ciervo del amor ha de volver cada día hacia el encuentro con su amada.

Conclusión. Este ha sido nuestro pasaje: enigmáticamente bello, sorprendente y creativo. *¡Hablemos de Dios!*, piden algunos. Ct responde: *¡no empechemos por Dios! ¡vengamos al amor!* ¡Des-

cupramos el encuentro sorprendente, emocionado, creativo de dos enamorados! Sobre ese fondo adquirirá sentido nuestra vida y podremos luego (al mismo tiempo) hablar de Dios. Desde ese fondo, el texto no se puede interpretar como una simple *alegoría*. Dios no es el esposo y la pobre humanidad la esposa, o viceversa. No hay aquí tampoco *teogamia*, ni sacralización pagana (hierogámica) del proceso de la vida. Todo es mucho más sencillo: una *parábola*, una evocación teológica. A quien nos pida: *demuéstrame que hay Dios* debemos responderle: ¡*hablemos del amor!*, descubramos, cultivemos y gocemos su misterio en nuestra vida. Esa es la verdad, el sello y garantía de Dios sobre la tierra.

Parábola de Dios es todo Ct y así nos lleva hasta el principio de la creación, hasta el lugar donde Gén 1 y Gén 2-3 nos habían situado, en la raíz del tiempo. Más allá del pecado (que también tenemos), hay en nuestra vida *amor y gracia* emocionada: en ella se descubre y vuelve a ser posible lo divino. En el fondo del dolor, sobre una vida donde todo parece sin sentido, se enciende cada primavera la llama del amor. Vuelven a encontrarse el varón y la mujer sin más finalidad que descubrir y realizar en forma nueva el misterio de la gracia. Y así acabamos. Hemos abierto una puerta de gratuidad sobre el muro del dolor (Job), en el túnel de la angustia (Ecl). Ella nos conduce a nuevos continentes de experiencia.

2. Amor sponsal y dolorido: fidelidad de Dios (Os 2)

Comentarios: L. A. Schökel y J. L. Sicre, *Profetas*, II, Cristiandad, Madrid 1980, 859-921; J. Mejía, *Amor, pecado, alianza. Una lectura del profeta Oseas*, UCA, Buenos Aires 1975; J. Jeremias, *Hosea*, ATD 24/1, Göttingen 1983; Th. H. Robinson, *Hosea. Die zwölf kleinen*

Propheten, HAT 14, Tübingen 1964, 1-55; W. Rudolf, *Hosea*, KAT XIII/1, Gütersloh 1966; H. W. Wolff, *Hosea*, BKAT XIV/1, Neukirchen 1976.

Buen trabajo sobre nuestro tema en castellano: H. Simian-Yofre, *El desierto de los dioses. Teología e historia en el libro de Oseas*, Almenro, Córdoba 1993; cf. además: S. Bitter, *Die Ehe des Propheten Hosea. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, GTA 3, Göttingen 1975; U. Cassuto, *The Second Chapter of the book of Hosea*, en *Biblical and Oriental Studies*, Jerusalem 1973, 101-140; D. J. A. Clines, *I JSOT SuppSer* 11, Sheffield 1979, 83-103.

Sobre el sentido general de Os, desde el fondo de nuestro texto, cf.: H. W. Wolff, *Oseas hoy. Las bodas de la ramera*, Sígueme, Salamanca 1984; R. Gordis, *Hosea's Marriage and Message. A new Approach*, HUCA 25 (1954) 9-35; N. C. Hable, *Yahweh versus Baal: A Conflict of Religious Cultures*, Concordia ThSemGradSt 6, New York 1964; D. Lys, *J'ai deux amours, ou l'amant jugé. Exercice sur Osée 2,4-25*, ETR 51 (1976) 59-77; B. Renaud, *Osée 1-3; Analyse diachronique et lecture synchronique. Problèmes de méthode*, RSR 57 (1983) 249-260; J. J. Schmitt, *The Wife of God in Hosea 2*, BR 34 (1989) 5-18.

No puede hablar de Dios quien no conoce el amor enamorado que perdona después que ha fracasado. Esto es lo que supone y dice *Oseas*. Hay en él una larga tradición de *matrimonio sacral*, interpretado en línea pagana, cananea. *Baal*, Dios esposo de los cielos, ofrece el agua de la vida y la fertilidad a su esposa -*Ashera o Astarte*-, figura de la tierra. Ellos, Baal y Ashera, son el signo y riqueza de la vida: representan el proceso de la fertilidad, el ritmo de las estaciones, la abundancia del vino/trigo/aceite; así aparecen en tiempos de Oseas, en torno al 760 AEC, como el ídolo que atrae y destruye a los creyentes.

Son muchos los que piensan que Yahvé se encuentra lejos: es signo del desierto, Dios austero, de leyes que se imponen desde fuera, sin capacidad para ofre-

cer a sus devotos vida amante y abundancia de riqueza. Son muchos los que están pasando al culto de Baal/Ashera o los «baales», apostando así por una especie de visión sacral del cosmos. En contra de esta apostasía se ha elevado el profeta:

• *Dios no es un proceso hierogámico*: no es unión de esposo/esposa, no es la vida inmanente de este cosmos. Más allá de lo que vemos/sentimos/hacemos hay un Dios de amor, Yahvé.

• *Dios ama al hombre desde su propia trascendencia*, en afecto tierno, fuerte, generoso. Dios no es el destino cósmico, no es un tipo de necesidad vital. Es persona y como tal nos precisa, depende de algún modo de nosotros.

• *Por eso el signo de Dios es la vida del profeta*, casado con Gomer, una mujer infiel a la que ama. Oseas la ha querido, la sigue queriendo y la precisa, en tierno afecto, aunque ella sea infiel.

• *Desde aquí se recupera el sentido del poder de Dios*, tanto en línea de naturaleza (él concede los dones del vino/trigo/aceite) como en perspectiva de historia. Oseas ofre-

ce a los israelitas su más alta experiencia de amor. Dios castiga sólo para conducirlos hacia un plano más alto de vida.

Oseas representa un comienzo absoluto (una nueva etapa) en la visión del hombre y en su forma de abrirse a lo divino. Parecía hasta ahora que *los dioses (baales)* eran una especie de necesidad cósmica, simple signo del despliegue de la vida. *Yahvé estaba alejado*, como señor que sólo actúa en ciertos gestos de la historia. Pues bien, en contra de eso, Yahvé aparece ahora como *trascendente* (existe por sí mismo) y *muy cercano* (es amigo que dialoga con su amigo). Oseas ha encontrado a Dios en la experiencia más concreta de su vida. No se ocupa de abstracciones. No le importan las teorías generales. *Le interesa su historia personal* (sus relaciones con Gomer, la mujer a la que quiere, aunque le engaña). En esas relaciones, en la misma riqueza de su amor herido descubre el misterio de Dios. Por eso se mueve sin cesar en dos niveles: habla de su *historia personal* y, al mismo tiempo, de la *historia del amor de Dios* hacia su pueblo. Así dice Dios:

- Os 2,4 A Pleitead contra vuestra madre, pleitead, porque ella no es mi mujer, ni yo soy su marido.
Que quite de su cara sus fornicaciones, y sus adulterios de los pechos;
5 si no la dejaré desnuda y la despojaré, como el día de su nacimiento, la convertiré en desierto, la haré tierra yerma, la mataré de sed.
6 No tendré compasión de sus hijos, porque son hijos de prostitución.
7 Se ha prostituido su madre, su engendradora se ha deshonrado.
Se decía: iré tras mis amantes, que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mi vino.
8 B Por eso vallaré su camino con espinas, lo cerraré con barreras, para que no encuentre su senda.
9 Perseguiré a sus amantes y no los alcanzará, los buscará y no los hallará.
Y dirá: volveré con mi primer marido, porque entonces me iba mejor que ahora.
10 Ella no comprendía que era yo quien le daba pan, vino nuevo y aceite, plata y oro en abundancia (y ellos lo empleaban para Baal).
11 Por eso volveré a quitarle mi trigo en su momento, mi vino en su sazón; y arrancaré mi vino y lana que cubrían su desnudez...
16 C Por tanto, mira, voy a seducirla, la llevaré al desierto, hablaré a su corazón,

- 17 le entregaré allí mismo sus viñedos y el valle de Acor (Desgracia) será puerta de esperanza. Me responderá como en su juventud, como el día en que subió de Egipto.
- 18 D Aquel día, oráculo de Yahvé, me llamarás Esposo mío y no me llamarás más ídolo mío (mi Baal).
- 19 E Apartaré de su boca los nombres de los baales y no serán ya recordados (= venerados) por sus nombres.
- 20 F Aquel día haré para ellos una alianza con las fieras del campo, los pájaros del aire, los reptiles de la tierra; arco, espada y guerra romperé en el país y les haré dormir tranquilos.
- 21 G Me casaré contigo para siempre, me casaré contigo en justicia y derecho, en misericordia y compasión, me casaré contigo en fidelidad y conocerás a Yahvé.
- 22 H Aquel día escucharé, oráculo de Yahvé, escucharé a los cielos y éstos responderán a la tierra,
- 24 y la tierra responderá con el trigo, el vino y el aceite nuevo, y éstos escucharán a *Yizr'e'el* (= Dios-siembra):
- 25 la sembraré para mí en el país, tendré compasión de *No-Compadecida* y diré a *No-mi-pueblo*: ¡Tú eres *Mi-pueblo*! y él responderá: ¡Dios mío!

La primera parte (2,4-15) es más parabólica y se entiende como gesto del profeta/esposo que litiga con su esposa infiel y con sus hijos, en lenguaje abierto a la experiencia y comprensión de lo divino. La segunda (2,16-25) es más alegórica: queda en penumbra la imagen del profeta/esposo; se vuelve dominante la realidad misteriosa del Dios que quiere «enamorar» de nuevo a la esposa israelita. A pesar de esas y otras diferencias, el texto forma un todo como indica el comentario. Por brevedad prescindimos de 2,12-15 que expande el tema de versos anteriores (2,8-11).

A) *Pleitead con vuestra madre* (2,4-7). Estamos ante un juicio: *ribu...ribu*, acusad, acusad; así comienza y recibe sentido lo que sigue. El esposo/padre engañado inicia un proceso legal contra aquella que ha faltado a su palabra, le ha engañado. Es proceso duro: esposo contra esposa, padre contra hijos... En medio del dolor habla el profeta y comienza diciéndole a sus hijos que luchan en contra de su propia falsa madre (2,4a); pero luego es el mismo padre quien formula la acusación, pidiendo a sus hijos que pleiteen contra su madre:

- *ki hi' lo' 'istti*: ¡porque ella no es mi mujer!

- *we 'anoki lo' 'isah*: ¡y yo no soy su marido! (2,4b)

Todo parece terminado. El profeta/marido se va, los hijos rechazan a la madre, ella sólo puede consumirse en la amargura del pecado. Pero el texto continúa y describe los gestos de dolor del esposo (2,4c-5) que va despojando a su esposa: le quita primero los adornos de su prostitución en rostro y pecho, luego la desnuda y finalmente la vuelve desierto, haciendo que muera de sed. Todos estos gestos se pueden entender en perspectivas personal/familiar, como aplicados a la mala esposa, pero también en clave cósmica, como inversión del proceso creador de Gén 2,4bss: sobre la tierra yerma y sin agua había creado Dios un paraíso; ahora el paraíso de la esposa vuelve a convertirse en paramera. Es evidente que aquí se está aludiendo a los bienes de la vegetación/cosecha que la esposa idólatra (pueblo baalista) había interpretado como un don de Baal.

Al principio (Os 2,4) parecía que podían separarse madre e hijos. Pero luego (2,6-7) descubrimos que la suerte es

una misma para todos. Es el momento de la des-creación. La historia ha terminado: se consuma el divorcio; el profeta/ esposo marcha por un lado; la esposa/ hijos perversos quedan entregados a su muerte:

• *No tendré compasión* de sus hijos... (2,6). Ellos se llamaban *Yezrael* (Campo de sangre/muerte), *Lo-Ammi* (No-mi-pueblo) y *Lo-Ruhama* (No-compasión) (cf. 1,2-9). Ahora se llamarán todos ellos *No-compasión*, porque el mismo esposo/padre afirma: *Lo' 'arahem*, no me apiadaré de ellos, romperé los vínculos de alianza (*rehem*: cf. Ex 34,6, tema 4.2). Dios se aparta, el pueblo muere para siempre.

• *Se ha prostituido su madre...* (2,7): ha buscado los dones de la vida (pan y agua, lana y lino, aceite y vino) en otros manaderos, se ha entregado a los «valores invertidos». Por eso es lógico que el dueño verdadero de los dones, el esposo legítimo, se vaya, dejándola vacía.

Este sería el fin normal. *Hijos y esposa/madre* quedan entregados a su muerte. El profeta (esposo y padre engañado) debería marcharse. Esto es lo que siente, esto es lo que espera quien ha leído el texto. La lógica del mundo es de rechazo y *talión*: me han abandonado, yo les abandono; me han rechazado, les rechazo. Hasta aquí todo resulta claro con la ley vieja del mundo.

B) *Vallaré su camino con espinas...* (2,8-11). El monólogo de muerte del esposo y profeta se vuelve palabra de búsqueda nueva, que se amplía en el texto citado (2,8-11) y omitido (8,12-15). La condena anterior se ha convertido en *castigo penitencial y creador*: el esposo/profeta abre a su esposa el camino de la fidelidad, para que ella vuelva a su amor primero.

• *El mismo castigo aparece como pedagogía de amor...* El esposo/profeta que busca el

amor de su esposa infiel es signo luminoso de la acción de Dios que quiere la respuesta israelita.

• *Por eso, las carencias cósmicas son prueba de amor*. No es que Dios envíe la sequía (quitando al pueblo el trigo/vino/aceite) para hacerle sufrir sin más. No quiere un pueblo «esclavo» que le sirva sólo por los dones materiales, sino un pueblo que le ame y por eso le prueba.

En el fondo del gesto/palabra de Oseas se expresa la experiencia de un Dios que busca nuevos medios para que triunfe su gracia: sabe esperar y espera; sabe que la esposa es débil y respeta su debilidad... Quizá podría raptarla por la fuerza y llevársela esposada; pero no quiere hacerlo. Deja que la misma esposa recorra los caminos de su soledad vacía: que choque con las vallas de una senda que se cierra, que descubra por sí misma la mentira de los amantes falsos, que sufra su vacío. No puede forzarla por la prueba y espera.

Este monólogo de espera (2,8-15) constituye un fuerte y confiado *soliloquio de amor*: el esposo/profeta sigue confiando en su esposa. Deja que recorra sus caminos y se pierda, sufriendo el hambre de vida en las entrañas... La respeta de esta forma, permitiéndole que marche. Y mientras tanto él mismo padece y aguarda. Profeta y Dios comparten una misma experiencia de fracaso y esperan el *milagro* (el gran sueño) de un amor que alumbre de nuevo, brotando de brasas que estaban de antiguo apagadas. De ese retorno de amor hablan los pasajes que siguen (C-H: 2,16-25).

C) *La llevaré al desierto...* (2,16-17) o *midbar* que antes era signo de vida baldía (cf. 2,5; Gén 2,4b-5) y ahora vuelve a evocar el principio de la historia israelita como tiempo de joven libertad, camino ilusionado hacia la tierra prometida. Lle-

varla al desierto significa *enamorarla de nuevo*: volver al comienzo de un encuentro donde las dificultades eran estímulo y germen de amor fuerte. La comodidad fue destructora; la multitud de bienes mala. Por eso, en gesto de fuerte creación (renacimiento enamorado), el esposo propone a la esposa su nuevo desierto o *noviazgo*. ¿Por qué no volvemos?

¡Nada es irreparable! Se puede volver y comenzar de nuevo, de manera más perfecta. Ha dejado Dios que la esposa recorra, en camino de experiencia personal, su desamparo. Pero ahora no resiste: piensa que ha llegado el momento del retorno y decide recrear el amor muerto. No es rencoroso, no está resentido. Quiere actuar con ella de un modo cordial. Hablarle de nuevo al corazón (*'al libbah*): esto es amarla. Pasan a segundo plano los restantes elementos materiales o morales. Donde hay amor todo es posible.

- *Yo le daré (natatti lah)* el encanto de la *viña* (aludida en Ct 2,15: tema 10.1) y la *puerta de esperanza*, que cambia el valle de Acor o desgracia (cf. Jos 7,24-25) en gracia esperanzada (= *tiqwah*).

- *Y ella me responderá... (we antah)*. El dios esposo quiere dialogar; por eso le ofrece a la esposa la palabra y espera que ella escuche y le responda.

Volver a dialogar: esto es amar. Encontrar de nuevo la palabra, en camino que logra vencer al desierto; retornar a la juventud y recrear aquello que estaba ya agotado, soñar juntos un noviazgo, recuperando en forma nueva y más alta los momentos del afecto recorrido en otro tiempo: esto es amor para el profeta. No es *noviazgo primero*; no es comienzo absoluto; no es la historia de dos adolescentes que por primera vez descubren el encanto de la vida uno en el otro. Este es un *noviazgo segundo*. Allí

donde parece que todo había fracasado, allí donde no había más que frío desencanto (resignarse al no amor) o la tragedia (matar a la culpable), el esposo/profeta ha iniciado en nombre de Dios nuevo camino emocionado. Atreverse a amar de nuevo, construyendo la ilusión de un gran noviazgo sobre las ruinas del fracaso previo, eso es creer en Dios según Oseas.

D y E) *Esposo y no ídolo* (2,18-19). Amar es creer uno en otro, iniciando juntos el camino allí donde el camino parecía terminado. Amar es decidirse a superar el *talión*, la espiral de las envidias y venganzas infinitas, volviendo a la experiencia de la vida compartida:

- *Me llamará esposo mío ('isi, D: 2,18)*. Invirtiendo la palabra previa de divorcio de 2,4 en que el profeta/esposo declaraba: *no soy su marido*, ella responde y se atreve a decirle: *¡eres mi marido!* No eres *ba'ali* (ídolo de conveniencia), sino *marido mío*, amigo verdadero de mis fidelidades.

- *Apartaré de su boca los baales...* (E: 2,19). El esposo invierte la historia precedente de pecado y ayuda a la esposa en el camino de fidelidad compartida. Ella ha dicho: *eres mi esposo*. Él responde: *lo seré en verdad; no tendrás que arrepentirte por haberme reelegido*.

Este no es proceso penitencial, ni tiempo de castigo. El esposo no ha querido corregirla. Simplemente le ha ofrecido camino de amor nuevo y ambos empiezan ahora a recorrerlo en gozo compartido. *Se goza Dios, ambos se gozan*, reinventando el amor.

F) *Haré una alianza para ellos ¡Paz eterna!* (2,20). *La esposa* se transforma y aparece ya de forma clara como *pueblo*: es el conjunto de varones/mujeres de Israel, amenazados por el riesgo de los *animales* o la fuerte violencia de los enemigos del entorno. Así pasamos del sím-

bolo esponsal al mito de la paz originaria (escatológica) que hallamos por ejemplo en Is 2,2-4;11,1-9. El matrimonio se vuelve paraíso superando dos peligros:

- *El peligro animal*, representado por fieras/pájaros/reptiles. Sobre un mundo de riesgo vivimos: amenazado está el amor por los poderes de la insidia y destrucción que nos asaltan desde el mismo fondo de la vida biológica.

- *Otro es el peligro humano*, reflejado en arco/espada/guerra, triada ya vista, con formulación algo distinta en Os 1,7. El ser humano sufre en manos de su propia violencia destructora.

El nuevo amor de Dios significa un *pacto cósmico* (con animales) y social (entre los hombres). Es muy posible que un redactor posterior haya introducido en el contexto del nuevo matrimonio de Os 1-3 los motivos más profundos de la esperanza israelita.

G) *Me casaré contigo...* (2,21-22). También estas palabras pueden provenir de un redactor posterior, que ha fijado y expandido el mensaje anterior (2,18: D) con todo el texto en forma de promesa matrimonial. Vuelven así los motivos de Ex 34 (cf. tema 4.2), dentro de la perspectiva de una teología de la alianza, en línea Dt y Dtr.

- *Términos comunes* a Ex 34, 6-7 y Os 2, 21-22: *hesed, rehamin y 'emuna* (o *'emet*), misericordia, compasión y fidelidad. Dios mismo fundamenta, desde el centro y para el centro de la vida de los hombres, unas actitudes de diálogo y amor que permanecen para siempre.

- *Se cita sólo en Ex 34,6: hannun*, piadoso. Es un término teológico, centrado más en Dios; quizá parece menos propio en un contexto de fuerte nervatura antropológica (de amor matrimonial) como el de Os 2,21-22. De todas formas, el valor de esa piedad divina queda asumido en nuestro texto.

- *Aparecen sólo en Os 2,21-22: sedeq y mispat*, justicia y derecho. Estas son las palabras clave de la alianza israelita. Ellas aluden al Dios que libera a los pobres (*sedeq*), en juicio (*mispat*) que implica no sólo cumplimiento del pacto, sino también ayuda a los más necesitados.

De esta forma, el desierto de amor que el esposo/profeta ofrece a su esposa fiel ha venido a convertirse en camino de *alianza final* que Dios mismo inicia (quiere realizar) con sus amigos. Por eso, cuando dice: *me casaré contigo* está abriendo a los humanos un espacio de existencia gratificante. Dentro del contexto de Ex 34 (tema 4.2) y Jonás (tema 12.2), las notas de misericordia, compasión, fidelidad aluden primariamente a Dios. Aquí se aplican en contexto de amor matrimonial y así definen al mismo ser humano. *Me casaré contigo* significa *nos casaremos* de tal forma que el amor sea compartido.

La tradición helenista ha desarrollado unas *virtudes sociales* fundadas en el equilibrio humano: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. La tradición de la BH, desde el esquema esponsal aquí desarrollado, ha descubierto *estas virtudes humano-divinas*:

- *misericordia y compasión (hesed y rehem)*: el amor cercano que brota del corazón y puede perdonar, para volver a suscitar nuevos caminos del amor en gozo compartido;

- *fidelidad o 'emuna*: capacidad de mantener la palabra dada, el compromiso adquirido, firmeza que suscita seguridad y confianza para los demás;

- *justicia y derecho (sedeq y mispat)*: la compasión/misericordia se hace «fuerte», se vuelve salvadora, abriéndose al espacio social de los pobres, en gesto de liberación, de transformación humana.

En este lugar del *matrimonio* vienen a encontrarse cielo y tierra, de tal forma

que se cumple la palabra originaria: *a imagen de Dios los creó...* (Gén 1,28). Entre Dios y el ser humano hay semejanza: por eso pueden vincularse en historia de fidelidad profunda (intimidad) y de justicia social. En este lugar donde el valor de la conversión interior se vincula a la transformación social, allí donde el matrimonio (del profeta con Gomer, de Dios con Israel) se abre a la fidelidad y justicia social recibe su sentido pleno nuestro tema.

H) *Diálogo perpetuo* (2,23-25). Los últimos versos del texto remiten al principio de la historia sponsal del profeta. Tuvo Oseas tres hijos y les puso nombres de rechazo, de ruptura destructora: *Yizr'e'el* (lugar de destrucción, cf. 2 Rey 9-10), *Lo'-ruhamá* (No compadecida) y *Lo'- 'ammi* (No-mi-pueblo) (cf. 1,8). Todo Israel era un desierto de amor. Pues bien, los nuevos esponsales de Dios con su pueblo abren un tiempo de plenitud:

- *Dios dialoga con los cielos*, convirtiéndolos en fuente de vida (agua) y gozo o plenitud para su pueblo.

- *Los cielos dialogan con la tierra*, apareciendo desde ahora como garantía de paz y abundancia: cesarán los animales peligrosos, las batallas y perfidias de los pueblos serán ya superadas.

Por eso se invierten los antiguos nombres. *Yizr'e'el*, lugar de lucha y muerte, vendrá a significar lo que se hallaba en su etimología: campo donde el mismo Dios hace su siembra. Como árbol que brota, cosecha bendita, es la vida de aquellos que aman a Dios sobre la tierra. Habrá *Ruhamá*, es decir, misericordia: espacio de amor compasivo y gozoso perdón entre los hombres. Podrá decirse: *'Ammi*, pueblo mío. La experiencia del profeta nos permite comprender a Dios. Allí donde el amor renace, allí donde se eleva sobre el previo aban-

dono y supera la venganza y vuelve a iluminar la vida de aquellos que gemían entregados a la pura lucha por la vida emerge el misterio de Dios para los hombres.

3. Amor apasionado: la favorita de Dios (Is 62,1-9)

Comentarios: L. A. Schökel y J. L. Sicre, *Profetas*, I, Cristiandad, Madrid 1980, 371-376; P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son disciple et ses éditeurs*, *Isaïe* 40-66, Paris 1972; C. Westermann, *Jesaja* 40-66, ATD 19, Göttingen 1966, 295-302; R. N. Whybray, *Isaiah* 40-66, NCB, Eerdmans, Grand Rapids MI 1975. Sobre la imagen sponsal aplicada a las relaciones de Dios con el pueblo: S. Heine, *Christianity and the Goddesses*, SCM, London 1988; R. R. Rueher, *Sexism and God-Talk*, SCM, London 1983; Ph. Tribble, *God and the rhetoric of sexuality*, Fortress, Philadelphia 1978.

He estudiado la tradición de la Hija-Sión en *Hija de Sión. Origen y desarrollo del símbolo*, EphMar 44 (1994) 9-43; para ulterior estudio del tema cf. D. J. Levenson, *Zion Traditions*, ABD 6, 1097-1102; F. Fohrer y E. Lohse, *Sión*, TDNT 7, 339-358; E. Otto, *Sijjón*, TAT 6, 994-1008; J. J. Schmitt, *The Motherhood of God and Sion as Mother*, RB 92 (1985) 557-559.

La experiencia teológica de Os 1-3 ha dejado larga huella en la BH como muestran Jer 3,20 (*como esposa que traiciona a su marido...*) y Ez 17 y 23. También se pueden entender en esta perspectiva algunos de los textos más recientes de la tradición de la *Bat-Sion*, Hija-Sión (Sof 3,14-18; Zac 2,14-17 y 9,9-10). Ha sufrido la capital israelita como esposa por un tiempo abandonada. Pero ahora recibe el anuncio del profeta: ha de elevarse y aguardar con gozo la llegada de su esposo/salvador. En esta perspectiva se sitúa el nuevo texto. Pertenece a la tradición más reciente de la escuela de Isaías, en los años duros de la reconstrucción de Jerusalén, entre el V o IV AEC.

- Is 62,1 A Por amor de Sión no callaré, por amor de Jerusalén no descansaré,
hasta que brille como aurora su justicia y su salvación llamee como antorcha.
2 Y verán los pueblos tu justicia y todos los reyes tu gloria;
te pondrán un nombre nuevo, fijado por la boca de Yahvé.
3 Serás corona fúlgida en la mano de Yahvé y diadema real en la palma de tu Dios.
4 B Ya no te llamarán Abandonada ni a tu tierra Devastada.
A ti te llamarán Mi-Favorita y a tu tierra Desposada,
porque Yahvé te favorece y tu tierra tendrá marido.
5 Como un joven se casa con la novia, te desposa tu constructor;
y como se alegra el marido con su esposa, se alegrará tu Dios contigo.
6 C Sobre tus murallas, Jerusalén, he colocado centinelas:
ni de día ni de noche, nunca han de callar.
7 ¡Los que recordáis a Yahvé, jamás os deis descanso!
No os deis descanso hasta que la establezca,
hasta que haga de Jerusalén la admiración de la tierra.
8 D Yahvé lo ha jurado por su diestra, por su brazo poderoso:
*¡No daré tu trigo más para que lo coman tus enemigos,
ni beberán extraños el vino por el que tú has trabajado!*
9 *Lo comerán quienes lo han cosechado y alabarán a Yahvé,
quienes lo vendimien lo beberán en mis atrios sagrados.*
10 E ¡Pasad, pasado por las puertas, despejad el camino del pueblo!
¡Allanad, allanad la calzada, limpiadla de piedras! ¡Alzad una enseña para los pueblos!
11 Yahvé lo hace oír hasta el extremo de la tierra: Decidle a la Hija-Sión:
¡tu salvador viene!, va con él su recompensa, su premio le precede.
12 Le llamarán Pueblo Santo, Redimidos de Yahvé,
y a ti te llamarán Buscada, ciudad No-abandonada.

A) *¡No callaré! Deseo de un nombre* (62,1-3). El profeta entona un canto por Sión, convirtiendo su deseo en oración. Así eleva su *voto* personal, una promesa de fuerte compromiso que anticipa el juramento de Yahvé que encontraremos en 62,8-9 (D). Ha entregado su vida por Jerusalén, por ella quiere orar hasta que llegue la justicia/salvación. Estas últimas palabras (*sedáqá* y *yesu'ah*) darán sentido a todo lo que sigue: ambas se completan y ofrecen por su paralelismo (62,1b) un mismo significado: la *justicia salvadora* de Dios ha de mostrarse en Jerusalén, suscitando así una especie de *nuevo nacimiento* cuyo mensajero, asumiendo una tradición de Is 40-55, eleva aquí su canto.

Este *renacimiento de Sión* es un suceso de envergadura cósmica, de forma que la justicia (*sedáqá*) vendrá a expresarse como *gloria* (*kabod*) abierta a todos los

pueblos/reyes de la tierra (62,2a). Esta *gloria de Sión* es la *kebod-Yahvé* (cf. 60,1) que vimos en Is 6,3-4 (cf. tema 8.1). Su despliegue culmina con la *imposición de un nombre* (*sem hadas*), título nuevo que sólo Yahvé puede ofrecerle. Estamos ante una liturgia de (re-)nacimiento. Quien nombra al que nace tiene autoridad sobre el nacido (es casi siempre el padre), le reconoce y se compromete a educarle. Así lo hace Dios en nuestro caso.

Pero hay más. Sión no es sólo un nombre que Dios pronuncia hacia lo externo, para que lo aprendan y respeten los pueblos/reyes de la tierra. Sión aparece vinculada al gran *adorno* (corona en su mano, diadema en su palma). ¿De quién? En un primer momento se podría pensar que corona/diadema son arreo de *Dios*, que lleva la gloria de Sión sobre su fren-

te. Pero es más lógico pensar que esa corona/diadema son adorno de la esposa Sión: *Dios la nombra*, reconoce su dignidad, y al hacerlo *la corona*, en gesto de entronización cósmica. Así pasamos del campo semántico de la *ciudad* a una *persona* (rey o reina) que asume en sí la gloria de esa ciudad, lleva en la frente su corona.

B) *Nuevo nombre: la esposa* (62,4-5). Sión ya no aparece como ciudad o rey, sino como *reina*: es de alguna forma la *consorte* de Yahvé, su compañera. Queda lejos la imagen de la adúltera de Os 2; también desaparecen los enamorados (Ct) y entramos en el misterio más profundo de la revelación teológica: Dios expresa su amor en una compañera/esposa que refleja sobre el mundo el misterio de su gloria. Sión era Abandonada (*'Azuba*); la tierra de su entorno se llamaba *Semamah* o Devastada, en nombres que expresaban su profundo desamparo. Pero ahora se supera esa visión. El mismo Dios que antes se había alejado de Sión se acerca, dándole dos nuevos nombres:

- *Mi-Favorita (Hepsi-bah)*. La palabra significa deseo o placer y suele referirse al gozo que el hombre encuentra en Dios (cf. Sal 1,2; 16,3). Pues bien, aquí se invierte el sentido y se alude al gozo que Dios mismo halla en Sión. No se «sacrifica» por ella, sino que disfruta en su amor y así lo dice (se lo dice), en gesto donde viene a culminar el tema de Gén 1: *todas las cosas eran buenas*.

- *Desposada (Be'ulah)*. La favorece Dios; ella, por tanto, no está sola, no se encuentra abandonada. La imagen de Sión/ciudad se ha extendido hasta abarcar el entorno de su tierra que forma el espacio donde sus hijos cultivan y encuentran sustento.

Esta imagen de la Favorita de Dios, formulada en 62,4b y ratificada en 62,4c, es fuerte y recibe un sentido todavía más intenso en 62,5, con fórmulas de un

antropomorfismo sorprendente. Una vez que ha penetrado en el campo de la simbología afectiva, nuestro autor llega hasta el fondo. La novedad no es que los humanos amen a Dios, en camino de conversión o entrega moral, de tipo legalista. Lo asombroso es que Dios ama y se goza con los hombres. Espera el *joven novio* el gozo compartido de la noche de sus bodas; recupera y recrea en forma siempre novedosa *un buen marido* aquel gozo primero; pues bien, de manera semejante, añade el texto (62,5), *Dios se goza uniéndose a Sión*.

Dios no ha creado el mundo por necesidad o deber, no lo ha suscitado por fatiga o destino. *Lo ha creado por gozo*, como diría Juan de la Cruz: *una esposa que te ame/ mi Hijo, darte quería* (*Poema de la Trinidad* 77-78). Pero en nuestro texto la esposa no es del Hijo (Cristo), sino del mismo Dios que quiere tener en el mundo una «esposa» para disfrutar con ella. En la noche de bodas, en el gozo mantenido y recreado del encuentro matrimonial, ha hallado nuestro autor la fuerza de la realidad, eso que pudiéramos llamar la *clave hermenéutica* de la creación.

C) *Los centinelas de Sión* (62,6-7). Hay murallas, hay puertas que se cierran cada noche, hay guardianes que vigilan esperando la llegada de la plenitud final, del triunfo de Sión. Todo nos permite suponer que estamos tras el 445, año en que Nehemías viene con mandato del rey persa y construye las murallas de Sión, haciéndola capital de una provincia con autonomía político-religiosa. Hay muralla y centinelas; pero todavía no ha llegado la felicidad, no se ha celebrado el desposorio de que hablaba el pasaje precedente (B). El profeta, que se había comprometido por Sión jurando (cf. 62,1), pide ayuda a nuevos voluntarios, entregados a su misma causa.

- *Llama a los centinelas* (62,6), es decir, a los *vigías (somerim)* de Sión, que atisban y preparan su futuro en gesto de expectación ansiosa que aparece como anuncio de bodas.

- *Los que recordáis a Yahvé* (62,7: *hammizkkerim*). No son un grupo reducido de personas que prestan servicio de guardia en las torres del muro, sino todos los israelitas que deben *recordar* muy bien aquello que Dios ha hecho (= es) en favor de su pueblo.

Es posible que aquí se vinculen el contexto *social* (vigilantes de la muralla) y *cúltico* (los que mantienen y actualizan el recuerdo de Yahvé). Unos y otros han de poner todo su esfuerzo al servicio del *restablecimiento* de Jerusalén. Antes (62,6-7) se hablaba de Dios, de aquel que suscita con amor gozoso el triunfo de su esposa/ciudad. Pues bien, ahora se dice que los representantes de la ciudad (*políticos o militares* de la muralla y *recordantes* del servicio religioso) ponen su esfuerzo al servicio de Sión.

D) *El trigo y el vino. ¡Juramento de Dios!* (62,8-9). Antes parecía jurar el profeta (62,1). Ahora lo hace Dios, de forma inequívoca, con fórmula solemne. El trasfondo es fácil de adivinar: los israelitas del entorno de Jerusalén cultivan el campo y producen vino/trigo con esfuerzo; pero luego tienen que entregarlo, al menos parcialmente, como tributarios que son, al rey de Persia o a los recaudadores de impuestos.

- *Parece que el texto desciende de nivel*. Antes se hablaba del amor de Dios a su Favorita/Sión, en términos de fuerte admiración: parecía que todo se encontraba ya resuelto. Pues bien, ahora llegamos al plano de las necesidades más concretas y descubrimos que hay problemas por el pan y vino. Es cuestión de *economía*: los habitantes de la ciudad esplendorosa son pobres tributarios de un imperio que no quiere ideales religiosos sionistas.

- *Pero ante los ojos del profeta seguimos*

hablando de lo mismo. También Os 2 evocaba un problema de comida/economía: pan/vino/aceite. Aquí hallamos algo parecido. La gloria de Sión se concretiza en la abundancia económica que indican los dos productos básicos: el pan de la comida, el vino del gozo compartido. Las bodas necesitan pan y vino, como el NT indica en Jn 2,1-12.

Es muy probable que ese *juramento de Dios* haya sido pronunciado, en forma oracular y solemne, por el mismo profeta, en un momento de crisis económico/política: cuando parece que se pierde la confianza, cuando viene a dominar el miedo, cuando llega el desencanto, en nombre de Dios, el vidente de las bodas y el gozo, desciende al plano más concreto de la vida y promete a su ciudad el pan y el vino, en gesto que alude a la *independencia política*, pues sólo con la plena libertad se puede tener autoridad sobre el propio alimento (no se debe ya entregar tributo). Pero en el fondo del texto hay más: la gran certeza de un triunfo mayor, de una elevación final de la ciudad sobre los pueblos de la tierra (cf. 62,2.7).

E) *Decidle a la Hija-Sión: ¡viene tu salvador!* (62,10-12). El nuevo profeta del triunfo nacional asume y recrea elementos de Is 11,10-12 y, sobre todo, de Is 40,1-11; 49,14-23 (de todo el 2º Is). Los mismos habitantes de Sión son los que limpian los caminos y levantan la *enseña (nes)* para que se acerquen de lejos los que estaban exiliados. Se inicia de esa forma la gran *misión centrípeta*: Jerusalén se convierte en foco de atracción y centro de acogida de las naciones (62,10c).

Vendrán los pueblos, pero dentro del contexto de Is 60-62 no puede entenderse su llegada como signo de igualdad universal. En el centro estarán los israelitas, representados por la Hija-Sión, esposa

de Dios. En el entorno, como servidores de esa esposa (portadores de bienes, constructores de murallas, jornaleros y criados para el campo (cf. 60,1-18; 61,5-6), estarán los restantes pueblos de la tierra, convertidos en vasallos de Sión por siempre. Así, la historia del amor culmina en el *triunfo de Sión*, interpretada, al mismo tiempo, como *ciudad/esposa y pueblo santo*. Las restantes imágenes de culminación pasan a segundo plano; se unifican y enriquecen mutuamente los rasgos del amor (esposa) y los aspectos del triunfo social (ciudad dominadora)

De esa forma, la *condensación sacral* (los israelitas son *pueblo santo*: 'am hakkodes (62,12) se expresa en contexto matrimonial, de modo que todos los restantes pueblos de la tierra han de entenderse como servidores de las bodas. Ciertamente, el idilio de Dios con Sión

abre un espacio de vida para los no israelitas; pero ellos sólo pueden pervivir en la medida en que aparezcan como criados al servicio del pueblo amado. De esta forma acaban nuestras reflexiones sobre la *teodicea del amor*:

- *El Cántico* ha inspirado a los poetas y sigue siendo lugar de referencia obligada para aquellos que, buscando el sentido del amor humano, descubren las señales y cultivan el fuego del amor divino.

- *Oseas* ha marcado un punto de inflexión fundamental en la experiencia de la BH: su propia aventura (desventura) sponsal le ha convertido en profeta y teólogo, el más grande de aquellos que han hablado del amor como principio de toda teología.

- El *Tritoisaías* (Is 62) descubre la pasión gozosa del amor de Dios hacia Sión, mostrando la unidad que hay entre el plano social y el sponsal y destacando igualmente los riesgos de un exclusivismo judío.

11

Justicia de Dios: Salvación del pobre

Del *amor apasionado*, abierto en esquemas de tipo sponsal, pasamos al *amor liberador* o justicia de Dios que vela por los pobres. La vinculación es clara, como recuerdan las palabras de *Oseas* cuando habla del pleito (*rib*) de Dios contra su pueblo: no hay fidelidad, ni misericordia, ni *conocimiento* (*da'at*) de Yahvé porque *domina la mentira, adulterio, robo y asesinato* (Os 2,1-6). Se desconoce a Dios si no hay justicia con los pobres (cf. Jer 9,1-5; 22,16; Os 8,2-3).

El testigo mayor de esta experiencia de Dios que se revela en forma de justicia es Amós, el profeta que condena a los que *venden al pobre por un par de sandalias* (2,6). La prohibición fundamental del pacto: *no te harás ídolo, figura alguna de lo que hay arriba en el cielo...* (Ex 20,4; Dt 5,8; cf. tema 4.1) se expande y explicita en forma de relación interhumana: *sobre el hueco o carencia de imágenes religiosas emerge la exigencia ética de la justicia*. Descubrir a Dios en los más pobres, para así ayudarles: esta es la novedad de la ley israelita.

Sobre ese fondo se unifican Profecía y Pentateuco. El material de los profetas resulta muy extenso y no lo podemos estudiar de una manera detallada. Prescindimos de Amós, bien conocido; tam-

poco tratamos de Miqueas, tan directo en sus afirmaciones. Por más desarrollados, más teológicamente elaborados, escogemos un texto de *Isaías* (1,10-20) y otro de *Jeremías* (7,1-15) que sirven de modelo en este campo. Para completar en clave legal esta exigencia estudiamos el *Levítico* (y también Ex y Dt) que ponen de relieve el valor de huérfanos, viudas, extranjeros en la comunidad israelita.

1. ¡Buscad el derecho! La ley de nuestro Dios (Is 1,10-20)

Bibliografía general sobre Is 1-39 en temas 8.1 y 10.3. Ha estudiado el mensaje teológico/moral de los profetas J. L. Sicre, *Los Dioses Olvidados. Poder y riqueza en los profetas pre-exílicos*, Cristiandad, Madrid 1979; Id., *Profetismo en Israel*, EVD, Estella 1992, 387-412. Sobre nuestro texto en especial cf. J. L. Sicre, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984, 195-210. Para una visión de conjunto, centrada en las imágenes teológico/literarias cf. P. Jaramillo, *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*, EVD, Estella 1992.

Sobre nuestro tema en especial: W. Brueggemann, *La imaginación profética*, Sal Terrae, Santander 1986. Más en concreto sobre Is 1: Y. Gitay, *Reflections on the study of the prophetic*

discourse. *The question of Isaiah 1,2-20*, VT 33 (1983) 207-221; G. Fohrer, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, BZAW 75 (1958) 94-103; D. R. Jones, *Exposition of Is 1*, ScotJT 17 (1964) 464-477; 18 (1965) 457-471; 19 (1966) 319-327; J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique*, I, EB, Gabalda, Paris 1977, 37-111.

Sobre las relaciones entre profecía y culto: A. González, *Profetismo y Sacerdocio*, Casa de la Biblia, Madrid 1969; W. Eichrodt, *Teología del AT*, I, Cristiandad, Madrid 1975, 263-356; C. Tresmontant, *La doctrina moral de los profetas de Israel*, Taurus, Madrid 1962; E. W. Davies, *Prophecy and Ethics*, JSOT SuppSer, Sheffield 1981; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, SPCK 1972, 235-291. Plantea el tema principal

- Is 1,10 A Oíd la palabra de Yahvé, príncipes de Sodoma, escuchad la ley de nuestro Dios, pueblo de Gomorra.
- 11 B ¿Qué me importa el número de vuestros sacrificios? -dice Yahvé. Estoy harto de holocaustos de carneros y grasa de cebones; la sangre de toros, corderos y chivos no me agrada.
- 12 ¿Por qué entráis a visitar mi rostro?, ¿quién pide eso de vuestras manos cuando pisáis mis atrios?
- 13 B' *No me traigáis más ofrendas vacías, más incienso execrable. Novilunios, sábados, reuniones... ¡No aguanto iniquidades y asambleas!*
- 14 Vuestras solemnidades y fiestas mi alma las odia, son para mí una carga que no puedo soportar.
- 15 Cuando extendéis vuestras palmas, oculto mis ojos de vosotros; aunque multipliquéis las plegarias no os escucharé: vuestras manos están llenas de sangre.
- 16 C Lavaos, purificaos; apartad de mi vista el mal de vuestras acciones;
- 17 dejad de hacer el mal; aprended a obrar bien, buscad el derecho, reprobado (= enderezad) al opresor, haced justicia al huérfano, defended a la viuda.
- 18 D Entonces venid y haremos cuentas, dice Yahvé. *Aunque vuestros pecados fuesen como púrpura, blanquearán como nieve; aunque sean rojos como escarlata, quedarán como lana.*
- 19 E Si estáis dispuestos y escucháis, comeréis lo sabroso de la tierra;
- 20 si rehusáis y os rebeláis, la espada os comerá, pues la boca de Yahvé lo ha proclamado.

A) *Introducción: la ley de Dios* (1,10). El profeta empieza utilizando la fórmula del mensajero: escuchad la *dabar*/palabra de Yahvé.... Le ha llenado Dios por dentro, le ha escogido para proclamar su voluntad sobre la tierra. Aquí mismo

de forma provocativa y densa J. P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1972.

Hemos estudiado la vocación de Isaías (6,1-13; tema 8.1); ahora exponemos su palabra de condena creadora. Estamos en los años que preceden a la guerra siro/efraimita (entre el 739 y 734 AEC); los habitantes de Judá/Jerusalén se han refugiado en el culto religioso, pensando que así logran desviar la ira de Dios; el profeta combate sus falsas ilusiones proclamando estos oráculos vibrantes: 1,2-9; 1,10-20; 1,21-26; 1,27-31. Tienen algo en común y en común debieran estudiarse, pero aquí nos limitamos a evocar uno de ellos:

aparecen dos rasgos que anuncian o preparan lo que sigue.

• *El profeta se dirige a príncipes y pueblo* (*qesine* y *'am*), en frase totalizante que acentúa desde ahora la responsabilidad de los poderosos: unos y otros aparecen definidos

por los nombres de *Sodoma* y *Gomorra*, poblaciones legendariamente perversas de la hoya del Mar Muerto, aniquiladas por su maldad (cf. Gén 18-19). Ellas son ahora Jerusalén (cf. Is 1,21).

• *El profeta presenta su palabra como ley: Torah- 'Elohim*. Estamos en ámbito de templo (cf. 1,12b), allí donde los sacerdotes exponen y comentan los principios de pureza sacral. Acude el pueblo a «arrepentirse», pero en realidad se engaña; le engañan los sacerdotes y sus propios deseos de seguridad. Por eso ofrece Isaías la verdadera *ley de Elohim*.

La palabra profética es ley o, mejor dicho, *hace ley*. El templo es lugar de las grandes confrontaciones, espacio de la manifestación más alta de Yahvé. Aquí eleva Isaías su voz y, en nombre de Dios, habla.

B) *Cansancio de Dios ¡Estoy harto!* (1,11-12). El espectáculo religioso es perfecto: se han multiplicado los sacrificios, sea porque el año fue abundante (hay mucha riqueza y mucho puede darse a Yahvé), sea porque el tiempo es delicado (la necesidad multiplica las ofrendas). El templo funciona: Isaías ha observado bien y luego eleva su protesta en nombre de Dios:

• *Contra los holocaustos* de carneros que se van quemando completos sobre el gran altar, como ofrenda de reconocimiento y vasallaje.

• *Contra la heleb*, grasa de ganado bien bien cebado que arde y se eleva en humareda generosa hasta las «narices» de Dios (cf. Gén 8,15-9,13; tema 2.2).

• *Contra la dam*, sangre de toros/corderos/chivos... Es día de gran fiesta. Los ricos y buenos señores de la tierra han traído su ganado a los patios del templo, para que lo ofrezcan/sacrifiquen los liturgos, derramando para Dios la pura sangre, quemando en el altar la grasa, separando para sí la porción correspondiente y devolviendo el resto ya sacralizado a los mismos oferentes que celebraban con gozo la fiesta de Dios.

Esta es la mentira del templo: la sacralidad bien centrada en holocaustos, grasa y sangre, conforme al derecho cultural que se codifica más tarde (hacia el siglo V-IV AEC) en Lev 1-9. Contra ella eleva su fuerte palabra de Dios el profeta: *¡estoy harto!* No quiere decir que todo sea por sí mismo malo, pues como buen jerosolimitano Isaías venera el santuario, lugar de presencia de Dios; pero no acepta su estructura sacral, rechaza el signo concreto de sus sacrificios.

B') *Ofrendas vacías...* (1,13-15). Continúa el tema anterior, pero pasamos de las preguntas a las negaciones, de la sensación de hartura al rechazo directo. Quiere Dios que cese aquello: que se apaguen los sacrificios, la gran cadena de una producción montada en clave sacral para que toros/corderos/chivos puedan ser ofrecidos, sangrados y quemados sobre el templo. Como representante de la justicia eleva su voz nuestro profeta, situándose precisamente sobre el atrio del templo (1,12b), como harán después Jeremías (cf. Jer 7: tema 11.2) y Jesús de Nazaret (cf. Mc 11,15-19 par).

Isaías pide al pueblo que no traigan más *minhat*, ofrenda vana (1,13a). Parece que el culto sacrificial está construido sobre el deseo de *dar* algo a Dios, de *enriquecerle* así con nuestros dones, de ensalzarle con nuestro *qetoret* o incienso. Esta es la religión de las obras sagradas (ofrendas/incienso). Se ha llenado el calendario con los días dedicados a reuniones religiosas (novilunios/sábados/solemnidades...). Está emergiendo un tipo de humanidad segura de sí misma con su mito sagrado (Dios del templo) y su culto ritual (sacrificios y días festivos). Se ha trazado así un *organigrama perfecto* donde cada cosa se encuentra en su sitio: *las manos* que llevan al Señor Yahvé los grandes dones (1,12b), *las palmas*

alzadas y llenas, en gesto de ofrenda ritual hacia el cielo (1,15a).

Parece que todo es perfecto y, sin embargo, *Dios se esconde*. No es eso lo que quiere, no ambiciona nada de los hombres. Se esconde porque al fondo de las mismas ofrendas religiosas, llenas de sangre de animales (1,11c), se oculta *otra sangre* fundada en la violencia interhumana (1,15c). Entre *la sangre de animales* muertos y *la sangre de los hombres* asesinados existe a los ojos del profeta una misteriosa vinculación. El ritual de culto esconde una violencia: los sacrificios del templo quieren tapar con nueva sangre ritual la sangre de la lucha y opresión interhumana. Sobre la muerte de los pobres de la tierra se ha elevado el edificio inmenso (engañoso) de la ley sacral y la falsa religión (cf. Mt 23,16-36 par).

C) *Lavar la sangre: justicia humana* (1,16-17). Las ofrendas de 1,11-15 no son sencillamente inútiles, ¡son culpables! Cuando elevan la carne de animales «santos», sacerdotes y pueblo están alzando sus manos manchadas de asesinato. Por eso, el ¡cesad! (no traigáis más ofrendas...) de 1,13 se vuelve *lavaos* (1,16). Los mismos sacrificios que servían para expiar/purificar, conforme dirá Lev 16 (todo el ritual de sacerdotes), aparecen aquí como causantes de impureza. Los israelitas han de lavarse precisamente después de haber sacrificado, porque se han manchado con ofrendas animales sucias, llenas de injusticia.

El profeta no pide que se mejoren los sacrificios, sino que cesen. A Dios no le interesa el ritual de sangre. Quiere al hombre; que los pobres vivan, que desplieguen y realicen en justicia su existencia. Se expresa ahora, de una forma precisa y condensada, aquella *Torah 'Elohim* o ley de Dios del principio del pasaje (1,10). Dos son sus rasgos:

- *Negativo: lavaos, purificaos, apartad de mi vista el mal de vuestra acción* (1,16), es decir, la injusticia social que desemboca en el ritual de sacrificios.

- *Positivo: aprended a hacer el bien...* (1,17a). Más allá del esquema de violencia y sangre surge el orden nuevo de justicia humana. Es aquí donde Dios se manifiesta.

El rasgo positivo (aprended: *limdu*) se expande como imperativo general: *buscad la justicia y derecho*. *Buscar* se dice aquí *daras*, en término que luego se ha aplicado al mismo estudio de la ley de Dios: *buscador de justicia (sedaqa) ha de ser el verdadero israelita*. Sólo así se *instaura el derecho o mispat*, es decir, el juicio que lleva a la liberación de los oprimidos. Este no es el juicio frío y ciego de aquellos que quieren mantener el equilibrio que ahora existe, sino el gesto de los grandes *jueces salvadores o sophetim* del principio israelita. Más que mantener lo que existe, juzgar significa *instaurar* un orden bueno al servicio de los oprimidos. Sobre ese fondo se desvela la *ley de Dios* para el profeta, como muestran los tres rasgos siguientes del gran código divino o *Torah 'Elohim* de 1,17bc:

- *Reprobad al opresor* (como supone *hemos*, en contra de la BL). No hay *verdadero derecho* si no se rechaza al opresor. La misma sociedad, antes centrada en el ritual del templo, debe encontrar la manera de impedir que se extiendan y triunfen los malvados.

- *Haced justicia al huérfano*, conforme al sentido de *saphat*, liberar/ayudar. La sociedad sacrificial se apoyaba en la prepotencia de los grandes. La nueva sociedad reconciliada (querida por Dios) ha de poner en su centro a los huérfanos.

- *Defended a las viudas*. Ellas son con los huérfanos el punto débil e indefenso de una sociedad fundada en el orgullo soberbio de la sangre (sacrificios). *Defender* se dice *ribu* en el sentido forense (judicial) de apoyar, sostener, e impedir que los opresores se aprovechen de la debilidad de los indefensos.

Huérfanos y viudas son el signo victimal de una sociedad donde sólo funciona la ley del más fuerte, el orgullo de los vencedores y violentos, conforme a la moral del sacrificio donde la riqueza/sangre de los animales ofrecidos a Dios aparece como gran reflejo de la injusticia interhumana. Por eso, cuando dice: *lavaos*, el profeta está indicando que debe cambiar la misma estructura social/sacrificial fundada en un sistema de opresiones.

D) *El rojo del pecado: púrpura, escarlata* (1,18). El profeta rechaza al *dios de los sacrificios* precisamente porque habla en nombre del *Dios de la justicia* de este templo israelita. Por eso quiere litigar o hacer cuentas (*niwwakehah*). La sangre de los sacrificios (1,15c) seguía manchando, ensuciaba más, porque brotaba de injusticia. Como buen poeta, Isaías ha multiplicado los signos de ese rojo/sangre (púrpura, escarlata) del pecado. El rojo es violencia de muerte, es opresión ejercida sobre huérfanos y viudas. Pues bien, *ahora hay remedio para el mismo rojo de sangre no lavable*. Hay un *perdón superior...*, porque Dios quiere acoger, purificar a los manchados, si es que buscan el derecho y hacen justicia sobre el mundo, protegiendo a los oprimidos (huérfanos y viudas).

Entonces venid (jleku-na'!) hacia el mismo templo ya cambiado (sin sangre y sacrificios) donde Dios se hace presente como santidad para los hombres. Venid y vuestros pecados *blanquearán como nieve, quedarán como lana muy pura*. Aquí se promete un nuevo nacimiento, simbolizado en el cambio de color, en la pureza que emana (se expresa) desde el templo. Estamos cerca de Is 6 (tema 8.1). Lo que antes se decía en forma negativa (*oíd sin entender, mirad sin comprender...*) se traduce ya en invitación afirmativa: *¡venid... y vuestros pecados blanquearán!* Dios se muestra así como prin-

cipio y garante de perdón para su pueblo, de tal forma que la relación entre C (1,16-17) y D (1,18) puede invertirse: la misma promesa de perdón y cambio religioso (D) aparece como principio y garantía de la conversión moral (C). Este es el centro de la *Torah 'Elohim*.

- *Es ley moral*: Dios se revela a través de la justicia, como fuente de la ayuda salvadora que se ofrece a los más pobres (huérfanos y viudas), superando todo sacralismo.

- *Es también ley religiosa, pues el mismo Dios del templo viene a presentarse como fuente de perdón y justicia salvadora*. El profeta ha criticado (condenado) los sacrificios de la sangre/grasa/carne que va unida a la mancha de opresiones y violencia de los hombres para hacer posible un nuevo modo de culto religioso y templo, en la línea de Is 6.

Como profeta de Dios, desde la cumbre teológica de la BH, Isaías abre la puerta hacia un espacio misteriosamente nuevo de justicia interhumana y revelación de Dios. Los dos aspectos se encuentran muy vinculados por dentro. De esa forma ha descubierto y revelado el *futuro mesiánico*, es decir, la verdad del hombre justo y perdonado, más allá de los mecanismos sacrificiales del viejo templo y su sangre programada. También Jesús (cf. Jer 7: tema 11.2) ha superado el esquema sacrificial para hacer posible el surgimiento del templo verdadero (casa de oración, lugar de encuentro universal) en el camino que después asumió su Iglesia.

E) *Antítesis final: comer o ser comidos* (1,19-20). Estos versos son posiblemente glosa posterior de un (del) redactor del libro y reinterpretan la palabra de Yahvé (inclusión entre 1,10a y 1,20b) en forma de antítesis, al gusto de la tradición Dt (o Dtr): *si escucháis, comeréis*, es decir, viviréis con abundancia y gozo sobre el mundo; *si no escucháis, os comerá la*

espada, es decir, la misma violencia que estáis suscitando. El hombre asciende al don más alto de Dios (escuchar, vivir en gracia) o se destruye en manos de su propia violencia: de la espada de los sacrificios y la sangre que venía dominando el mundo. Así culmina *la ley de nuestro Dios* como expresión de gracia fuerte (don primero) que funda la justicia interhumana.

2. ¡Cueva de bandidos! Templo de Dios y justicia para el pobre (Jer 7,1-15)

Bibliografía sobre Jer en tema 8.2. Sobre la datación del discurso cf. T. W. Overholt, *Some Reflections on the Date of Jeremi'ah's Call*, CBQ 33 (1971) 165-184; H. Cazelles, *La vie de Jérémie dans son contexte national et international*, BETL 54 (1981) 21-39 (y también J. Scharbert y N. Lohfink, *Ibid.*, 40-57 y 351-368); H. H. Rowley, *The Early Prophecies of Jeremiah in their Setting*, BJRL 45 (1962/3) 198-234.

Comentarios: L. A. Schökel y J. L. Sicre, *Profetas*, I, Cristiandad, Madrid 1980, 453-457; C. Westermann, *Jeremías*, Fax, Madrid 1972; W. Rudolph, *Jeremia*, HAT, Tübingen 1968, 51-54. Se ha reconocido desde antiguo la relación entre Dt y Jer, como indica la bibliografía recogida hasta 1968 por W. Rudolph en o. c., XVI-XVII y J. L. Sicre, *Profetismo en Israel*, EVD, Estella 1992, 313, nota 33.

Más en concreto sobre Jer 7,1-15: M. A. Barredo, *Discurso de Jeremías sobre el templo. Crítica de la praxis religiosa*, Carthag 4 (1988)

3-20; E. Hernando, *Actitud del profeta Jeremías ante el culto y la centralización del culto realizada por el rey Josías*, ScripVictoriense 18 (1971) 35-72; J. Ph. Hyatt, *Torah in the Book of Jer*, JBL 60 (1941) 381-396; A. Ricciardi, *Las declaraciones 'anticulturales' de los profetas pre-exílicos*, CuadT 59 (1966) 183-198; E. J. Smith, *The Decalogue in the preaching of Jeremias*, CBQ 4 (1942). Sobre profecía, moral y culto, además de obras citadas en nota anterior (tema 11.1), cf.: J. M. Abrego, *Jeremías y el final del reino*, EVD, Estella 1983; J. Briend, *El libro de Jeremías*, CB 40, EVD, Estella 1983; J. M. Caballero, *Análisis y ambientación de los textos de Jeremías*, Fac. Teología, Burgos 1971.

El nuevo texto aporta una gran novedad sobre Is 1,10-20: *no trata de la superación del culto sacrificial*, sino de la *negación del templo*; en razón de su pecado (idolatría), *el mismo santuario debe ser destruido* (como supone también Miq 3,12). Este anuncio de la *destrucción del templo*, cuyo entorno histórico y consecuencias personales recoge Jer 26, debe situarse después de la muerte de Josías en Meguido (609 AEC). Ha comenzado un tiempo de disturbios políticos e incertidumbres religiosas. Avanza sobre Jerusalén la marea de los pueblos que culminará en la toma final de la ciudad (destruida el 586 AEC). En los años primeros de esa era de incertidumbres y falsas esperanzas (entre el 609-604 AEC) ha proclamado Jeremías este discurso que forma el centro y sentido de su misión profética.

- Jer 7,1 A Palabra que recibió Jeremías de parte de Yahvé:
2 ponte a la puerta de la Casa de Yahvé y proclama allí esta palabra:
escuchad, todo Judá, la palabra de Yahvé,
los que entráis por estas puertas para adorar a Yahvé:
3 Así dice Yahvé Sebaot, Dios de Israel:
B Enmendad vuestra conducta y vuestras acciones y habitaré con vosotros en este lugar.
4 Y no os creáis seguros con palabras engañosas, repitiendo:
¡es el templo de Yahvé, templo de Yahvé, templo de Yahvé!
5 Si enmendáis vuestra conducta y vuestras acciones,
si juzgáis rectamente entre un hombre y su prójimo,
6 si no explotáis al forastero, al huérfano y a la viuda,
si no derramáis sangre inocente en este lugar,

- si no seguís a dioses extranjeros para vuestro mal,
7 entonces habitaré con vosotros en este lugar,
en la tierra que di a vuestros padres, desde antiguo y para siempre.
8 C Mirad: os creéis seguros con palabras engañosas que no sirven de nada.
9 ¿De modo que robáis, matáis, adulteráis, juráis en falso,
incensáis a Baal y seguís a dioses extranjeros y desconocidos,
10 y después entráis a presentaros ante mí en esta casa que lleva mi nombre
y decís: *estamos salvados*, para seguir cometiendo todas estas abominaciones?
11 ¿Creéis que es una cueva de bandidos esta casa que lleva mi nombre?
¡Atención que yo lo he visto, oráculo de Yahvé!
12 D Andad, ved el templo de Siló, donde hice habitar mi nombre antaño,
mirad lo que hice allí, por la maldad de Israel, mi pueblo...
13 Pues ahora, por haber cometido tales abominaciones, oráculo de Yahvé,
porque os hablé sin cesar y no me escuchasteis, porque os hablé y no me respondisteis,
14 *por eso trataré a esta casa que lleva mi nombre, en la que vosotros os creéis seguros,*
y al lugar que os di a vosotros y a vuestros padres, lo mismo que traté a Siló,
15 *y a vosotros os arrojaré de mi presencia,*
como arrojé a vuestro hermano, toda la estirpe de Efraim.

En una línea cercana a la de Is 1,10-20 (y Miq 3,12), Jer 7 asume también la tradición Dt. En esta perspectiva es importante la referencia a Siló, antiguo santuario central (cf. Jc 18,31; 21,19ss) de cuya ruina hemos tratado ya (cf. 1 Sam 1-3: tema 8.3). La justicia de Dios viene a situarse no sólo por encima de los sacrificios, sino del mismo símbolo sacral del templo. Esta es *la paradoja*. Por un lado, el profeta está hablando *en nombre del Dios del templo*, como representante del Yahvé que habita en esta Casa (*Bayit*) que lleva su nombre sagrado. Por otro lado, Dios y su profeta se muestran superiores al mismo templo/casa y pueden anunciar su ruina si es que el pueblo persiste en su injusticia.

A) *La introducción* (7,1-3a), entre el título de 7,1 y la fórmula del mensajero de 7,3, está centrada en la *puerta* del templo (7,2a y 7,2c): Jeremías tiene que ponerse junto a ella, en el lugar por donde pasan todos, proclamando a campo abierto la palabra de Yahvé. Está a la puerta para avisar a los vecinos de Judá y decirles que no entren allí como solían.

Dentro queda el espacio de la sacralidad manchada (templo pervertido); fuera está el mundo de la vida que debe cambiar, en línea de justicia. En las puertas, como trazando con su palabra el punto de separación y encuentro de ambos campos, se encuentra Jeremías.

Habla a *todos los judíos* (*kol-Yehuda*), a los habitantes del reino amenazado tras la muerte de Josías (609 AEC), especialmente a los nobles y ricos que alargan la agonía del pueblo entre intrigas e injusticias. Les habla en nombre de Yahvé *Seba'ot* (de los ejércitos), que es el *Dios* (*'Elohim*) *de Israel*. Asume de esa forma la tradición de las viejas tribus, aquella teología de la alianza que ofrecían Oseas (tema 10.2) y los textos más antiguos de la experiencia israelita (cf. temas 3.2; 4.1; 7.1, etc.). En nombre de *Yahvé, Dios de Israel*, pronuncia su palabra sobre este santuario ligado a la elección de Dios (que ha puesto allí su nombre) y a la conducta de los hombres. En todo lo que sigue (en contra de Is 1,10-20) no se nombran para nada los rituales y cultos. Sólo importa el templo/casa donde se

recuerda el nombre de Yahvé y la justicia de los hombres que suben allí para adorar (*lehistahawot*) a Yahvé (7,2c).

B) *Habitaré con vosotros en este lugar: templo y presencia de Dios* (7,3b-7). Repite en forma quiástica (7,3c y 7,7) la promesa del Dios que quiere *habitar con los israelitas* (*sakan 'etkem*) en el *Maqom* o templo. Estamos cerca de la tradición de Ex 32-34 y del redactor Ex-Lev (cf. tema 4.2) que concibe el santuario de Yahvé como *Miskkan*, lugar de su morada. Estamos al comienzo de una línea donde el mismo Dios termina definiéndose en forma de *Sekiná* o presencia. Los falsos fieles hablan del *Heykal Yahvé* (7,4) como palacio, lugar santo, espacio resguardado; Jeremías le llama *Bayit*, casa en la que Dios habita con su pueblo. Esta es la paradoja: *Yahvé quiere habitar entre los suyos, en este lugar, Maqom*, de Jerusalén, y *en esta tierra* ('Eres) de los viejos cananeos (7,7), pero los israelitas manipulan su presencia.

Dios mismo habita en este templo/ tierra, como fuente de bendición para su pueblo, pero quiere que ese pueblo le responda y mejore su conducta. Por dos veces se repite la palabra *hetibu*, enmendad o mejorad (7,3b y 7,5a), como indicando que la presencia de Yahvé se encuentra vinculada a la justicia interhumana. Así se unen *religión* (presencia de Yahvé, experiencia del misterio) y *rectitud moral*, como muestra la parte central de este pasaje. Esta es la nueva ley, estos los mandatos del *tetrálogo* (7,5b-6) profético:

- *Juicio recto* (7,5b). Mantener la *misppat* entre un hombre y su prójimo: que ambos puedan relacionarse en dignidad y respeto, sin abusar uno del otro.

- *No oprimir a los débiles*, es decir, a los forasteros/huérfanos/viudas, sin defensa económica y legal en una sociedad impositiva de varones/padres/proprietarios (7,6a; cf. tema 11.3).

- *No derramar sangre inocente* en este *Maqom*: no emplear la religión con fines de violencia, no vivir a costa de los otros, descargando la agresión sobre un «chivo expiatorio» (7,6b).

- *No seguir a dioses extranjeros*, baales de otros pueblos que crecen y triunfan sobre la opresión humana; ellos son el centro de la mala religión que utiliza a Dios para esclavizar al hombre (7,6c).

Estas son las normas de conducta que el profeta ha proclamado, de parte de Dios, como código fundante de vida para el pueblo. El Dios del templo aparece en ellas como principio y garantía de justicia interhumana.

C) *Falsa seguridad: cueva de bandidos* (7,8-11). Pues bien, conforme a los principios de una teología ya desarrollada en tema 5.1, ese templo, convertido en *Heykal* o palacio de magia donde el mismo Dios acoge pase lo que pase a sus devotos, debe ser destruido. El profeta no combate aquí un libertinaje social de tipo laicista; no se enfrenta con pecados que brotan de la debilidad; lucha contra la sacralización partidista del templo. La religión se ha convertido en *patología moral*. El mismo templo ofrece a sus devotos una coartada: pueden obrar a su capricho, pero vienen luego al santuario, gritan: ¡*grande es Dios!* y se sienten seguros. Contra esa falsa seguridad, condenada ya en 7,4, se eleva nuestro texto (cf. 7,8,10cd), desplegando dos grandes exigencias, una ética, otra anticultural.

- *La exigencia ética* (7,9a) se expresa en tres mandatos clave: *no robar, no matar, no adulterar* que recogen los aspectos esenciales de la conflictividad humana, en plano económico (robar), criminal (matar) y familiar (adulterar), conforme al decálogo (cf. Ex 20,13-15; Dt 5,17-19). Sin ningún tipo de vacilación, desde la puerta del templo, Jeremías ha expresado las tres bases de la vida humana.

- *La exigencia cultural* (7,9b) prohíbe también tres gestos: *jurar en falso*, es decir, emplear la religión para mentir; *incensar a Baal* o sacralizar los poderes de la vida (del triunfo inmediato en plano de riqueza/sexo); *seguir a dioses extranjeros*, es decir, caer en manos de los poderes económico/sociales y militares de las potencias del entorno; estos dioses son los ídolos de las naciones; seguirles significa hacerles garantía de vida para el pueblo.

Un análisis de tipo sociorreligioso debería buscar la relación de ambos grupos de exigencias: entre los mandatos *éticos* (no matar/robar/adulterar) y los *culturales* (no perjurar, ni adorar baales y dioses extranjeros) hay una profunda coherencia. El *falso culto* es antiético por culpa de su violencia (lleva a robar, matar, adulterar). Por otra parte, *la violencia* necesita de una justificación pseudorreligiosa (perjurio, incienso, dioses). Claramente se unen el aspecto moral y religioso. Quizá podría decirse que el *juicio recto* de 7,5b se relaciona con el *no matar/robar/adulterar* de 7,9a, añadiendo que la *ética profética* consta de dos momentos vinculados y complementarios: a) *ayuda al débil* en 7,6a; b) *respeto hacia los bienes de los otros* (propiedad, viña y familia) de 7,9.

Dejemos así el tema. Baste con saber que Jeremías ha descubierto y condenado la *trampa del mal templo*: la falsa ética, la mala religión de aquellos que quieren refugiarse en la casa de Yahvé para justificar su conducta y así seguir robando. Contra ellos eleva su palabra de juicio: ¿*creéis que es una cueva de bandidos esta casa...*? (7,11ab). El máximo delito de Judá y Jerusalén es precisamente la unión de injusticia social y culto religioso, como dijo Os 4,15: ¡*no vayáis a (los templos de) Guilgal y Betavén!*, porque ellos son pecado para el pueblo.

Cueva donde se esconden para robar

mejor, lugar donde justifican su riqueza injusta, es el templo para los sacerdotes y nobles de Judá: *han utilizado a Dios para mantenerse en su injusticia* y presentarse al mismo tiempo como santos. Ellos son bandidos (*parisim*): actúan con violencia, roban y destruyen y al hacerlo *se enriquecen*. Por desenmascarar su hipocresía (cf. también Mc 11,17 par) se eleva Jeremías como gran profeta, elevando su voz contra el dios de la sacralidad hipócrita y prepotente.

D) ¡*Destruiré este templo!* (7,12-15). Así concluye lo anterior: ¡*trataré a esta casa como a Siló!* Lógicamente, los nobles de Judá reaccionaron sentenciando: ¡*es reo de muerte!* (Jer 26,11). En el centro de una ciudad amenazada, quizá sitiada, el oráculo de ruina sobre el templo se interpreta como delito de lesa traición: Jeremías es traidor, ha de morir. ¡Los que dictan su muerte (como los que condenan en Mc 14,58 par) saben lo que hacen!: representan la legitimidad sagrada de un templo convertido en cueva de bandidos. Actúan en nombre de un Dios que se mantiene y triunfa por violencia, dentro de una estructura cültica y sacral donde los últimos (huérfanos/viudas/forasteros) mueren siempre sacrificados.

Esos jueces cuentan con la estructura social y la santidad del templo. Parecen tener razón, pero Jeremías sabe que por encima de ellos se encuentra el Dios verdadero, protector de huérfanos/viudas/forasteros. Precisamente para defenderlos hará que se destruya el templo y caiga con su sistema sacrificial, como antaño cayó Siló. Conforme a la tradición Dtr, que ha conservado los oráculos de Jeremías y el conjunto de la historia israelita (de Jos a 2 Rey), la destrucción del templo de Jerusalén ha confirmado la verdad de la palabra profética convirtiéndose así en motivo de esperanza para los judíos posteriores.

3. Protegidos de Dios; huérfanos, viudas, forasteros (Ex 22,20-23; Dt 16,9-15; 24,17-22)

Sobre huérfanos, viudas y pobres (forasteros) cf.: J. Fensham, *Widow, Orphan, the Poor in Ancient Legal and Wisdom Literature*, JNES 21 (1962) 129-139; H. A. Hoffner, *Almanah (viuda)*, DTAT 1, 305-309; N. L. Levison, *The Proselyte in Biblical and Early Post-Biblical times*, SJT 10 (1957) 45-66; I. Lewy, *Dating of Covenant Code Sections on Humanness and Righteousness*, VT 7 (1957) 322-326; R. Martin-Achard, *Nekar (extranjero)*, DTMAT II, 97-100; R. D. Patterson, *The Widow, the Orphan and the Poor in the OT and the Extrabiblical Literature*, BibSac 130 (1972) 223-234; J. D. Pleins, *Poor, Poverty*, ABD V, 402-414; Ch van Houton, *The Alien in the israelite Law*, JSOT SuppSer 107, Sheffield 1991 (estudio completo sobre el tema); G. van Leeuwen, *Le Développement du Sens Social in Israël avant l'ère chrétienne*, SSNeer, Assen 1955; I. Weller, *Zum Schicksal der Witwen und Waisen bei den Völkern der Alten Welt*, Altertum 31 (1981) 157-197; C. J. H. Wright, *Family*, ABD II, 761-769. Sobre el trasfondo social y religioso (no aceptación de los extranjeros en la comunidad postexílica) cf. M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the OT*, SCM, London 1987.

Para situar cada una de las leyes en su contexto histórico/ jurídico cf. J. L. Sicre, *Introducción al AT*, EVD, Estella 1992, 109-132; R. de Vaux, *Instituciones del AT*, Herder, Barcelona 1985, 74-90, 109.137. Cf. también P. van Im Schoot, *Teología del AT*, Fax, Madrid 1969, 590-633; N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, SCM, London 1980, 237-344; T. W. Ogletree, *Hospitality to the Strangers*, Fortress, Philadelphia 1985; D. L. Smith, *The religion of the Landless*, Meyers SB, Bloomington 1989; S. Weinberg, *The Citizen-Temple Community*, JSOT SuppSer 151, Sheffield 1992. Visión de conjunto e interpretación social en M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, III, Taurus, Madrid 1987. Desarrolla una «teodicea israelita» a partir de los huérfanos, viudas, forasteros E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 1987, como indico en *Dios como Espíritu y persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989, 189-270.

La ley protege básicamente a la propia nación, estirpe y pueblo (tribu): los otros quedan de algún modo abandonados, al arbitrio de la prepotencia o capricho de los fuertes. Pues bien, para proteger a los débiles se elabora una ley religiosa que ahora estudiaremos. Hemos aludido al tema al tratar de Is 1,17c (huérfanos y viudas) y de Jer 7,6a (forasteros, huérfanos y viudas). Ahora lo ampliamos, presentando los tres tipos de personas dentro del contexto social y comentando después los textos que tratan de ellas. El problema que padecen no es de simple opresión psicológica, sino de *supervivencia*: abandonados a sí mismos, en un contexto donde familia y nación lo llenan todo, van cayendo en marginación, mendicidad económica, inseguridad jurídica y muerte.

- *Viuda ('almanah)* es una mujer que no recibe ayuda económica o protección social de ningún varón, sea porque su marido ha muerto, sea porque ha sido abandonada y queda sola, sin padres, hermanos o parientes que cuiden de ella. En aquel contexto patriarcalista y violento era imposible vivir sola, pues la unidad fundante y el espacio base de existencia era la «casa» (*bet-'ab*), y fuera de ella una mujer se hacía prostituta o vagaba sin sentido por la tierra. En ese contexto se entiende la institución del *levirato* (Dt 25,5-10): el hermano o pariente más cercano del marido muerto ha de casarse con la viuda, no sólo para asegurar la descendencia del difunto, sino para protegerle (darle casa) a ella (cf. Gén 38; Rut 4). Los viejos textos ugaríticos, tan cercanos en muchos rasgos a la BH, dicen que el rey mismo debe cuidar a viudas y huérfanos, ofreciéndoles espacio de existencia (cf. *Poema de Aqhat*, CTA 17, V, 7-9).

- *Huérfano (yatom)* es el niño o menor sin familia que le ofrezcan casa, es decir, protección jurídica, espacio de vida social y capacidad de desarrollo económico. Por eso está a merced del capricho o prepotencia de los poderosos del entorno. La tradición israelita ha vinculado siempre a huérfanos y viu-

das, situándoles sobre un mismo campo de necesidades y haciéndoles objeto de cuidado especial por parte del resto de la sociedad (cf. Is 1,23; Jer 49,1; Job 22,9; 24,3; Lam 5,3). Por eso dice que Yahvé es *Padre de huérfanos, juez de viudas* (Sal 68,6): toma bajo su protección sagrada de padre (*'Ab*) el cuidado/ educación de los huérfanos, apareciendo al mismo tiempo como defensor o juez (*Dayan*) de las viudas. Así aparece como fuente de familia para aquellos que carecen de ella.

- *Forasteros o gerim* son los que residen (*gur*) en la tierra israelita, pero sin formar parte de la institución sagrada de las tribus. No se han integrado en la estructura económico/social y religiosa del pueblo de la alianza. Pero tampoco son extranjeros en sentido estricto (*zar* o *nokri*), pues los *extranjeros* conservan el derecho del país del que provienen con sus propias *estructuras* sociales, familiares, religiosas; por eso, aunque viven temporalmente en la tierra de Israel, conservan su propia referencia jurídica y nacional. Por el contrario, los *gerim* o *forasteros* en sentido estricto son aquellos que *están* en la tierra sin ser de ella: no han sido asumidos en la alianza de las tribus, sino que peregrinan sin protección jurídico/social, como hacían los patriarcas (cf. Gén 12,10; 20,1) o se

encuentran sometidos como los israelitas en Egipto (cf. Gén 47,4; Ex 2,22). Ellos constituyen una categoría muy especial de personas y su integración o rechazo dentro de la estructura sociorreligiosa de Israel es tal vez uno de los temas más apasionantes de la historia bíblica, desde la entrada de los hebreos en Palestina hasta la culminación del proceso formativo del pueblo, tras Esd-Neh. Aquí nos contentamos con leer y comentar algunas de las *leyes fundamentales de la constitución israelita*, para descubrir el sentido que ellos tienen al lado de los huérfanos y viudas.

Empezaremos con Dt 27,19, incluido dentro de un *dodecálogo* (27,15-26) que la tradición ha vinculado a las antiguas bendiciones/maldiciones de la *alianza de Siquén*. Estamos en contexto arcaico y las leyes se formulan de manera negativa, como maldiciones. Unas son de tipo religioso (no hacer ídolos, imágenes de Dios), otras de tipo familiar (no despreciar a padre/madre), económico/social (mantener los mojones, respetar a enfermos y oprimidos), sexual (prohibición de bestialismo, adulterio) o criminal (no matar). Entre ellas aparece:

Dt 27,19 ¡Maldito quien defraude en su derecho al forastero, huérfano y viuda!
¡Y todo el pueblo responda: así sea!

Es posible que el contexto de Siquén, con el Garizín y Ebal y la lista de maldiciones y bendiciones sea más reciente (cf. Dt 27-28), aunque es difícil justificar la locación del texto, relacionado con Siquén/Samaría, si la redacción final Dt se ha hecho en Judá/Jerusalén. Quizá tengamos que hablar de influjos tardíos de cierta teología del norte de Israel en la composición actual del Pentateuco. Sea como fuere, las maldiciones de 27,15-26 son antiguas: un resto de las normas éticas primeras del pueblo israelita:

- *Los levitas* proclaman en nombre de

Dios la ley sagrada que exige la defensa de los *más débiles*; la protección del *misppat* o derecho sagrado de forasteros/huérfanos/viudas.

- *El pueblo entero*, representado por las doce tribus (27,12-13) y reunido en asamblea constituyente (cf. 27,1,9), responde fiándose de Dios con su *'amen* actual o *así sea*.

Dios y pueblo asumen un mismo ideal de ayuda y justicia para los débiles. El respeto hacia huérfanos/viudas/forasteros forma parte de la vida israelita, lo mismo que el rechazo de la idolatría (27,15) y las leyes de pureza sexual y protección personal (27,20-25). La de-

fensa de los oprimidos (con el ciego de 27,17) no ha entrado en los *decálogos* quizá más elaborados y completos de Ex 20 y Dt 5, pero es ley fundante de Israel: no cree en Dios (no puede responder *amén*) quien no se comprometa a defenderlos.

El Código de la Alianza (Ex 20,22-23,19) está incluido como una continuación del decálogo en la teofanía y pacto

- Ex 22,20 No oprimirás ni vejarás al *forastero*, porque forasteros fuisteis en Egipto.
 21 No explotarás a la *viuda* y al *huérfano*,
 22 porque si ellos gritan a mí yo los escucharé.
 23 Se encenderá mi ira y os haré morir a espada,
 y quedarán viudas vuestras mujeres y huérfanos vuestros hijos.

La *ley del forastero* (22,20) queda así avalada por la historia israelita: forasteros o *gerim* fueron antaño aquellos que forman hogaño el pueblo de la alianza; por eso no pueden olvidar su origen y oprimir a los que están sin casa. Este recuerdo del *origen social israelita* (¡fuisteis un *ger*!) funda toda su moral y la sustenta sobre la solidaridad con los oprimidos: Dios tuvo piedad de los hebreos marginados en Egipto; ahora son ellos los que deben comportarse como Dios, apiadándose de los forasteros. Este mismo motivo está al fondo de la *ley de huérfanos y viudas*. Si alguien les explota, ellos pueden *gritar* y Dios les oye, como vimos en tema 2a:

- Ex 3,7: Dios ve la aflicción (*'any*) que los egipcios imponen sobre los hebreos y escucha (*sama'*) el lamento (*sa'aq*) de los oprimidos.

- Ex 22,21-22: utiliza las mismas palabras, tanto al referirse a la explotación (*'annah*) y lamento (*sa'aq*) de huérfanos/viudas, como al Dios que les escucha (*sama'*).

Los *nuevos forasteros* que ahora viven en medio de la tierra de Israel son los auténticos *hebreos* de este tiempo. Por su

del Sinaí (Ex 19-24) e incluye diversas leyes de tipo social, criminal, económico y cultural que sirven para revolver los problemas todavía no muy complicados de una sociedad en gran parte agraria. Destaca el cuidado por los más débiles y la preocupación por la justicia. Aquí se incluyen nuestras leyes integradas dentro de un *decálogo* (Ez 22,17-30) con normas religiosas (22,17-19), sociales (22,20-26) y culturales (22,27-30).

parte, el lamento de *huérfanos/ viudas* repite y actualiza el grito de los esclavizados en Egipto. La ley que trata de ellos tiene un hondo contenido teológico y social.

- *Plano teológico*. Dios rompe la clausura nacional y los esquemas de una vida familiar que sólo busca su propio bienestar y deja a un lado a huérfanos y viudas. Precisamente en los más pobres se desvela Dios sobre la tierra.

- *Plano social*. La religión no legitima el mal actual, sino que abre en medio de la historia y realidad humana una especie de *signo de infinito*, haciendo que los fieles se comprometan a ofrecer espacio social y apoyo familiar a los expulsados.

Dios no se revela en la grandeza del sistema o por la fuerza de los triunfadores que imponen su derecho y religión sobre los otros. Precisamente en aquellos que no disponen de fuerza ni de leyes protectoras viene a revelarse Dios sobre la tierra.

El cuerpo original del Deuteronomio (Dt 12-26) recoge y sistematiza (en el VIII-VII AEC) leyes muy antiguas que se encuentran en la línea de las que acabamos de citar. Desde aquel horizonte lejano ha llegado esta *ley sobre las fiestas*:

- Dt 16,11 Celebrarás (la fiesta) ante Yahvé, tu Dios, tú y tus hijos y tus hijas y tus siervos y tus siervas, y el levita que está junto a tus puertas, y el *forastero*, *huérfano* y *viuda* que viva entre los tuyos, en el lugar que Yahvé, tu Dios, elija para que more allí su nombre.
 12 Recuerda que fuiste siervo de Egipto; guarda y cumple todos estos preceptos.

Se alude aquí a la *Fiesta de las Semanas* (Pentecostés), aunque es semejante a la ley de los *Tabernáculos* (16,14-14). El patriarca de la casa ha de abrir sus puertas, ofreciendo espacio de alegría cultural, fraternidad religiosa y encuentro social a los más oprimidos. Junto al huérfano/ viuda/forastero se incluyen siervos y siervas, es decir, los criados o esclavos, igual que los *levitas* que carecen de propiedades para organizar a sus expensas la gran fiesta del recuerdo y plenitud israelita.

Se pudiera pensar que los *expulsados* sólo pueden unirse con *sus amos* en la fiesta religiosa, permaneciendo luego separados. Pero no es este el sentido original de la ley (de todo el Dt) que quiere

- Dt 24,17 No defraudarás el derecho del *emigrante* y del *huérfano* y no tomarás en prenda la ropa de la *viuda*;
 18 recuerda que fuiste esclavo en Egipto y de allí te rescató tu Dios; por eso te mando hoy cumplir esta ley.
 19 Cuando siegues la mies de tu campo...no recojas la gavilla olvidada; déjasela al *forastero*, al *huérfano* y a la *viuda*, y te bendecirá Yahvé, tu Dios, en todas las tareas de tus manos.
 20 Cuando varees tu olivar, no repases sus ramas; déjaselas al *forastero*, al *huérfano* y a la *viuda*.
 21 Cuando vendimies tu viña, no rebusques los racimos; déjaselos al *forastero*, al *huérfano* y a la *viuda*;
 22 recuerda que fuiste esclavo en Egipto; por eso hoy te mando cumplir esta ley.

La razón teológica es la misma. *Yahvé ha empezado siendo un Dios de esclavos*; lógicamente se ocupa de los nuevos esclavos u oprimidos que son, en especial, los huérfanos, viudas, forasteros. Por eso, frente al afán de pura producción, que se expresa en actitudes de codicia (tenerlo todo, aprovecharse de ello), el texto apela al derecho de aquellos que

susitar la comunión del conjunto israelita en torno a Yahvé (su templo y culto), en clave de celebración fraterna. Huérfanos y viudas y también los forasteros deben gozar y participar en la celebración. A través de la fiesta compartida, van entrando en la comunidad israelita, de manera que Dios se manifiesta como fuente de comunión para todos ellos.

De la ley de la fiesta pasamos a la *ley del gesto solidario y la ayuda económica*. La necesidad iguala a *hermanos* (del propio pueblo) y *forasteros* (de otro pueblo) en la misma exigencia de justicia (cf. Dt 24,14-15). Desde este fondo se formula la ley de la cosecha:

no cuentan con nada. Poderosa es la *voz del pobre* (*'ani*, *'ebyon*), que clama a Yahvé desde su angustia (cf. 24,14-15); por eso hay que darle los frutos de la mies/olivo/viña, que son expresión de la totalidad de la cosecha. De pan, vino y aceite vive el ser humano; por eso es necesario compartirlo con los pobres, expresando la generosidad de Dios en ellos.

En el contexto posterior del Deuteronomio encontramos la más honda ley sobre los pobres. Ella ha sido redactada en forma parenética por aquellos levitas

que en tiempos de crisis (en entorno de exilio) han sabido recrear el contenido más profundo de la vieja elección israelita y de la alianza:

- Dt 10,12 A Y ahora, Israel, ¿qué es lo que exige de ti Yahvé, tu Dios?
 -Que temas a Yahvé, tu Dios, para seguir todos sus caminos y amarle;
 -que sirvas a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón y toda tu alma;
 13 -que guardes los preceptos de Yahvé y sus mandamientos, que yo te ordeno hoy, para tu bien.
 14 B Ciertamente de Yahvé, tu Dios, son los cielos y los cielos de los cielos, la tierra y todo lo que hay en ella;
 15 pero sólo a vuestros padres se unió Yahvé para amarles, y sólo a sus descendientes escogió tras ellos, a vosotros, entre todos los pueblos, como sucede hoy,
 16 C Circuncidación el prepucio de vuestros corazones, no endurezcáis más vuestra cerviz; porque Yahvé, vuestro Dios, es Dios de Dioses y Señor de Señores, es Dios grande, fuerte y terrible, no es Dios parcial ni acepta soborno,
 18 -hace justicia al huérfano y a la viuda, -y ama al forastero para darle pan y vestido.
 19 Y amaréis al forastero, porque forasteros fuisteis en Egipto.
 20 A' A Yahvé, tu Dios, temerás y a él servirás, te apegarás a él y en su nombre jurarás.
 21 El será tu alabanza, él será tu Dios, pues hizo contigo estas cosas grandes y terribles que tus ojos han visto.

En este pasaje culmina la visión del Dios de huérfanos/viudas/forasteros, pues el Código de la Santidad trata de los forasteros, pero no de los huérfanos y viudas. No queremos ahora comentarlo con detalle, pues el texto y sus motivos resultan claros. En los extremos del quiasmo (A y A') aparecen las obligaciones: *temer y servir* a Yahvé, guardando sus preceptos (10,12-13), en gesto de amor y fuerte respeto religioso (10,20-21). En el centro (B y C) quedan los motivos teológicos estrictamente dichos:

- *Elección*: por amor ha escogido Dios a los patriarcas y a sus hijos, en gesto de gratitud, en fuerte afecto (10,14-15).

- *Grandeza de Dios y protección de los pequeños* (10,16-19). Dios muestra su poder poniéndose (y poniéndonos) al servicio de huérfanos, viudas, forasteros.

En el preciso lugar donde se vinculan elección israelita (B: 10,14-15) y justicia de Dios hacia los oprimidos recibe su sentido nuestro texto. Acaba de afirmar que sólo a los padres del pueblo (israelitas) ha elegido/amado Dios ('*ahab*: 10,15). Pues bien, inmediatamente después, asumiendo y universalizando esa elección, dice que el mismo Dios ama ('*ahab*') al *ger*, es decir, al que no forma parte del pueblo israelita (10,18). El principio del pasaje (10,16) con la exigencia de circuncidar el corazón empalma con el final (10,19) donde se pide a los israelitas que amen a los forasteros. Esta es la verdadera circuncisión, esta la esencia de la vocación e identidad israelita: el amarás a Yahvé, tu Dios del proyecto fundamental o *sema'* (6, 4-5) se amplía así en las palabras igualmente fundamentales,

que definen la identidad israelita: *amaréis al forastero* ('*ahabtem 'et ger*'), porque *gerim* o forasteros fuisteis en Egipto (10,19).

La tradición judía, asumida por el NT (cf. tema 18.2), ha vinculado amor a Dios y amor al prójimo (Dt 6,5 y Lev 19,18), en unión textual hermosa, pero un poco estrecha, porque el prójimo (*rea'*) de Lev 19,28 sigue siendo el israelita. Hubiera sido preferible, al menos en contexto cristiano, haber unido los dos textos centrales de este libro: Dt 6,5 (amor de Dios) y Dt 10,19 (amor al *ger* o forastero). La vinculación de esos amores, fundada en el gesto de Dios que, escogiendo a los israelitas (10,14-15), protege y ama a los más oprimidos (10,17-18), constituye a mi juicio una de las cumbres teológicas de la BH.

4. Conclusión. Teodicea del amor, teodicea de la justicia

De la gracia de Dios que actúa en claves de amor enamorado, en cánticos de unión matrimonial y en gestos de llamada tierna (tema 10), hemos pasado a la justicia que se manifiesta como atención hacia los pobres y compromiso de ayuda a los más desamparados. Hemos unido de esta forma el Dios de gracia enamorada, amigo que nos llama y que remueve con su misma pasión nuestras entrañas, y el Dios de la justicia social que aparece en el rostro de los pobres y funda sobre el mundo un camino de transformación (revolución) mesiánica. Hay, según esto, dos principios o formas de teodicea, es decir, de justificación de Dios, ambas fundamentales, ambas convergentes. Sólo allí donde se unen puede asegurarse que Dios se manifiesta en su verdad como persona.

- Hay una teodicea del amor, expresada

simbólicamente en Ct y culminada en autores como san Juan de la Cruz. A veces nos cuesta descubrir la vida como canto y gozo en compañía, se nos hace difícil mantener la fidelidad esponsal, terminamos muchas veces resentidos, solidarios, rotos, como ciudad que internamente se destruye. Pues bien, en contra de eso, el despliegue de Dios viene a mostrarse como *triunfo de amor*: hay una gozosa llamada de vida; es posible la fidelidad; el diálogo afectivo nos sustenta, nos motiva, nos transforma. En ese fondo de experiencia viene a desvelarse lo divino. Aquí podría formularse: si buscas a Dios, si quieres que Dios se manifieste, abre las puertas al amor enamorado, cultívalo con fuerza.

- Y hay una teodicea de la justicia, expresada jurídicamente en los textos recién analizados sobre huérfanos/viudas/forasteros: ellos son representantes, signo o sacramento de Dios sobre la tierra. En esta perspectiva del Dios ético han seguido elaborando los antiguos textos una fuerte tradición judía, que está representada a principios de este siglo por H. Cohen y después por el filósofo/teólogo E. Lévinas.

Lévinas, filósofo judío, ha tratado de este tema distinguiendo entre un esquema de *totalidad* que diviniza lo que existe (cosmos, estado, nación o pensamiento humano) y un modelo de *infinito* en el que Dios rompe o supera todas las posibles totalidades e ídolos para ponerse al servicio de los pobres. Representantes de la *totalidad divinizada* (idolatrizada) son aquellos que interpretan a Dios como verdad del sistema y, en aras de ese sistema, sobre el altar de la seguridad sagrada (estatal, religiosa o política), pueden sacrificar y sacrifican a los más pobres. La mayor parte de la filosofía y política de occidente ha seguido, conforme a Lévinas, este camino de idolatría asesina, opresora de los desamparados. Por el contrario, *testigos del infinito* han sido y siguen siendo los profetas de Israel y las mismas leyes del Dt cuando dicen que precisamente aquellos que terminan

aplastados en aras del conjunto (huérfanos/viudas/forasteros) son representantes de Dios sobre la tierra.

Pienso que esta lectura bíblico/teológica de Lévinas sirve para entender y actualizar mejor los viejos textos. Hemos vivido demasiado tiempo obsesionados por una *racionalidad impositiva*: hemos adorado al todo (y toro) triunfante, reflejado en los signos del becerro de Ex 32 que es el poder/riqueza/vida del conjunto. Así hemos puesto a Dios al servicio del egoísmo propio, identificando verdad con totalidad. Pues bien, en contra de ese esquema, los profetas (y el Dt) han puesto en el centro de Dios (y de los hombres) a los pobres, es decir, a los expulsados del sistema. *El templo de Dios* no es ya el lugar geográfico y simbólico donde los hombres se unen para sentirse seguros en gesto de dominio. Templo son *los huérfanos y viudas, con los forasteros*: son la manifestación definitiva de Dios sobre la tierra.

• *Los pobres no demuestran* en sentido impositivo, pues toda imposición conduce a un nuevo todo o sistema esclavizante. Los pobres *señalan*: abren con su rostro necesitado un camino que conduce a Dios. No hay ninguna razón social para ayudarles, pues el sistema funciona mejor echándoles al margen. Pero hay una razón teológica: la justicia de Dios. Quien sepa que el pobre tiene valor definitivo, quien sienta y muestre que la ayu-

da al pobre es principio de toda acción humana *cree en Dios*, porque sólo desde Dios (el infinito que rompe las totalidades opresoras) puede afirmarse el valor definitivo de ese pobre.

• *Los pobres revelan el misterio de un Dios que les sostiene con su gracia poderosa.* Esta es la palabra que está en el fondo de Is 1 y Jer 7, es la experiencia a la que apelan los textos ya citados de Ex 22,20-23; Dt 16,11-12; 24,17-22 y 10,12-21. Fueron signo de Dios en el principio los hebreos oprimidos en Egipto; signo y sacramento de Dios son luego los huérfanos/viudas/forasteros que viven en cualquier lugar del mundo. Esto significa que la historia sigue: Dios se manifiesta en los pobres de nuestro entorno, en aquellos que la sociedad tiende a expulsar siempre de nuevo. Se revela Dios y allí debemos encontrarle, abriendo un camino de liberación social.

Decimos pues que hay dos teodiceas, una del *amor* y otra de la *justicia*. En cierto sentido, ellas son distintas y así debemos aceptarlas. Sin embargo, hay algo muy profundo que las une: el mundo de la *intimidad afectiva*, del encuentro enamorado, del gozo sponsal, no puede separarse del *mundo de la justicia*, de la transformación social, de la ayuda hacia los pobres. Esto lo saben judíos y cristianos. Unos y otros quieren unificar esos dos caminos de la teodicea actual, para elaborar así *la nueva teodicea del hombre plenamente realizado*.

Del amor apasionado y la justicia pasamos, de manera lógica, al tema de *la paz* que la BH ha desarrollado de forma ejemplar. Tres son, a nuestro juicio, sus condiciones y supuestos:

• *Resurrección.* El pueblo ha muerto, el mundo parece un cementerio de huesos descarnados, a no ser que Dios conceda vida nueva a los difuntos. En esa perspectiva evocaremos Ez 37: el texto de los huesos.

• *Conversión.* Los mismos enemigos de Israel, los imperios de violencia pueden convertirse; también puede y debe hacerlo el pueblo israelita, para responder de esa manera al amor de Dios.

• *Amor universal.* La resurrección y conversión son posibles porque Dios ama a todos los seres que ha creado, en gesto de bondad originaria (cf. Sab 11-12: BG, LXX).

Así culmina nuestro estudio sobre Dios (su ser y acción) en la Biblia israelita. La teodicea del amor y la justicia viene a desvelarse al fin como *teodicea de la paz o Salom de Dios*. Culminan con ello la Biblia hebrea (BH) y griega (LXX), en tonos de fuerte *mesianismo* histórico y social. Dios emerge así como principio de *resurrección*: donde parece que fracasan todos los caminos, se abre nuevo camino de existencia. Dios es fuente de *conversión*: aquel que hace posible que

12

Paz de Dios: Comunicación universal

nosotros podamos transformarnos. Dios es finalmente iniciador y fuerza de *amor universal* y de esa forma actúa en nuestra propia vida.

1. Dios y el valle de los muertos: la resurrección israelita (Ez 37,1-14)

Visión general en J. Lust, *Ezequiel and his Book*, BETL 74, Leuven 1986. Comentarios: L. A. Schökel y J. L. Sicre, *Profetas*, II, Madrid 1980, 667-857; L. Monloubou, *Un sacerdote se vuelve profeta, Ezequiel*, AB 35, Fax, Madrid 1973; G. Savoca, *Guía Espiritual del AT. Ezequiel*, Herder, Barcelona 1992; G. Fohrer, *Ezequiel*, HAT, Tübingen 1955; W. Zimmerli, *Ezequiel*, I-II, BKAT XIII, Neukirchen 1969; J. W. Wevers, *Ezekiel*, London 1976.

Sobre el mensaje de Ezequiel: G. von Rad, *Teología AT*, II, Sígueme, Salamanca 1969, 275-297; G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, SPCK, London 1975, 316-321; E. Beauchamp, *Los profetas de Israel*, EVD, Estella 1988, 177-220; A. Neher, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975, 77-93.

Sobre Ez 37: J. M. Asurmendi, *Ezequiel*, CB 38, EVD, Estella 1987, 53-57; M. V. Fox, *The rhetoric of Ezekiel's vision of the valley of bones*, HUCA 51 (1980) 1-15; H. Haag, *Ez 37 und der Glaube an die Auferstehung der Toten*, ThZ 82 (1973) 78-92; F. L. Hossfeld, *Untersuchungen zu Komposition und Theologie der Ezechielbu-*

ches, FB 20, Würzburg 1977, 341-401; Th. Krüger, *Geschichtskonzepte im Ezequielbuch*, BAZW, Berlin 1989, 260-282; G. M. Nissin, *L'esprit et le coeur de l'homme. Commentaire d'Ez 37,1-14*, VS 133 (1979) 565-583; G. Savoca, *Un profeta interroga la storia. Ezechiél e la teologia della storia*, Herder, Roma 1976, 135-141. Sobre la restauración nacional y los símbolos de la resurrección en Ez 37 cf. R. Martin-Achard, *Resurrection* (OT), ABD V, 680-684; Id., *De la morte à la résurrection*, Neuchâtel/Paris 1956; Id., *Résurrection dans l'AT et le Judaïsme*, DBS 10 (1981) 437-487; P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, SCM, London 1972, 103-117.

Ezequiel ha recibido la llamada de Dios en el destierro (el 593 AEC) y desde allí va padeciendo y anunciando la ruina de su pueblo (que culmina el 586 AEC). No tiene que soñar desgracias: le han llegado y arrojado por los suelos. Todo lo que ha sido fundamento y sentido de su vida ya no existe: derribado y sin posible culto el santo templo; muertos o exiliados casi todos los sacerdotes; derrumbada la ciudad, con miedo y sin futuro los que siguen cerca (en Judea), abandonados a su propia rabia los de lejos (deportados en Babel).

Las ruedas del reloj de Dios y de la historia han comenzado a girar en cuenta atrás e, invirtiendo su camino, nos conducen de nuevo hasta el gran caos donde mueren y se pierden las institucio-

nes de Israel. Todo intento de *restauración* resulta imposible: no hay nada que restaurar, pues nada existe. Frente a los nostálgicos que quieren rehacer las huellas del pasado imaginario, frente a los resentidos o violentos que pretenden conservar lo que ahora queda, como si Dios no hubiera declarado su juicio sobre todos, Ezequiel afirma que no existe más salida que la *resurrección*. Se *restaura* lo que está simplemente estropeado; debe *resucitar* aquello que ha muerto, no para retornar a lo que fue, sino para recibir nueva existencia. Lo que ha muerto está bien muerto y nada valen las nostalgias o violencias egoístas de aquellos que quisieran conservarlo. Ha fracasado este Israel: se han arruinado y destruido los antiguos poderes de la historia. Pero *queda Dios* o, mejor dicho, emerge con más fuerza que antes.

Sobre la ruina de Jerusalén, sobre el fracaso de las instituciones de Israel, se eleva en Ez 1-3 la figura del *Dios que partiendo del destierro* se revela como autor de una llamada y experiencia más excelsa (cf. tema 14.1). Donde ha crecido la ruina crece más la gracia. Ha muerto Israel, pero sigue vivo Dios. De esa forma, sobre *la realidad* de un fracaso casi intolerable, se eleva la más alta esperanza de la liberación (resurrección) profética:

- Ez 37,1 A La mano de Yahvé se posó sobre mí y el Espíritu de Yahvé
2 me sacó y me colocó en medio de un valle, y éste estaba lleno de huesos.
Me hizo dar vueltas y vueltas alrededor de ellos: he aquí que eran muchísimos, sobre la faz del valle y estaban completamente secos.
3 Me preguntó: -¿Podrán revivir estos huesos, hijo de hombre?
Yo respondí: -Adonai (= Señor) Yahvé: ¡tú lo sabes!
B Y me dijo: -Profetiza sobre estos huesos y diles: ¡Huesos secos,
5 escuchad la Palabra de Yahvé! Así dice Adonai Yahvé a estos huesos:
6 Yo mismo traeré sobre vosotros Espíritu (= Ruah) y viviréis.
Pondré sobre vosotros tendones, haré crecer sobre vosotros carne,
extenderé sobre vosotros piel, os infundiré Espíritu y viviréis.
Y sabréis que yo soy Yahvé (= ¡el que soy!).
7 B' Y profeticé como me había ordenado y mientras profetizaba hubo un estrépito
8 y los huesos se juntaron hueso con hueso. Miré y vi que tenían Espíritu.

- 9 C Entonces me dijo: -Profetiza al Espíritu, profetiza, hijo de Adán y di al Espíritu:
Así dice Adonai Yahvé: *De los cuatro vientos (= espíritus) ven, oh Espíritu,*
y sopla sobre estos cadáveres para que vivan.
10 C' Yo profeticé como me había ordenado: y vino sobre ellos el Espíritu
y revivieron y se pusieron en pie: era una multitud innumerable.
11 D Y me dijo: -Hijo de hombre, estos huesos son toda la casa de Israel, que dice:
Se han secado nuestros huesos, nuestra esperanza ha perecido, estamos perdidos.
12 Por eso, profetiza y diles: Esto dice Adonai Yahvé:
Yo mismo abriré vuestros sepulcros y os haré salir de vuestros sepulcros, ¡pueblo mío!,
13 *y os haré entrar en la tierra de Israel. Y cuando abra vuestros sepulcros*
14 *y os saque de vuestros sepulcros, pueblo mío, sabréis que yo soy Yahvé.*
Os infundiré mi Espíritu y viviréis: os colocaré en vuestra tierra
y sabréis que yo, Yahvé, lo digo y lo hago. Oráculo de Yahvé.

Divido el oráculo en *cuatro secciones*: *introducción* (A), *dos acciones proféticas* (BB' y CC') y una *conclusión* interpretativa (D) que expresa el sentido de conjunto del texto.

• *Introducción* (A: 37,1-7). El profeta ve (sufrir por dentro) algo que todos saben: ¡el pueblo de Israel no es más que unos huesos muertos! (cf. 37,11). Sobre ese fondo se abre la acción de Dios que pone en marcha la escena. El profeta, como *hombre mortal* (¡hijo de hombre!) se pone en manos de Dios: *¿tú sabes si pueden revivir estos huesos!* Sobre la ignorancia/impotencia del hombre se eleva la potencia creadora de Dios, en proceso que incluye tres momentos fundamentales.

• *Primera acción profética* (B y B': 37,4-8). En el origen (Gén 1,1-2,4a) decía sólo Dios: *hágase* y las cosas sucedían (= eran). Ahora, en cambio, la obra creadora se realiza a través de *la palabra del profeta*. Dios mismo es quien *manda*, pero es el profeta el que *dice* y diciendo suscita la nueva creación, en gesto donde (conforme al mismo esquema de Gén 1,1-2,4b) al *hágase* de la voz creadora (B: 37,4-6) sucede el *se hizo* del relator (B': 37,7-8) que cuenta, de un modo que parece normal, el resultado de su acción. Esta primera acción suscita el «cuerpo» de lo humano, como había sucedido en Gén 2, cuando Dios modeló un hombre de barro, en la orilla del paraíso. Lo tenía todo, pero le faltaba el «espíritu» de vida.

• *Segunda acción profética* (C y C': 37,9-

10). Dios mismo ofrece espíritu o aliento al cuerpo previamente preparado. En nombre de Dios, como ejecutor de su obra, el profeta «conjura» (llama, invoca) a la fuerza de Dios para que venga y anime el cuerpo recreado. Lo dice (C) y se cumple (C'), como en el caso anterior.

• *Conclusión interpretativa* (D: 37,11-37). Identifica los *huesos secos* con la casa de Israel y sitúa la visión anterior en perspectiva de futuro: asumiendo el *yo de Dios*, el profeta suscita para el pueblo un tiempo de renacimiento, interpretado como *nueva revelación* del nombre de *Yahvé*. De esa forma, el *yo soy* ('ehyeh 'aser 'ehye de Ex 3,14), reasumido en 37,6 (= yo soy Yahvé), viene a presentarse como fundamento del *yo hago* (= soy el que abro los sepulcros) y *yo digo* (= soy el que hablo).

Y con esto podemos ya pasar a los *agentes* del relato. Son tres y están claramente definidos. El texto ha dejado de lado los matices secundarios, los motivos accesorios. El desenlace de este «drama» de la historia se realiza en el centro de un triángulo formado por Dios, profeta y pueblo; ellos son los que deciden el sentido de la historia..

• *El pueblo aparece primero como muerto*: huesos secos de un valle de angustia. No puede actuar. Por eso el texto no le pide nada. Le describe en su impotencia, como grupo desarticulado de huesos. Están muertos, pero *han sido creyentes* (al menos en sentido ten-

dencial). Forman parte del pueblo escogido, tienen una historia de relaciones con Dios. No son «gentiles», personas que jamás han escuchado la Palabra. Son israelitas caídos, como un monumento levantado al fracaso de la historia salvadora.

• *El agente principal es Dios* que toma al profeta con su mano y le lleva por su Espíritu hasta *el valle de los muertos*, haciéndole entender las dimensiones del quebranto de su pueblo. Este es el Dios que vuelve a tomar la iniciativa, con rasgos que recuerdan su gesto de primera creación (Gén 1-2) y aspectos de nueva llamada salvadora, en la línea de Ex 3. Pues bien, ese Dios ya no puede obrar aislado, por sí solo. Ha iniciado el proceso creador a través de su Palabra (Gén 1) y luego la confía a su profeta que aparece así como verdadero creador, pues proclama la Palabra de Dios en medio de la historia.

• *El profeta se encuentra entre el pueblo y Dios, como vidente y agente creador.* Es *vidente* en el sentido en que penetra en el misterio de la acción originante de Yahvé, escuchando allí su voluntad, acogiendo su Palabra. Pero al mismo tiempo es *creador*, pues *dice* y *hace* de un modo eficiente la Palabra. Este es, quizá, el rasgo más intenso del relato. No anuncia lo que pasará como si ello fuera una cosa separada de su vida y de su obra. Ezequiel, *hijo de hombre*, humano débil, sometido a muerte, puede proclamar y proclama de parte de Dios su Palabra creadora sobre los huesos muertos de Israel.

Esta es Palabra eficiente, que realiza lo que dice: pone al pueblo en pie, le capacita para revivir, caminando de nuevo a la promesa. En un primer momento, el texto nos podía parecer *desnuda, ingenua magia*: expresión fracasada de un deseo que se piensa omnipotente y en el fondo nada puede. Pues bien, penetrando en su interior hallamos que aquí no existe magia (un conjuro sin efecto), sino fuerte Palabra creadora que Dios mismo confía en labios del profeta. Israel era un valle de huesos ya muertos, pero al fondo alentaba una Palabra: ella puede más

que todos los poderes de la historia. Esta es la fuente donde mana la esperanza: el aliento creador del Dios que actúa a través de los profetas, de aquellos que hablando en su nombre crean lo que dicen.

Es Palabra de resurrección histórica, no de evasión hacia un futuro transhistórico que puede convertirse en ilusión, mentira. Una esperanza que busca su refugio fuera de la historia no puede vencer a quien ha puesto vida y alma en el surco del pueblo israelita y su esperanza. Ezequiel necesita *ver ya* la carne sana de varones y mujeres que antes fueron huesos calcinados; necesita sentir el aliento, palpar la vida (espíritu) más fuerte de aquellos que él ha visto muertos. Por eso, la resurrección que evoca y funda a través de su Palabra es algo que sucede ahora, en el futuro ya iniciado de la historia. Sin esta acción de Dios, sin este cambio personal (externo o interno, de cuerpo y espíritu) carece de sentido la esperanza del profeta. No puede pactar con la injusticia y muerte de este tiempo. Tampoco puede refugiarse en un mundo imaginario que vendrá. No quiere consolarse diciendo: siempre es así, las cosas fueron y serán eternamente semejantes. Frente a la tiranía de un tiempo repetido y opresor, frente a la muerte implacable, el profeta ha pronunciado una Palabra creadora de existencia. Suscitar vida en el nombre (con la fuerza) de Dios: eso es profecía.

Es Palabra actual. Son muchos los que dicen: *se han secado nuestros huesos, nuestra esperanza ha perecido, estamos perdidos* (37,11). Son muchos más quienes añaden que las cosas suceden por sí mismas, sin que el hombre pueda influenciarlas. Otros aseguran que sólo hay capricho... Pues bien, en contra de eso, superando el miedo y situación de

muerte en la que yace y se refugia el pueblo, recibiendo fuerza desde Dios, como hombre creador (profeta), Ezequiel ha proclamado una Palabra de esperanza que suscita y realiza lo que dice. Hoy ha cambiado casi todo, se han transformado los esquemas de la vida política y social de nuestra tierra; pocas son las cosas que nos quedan de aquel tiempo (de principios del VI AEC). Sin embargo, hay algo actual y permanente: la *Palabra de Dios* que, a través del *profeta*, ha infundido vida en unos huesos muertos. Esa Palabra es expresión de *gracia*: no proviene simplemente de la historia, no es efecto de la lucha interhumana; brota de aquel fondo misterioso donde el mismo Dios habita en medio de los hombres.

Esta es Palabra divina y humana. Entendida desde fuera, parece irracional: actúa por sí misma, sin tener en cuenta los procesos culturales y sociales, los problemas y las mediaciones de los hombres, a modo de magia. Pues bien, en contra de eso, la Palabra resucitadora de Dios por Ezequiel se ha expresado en forma humana, es decir, asumiendo las mediaciones históricas y cumpliendo su misión a través de ellas. *Todo es divino (creador) en ella, pero todo es, a la vez, profundamente humano.* Este es el *sueño anticipatorio* e impulsor del profeta que *asume* la intención de Dios y *dice* su oráculo en las plazas que antes parecían desiertas (sin vida) del exilio. El mismo Ezequiel se convierte, según eso, en mediación de Dios, principio creador de vida; quien lea nuestro texto, quien lo acoja como «oráculo de Dios» (37,14) sabrá que es cierto. Sobre el valle de huesos calcinados de esta humanidad amenazada, desnortada y aplastada, sigue resonando la Palabra de Yahvé que dice: *profetiza...*

2. ¡Dios clemente y misericordioso!: Nínive y Jonás (Jon 3-4)

Introducción en V. Mora, *Jonás*, CB 36, EVD, Estella 1984 y J. Magonet, *Jonah*, ABD III, 936-942. Comentarios: L. A. Schökel y J. L. Sicre, *Profetas*, II, Cristiandad, Madrid 1980, 1006-1031; H. W. Wolff, *Jona*, KAT, Neukirchen 1977. Estudios especiales: L. Alonso Díaz, *Paralelos entre la narración de Jonás y la parábola del hijo pródigo*, Bib 40 (1959) 632-640; Id., *Lección teológica del libro de Jonás*, EstEcl 35 (1960) 79-93; Id., *Jonás, El profeta recalitrante*, Taurus, Madrid 1963; V. Hernández Catalá, *Temas iniciáticos en el libro de Jonás*, AnValent 1 (1975) 271-286; A. Feuillet, *Le sens du livre de Jonas*, RB 54 (1947) 340-361; J. D. Magonet, *Form and Meaning; Studies in Literary Techniques in the book of Jonah*, Sheffield 1983.

Jonás fue *un resucitado*, como aquellos de que habló Ezequiel. Quiso escapar a Tarsis, extremo legendario de la tierra; pero en el mismo camino de evasión le alcanzó Dios con su voz y con su mano le introdujo en las entrañas del gran pez haciéndole pasar por la experiencia de la muerte (Jon 2-3). Era un *fugitivo resucitado*. Dios quiso enviarle a la ciudad del crimen, a Nínive la inmensa, para anunciar allí el final de su paciencia (*¡diles que su maldad ha llegado hasta mí!* 1,2). Pero se negó, tomando el barco en dirección de huida, hasta caer sepultado en un vientre de ballena, convertido en pura angustia. Pero Dios le liberó y así, como testigo de piedad suprema, expresión de un poder hecho perdón, llegó hasta Nínive.

Son Jonás todos aquellos que, arrancados de la angustia, en experiencia liberada (perdonados), han de llevar mensaje de gracia a los demás. Por eso, contar la trama de Jonás significa contar su propia historia. Nínive es el mundo inmenso que nunca acabaremos de explorar, ciudad de duros contrastes, de admirable

grandeza y de violencia que lleva hacia la muerte. Solemos pensar que Dios odia a la ciudad, por eso hemos querido escapar

de ella; también nosotros la odiamos y deseamos a veces su muerte. Pero vengamos al profeta:

- Jon 3,1 A De nuevo vino la palabra de Yahvé sobre Jonás:
 2 -Levántate y vete a Nínive, la gran capital, y pregona allí el pregón que te diré.
 3 Se levantó Jonás y fue a Nínive, como le había mandado Yahvé.
 4 Nínive era una ciudad enorme (= ¡de Dios!); hacían falta tres días para atravesarla. Y comenzó Jonás a entrar en la ciudad y caminó durante un día pregonando:
 -¡Dentro de cuarenta días Nínive será arrasada!
- 5 B Los ninivitas creyeron en Dios, pregonaron un ayuno
 6 y se vistieron de saco desde los grandes a los pequeños. Llegó la noticia al rey de Nínive y se levantó de su trono, se quitó su manto y se vistió de saco y se sentó en tierra;
 7 y mandó proclamar a Nínive, de parte del rey y sus nobles:
 8 -Que humanos, animales, vacas y ovejas no prueben bocado, no pasten ni beban; que vistan de saco humanos y animales, que invoquen a Dios con toda fuerza; y que se convierta cada uno de su mala vida y de las injusticias que haya cometido.
 9 ¡Quizá Dios se convierta y arrepienta, y se vuelva de su ira, de manera que no perezcamos!
- 10 C Y vio Dios sus obras y cómo se convertían de sus malas obras (= caminos) y se arrepintió de la catástrofe con que les había amenazado y no la ejecutó.
- 4,1-2 D Y Jonás sintió un disgusto enorme y estaba irritado. Y oró a Yahvé diciendo:
 -¡Ay, Yahvé! ¿Acaso no era eso lo que yo me dije cuando estaba en mi tierra? Por eso me adelanté a huir a Tarsis, porque yo sé que tú eres:
 Dios misericordioso y compasivo, lento a la ira y rico en clemencia, y que te arrepientes del mal (de las amenazas).
- 3 Por eso, Yahvé, quítame la vida: que más vale morir que vivir.

A) *Introducción* (3,1-4). Como resuscitado de Dios (= perdonado) viene Jonás a la ciudad perversa, metrópoli de toda la injusticia y la violencia, para proclamar allí el juicio divino. *Nínive* (cf. Gén 11,1-9 y otros textos de la Biblia) es el signo de la maldad y la opresión suprema. Allí debe acudir el profeta revivido y pregonar su profecía: *¡vuestra maldad ha llegado hasta mí!* (1,2). El Dios que oyó el lamento de los hebreos oprimidos (Ex 2,23-24; 3,7) rechaza la maldad de los opresores: Jonás debe avisarles del peligro en que moran.

Pero Jonás no queda en el aviso. Reinterpreta la advertencia de Dios y la convierte en amenaza: *¡dentro de cuarenta días Nínive será arrasada!* Este desfase entre encargo de Dios (1,2) y pregón

de Jonás (3,4) determinará el sentido de la historia. Jonás no es profeta *transparente*: no deja que su vida se convierta en signo de la acción de Dios, sino que actúa por su cuenta y convierte su antigua *cobardía* (huida) en gran *resentimiento*: quiere que Nínive sea destruida. Odia a la ciudad: odia a este mundo y quiere que en el fondo (y en la forma) se consume la ira de Dios sobre la tierra.

B) *Reacción de Nínive* (3,5-9). Jonás pregona destrucción, pero *Nínive* conoce mejor a Dios y entiende su palabra como amenaza compasiva: anuncia Dios la ruina precisamente para que puedan descubrir su riesgo y evitarlo (convertirse). La conversión de Nínive se cuenta en forma simbólica, folclórica: los mismos animales dejan de comer y visten de sayal

(saco). Es como si de pronto una ciudad y cultura centrada en el lujo (vestidos) y la satisfacción (comida) invirtiera su conducta, en gesto de pobreza solidaria.

Es significativo el pregón. Conforme al mito usual, *el rey de Nínive* podía interpretarse como un antídios: era el poder hecho opresión, la bestia que más tarde ha visto Dan 7. Pues bien, aquí la bestia cambia y reconoce la misericordia suma: *¡quizá Dios se convierta!* (3,9). No vence al rey otro poder del mundo: no le humillan ni doblegan las armas de la tierra. ¡Le transforma la misericordia del Dios que se arrepiente (*niham*) y perdona.

• *Jonás* ha proyectado sobre la ciudad su cobardía airada, quizá resentida: quiere que Dios la destruya, muriendo si hace falta con ella. Le falta corazón para amar, para dejarse amar y colaborar con la misericordia de Dios.

• *El rey pagano* que podía parecer un antídios se ha vuelto más lúcido y humilde que el profeta, descubriendo algo que ignoran los israelitas: la fuerza creadora y universal de la misericordia de Dios, precisamente en medio de la crisis.

C) *Respuesta de Dios* (3,10) y *solución de la crisis para la ciudad*. El mensaje de ruina de Jonás podía haber llevado al paroxismo universal: ¡quedan cuarenta días!, un tiempo *breve* en el que todos deben aprovecharse, multiplicando sus deseos, empeñados en saciar todas sus hambres. Es la solución que a veces triunfa dentro de la historia: *¡quedan pocos días!, ¡comamos y bebamos!* Pues bien, en contra de eso, pueblo y rey invierten el proceso de la destrucción e inician sobre el mundo un gesto de vida «arrepentida», liberada de violencia.

Dios responde arrepintiéndose (*vayy-nnahem*) y perdonando según la previsión del rey. Es claro que, dentro del contexto del relato, ese arrepentimiento

parece exclusivo de Dios: cambia de actitud, no descarga la fuerza de su ira. Pero, miradas las cosas en otra perspectiva, *el perdón nace también de la propia conversión/cambio del pueblo*. Lo que antes era cueva de ladrones, ciudad que se destruye a sí misma, se convierte en *campo de fraternidad* en el que existe futuro para todos, incluidos animales. Por eso, *conversión de la ciudad y perdón de Dios se unen*. Posibilidad fundante de perdón, eso es Dios para Nínive. En el mismo lugar y momento en que culmina el pecado (injusticia que produce muerte) viene a revelarse un nuevo principio de vida. Dios no sanciona lo que existe: no acepta la violencia, no defiende al rey en su injusticia ni a Nínive en su fuerte carrera de opresiones, pero les permite cambiar y les perdona. Conversión recreadora: ese es el nombre que Dios viene a recibir en esta escena.

D) *Conclusión teológica* (4,1-3). El relato de Jonás se encuentra dirigido al pueblo del profeta: a los judíos que no aciertan a entender su puesto ni a cumplir su tarea dentro de la historia. Mil veces resonaron los oráculos de ruina contra las naciones, como puede verse en Is, Jer, Ez. Da la impresión de que Dios debería haber ya destruido a los pueblos opresores y malvados. ¿Por qué no lo hace? ¿Por qué siguen en vida los imperios? Por misericordia de Dios y arrepentimiento de los pueblos.

Jonás lo sabe. Conoce la misericordia de Dios, pero no quiere aplicarla a las naciones. Quisiera utilizar *dos códigos* distintos: el perdón (dirigido hacia los israelitas) y la justicia vengadora (derramada sobre los gentiles). Por eso se enfrenta con Dios y confesándole (*¡es bueno!*) le acusa: quiere impedir que su perdón se extienda a todos. Así condena al Dios de la misericordia universal que le ha mostrado ya la tradición israelita:

Ex 34,6 Yahvé, *Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia y lealtad*,
7 misericordioso en mil generaciones, que perdona culpa, delito, pecado, pero que no deja impune y castiga la culpa de los padres en hijos y nietos, hasta la 3ª y 4ª generación

Es evidente la *continuidad entre los dos textos*: Jonás mantiene fielmente la confesión de fe israelita de Ex 34, tal como ha sido formulada en el momento del perdón y nueva alianza de Dios tras el pecado (cf. tema 4.2). Pero introduce algunas *diferencias*, que se muestran sobre todo por las omisiones.

• Ex 34,6 es un texto confesional. Por eso empieza dando a Dios el nombre israelita de Yahvé y añade a los títulos de Jon 4,2 el de *rico en lealtad* (*rab-'emet*), es decir, *fiel a la alianza*, abriendo dos caminos de conducta para Dios. *El de la misericordia se extiende para siempre*, es decir, para mil generaciones: eso significa que Dios perdona, sean cuales fueren los pecados de su pueblo. Pero hay también un camino de castigo reducido al tiempo de tres o cuatro generaciones: Yahvé no deja impunes los pecados, sino que los corrige de manera intensa, dentro de la misma historia. De esa forma, Ex 34,6-7 refleja la experiencia israelita de los tiempos que siguen al exilio: Dios ha castigado a su pueblo en un tiempo que puede parecer largo (3 ó 4 generaciones: de 90 a 160 años). Sin embargo, en el fondo resulta corto y pasajero si lo comparamos con las mil generaciones de perdón misericordioso (de 30.000 a 40.000 años). Aquí se funda la esperanza de Israel que «resucita» de la muerte, es decir, que supera el castigo de Dios y vuelve lleno de esperanza a los caminos siempre abiertos de la vida.

• Jonás, en cambio, es un texto profético y universal, de tal forma que la *misericordia, compasión, clemencia* de Dios se desliga de las condiciones anteriores (separación de israelitas/gentiles, buenos/malos), abriéndose a todos los hombres (y pueblos) como fuente de *arrepentimiento* curativo. Así retorna en contexto más profundo la palabra clave, ya encon-

Jon 4,2 Dios *misericordioso y compasivo, lento a la ira y rico en clemencia* y que te arrepientes del mal

trada en 3,10-11: Dios se vuelve atrás (*weniham*) del mal que había decidido derramar sobre los hombres. Esta es la sorpresa de Jonás: descubre que Dios (no habiendo hecho una alianza especial con los pueblos de la tierra, ninivitas) les ama y perdona lo mismo que a los hijos de la alianza; descubre así que Dios perdona a todos y les capacita para convertirse. La *misericordia* universal de Dios hace posible la conversión de los perversos (ninivitas). El texto no puede ser más explícito: la alianza de Israel (y la resurrección de que hablaba Ez 37) se vuelve ejemplo de piedad universal, abriendo un camino de salvación para todos los pueblos de la tierra.

La elección de Israel se abre de esta forma hacia la salvación universal. El texto puede interpretarse como una proclamación del sentido y esperanza de la historia. Los israelitas han de interpretar su vida en forma de *perdón gratuito*: ellos existen porque ya han resucitado; debían haber muerto en la ballena, pero Dios les ha llamado del abismo y ahora viven por su gracia. Sólo así, desde la pura gracia, pueden proclamar la Palabra pascual de conversión sobre la tierra, sabiendo que Dios abre para todos el tesoro inmenso de su misericordia.

Esto es lo que Jonás descubre y no quiere aceptar. Por eso se enfada con Dios y desea morir, a la caída de la tarde, en la colina del perdón. Sería hermoso suponer que después se ha convertido al perdón universal, poniendo su profecía al servicio de *la salvación de los ninivitas*. Sería hermoso descubrir a un Jonás que se goza por la *resurrección* de Nínive:

habría valorado el don nuevo de su vida; no tendría que justificar nada, nada tendría que defender, transformando su amenaza: *¡vuestra maldad clama al cielo!* en palabra de intensa clemencia: *¡os ama Dios, podéis salvaros con su gracia y vivir así por siempre!* Es posible que Jonás no haya respondido de esa forma; pero el autor del libro, israelita piadoso y universalista de tiempos de la restauración, así lo ha deseado. Es evidente que se encuentra cerca de Jesús, el Cristo.

3. Amas a todos los seres: perdón de Dios y universalidad humana (Sab 11-12)

Bibliografía básica en tema 9.4. He estudiado con amplitud el problema de Dios y la universalidad de Sab en *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993, 183-254, sobre todo en 233-241. Sobre nuestro pasaje en concreto cf. M. Gilbert, *Les raisons de la modération divine* (*Sagesse* 11,21-12,2), en *Mel. M. H. Cazelles*, Münster 1981, 149-162; Id., *La Critique des Dieux dans le Livre de la Sagesse* (Sg 13-15), AnBib 53, Roma 1973; C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, III, EB, Gabalda, Paris 1985, 687-730; J. Vilchez, *Sabiduría*, EVD, Estella 1990, 318-340; cf. también P. Bizzeti, *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario*, SuppRiBib 11, Brescia 1984; M. Conti, *Sapienza*, Paoline, Roma 1974, 148-157; A. M. Dubarle, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*, LD 91, Paris 1976, 127-154; J. M. Reese, *Hellenistic Influence on the*

Book of Wisdom and its Consequences, AnBib 41, 1870; D. Winston, *Wisdom of Solomon*, AB 43, Doubleday, New York 1980, 230-242.

Sobre el fondo de Ez y Jonás situó el libro de la *Sabiduría* (Sab), incluido en el canon de la BG (los LXX). Lo ha escrito un judío alejandrino, fiel a su tradición israelita, abierto al helenismo del ambiente, casi en el tiempo de la vida de Jesús (a final del siglo I AEC o a primeros del I EC). Acoge, por un lado, la tradición universalista de Jonás, pero al mismo tiempo quiere acentuar la identidad nacional, argumentando a nivel de *teodicea*, es decir, de manifestación de Dios y búsqueda profunda del sentido de la historia.

Siendo buen israelita, nuestro autor ha querido plantear el tema sobre un plano de *razón universal*, expresada en forma de búsqueda de sabiduría, en diálogo con el pensamiento más profundo de su tiempo. Es judío, pero piensa al mismo tiempo en griego y siente la necesidad de asumir las preguntas que plantea la filosofía del ambiente. Le interesan los valores universales, pero siente la necesidad de resolver los problemas más hondos y concretos de la historia: ¿por qué ha dejado Dios que los perversos (antiguos cananeos, egipcios de otro tiempo) sigan existiendo?, ¿por qué sigue habiendo maldad sobre la tierra?

- Sab 11,22 A El mundo entero es ante ti como *grano de arena* en la balanza, como gota de rocío mañanero que cae sobre la tierra.
23 B *-Te compadeces* de todos porque todo lo puedes, no te fijas en los pecados de los humanos, para que se arrepientan.
24 C *-Pues amas* a todos los seres y no odias nada de lo que has hecho; si hubieras odiado alguna cosa no la habrías creado.
25 ¿Cómo subsistiría alguna cosa si tú no la quisieras?
¿Cómo se conservarían si tú no las llamaras?
26 B' *-Pero a todos perdonas*, porque son tuyos, Señor, amigo de la vida.
12,1 Pues en todos está tu Espíritu incorruptible.
2 Por eso *corrige* poco a poco a los que caen y les reprendes, recordando su pecado, para que dejando el mal crean en ti, Señor.

- 15 A'
Siendo *justo* gobiernas todas las cosas con justicia
y consideras incompatible con tu *poder* (= *dynamis*)
condenar a quien no merece castigo;
16 pues tu fuerza (*iskhys*) es principio de justicia (= *dykaiosynê*),
y el ser dueño (*despodsein*) de todos te lleva a perdonarlos a todos.
17 Muestras tu fuerza a quien se opone a la perfección de tu poder
y reprimes la audacia de quienes no lo reconocen;
18 pero tú, siendo dueño del poder, juzgas con moderación
y con gran miramiento nos gobiernas,
pues en tus manos está hacerlo con todo cuando quieres.

Las dos partes (ABCB': 11,22-12,2 y A': 12,15-18) repiten, en diversas perspectivas, una misma idea sobre la bondad creadora y el perdón universal de Dios. Al centro (12,3-14) queda el tema sobre el lento castigo de los cananeos: la paciencia que Dios tuvo con ellos muestra su piedad universal. Ciertamente, el discurso que sigue (12,19-27) y de un modo general el libro entero distingue «dos morales» o formas de conducta de Dios: con los *israelitas* (*nos instruyes...*: 12,22) y con los *gentiles* (*los torturaste con sus propias abominaciones*: 12,13). Pero nuestro texto supera de algún modo esa ruptura y canta la acción universal y misericordiosa de Dios, en la línea abierta por Ex 34 para los judíos y aplicada por Jon 4 a los gentiles. La forma de obrar de Dios es una misma para todos. La Ley y los Profetas se convierten, por impulso de su propia verdad, en *Sabiduría abierta a todos los humanos*. Dios suscita para ellos un futuro de ser (perdón y conversión) en el camino de la historia.

A) *Señor del cosmos* (11,22). Fiel a su herencia israelita, el texto afirma de manera bella y lapidaria que Dios trasciende el cosmos. Esta es una afirmación difícil de aceptar para los griegos (o egipcios) cultivados del entorno que tienden a identificar lo divino con *el mundo entero* (*holos ho kosmos*): la armonía del conjunto, eso es Dios; la ley y el orden que

todo lo vincula, eso es Dios para gran parte de los griegos. Pues bien, en contra de esa sacralización cósmica, nuestro texto ha destacado la absoluta *trascendencia de Dios*: todo lo que existe en este mundo es un polvillo de arena, gota de rocío que se seca en un momento con el sol de la mañana (cf. Is 40,6-8.15-16). La revelación de Dios (¡que existe sin mundo!) desborda y sobrepasa las razones de los hombres. Es precisamente aquí, en este *exceso de realidad*, en esta *suprarrazón* donde la historia recibe su sentido.

El texto rompe el *equilibrio de totalidad*. Eso significa que *el todo* (*ho holos*) *no es Dios*, sino simplemente mundo (*kosmos*). Dios supera la totalidad y desborda los posibles equilibrios inventados o encontrados por los hombres. En perspectiva puramente mundana, este desbordamiento puede parecer suicida: al hablar de Dios, ¿no corremos el riesgo de caer en la pura arbitrariedad o el capricho irracional? Pues bien, en contra de eso, el autor de nuestro texto sabe que la *supramundinidad* de Dios es principio y signo original de gracia.

B y B') *Compasión activa* (11,23 y 11,26-12,2). Dios no tiene límite, podría actuar y aniquilarlo todo, aplastando para siempre nuestro grano de arena, secando sin remedio nuestra gota de rocío. Podría, pero no lo hace. Precisamente su poder es fuente de gracia: más

allá de la ley cósmica y de todo el orden que nosotros logramos descubrir en este mundo viene a desvelarse el misterio superior de lo divino. Hay *un poder opresor* que se mantiene aplastando a los otros. Pero hay *un poder creador* que se expresa en forma compasiva: sólo porque Dios *lo puede todo* (= *panta dynasai*) *se compadece de todos* (*eleeis de pantas*), en gesto de gratuidad ilimitada (B:11,23). Desde aquí se distinguen los dos tipos de realidad:

- *El mundo está compuesto de polaridades limitadas*. Dentro de su espacio, la compasión, el amor o la ternura son siempre finitas. Por eso estamos encerrados en las mallas de un talió insuperable (ojo por ojo, amor por amor, castigo por falta...). Estamos metidos en una rueda de *polaridades* donde los extremos se implican, limitándose mutuamente. En este orden de cosas, el perdón universal, además de imposible, sería injusto, pues conculcaría el derecho de otros seres (de otros grupos). Por eso tenemos que arreglar las violencias anteriores con nuevas violencias (represivas, preventivas, penitenciales, como queramos llamarlas). Dentro del cosmos las partes se implican y determinan, se incluyen y excluyen mutuamente.

- *Dios rompe ese nivel de polaridades*. No está limitado por nada y así lo puede todo no en clave de opresión y negatividad (odio o venganza), sino en gesto de *pura gracia*: *¡te compadece de todo!* Esta es la expresión más bella de toda la BG: *Dios no necesita de nadie y, sin embargo, se compadece de todos*; es infinito y sin embargo se encuentra cerca de los necesitados. Omnipotencia actuante en forma de compasión: eso es Dios conforme a la palabra de 11,23 (B).

El pasaje paralelo (B': 11,26-12,2) ha expresado la compasión de Dios en dos gestos unidos de perdón y corrección. Antes los hemos visto disociados, al menos en sentido general: *corrige* Dios a los israelitas, *perdona* a los gentiles

(Jonás). Aquí se han vinculado en paralelismo sintético:

- *El perdón* (11,26-12,1) se funda sólo en Dios, no apela a las ventajas, los valores o los méritos del hombre. Dios perdona por ser amigo de la vida (*philopsykê*) que él mismo ha ofrecido a todos (cf. Gén 2,7 que presenta a los hombres como respiración de Dios).

- *La corrección* (12,2) da sentido y seriedad al perdón. No es que todo sea igual; no es que Dios ofrezca vida pase lo que pase. El mismo perdón, regalado de forma gratuita, es fuente de exigencia (corrección o cambio) para los humanos.

El Dios que se desvela de esta forma es *amigo* siempre fiel y *terapeuta* exigente. Toma en serio la vida de los hombres: les concede dignidad, cree en ellos, les considera capaces de conversión. De esa forma, el *Dios lejano*, que desborda los esquemas de este mundo, viene a presentarse como *fuentes cercana* de cambio para todos.

C) *El gran amor* (11,24-25). Todo eso es posible porque Dios ama a los hombres. Así lo muestra el centro del quiasmo que se forma entre B y B': *amas todo: agapas gar ta onta panta* (11,25). Por encima de los seres (*onta*), desbordando los principios de la razón pura viene a mostrarse no *el amor* genérico ni el *eros* que se deja buscar por todos (como en el platonismo), sino *Aquel que ama*, el Dios que es fuente de todo lo que existe.

El filósofo conoce sólo el *ser*. Pues bien, la Escritura nos coloca *más allá del ser, en el lugar de la gracia originaria*. No es afirmación sobre aquello que ha sido por siempre, ni teoría acerca del misterio de las cosas, sino *revelación originaria*: soy porque me aman. Cuando falta el amor y no podemos saber quién nos sustenta (¿de dónde vengo?), tampoco hay esperanza verdadera: no voy a ningún sitio, no hay nadie que me piense, que se

ocupe de mis cosas, que me espere. Pues bien, en contra de eso, nuestro texto ofrece una *terapia*: ¡el amor de Dios me llena, funda mi existencia!

Este pasaje (Sab 11,22-12,2) ha puesto a Dios (voluntad de amor) sobre la esencia. Eso significa que la vida de los hombres no se apoya en la «necesidad», el equilibrio de poderes o la fuerza del destino. Por encima de ese plano de totalidad polar y lucha, viene a desvelarse la gracia creadora de la libertad de Dios, su amor originario.

Nace la angustia y se cierra el futuro allí donde parece que la vida se halla en manos de su fatalidad: no tenemos más remedio que luchar y fatigarnos para vencer a los demás y ser, al fin, derrotados por la muerte. Pues bien, en contra de eso, nuestro pasaje sabe que la vida de los hombres nace del amor y en libertad culmina. Así nos ofrece una *terapia de amor que se abre a la esperanza*: vivir desde el amor que escucha la palabra de Dios y ofrece vida a los demás, eso es creer conforme a nuestro texto..

A') *Poder hecho justicia* (12,15-18). Faltaba una palabra clave: la *justicia*. Aquí aparece y da sentido a lo ya dicho. No es el equilibrio intracósmico de aquello que ahora existe, ni igualdad conseguida por presión, sino *fuerza salvadora*, gracia convertida en principio de existencia. Eso es la justicia: no imponer castigo a quienes no lo merezcan, perdonar de corazón a todos, reprimiendo a los violentos y mostrando compasión con los pequeños y oprimidos.

Esta es la lógica de Dios, esta la actitud de quienes creen en su gracia. Por eso, lo que era *discurso teológico* o palabra sobre el valor original de lo divino se convierte a lo largo de este libro (Sab) en programa de gobierno. El autor dirige su

escrito a los políticos (*¡escuchad, reyes, y entended!*) para mostrarles el camino de una *transformación social*, fundada en el amor de Dios y abierta al diálogo de gracia (de esperanza) entre los hombres.

Culmina así este tema, toda esta primera parte del libro. Nuestra exposición no necesita conclusiones: que el lector vuelva a los textos, que se sitúe de nuevo ante Ez 37, Jon 3-4 y Sab 11-12 y evoque el fuerte impulso de esperanza que allí se ha reflejado. A pesar de ello, de manera esquemática, queremos ofrecer un sencillo esquema de *teodicea esperanzadora*.

La falta de Dios se traduce en un *vacío de esperanza*: se alisa la historia, se corta el futuro; lo que fuimos seremos; como sufrimos sufriremos sobre un mundo que no tiene dirección ni meta. Esta es una situación que a veces se describe afirmando que falta la utopía. En una situación semejante, *Platón* habló de sombras de verdad (de la verdad) que nos invitan a salir con nuestra mente de esa cueva en la que estamos duramente encadenados. *La Biblia*, en cambio, cierra el nivel de soluciones ideales. Ella quiere abrir para nosotros un camino concreto de esperanza creadora y recorrerlo en actitud gozosa y bien comprometida.

- *La esperanza se funda en la resurrección*, no sólo para luego (en un futuro separado de todo lo que existe entre nosotros), sino también para el presente. En ese aspecto, la palabra y acción profética de Ez 37 (lo mismo que los gestos y milagros de Jesús y la experiencia humanizante de la Iglesia) anticipan de algún modo el futuro de la pascua. Sin un tipo de resurrección histórica no puede hablarse de esperanza.

- *De la resurrección hay que pasar a la misión*, entendida en clave de misericordia y universalidad. Jonás sigue orientando el camino, tanto en su aspecto positivo (el ejemplo de su vida) como negativo (hay que supe-

rar su cerrazón). No se trata de encontrar esperanza, sino de crearla, partiendo de la palabra de Dios (de Jesús), en el centro de un mundo que parece encerrado en su violencia (la vieja Nínive). Humor cariñoso y creador ofrecía el texto de Jonás. También nosotros, con humor/amor, tendremos que ir abriendo un lugar a la esperanza.

- *Esa misión suscita una nueva racionalidad esperanzada*. Volver a los principios, descubrir el amor por encima del ser y recrear así la compasión/justicia, en camino abierto a todos los humanos... Esta es la tarea de Sab, este el compromiso que asumen los cristianos. No les interesa saber si hay esperanza sobre el mundo, han de crearla.

II

**DIOS JUDÍO:
LEY SAGRADA,
Y PUEBLO SANTO**

Nos hemos ocupado del *Dios israelita*, tal como aparece básicamente en la BH. Ahora queremos tratar del *Dios judío*, para estudiar después el *Dios cristiano*. Seguimos, al menos en principio, dentro del contexto de la BH, pero estudiaremos también algunos textos de la BG (LXX), los apócrifos intertestamentarios y la Misná. Entramos en un campo muy extenso, tanto a nivel de teología como de historia. Por eso lo acotamos, destacando los momentos principales del surgimiento del judaísmo. Ellos estarán al fondo de todo lo que sigue:

a) *Restauración de Esdras-Nehemías* (450 al 400 AEC). La comunidad nacional se constituye en Jerusalén, con un estatuto político/religioso especial. Empieza a surgir el judaísmo como unidad distinta, centrada en un templo y regulada por una ley cuyas normas se aplican tanto en la metrópoli (Judea) como en la diáspora oriental (Babilonia) y luego occidental (sobre todo en Egipto).

b) *Crisis macabea* (del 170 al 160 AEC). Una parte considerable de la comunidad judía de Jerusalén parece vincularse al helenismo, buscando una simbiosis entre las tradiciones de separación (ley de comidas, culto exclusivista) y la cultura universal de fondo griego. Reaccionaron los macabeos, hubo una especie de *guerra santa*, surgen grupos especiales dentro del naciente judaísmo.

c) *Tras la caída del 2º templo* (70 EC) comienza el judaísmo estrictamente dicho. Pasan a segundo plano o desaparecen otros rasgos sacrales, apocalípticos y teológicos del tiempo anterior. Sin templo y tierra propia, se centran cada vez más en el cultivo de la ley (escrita u oral) y del desarrollo de su propia identidad como pueblo unificado y disperso en medio de todas las naciones de la tierra.

En este momento (de la restauración de Esdras/Nehemías hasta la caída del 2º templo) no existe todavía un *judaísmo normativo ni unitario*. Existen, más bien, varias tendencias y caminos que iremos estudiando con cierto detalle en lo que sigue. Son en parte distintos, son complementarios: provienen del mismo tronco israelita y se centran en la confesión del *único Dios (Yahvé)* que guía la historia del *único pueblo escogido* en una línea que está iniciada en los patriarcas, ratificada por Moisés y culminada por profetas, apocalípticos, sabios y escribas.

Hablaremos según esto de *caminos o tendencias* más que de un camino. Por razones que se irán justificando a lo largo del mismo desarrollo de los temas, escogemos *cinco modelos* principales que, siendo distintos (autónomos), resultan complementarios, de manera que no pueden entenderse de forma separada. En la medida de lo posible los integramos dentro del esquema histórico indicado (restauración, crisis

macabea, caída del 2º templo), aunque no podamos seguirlo siempre al pie de la letra.

Son *caminos antiguos*, de forma que nos pueden parecer lejanos, testimonio de un pasado que no existe. Pero, al mismo tiempo, son *caminos permanentes, verdaderos*, de manera que ellos pueden alumbrar nuestra experiencia posterior, en perspectiva judía, cristiana o simplemente humana: ellos abren ante nosotros un amplio abanico de riqueza cultural y religiosa. Más que etapas ya pasadas de un proceso hecho por siempre, son modelos de experiencia permanente: por eso nos siguen importando todavía. Como se verá, he tomado textos del final de la BH, de los LXX, de algún apócrifo intertestamentario (Enoc), de Qumrán y de Misná. Estrictamente hablando, mi estudio se cierra con la caída del 2º templo, aunque en algún caso, como al tratar de la Misná, me atrevo a sobrepasar esos límites. Estos son los caminos que he trazado.

- *Sabiduría de Dios*. Los libros de tendencia sapiencial interpretan a Dios en claves de entendimiento lúdico/esponsal (Prov), racionalidad sacral nacionalista (Eclo) y/o apertura filosófica (Sab).

- *Misterio de Dios. Apocalíptica*. El judaísmo se abre, en línea esotérica y anticipatoria, hacia el sentido más oculto de Dios y de la historia. En esta línea estudiamos Ez 1-3; 1 Enoc y Dan 7.

- *Nación de Dios*. El judaísmo se configura como ideología nacional y religión de un pueblo separado desde el tiempo de Esd-Neh; en ese trasfondo situamos los textos 1-2 Mac, Est y Jud.

- *Ley de Dios*. La herencia israelita se configura a modo de ley, es decir, de norma de vida nacional y religiosa; en esa perspectiva situamos Esd-Neh, Regla de Qumrán y Misná.

- *Lenguaje de Dios*. El nuevo judaísmo (privado pronto del templo) desarrolla una fuerte identidad orante que se refleja en textos como Dan 3, OrMan y las Dieciocho bendiciones o *Semoneh 'esreh*.

Bibliografía general. He ofrecido al comienzo del libro una bibliografía básica sobre Dios en la BH (el Antiguo Israel). Ahora ofrezco algo semejante respecto al judaísmo, aun a sabiendas de que resulta casi imposible, tanto por la extensión del período (más o menos del IV AEC al III EC) como por su riqueza de elementos. Pueden servir de orientación los trabajos de J. A. Overmann y W. S. Green, *Judaism: Greco-roman period*, ABD III, 1036-1054; S. D. Fraade, *Judaism: Palestinian*, *Ibid.*, 1054-1061; P. Borgen, *Judaism: Egypt*, *Ibid.*, 1061-1072; R. Penna, *Judaism: Rome*, *Ibid.*, 1073-1076; M. Beer, *Judaism, Babylonian*, *Ibid.*, 1076-1083; T. Zahavy, *Judaism: Mishnaic*, *Ibid.*, 1083-1985.

Son ya clásicos en castellano: E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, I-II, Cristiandad, Madrid 1985; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1977; S. W. Baron, *Historia social y religiosa del pueblo judío*, I-VIII, Paidós, Buenos Aires 1968. De menos extensión, pero muy valiosos: A. Paul, *El mundo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1982; C. Saulnier, *Histoire d'Israel: de la conquête d'Alexandre à la destruction du Temple*, Cerf, Paris 1985; C. Tassin, *El judaísmo*. Desde el destierro hasta el tiempo de Jesús, CB 55, EVD, Estella 1988; A. Paul, *Intertestamento*, CB 12, EVD, Estella 1979.

Para una historia de la literatura de ese tiempo: J. Treballe, *Biblia Judía. Biblia cristiana*, Trotta, Madrid 1993; J. Maier, *Il Giudaismo del Secondo Tempio*, Paideia, Brescia 1991 (trad. castellana: Sígueme, Salamanca 1996); G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, SCM, London 1981; M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, CRJ ad NT 2, Van Gorcum, Assen 1984 (el mejor trabajo de conjunto sobre el tema).

Sobre el modo de interpretar el judaísmo ha existido y sigue existiendo diversidad de opiniones, como puede verse en R. Le Déaut, A. Jaubert y K. Hruby, *Le judaïsme*, DicSpir 8, 1488-1564 (= Le Judaïsme), Beauchesne, Paris 1975; M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, EB, Paris 1931 (a pesar de ser antiguo, sigue siendo clásico); E. P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief*, 63 BCE - 66 CE, SCM, London 1992; Id., *Jesus and Judaism*, SCM, London 1985; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, I-III, Harvard UP, Cambridge MA 1927-1930; R. H. Pfeiffer, *History of the NT Times with Introduction to the Apocrypha*, Harper, New York 1949 (sigue siendo un trabajo muy útil para el judaísmo del tiempo de Jesús); S. Safrai y M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Christian Century*, CRJ ad NT 1-2, Van Gorcum, Assen 1974/6 (trabajo muy completo); W. Bousset, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*, HNT 21, Tübingen 1966.

He recogido y comentado una bibliografía relativamente extensa sobre judaísmo y cristianismo en torno al tema Dios en *Bibliografía trinitaria del NT*, EstTri 25 (1991) 7-158, especialmente en p. 82-108. Allí remito a quien quiera profundizar en el tema. De manera puramente indicativa citaré algunos trabajos, que ampliaré al tratar de cada texto: M. Buber, *Kingship of God*, G. Allen, London 1967; D. Flusser, *Judaism and the origins of Christianity*, Magnes P., Jerusalem 1988; L. W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, SCM, London 1988; P. Lapide y J. Moltmann, *Jüdischer Monotheismus - Christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch*, Kaiser V., München 1979; J. Neusner, *Formative Judaism; Religious, historical and literary studies*, Scholars P., Chico Ca 1984; Id., *Judaism in the Matrix of Christianity*, Fortress, Philadelphia 1986; Varios, *Das Reden vom einem Gott bei Juden und Christen*, Lang, Bern 1984.

Sabiduría de Dios: Racionalidad sagrada

Asumo lo dicho en tema 9 y me centro en la relación de Dios con la *sabiduría*, dentro de un campo de experiencia teológica más amplia, abierta hacia el diálogo con otros pueblos del entorno y fecundada por la especulación de tipo filosófico/religioso. Estos son los temas que ahora evoco:

- *La mujer/sabiduría de Prov 8* ofrece su rostro femenino de Dios dentro de un contexto de fuerte dramatismo. Falta en Israel la diosa como figura divina personal: pero, al mostrarse como sabiduría, el mismo Dios asume rasgos de mujer, en plano de búsqueda afectiva y conocimiento profundo (estético/religioso) de la realidad.

- *La nación/sabiduría de Eclo 24*. Pasa a segundo plano el aspecto antropológico, relacionado con la dualidad sexual y la maduración de la persona; se acentúa el valor de la nación de tal manera que la sabiduría aparece encarnada en el pueblo israelita y la ciudad de Jerusalén, con sus instituciones culturales, sociales y religiosas.

- *La historia de la sabiduría ha sido expuesta en el libro de su nombre*. De ella tratamos, centrándonos en Sab 6-10. Siguen al fondo los aspectos anteriores (esponsal y nacional), pero ahora se destaca el proceso de Israel, entendido como pueblo que surge de Dios y en Dios culmina.

1. Sabiduría amiga, el banquete de Dios (Prov 8)

El libro más sistemático y conciso que conozco sobre el tema, elaborado en una perspectiva que conduce al NT, pero respetando y estudiando cada uno de los temas de Prov, Eclo y Sab es el de P. E. Bonnard, *La Sagesse en personne annoncée et venue, Jésus-Christ*, LD, Cerf, Paris 1966 (sobre Prov p. 17-43). Para una visión de conjunto de la literatura sapiencial cf.: Varios, *La Sagesse de l'AT*, BETL 51, Leuven 1979; cf. también J. J. Busto, *El descubrimiento de la Sabiduría de Israel*, EstEcl 56 (1981) 625-649.

Comentarios a Prov: L. A. Schökel, *Proverbios*, Cristiandad, Madrid 1984; G. Pérez, *Biblia Comentada*, IV, Proverbios, BAC 218, Madrid 1963, 676-851; A. Barucq, *Le Livre des Proverbes*, SB, Paris 1964; R. B. Y. Scott, *Proverbs*, *Ecclesiastes*, AB, Doubleday, New York, 1965; R. N. Whybray, *Proverbs*, Cambridge 1972; O. Plöger, *Sprüche*, BK XVII, Neukirchen 1984.

Sobre nuestro tema en concreto: G. von Rad, *La Sabiduría en Israel. Los Sapienciales y lo Sapiencial*, Fax, Madrid 1973, 189-207; A. M. Dubarle, *Los Sabios de Israel*, Escelicer, Madrid 1958, 54-68; M. Gilbert, *Le discours de la Sagesse en Prov 8. Structure et cohérence*, en Id. (ed.), *La Sagesse de l'AT*, 202-218; M. Küchler, *Früh-jüdische Weisheitstraditionen*, OBO 26, Freiburg Shw. 1979.

Estudian el trasfondo religioso/cultural o

ayudan a entenderlo: J. L. Crenshaw, *Wisdom and Authority: Sapiencial Rhetoric and its Warrants*, VTS 32 (1981) 10-29; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, SCM, London 1974, 153-157; P. Heinisch, *Die Persönliche Weisheit des AT in religionsgesch. Beleuchtung*, Münster 1933; B. Lang, *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt*, Düsseldorf 1975; B. L. Mack, *Logos und Sophia*, Vandenhoeck, Göttingen 1973, 34-62; Id., *Wisdom Myth and Mythology*, Interpret 24 (1970) 333-349; A. de Pury, *Sagesse et révélation dans l'AT*, RThPh 27 (1977) 1-50; F. Raurell, *La Literatura sapiencial bíblica*, Est Fran 80 (1979) 101-147; G. Schimanowski, *Weisheit*, WUNT 17, Tübingen 1985, 26-30; P. van Imschoot, *Sagesse et Esprit dans l'AT*, RB 47 (1938) 23-49.

Proverbios (Prov) consta de dos partes bien diferenciadas: una *antología de refranes* o dichos sapienciales (Prov 10-31) y una *introducción teológica* (Prov 1-9) que ofrece una *enseñanza unitaria* sobre los riesgos y sentido de la vida humana. Esa introducción, probablemente escrita en tiempos posteriores al exilio, contiene la doctrina que *un padre y/o maestro israelita* dirigen a su hijo/discípulo para guiarle entre los riesgos de la juventud amenazada. Dos son los que ellos han destacado:

- *El deseo de riqueza fácil que conduce a la violencia* (1,8-19), conforme a una visión que ha sido explorada más sistemáticamente por Sab 2-5 (cf. tema 9.4). Aquí no lo estudiamos.

- *La tentación erótica que se expresa en la prostitución y que al hombre (varón) le hace caer en manos de su propio desenfreno* (Prov 2-7). Este es el riesgo que más ha destacado nuestro autor; este el que ahora estudiaremos.

Queremos advertir ya desde ahora que, llegando al límite de su discurso, el sabio autor de nuestro libro guarda silencio respetuoso y *deja que sea la misma dama sabiduría* la que hable y, como maestra verdadera, enseñe al joven el

camino de la madración religiosa y afectiva (Prov 8). El sabio varón es sólo un *guía*, alguien que puede dirigir por el camino; pero al fin es la misma sabiduría la que ofrece su palabra al «postulante». Todo el proceso educativo puede resumirse de esta forma: debemos aprender el amor en perspectiva de realización afectiva (un buen matrimonio), de familia estable (convivencia organizada, dirigida siempre por el padre) e identificación con el propio grupo humano (el pueblo israelita). Los problemas del hombre se resuelven sólo con el surgimiento de una *buena familia*. Por eso, *el riesgo es el que ofrece una mala mujer de lengua blanda que seduce a los varones inexpertos* (6,24-25); el riesgo es la adúltera y ramera que sale con deseo de atraer y pervertir a los muchachos indefensos (7,6-23). No hará falta advertir que estamos en un contexto abierto hacia la misoginia. Seductora es la mujer; débil el varón. Allí donde se deja que domine la pendiente de deseos inmediatos, la vida acaba destruyéndose en un fuego de vacíos, fracasos y pendencies.

El *padre-maestro* de Prov 2-7 orienta a los hijos/jóvenes, pero no puede resolver en su raíz los problemas de la vida humana. Por eso, en el momento culminante, tiene que callar, dando la palabra a la *mujer-sabiduría*. Ella no es madre que engendra o llama desde arriba: es mujer verdadera, amiga que llena el corazón de los humanos. Su figura luminosa y teofánica nos permite superar el riesgo ya indicado de fuerte misoginia. Recordemos lo dicho en tema 10, al presentar a Dios como *esposo* verdadero de su pueblo. Ahora cambia el matiz y el mismo Dios viene a mostrarse en su Sabiduría como *amiga/esposa* de los sabios. Frente a la mala mujer o ramera que destruye el corazón incauto, dejándolo en manos de su propia pequeñez y su violencia, viene

a revelarse la *mujer sagrada* que es amiga/esposa de los hombres.

Estamos cerca del discurso de Diótima en Platón, *Banquete*, pero aquí no habla una sacerdotista, sino la misma Sabiduría de Dios; no lo hace para sacarnos de este mundo, en escala ascendente que lleva al Sumo Bien o lo divino, sino para fundar el mundo y dar sentido a nuestra historia; por eso, más que un eros espiritual, hay aquí un *amor inte-*

gral, que sólo puede entenderse y desplegarse en camino de experiencia integral de la historia. Lo que antes era argumento se convierte en *revelación*: el discípulo se viene a convertir en iniciado. *Habla la Sabiduría en forma de mujer amiga que despliega su belleza y palabra de encanto fuerte en la colina*, a la vera del camino, en las entradas de la ciudad (8,1-2), invirtiendo así la acción de la prostituta. Como ansiosa de amor ofrece su discurso:

Prov 8,4 A A vosotros, oh hombres, os llamo, a los hijos de Adán (= ser humano) me dirijo:
5 aprended sagacidad los inexpertos, aprended cordura los necios...
7 Mi paladar repasa la verdad, y mis labios aborrecen el mal;
8 todas mis palabras son justas, no hay en ellas ninguna torcida o tortuosa;
9 son leales para el que entiende y rectas para el que comprende.
10 Recibid mi instrucción y no plata y una ciencia mejor que el oro puro;
11 porque la Sabiduría (= *hokmah*) vale más que las perlas y ninguna joya se le puede comparar.
12 B Yo, Sabiduría, soy vecina de la sagacidad (= '*ormah*)
y busco la compañía del conocimiento (= *da'at*)...
13 Yo detesto el orgullo y la soberbia, el mal camino y la boca falsa.
14 Yo poseo el buen consejo y el acierto, son mías la prudencia y el valor.
15 Por mí reinan los reyes y los príncipes dan leyes justas...
17 Yo amo a los que me aman, y los que madrugan por mí me encuentran.
18 Yo traigo riqueza y gloria, fortuna copiosa y bien ganada;
19 mi fruto es mejor que el oro puro y mi renta vale más que la plata.
20 Camino por sendero justo, por las sendas del derecho (= *mispāt*),
21 para legar riqueza a mis amigos y colmar sus tesoros.
22 C Yahvé me estableció al principio de sus tareas, al comienzo de sus obras antiquísimas.
23 En un tiempo remotísimo fui formada, antes de comenzar la tierra.
24 Antes de los océanos fui engendrada, antes de los manantiales de las aguas.
25 Todavía no estaban encajados los montes, antes de las montañas fui engendrada.
26 No había hecho aún la tierra y la hierba, ni los primeros terrones del orbe.
27 Cuando colocaba el cielo, allí estaba yo;
cuando trazaba la bóveda sobre la faz del océano;
cuando sujetaba las nubes en la altura y fijaba las fuentes abismales.
28 Cuando ponía un límite al mar, y las aguas no traspasaban sus mandatos,
29 cuando asentaba los cimientos de la tierra,
yo estaba junto a él, como aprendiz, yo era su encanto cotidiano,
todo el tiempo jugaba en su presencia;
31 jugaba con la bola de la tierra, disfrutaba con los hijos de Adán.
32 A' Por tanto, hijos míos, escuchadme; dichosos los que siguen mis caminos:
33 escuchad mi aviso y seréis sabios, no lo rechacéis;
34 dichoso el humano que me escucha, velando en mi portal cada día, guardando las jambas de mi puerta.
35 Quien me alcanza alcanzará mi vida, y gozará el favor de Yahvé;
36 quien me pierde se arruina a sí mismo; los que me odian aman la muerte.

La estructura del texto (traducido en parte con la BL) resulta clara. En su *primer discurso* (1,20-33), la Sabiduría se había colocado en las plazas de la ciudad, como nuevo profeta de Dios, invirtiendo las palabras de la mentirosa prostituta; hablaba en discurso juicioso, dirigido a los habitantes de la ciudad. Ahora, en este *segundo y definitivo discurso* (8,4-36), como rostro femenino de Dios y expresión de verdadera humanidad, llama a todos los que vienen. No ofrece una enseñanza *esotérica*, no expone un misterio de iniciados. Dice lo más alto (es voz de Dios) de un modo abierto, en las colinas y las plazas, en llamada de revelación creadora que reasume las verdades centrales de Gén 1 (cf. Mt 11,19.25-29; 23, 34-45; todo Jn).

A) *Introducción* (8,4-11). Ella invita como mujer que ofrece su palabra en medio de la calle. La búsqueda de Dios, la tensión fuerte del amor no es algo que nosotros hayamos inventado, como supone un pensamiento meramente cerrado en lo humano. Con rostro y palabra muy viva de amor, ella misma nos llama: ofrece su enseñanza personal (reflejada en unos labios que dicen /son verdad), regala su tesoro.

B) *Revelación social* (8,12-21). Pueden verse al fondo huellas mitológicas: quien habla se parece a la diosa egipcia del saber (*Maat*); está cerca de las diosas de la fertilidad, de aquellas que aparecen en contexto sirio o mesopotámico... Da la impresión de que estamos ante el hondo divino de los reyes del oriente. Pero, tan pronto como hemos dicho eso, debemos añadir que esta Sabiduría reveladora es signo de *verdadera humanidad*: ella nos ayuda a comprender al hombre como ser que piensa, gobierna, posee riquezas, es justo... Entendida así, la misma revelación antropológico/social ha de entenderse en clave escatológica: sobre un

mundo destrozado por la lucha y falta de amor viene a expresarse la promesa de una vida superior, a través de una mujer sagrada que despliega su conocimiento, riqueza, justicia.

C) *Revelación teológica* (8,22.31). Es el centro del discurso: la Sabiduría se desnuda y despliega de manera abierta su misterio. No quiere ni puede ocultarse; no engaña ni miente como las ramerías de la calle (cf. 7,6-23). Así va diciendo su misterio:

- *Yahvé me estableció* (= *qanani*). La palabra es enigmática. Puede aludir a la *generación* (como si Yahvé fuera su padre/madre); o también a un tipo de *adquisición* (como si Dios en el principio hubiera comprado/poseído a su Sabiduría). Hemos preferido el sentido más neutral de la BL: *me estableció*... Revelación y presencia original de Dios con rostro de mujer: eso es la Sabiduría.

- *Fui engendrada* (= *holalitti*). Es un pasivo divino: Dios mismo ha «engendrado», en claro simbolismo maternal, a la *mujer-sabiduría*, en el principio de los tiempos. Todo lo que existe sobre el mundo es derivado: sólo más tarde han surgido los océanos y montes, los abismos de la tierra y los poderes de la bóveda celeste... En el origen, como expresión fundante de Dios, ha emergido su Sabiduría.

- *Jugaba en su presencia* (*mesabeqet*). La misma Sabiduría *establecida y engendrada* en el principio (como obra fundante, hijo querido de Dios) se presenta ahora como *aprendiz* (*'amon*: 8,30) y *encanto* (*sa'su'im*) constante de Dios. Más allá de la pura *razón demostrativa* que busca el orden lógico y acaba cansando a los humanos, viene a desvelarse aquí una mente superior de tipo *lúdico y estético*: Dios no ha suscitado el mundo por deber, por cálculo económico, por motivos lucrativos. Siente placer, goza Dios ante el encanto de su sabiduría; con ella disfruta: como gran maestro se recrea con el aprendiz que le acompaña, como un amante se emociona con la mujer querida en cuyo nombre y bajo cuya inspiración hace todas las cosas.

Estos son los motivos fundamentales del gran canto de la mujer/sabiduría. Sin duda alguna, ella presenta rasgos de *diosa*, en la línea de las grandes figuras femeninas de Egipto, Siria y Mesopotamia. Pero no *tiene valor independiente*: no se puede separar del Dios Yahvé ni presentarse como signo de pura idolatría. *Tampoco es una simple personificación*, un modo de hablar, un motivo estético/literario sin ningún apoyo en la realidad. Esta mujer/sabiduría ha desbordado los esquemas racionales precedentes. Lo aquí dicho no se había dicho todavía. Estamos ante *una revelación originaria*.

Un artista como Miguel Angel ha podido interpretar con gran belleza estas palabras en el fresco de la creación de la Sixtina: del hueco abierto por el brazo izquierdo del Dios/varón emerge la mujer/Sabiduría. Ella es un elemento del misterio divino: Dios la mira y, al mirarla, mirándose a sí mismo, puede expandir el otro brazo para suscitar el mundo humano, el Adán en quien se encuentran condensados/culminados los cielos y la tierra, las montañas y las aguas de este cosmos. La tradición teológica cristiana ha reelaborado nuestro texto, aplicándolo a Jesús, Hijo de Dios, en su condición de *ser divino y principio de lo humano*. Para los judíos, esta dama/Sabiduría es signo del cuidado amoroso del Dios que llama a los humanos y les ama (acoge) como hace una mujer amante. Pienso que en este primer momento hay que leer el texto en sí mismo, sin la sobrecarga teológica cristiana y las limitaciones judías. Aquí nos limitamos a indicar algunos de sus rasgos, dejando que los mismos lectores los completen:

- *Origen sin origen*. La Sabiduría aparece, al mismo tiempo, como realidad creada e increada. Es signo de Dios, siendo, a su vez, un elemento de este mundo: principio y consistencia del cosmos, modelo y compañera de los hombres.

- *Feminidad y acción intensa*. Se suele afirmar que lo femenino es receptivo: es pasi-

vidad, escucha silenciosa. Pues bien, en contra de eso, esta mujer/sabiduría llama, invita y pone en movimiento la existencia de lo humano.

- *Creación y juego*. La *estética de Dios*. Allí donde la Sabiduría resulta más intensa, allí donde parece que triunfa la razón hallamos algo más que racional: el gozo de Dios sustentando el gozo de los hombres, el juego de belleza que se expresa como fuente de todo lo que existe.

Este pasaje no habla del *Dios en sí*, tampoco de la *esencia de los hombres*, sino del *Dios que se revela a los humanos* en diálogo de amor, retraduciendo la experiencia de Gén 1 y llevándola a su límite más hondo (cf. tema 1.3). Pues bien, la llamada *creadora* de Gén 1 se vuelve en Prov 8 *palabra invitadora*: como mujer que atrae a sus amantes, así convida Dios/Sabiduría a sus amigos, ofreciéndoles la gracia y encanto de su vida.

A') *Invitación y promesa*. Después del intermedio social (8,12-31) y la fuerte manifestación teológica (8,22-31), en quiasmo sintético muy hondo, el texto vuelve a presentar la voz de la mujer/sabiduría que llama a los humanos, pues les ama, porque es feliz con ellos y pretende así hacerles felices. Se retoman así varios motivos del paraíso (Gén 2-3: cf. tema 2.1). Pero hay una diferencia significativa: aquí no existe conciencia de un pecado original; los humanos se encuentran situados sin cesar ante el *riesgo* de la negativa (desoír la voz de Dios) o el *gozo/encanto* de la escucha creadora de la Sabiduría.

Quizá pudiéramos decir que esta *mujer/sabiduría* es la verdad del paraíso. Ya no hacen falta más símbolos de ríos/perlas/árboles frutales. El tesoro de mil paraísos se encuentra concentrado en

esta mujer: ella es el Dios hecho Edén para los humanos. Difícilmente podría haberse hallado imagen más bella: *Dios* se define como mujer/sabiduría/esposa que llama a los humanos, invitándoles a compartir gozo y belleza; al mismo tiempo, Dios es *madre* buena que les dirige la palabra educadora (cf. 8,32). Las dos imágenes (madre y esposa) se implican y completan sin dificultad en plano simbólico.

Gén 2-3 cerraba al ser humano en su silencio: se apodera del fruto prohibido, niega a Dios y busca otros amores; se pierde a sí mismo, se hace muerte. Por el contrario, conforme a nuestro texto, aquel hombre que responde a Dios y acoge su amor halla la vida, se vuelve paraíso (8,35-36). No hay razón para entender estas palabras (vida y muerte) en un sentido desgastado, como simbolismo sin hondura. Al contrario, ellas nos llevan al centro de eso que pudiéramos llamar la gran opción de vida o muerte de lo humano. Lógicamente, la gran *introducción teológica* del libro (Prov 1-9) culmina recogiendo todo el tema. *Dos amores* llaman al pobre, inexperto, ser humano. Pequeños nos ha hecho Dios: capaces de ser engañados por una voz de muerte. Pero también nos hace inmensamente grandes: capaces de acoger la sabiduría del misterio de su vida revelada como gracia femenina, transformante:

- *La Dama/Sabiduría* invita a los humanos al banquete de sus bodas: ha construido su casa, ha preparado el festín, ha despachado a los criados y se esfuerza para que todos participen en su fiesta de vida (9,1-12).

- *La Dama/Locura* o necedad, presentada en forma de gran prostituta, vende a todos la antifiesta del amor vacío y de la muerte (9,13-18).

2. Sabiduría nacional: pueblo y ley de Dios (Eclo 24)

He ofrecido bibliografía básica sobre Eclo en temas 7.3 y 9.1... Asumo lo allí dicho y me fijo de manera especial en la «nacionalización» de la Sabiduría; cf. H. Conzelmann, *Die Mutter der Weisheit* (Sir 24, 3-7), en *Fest. R. Bultmann*, II, Mohr, Tübingen 1964, 225-234; A. de Nicola, *Quasi cypressus in Monte Sion. Eccli 24,17b*, BeO 17 (1975) 269-277; L. Fonck, *Quasi Cedrus exaltata sum in Libano... (Eccli 24.17)*, VD 1 (1921) 226-231; A. Fourier-Bidoz, *L'Arbre et la demeure: Siracide XXIV, 10-17*, VT 34 (1984) 1-10; M. Gilbert, *L'Éloge de la Sagesse* (Sir 24), RTL 5 (1974) 326-384; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, SCM, London 1974, 157-162; D. Martín Juárez, *Sabiduría y Ley en Jesús Ben Sira*, RelCult 25 (1979) 567-574; G. Schimanowski, *Weisheit und Messias*, WUNT 17, Tübingen 1985, 38-61; G. T. Sheppard, *Wisdom and Torah: The Interpretation of Dt Underlying Sir 24.23*, en G. A. Tuttle (ed.), *Biblical and Near Eastern Studies*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1978, 166-176; P. W. Skehan, *Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24*, CBQ 41 (1979) 365-379; G. von Rad, *La Sabiduría de Israel*, Fax, Madrid 1973, 208-216.

Ben Sira o Eclesiástico (= Eclo; cf. temas 7.3 y 9.1) resume los motivos de Prov 8, pero los sitúa en otra perspectiva. El trasfondo sponsal pasa a segundo plano. La grandeza del Dios/Sabiduría se revela en la estructura *nacional* israelita, de tal forma que podemos hablar de una cuasi-encarnación de Dios en su ciudad o/y pueblo. Por otra parte, la verdad de ese Dios/pueblo se expresa por la ley de Moisés que el propio autor del libro estudia y presenta de forma apasionada. Tales son las novedades y elementos de este *himno*, escrito hacia el 180 AEC, que consta de cuatro partes muy unidas y bien diferenciadas. La principal es la segunda (B), pero no puede escindirse de las otras:

- Eclo 24,1 A La Sabiduría (*Sophia*) se alaba a sí misma, se gloria en medio de su pueblo (= *laon*),
2 abre su boca en la asamblea del Altísimo (= *ekklësia hypsistou*) y se gloria delante de su Potestad (*dynameôs autou*).
3 B1 Yo salí de la boca del Altísimo y como niebla (= *homikhlê*) cubrí la tierra;
yo habité en el cielo poniendo mi trono sobre columna de nubes;
5 (yo) sola rodeé el arco del cielo y paseé por la hondura del abismo;
6 regí las olas del mar y los continentes y todos los pueblos y naciones;
7 por todas partes busqué descanso (= *anapausin*) y una heredad (*kêronomia*) donde descansar.
8 B2 Entonces el creador (= *Ktistês*) del universo me ordenó,
mi creador (*ho ktisas me*) hizo reposar mi tienda (= *skênên*);
y dijo: habita en Jacob, sea Israel tu heredad.
9 En el principio, antes de los siglos, me creó, y por los siglos nunca cesaré.
10 En la Santa Morada, en su presencia, ofrecí culto, y así fui establecida en Sión,
11 en la ciudad amada (escogida) me hizo descansar, y en Jerusalén reside mi poder.
12 Eché raíces entre un pueblo glorioso,
en la porción del Señor, en su heredad.
13 B3 Crecí como cedro del Líbano, y como ciprés del monte Hermón;
14 nací como palmera de Engadí y como rosál de Jericó,
como olivo hermoso en la pradera y como plátano junto al agua.
15 Expandí perfume como cinamomo y espliego y di aroma como tierra exquisita;
como incienso y ámbar y bálsamo, como perfume de incienso en el santuario.
16 Como terebinto extendí mis raíces, un ramaje bello y frondoso.
17 Como vid hermosa retoñé, mis flores y frutos son bellos y abundantes.
19 B4 Venid a mí los que me amáis y saciaos de mis frutos;
20 mi recuerdo es más dulce que la miel y mi herencia mejor que los panales.
21 El que me come tendrá más hambre, y el que me bebe tendrá más sed;
22 el que me escucha no se avergonzará y el que me pone en práctica no pecará.
23 C Todo esto es el Libro de la Alianza del Dios Altísimo,
la ley que nos mandó Moisés
como heredad para las comunidades (*synagôgais*) de Jacob.
25 Rebosa sabiduría como el Pisón, y como el Tigris en primavera;
26 va lleno de sabiduría como el Eufrates, y como el Jordán en los días de cosecha;
27 hace brillar como luz la enseñanza (*paideia*), como el Guijón en los días de vendimia.
28 El primero no acabará de comprenderla, ni el último podrá rastrearla,
29 pues su pensamiento está más lleno que el mar y su consejo más que el gran abismo.
30 D Y yo salí como canal de un río
y como acequia que va hacia un jardín (= *paradeison*).
31 Y dije: regaré mi huerto, empaparé mis bancales;
pero el canal se me hizo río, el río se hizo mar.
32 Haré brillar mi enseñanza (*paideia*) como aurora y haré que ilumine hasta lejos;
33 derramaré doctrina (*didaskalia*) como profecía
y la legaré a las futuras (eternas) generaciones.
34 Mirad que no he trabajado para mí sólo,
sino para todos los que la buscan (a la Sabiduría).
(Traducción inspirada en la BL).

Las divisiones del texto son claras. Hay una *introducción* (A: 24,1-2), un *discurso* (B:24,3-22), dividido temáticamente

en cuatro partes (B1, B2, B3 y B4), una *interpretación* (C: 24,23-29) de Ben Sira que identifica la Sabiduría con el libro

concreto de la ley y una *confesión autobiográfica* (D: 24,30-34). La Sabiduría de Dios se identifica, al menos funcionalmente, con el *pueblo* de Israel (centrado en Sión/templo) y con su *ley* sagrada, interpretada como *libro de la alianza* de Moisés.

A) *Introducción* (24,1-2). La *Sophia* (Sabiduría) no ensalza a Dios ni atrae a los humanos, sino que se alaba (*ainesei*) y gloria (*kaukhêsetai*) a sí misma. Conforme al texto usual de los LXX (A. Rahlfs), que hemos traducido, ella eleva su discurso ante Dios, situándose por tanto ante los tres planos de la realidad: ante el *pueblo* escogido de los humanos (24,1b), ante la *asamblea* de los ángeles que rodean a Dios (24,2a) y finalmente ante la misma *Potestad* (24,2b) o fuerza original divina. Ella no se pone como buena mujer ante las puertas de aquellos que van a la ciudad (cf. Prov 8,1-3). Tiene una cátedra más alta e influyente: habla ante todos los seres existentes, incluido el mismo Dios. Su palabra es revelación plena del misterio.

B) *El gran discurso* (24,3-22). Nos empieza sorprendiendo el énfasis, la fuerza del *yo* (*egô*) que emplea la Sabiduría hablando de sí misma (24,3.4). Sigue así en la línea de Prov 8,12.14.17 que también había utilizado la primera persona (*'ani*), en gesto de presentación enfática. Este doble *yo* de Eclo 24,3.4 enmarca y define el sentido de la Sabiduría, en sermón que acentúa sus relaciones con Dios y con el mundo (B1), su manifestación israelita (B2), su propia hermosura (B3) y su palabra de llamada dirigida al pueblo (B4). Y con esto pasamos a cada una de las divisiones.

1) *Sabiduría divina y cósmica* (B1: 24,3-7). Reasume, en formas de más sobriedad, el tema ya estudiado en Prov 8,22.31. Procura evitar los términos

ambiguos o menos conformes con la teología oficial israelita: el riesgo de una Sabiduría «engendrada» por Dios (en forma física, materna), los tonos lúdicos de juego y gozo que despliega ante el misterio divino. Ben Sira es un hombre que sabe medir sus palabras, situándolas en línea de tradición bíblica previa. Por eso se limita a decir que la Sabiduría brota de la boca del Altísimo, teniendo, por tanto, carácter de palabra. Estamos en las mismas coordenadas teológicas de Gén 1.

La Sabiduría es *Palabra* de Dios, siendo *Espíritu* (*Ruah* de Gén 1,2) y tomando rasgos de *niebla/nube*. Esta es una comparación clásica que vemos en Ex 40,34-38 y en los textos paralelos o convergentes que hablan de *la nube de Dios* que dirige al pueblo israelita en su marcha por el desierto. Ella es también signo de presencia sacral de Dios que mora en el templo (cf. 1 Rey 8,10-11). Ella habita en el cielo (24,4) y fundamenta (da sentido y consistencia) a todo lo que existe. Pero, en contra de Prov 8,22-31, nuestro texto no resalta su presencia y acción cósmica. A Ben Sira le interesa el pueblo israelita. Así acentúa lo que pudiéramos llamar el desconcierto, la infructuosa peregrinación de la Sabiduría que busca descanso en el mundo y no lo encuentra. Este es su *séptimo día*: Dios culmina su obra sobre el mundo cuando encuentra al pueblo de su amor. Seguimos estando en *fase de creación*: la historia de Israel con sus instituciones (templo, ley) pertenece al descanso de Dios, forma el día séptimo.

No hay aquí experiencia de *pecado original*, no existe alejamiento o negación culpable de los hombres como, siguiendo a Gén 2-3, supone el texto paralelo y en el fondo tan cercano de Jn 1,5.10-11 donde los mismos elegidos (pueblo de Israel) rechazan la luz del

Logos/Sabiduría. Eclo 24,7 no conoce una experiencia de pecado/rechazo originario y acentúa más bien la *imperfección*: Dios no ha culminado su obra creadora hasta que encuentra sobre el mundo una «heredad» y un reposo para su sabiduría.

2) *Morada de Sabiduría: Israel, reposo de Dios* (B2: 24,8-12). Este *sábado israelita es el culmen de la creación*. Previamente existía un camino, un deseo: Dios seguía buscando y no había encontrado lugar para expresarse. Ahora lo encuentra. Los versos centrales del texto (24,8b-11) están perfectamente estructurados, en inclusión que alude a:

a) *Pueblo* (24,8b). La Sabiduría halla descanso en Jacob/Israel en terminología (reposar, habitar, heredar...) que evoca la experiencia fundante del Dt/Dtr. La misma nación israelita viene a presentarse así como realidad «teófora», portadora de Dios.

b) *Israel eterno* (24,9). Lo que ahora se revela responde al plan eterno de Dios y así debe durar por siempre. Estamos al principio de la más honda teología rabínica que apela a los valores originarios de Israel. Quizá pudiera hablarse de escatología realizada: Dios se ha revelado ya del todo.

a') *Ciudad y templo* (24,10-11). Los valores del pueblo (24,4) se concentran ahora en el *templo* o Santa Morada que se simboliza por Sión y la *ciudad* escogida amada (*êgape-menê*). Estas son ahora las señales del descanso de Dios: santuario, culto religioso.

No hace falta insistir en la importancia de esta *cuasi-encarnación* de la Sabiduría desvelada en un pueblo/ciudad con sus instituciones bien concretas. Lo que Prov 8 había presentado como *identidad femenina* (Dios/amada) que sostiene y pacifica al ser humano, se convierte en experiencia de *identidad nacional*. La sabiduría se revela como principio de elección/amor en la ciudad y el pueblo; el eterno Dios se expresa en Sión, su muy

amada; allí encuentra su placer y su descanso. De esta forma se reinterpreta en clave israelita (con el término *katepanssen*: 24,8.11) la experiencia más honda del gozo de Dios de Prov 8,31-32. Lo que era allí erotismo/juego cósmico aparece ahora como sábado de intensa liturgia nacional.

El último verso (24,12) *culmina* y ratifica todo lo anterior: la Sabiduría de Dios es como un árbol de vida bien plantado en medio de su pueblo, en su propia heredad: *las naciones* buscan otro tipo de valores (militares, políticos, raciales...); *los israelitas* cultivan el árbol de la Sabiduría de Dios y así aparecen como viviente paraíso (cf. Gén 2-3).

3) *La Sabiduría, árbol de Dios* (B3: 24,13-17). Estos versos expanden, en bella poesía, el motivo ya evocado en 24,12: la misma Sabiduría es *árbol de Dios*, plantación de vida en medio de la tierra. Del *cedro* a la *vid*, se evocan aquí los árboles de tipo fuerte, hermoso, oloroso, alimenticio, desarrollando así lo que Gén 2,9 había dicho de un modo velado, al hablar en general de los árboles hermosos, deseables del principio. Pero hay una novedad: todos se expresan y condensan en la Sabiduría que aparece como paraíso de Dios (y de los hombres).

A manera de hermosura y vida de Dios brota y se expande en Israel la Sabiduría, en *experiencia vegetal muy honda*. Ella no es algo que los hombres han creado; no es función de su poder ni resultado de su esfuerzo. Por elección y amor de Dios ha surgido. Quedan en segundo plano otros aspectos de conquista humana o trabajo. En el principio emerge el don de Dios: todo lo que tiene Israel lo ha recibido de un modo gratuito y gratuitamente debe cultivarlo, siendo jardín

de la Sabiduría de Dios sobre la tierra. En esta perspectiva se vuelven transparentes las comparaciones de los bellos y frutuosos, olorosos/perfumados árboles del mundo. Lo más bello posible (árboles del bosque y del jardín) es signo de la Sabiduría que Dios quiere expandir por Israel sobre la tierra.

4) *Invitación de la Sabiduría* (B4: 24,29-22). Siguiendo lo implicado en Prov 8-9, la Sabiduría ofrece su alimento, al presentarse como Árbol de Vida: *venid a mí los que me amáis y saciaos de mis frutos* (*genêmatôn*: 24,19). Como mujer querida llama, como árbol rebozante ofrece sus dones: dulzura de miel, comida que sacia, gozo intenso, santidad (24,20-22).

La comparación con Gén 2-3 se vuelve de nuevo necesaria. Pero hay una gran diferencia. Gén 2-3 distinguía dos árboles, uno del conocimiento del bien/mal, otro de vida, y prohibía la comida del primero. Por el contrario, *Eclo* 24,19-22 presenta sólo el árbol bueno de la sabiduría y lo interpreta en clave de banquete escatológico: es comida final de los humanos, delicia que jamás puede acabarse. Estamos al principio de un fecundo desarrollo teológico, que el mismo *Eclo* 24,23-29 entiende en clave de ley judía, mientras los cristianos lo aplican al banquete del reino (Lc 14,15-24 par) o del Cristo (Jn 6).

C) *Sabiduría como ley: interpretación del autor* (24,23-29). El himno propiamente dicho ha terminado (24,3-22). Las palabras de revelación, posiblemente elaboradas sobre un modelo cercano a Prov 8, han concluido. Ahora empieza otro lenguaje: de la *primera persona* (Sabiduría que se expresa y llama) pasamos a la *tercera persona* de un narrador o teólogo que interpreta y aplica lo anterior desde el contexto de la propia ley del

pueblo: *todo esto es el libro...* (24,23). Así entramos en el ámbito de un escriba profesional (cf. *Eclo* 39: tema 9.1) que identifica la Sabiduría de Dios, cuasi-encarnada en el pueblo israelita, con su propio *libro* (*biblos diathêkês*) y con la *ley* (*nomos*) que ese pueblo ha fijado en los siglos anteriores, bajo autoridad de Moisés, gran legislador. Estos son los elementos principales de la nueva interpretación que definirá de ahora en adelante la visión del judaísmo:

a) *De la Sabiduría al libro/ley*. Antes (24,8-12) la Sabiduría de Dios se vinculaba a las instituciones del pueblo (ciudad, templo...). Ahora se condensa y precisa en una ley de vida social y religiosa. El templo y la ciudad pueden destruirse (como sucederá en el 70 EC); mientras el libro/ley exista y mantenga su valor habrá pueblo israelita. Esta es la *prueba de Dios, la nueva teodicea*.

b) *Del árbol a los ríos*. El texto anterior (24,13-17) comparaba la sabiduría con un árbol que da fruto, con un fruto que se vuelve paraíso. Pues bien, al concentrarse en un libro, la misma sabiduría aparece como río, conforme a una imagen que vemos en Gén 2 (leyendo Nilo donde los LXX ponen *phos*, luz, en 24,27). Corriente insondable de agua de vida: eso es la ley/Sabiduría de Dios; en ella se expresa la verdad de aquello que los oráculos proféticos (cf. Ez 47) habían prometido para el tiempo del futuro.

c) *La concreción de la Sabiduría*. Un pueblo necesita principios de identificación e Israel los ha encontrado: tiene un libro sagrado que marca la ley de su vida. Libro y ley son señal y presencia de Dios sobre la tierra. Esto es la Sabiduría: palabra de gozo, plenitud de la existencia.

Ben Sira, el buen escriba, ha dicho esa Palabra: ha descubierto la verdad de Dios en el libro de la ley/Sabiduría. Este es el *tesoro* de Israel, su riqueza y distinción entre los pueblos. Estamos en la línea de eso que será la esencia del futuro

y eterno judaísmo: son judíos aquellos que, sabiéndose elegidos por Dios con pueblo y templo (cf. 24,8-12), descubren la presencia de ese Dios en su libro/ley; en ella meditan, de ella viven, en ella esperan, descubriéndose felices para siempre. Esta es la demostración de Dios: su libro eterno. Muchos cristianos protestantes se hallan cerca de una perspectiva como ésta.

D) *Confesión autobiográfica* (24,30-34). Al final, como nota conclusiva y firme del pasaje, emerge el *yo del propio escriba* (de Ben Sira). Ha dicho antes que la Sabiduría ha brotado (*exelthon*) de la Boca del Altísimo (24,3). Utilizando la misma palabra, dice ahora que él mismo ha salido/brotado (*exêlthon*: 24,30) del gran río del libro/ley de la Sabiduría.

Este es un hombre que *nace del libro*: puede afirmar que la ley es su padre y su madre. Ha brotado de la Sabiduría de Dios, en ella vive, de ella ha recibido su abundancia. Quiso ser un pequeño canal, para regar con agua del gran libro los bancales de su entorno (sus alumnos). Pero se siente desbordado: el agua del canal se le ha hecho río, el río se le ha vuelto mar inmenso. Así vive: sorprendido, gozoso, creativo. Ha trabajado al servicio de todos los que buscan la Sabiduría; para ellos la ha cantado, a ellos se la ofrece (24,30). En una perspectiva parcialmente semejante se sitúa Jesús cuando pregona el agua de la vida (cf. Jn 7,37-39; 4,1-43). Pero hay una diferencia fundamental. Ben Sira ofrece a sus lectores el agua del río de la ley, que se identifica en el fondo con la verdad del templo/ciudad de Jerusalén. Jesús, en cambio, ofrece el agua de su propia fuente: su cuerpo es manantial del que proviene la Sabiduría de Dios sobre la tierra.

3. Sabiduría histórica: racionalidad de Dios (Sab 6-10)

He presentado ya el tema en *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993, 213-223, con

bibliografía básica. Sobre la problemática especial de nuestro texto, vista a la luz de la historia bíblica y del contexto helenista, cf. especialmente: B. L. Mack, *Logos und Sophia, Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, SUNT 10, Vandenhoeck, Göttingen 1973, 63-167; P. E. Bonnard, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus-Christ*, LD 44, Cerf, Paris 1966, 93-107.

Para un estudio más amplio del tema, además de los libros de J. Vilchez, J. R. Busto y G. Von Rad, ya citados en tema 12.3, cf.: P. Beauchamp, *Épouser la Sagesse...*, en M. Gilbert (ed.), *La Sagesse de l'AT*, BETL, Leuven 1979, 347-369; A. M. Dubarle, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*, LD 91, Cerf, Paris 1976, 127-154. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des grecs et l'évangile*, Paris 1981; J. Fichtner, *Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit*, ZNT 36 (1937) 113-132; T. Finant, *Hellenistic Humanism in the Book of Wisdom*, TQ 27 (1960) 30-48; A. Jaubert, *La Notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'Ère Chrétienne*, Seuil, Paris 1963, 350-446; É. des Places, *Le Livre de la Sagesse et les influences grecques*, Bib 50 (1969) 536-542; G. Schimanowski, *Weisheit und Messias*, WUNT 17, Tübingen 1985, 69-94.

El libro de *Sabiduría* (= Sab), escrito originalmente en griego, en los primeros años de la EC, ofrece dentro de la BG (LXX) la búsqueda más fuerte de *racionalidad de Dios*. El autor, un judío alejandrino experto en pensamiento helenista, conoce y elabora aspectos distintivos de la revelación israelita. Su obra es un auténtico *midrash*. Tres son sus partes principales.

- Una *introducción* de tipo sistemático que intenta penetrar en el misterio del mal, reflejado en la opresión de los impíos que luchan contra el justo y que le matan.
- *La parte central* (Sab 6-10) reflexiona sobre el sentido (origen y funciones) de la Sabiduría. De ella queremos hablar de manera más extensa en lo que sigue.

• *La parte final* (Sab 11-19) reelabora el éxodo (plagas) y la entrada en la tierra palestina a la luz de la nueva ley histórico/escatológica: el sentido pleno de la realidad se ha desvelado en la forma en que Dios trata a los hebreos a lo largo del camino hasta hacerles herederos de la tierra; por el contrario, los perversos (egipcios y cananeos) fueron ya castigados por Dios, en juicio de misericordia (cf. tema 12.3).

La trama del libro resulta *paradójica*. Por un lado afirma que la sabiduría no aparece ni triunfa externamente sobre el mundo: por eso los justos mueren a manos de los impíos: la sanción de Dios es sólo escatológica y viene a realizarse por la inmortalidad de los justos (Sab 1-5). Por otra parte, el libro es un tratado de sabiduría política, una especie de *manual para gobernantes*, con su modelo de rey justo y sabio (Salomón). Siguiendo su ejemplo, a través de una conversión de la autoridad política, el mundo podría volverse lugar donde triunfa la sabiduría de Dios (Sab 6-19).

El libro es paradójico también en otra perspectiva. Por un lado, tanto Sab 1-5 como los textos estudiados en tema 12.3 ponen de relieve la imparcialidad universal de Dios, que trata con el mismo amor a todos los humanos. Pero luego, en los desarrollos histórico/simbólicos de Sab 11-19, parece que ese Dios de Sabiduría cambia, emplea pesas y medidas diferentes: trata de un modo a sus *hijos* (israelitas) y de otro a los *enemigos* (gentiles: cf. 12,20-25; 18,20-19,6; 19,22).

a) *El ser de la Sabiduría*. Con nombre pretencioso hablo de «ser» y me refiero al más hondo contenido. Estos son sus rasgos fundantes:

Ella (*Sophia*) es un espíritu inteligente (*pneuma noeron*), santo, múltiple, sutil, móvil, penetrante, inmaculado... incoercible, benéfico, amigo del hombre...

Es efluvio del poder divino (= *atmis tês tou Theou Dynamêôs*),
emanación purísima de la gloria (*doxa*) del omnipotente; por eso, nada in-mundo se le pega.
Es reflejo de la luz eterna, espejo muy puro de la energía divina e imagen de su bondad.
Siendo una sola cosa, todo lo puede; sin cambiar en nada renueva el universo;
y entrando en las almas buenas de cada generación va haciendo amigos de Dios y profetas,
pues Dios no ama a nadie si no habita en él la Sabiduría (Sab 7,22-28)

Tres son los rasgos que definen la Sabiduría: por un lado, es *expresión del poder divino*, revelación/presencia de Dios hecha cercanía y realidad fundante de todo lo que existe; por otro, ella es *sentido de la creación*, espíritu y hondura de las cosas; finalmente, ella *dirige la historia* y así actúa y se explicita a lo largo del camino israelita, para bien de los humanos.

El esquema de fondo puede ser *hele-nista*: hay rasgos y expresiones que se encuentran en la filosofía del ambiente, especialmente en línea platónica; la Sabiduría es una especie de expansión y presencia bondadosa de Dios. Pero el contenido profundo del texto es *israelita*: destaca la historia de los hombres. Al servicio de esa historia, como presencia divina y hondura de lo humano, como sentido original del cosmos, aparece en la BG la Sabiduría.

b) *El amante de la Sabiduría*. Los textos anteriores (Prov 8; Eclo 24) ponían de relieve el gesto positivo de la Dama/ Sabiduría que se para en la puerta de la vida y toca invitando con su amor a los que pasan. Ahora encontramos la *respuesta* positiva: Salomón, rey sabio y signo de todos los auténticos humanos (israelitas), escucha su llamada y la desea emocionado:

A ella la quise y la busqué desde muchacho,
intentando hacerla mi esposa, convirtiéndome en enamorado de su hermosura.
Al estar unida (*symbiôsis*) con Dios, ella muestra su nobleza,
porque el dueño de todo la ama....Por eso
decidí unirme con ella, seguro de que sería mi compañera en los bienes,
mi alivio en la pesadumbre y la tristeza (Sab 8,1-2,9).

La vida entera se define, según esto, como *proceso afectivo*. Está al fondo el simbolismo del *Banquete* de Platón, con el ascenso amoroso hacia las fuentes de toda realidad (el Bien Supremo). Pero hay una diferencia: el entusiasmo divino parece que lleva a los platónicos más allá del mundo; Salomón enamorado se introduce con fuerza dentro de este mundo. Pero no se debe exagerar la diferencia. *El sabio de la República platónica*, transformado por la suma de amor, puede gobernar con justicia a los humanos. *El rey israelita*, enamorado desde joven de la sabiduría superior, descubre en ella su gozo (disfruta) y gobierna con su ayuda.

El varón/mujer perfecto no es aquel que se clausura en un ejercicio contemplativo, aislado de este mundo. El verdadero amante de la Sabiduría sale al mundo, escucha el misterio de la realidad y deja que ella le emocione, le dé fuerza, le transforme. Al llegar aquí reciben su sentido los aspectos filosóficos antes indicados (en 7,22-28): ella es *efluvio del poder divino, emanación de la gloria de Dios*... Descubrimos así que ella es el mismo Dios en cuanto *amable*; hay en nuestro corazón un gran vacío: estamos hechos para Dios, a él le buscamos en camino amoroso.

c) *Plegaria por la Sabiduría*. Su presencia no es el premio de un esfuerzo intelectual, ni es paga o resultado de unas obras. Como todo amor auténtico, ella aparece sólo como *gracia*. Por eso tenemos que ponernos en las manos de Dios y pedir que nos responda, en actitud de libertad. No hay sabiduría sin encuentro con Dios, sin unión de libertades; por eso, el único modo de lograrla es mantenerse abierto, desear que ella venga y recibirla agradecidos:

Dios de mis padres y Señor de misericordia,
que todo lo creaste con tu palabra y formaste al hombre sabiamente...
dame la Sabiduría entronizada junto a ti (*paredron*) y no me excluyas de entre tus siervos...
Contigo está la Sabiduría que conoce tus obras, a tu lado estaba cuando hiciste el mundo,
ella sabe lo que a ti te agrada, lo que responde a tus mandamientos.
Envíala desde el sagrado cielo, mándala desde el trono de tu gloria,
para que esté a mi lado y trabaje conmigo, enseñándome lo que te agrada (Sab 9,1-2.4.9-10).

Esta es la *oración de un rey* que actúa como signo de todos los humanos. Es oración de *gobernantes*, es decir, de aquellos que deben traducir el amor de Dios (Sabiduría) en principio de justicia social. Todos ellos miran hacia Dios, descubren el orden primigenio y con su ayuda pueden construir la paz sobre la tierra. Es también *oración universal*, pues Salomón es signo de todos los que quieren expresar sobre la tierra los principios creadores del amor divino. En el fondo del pasaje hay una experiencia de «democratización»: quizá se puede afirmar que todos son reyes verdaderos: dialogan directamente con Dios; piden Sabiduría.

Como hemos dicho ya, esta Sabiduría tiene un carácter *racional*, pues capacita para conocer las cosas (cf. 6,15-22); pero, al mismo tiempo, es *don gratuito* que sólo en apertura de oración y confianza fuerte en Dios puede lograrse. Más allá de las estructuras puramente intelectuales y sociales existe y se desvela un misterio más alto de amor que es gratificante: es lo divino.

d) *Inmortalidad de la Sabiduría*. Toda la primera parte del libro (Sab 1-5) ha estado dedicado al tema: la violencia nace del miedo de la muerte. La misma inseguridad de pensar que la vida se escapa nos hace querer asegurarla oprimiendo a los demás. Pues bien, en contra de eso, sólo llegan a ser sabios verdaderos los que acogen la vida como don; no quieren conquistarla por la fuerza, no combaten en contra de los otros. Don de Dios es la existencia: por eso sobrepasa las fronteras de la muerte y nos ofrece una inmortalidad que sólo puede entenderse y vivirse como gracia:

Esto pensaba en mi interior, reflexionando en mi corazón:

la inmortalidad consiste en emparentar con la Sabiduría:

en su amistad hay un doble deleite

y en el trabajo de sus manos hay riqueza inagotable;

su trato asiduo es prudencia; conversar con ella es celebridad... (Sab 8,17-18).

El ser humano es mortal en sí (no es Dios), pero alcanza la inmortalidad al relacionarse con la Sabiduría: ella le eleva de nivel, le cambia y pone sobre un plano de vida/amor donde la muerte se encuentra ya vencida (superada). Reina la muerte en ámbito de angustia y violencia, de lucha por los bienes y rabiosa competencia social. Pero en plano superior, dejando que la Sabiduría le enriquezca y transfigure, el ser humano des-

cubre su verdad más alta: es inmortal.

Entendida así, la inmortalidad es un regalo: es *syngeneia* o emparentamiento con la Sabiduría. Todo es común entre amigos, se dice; por eso, la Sabiduría amiga ofrece a los humanos su regalo hermoso, la experiencia de una vida que supera el muro de la muerte. Esta inmortalidad no es algo que se espera al fin, en clave de pura apuesta de futuro, sino un nuevo *modo de vivir* sobre la tierra: confiesa su fe en ella quien cultiva sus valores en el campo del trabajo, las relaciones humanas, la justicia, etc.

Esta «fe» en la inmortalidad tiene carácter *racional* en el mejor sentido de la palabra: abre para el hombre un horizonte, le permite comprender las cosas desde dentro y actuar de forma liberada en medio de ellas. Por eso, no se pueden oponer en modo alguno *compromiso histórico* (en línea de justicia) y *apertura a la inmortalidad*, como si fueran dos cosas distintas. Precisamente sucede lo contrario: el descubrimiento de la inmortalidad libera al sabio para el compromiso gratuito y el esfuerzo en favor de los demás.

e) *La historia de la Sabiduría* confirma lo que acabamos de indicar: precisamente los que están abiertos a la experiencia de la inmortalidad superan el nivel de pura lucha y opresión del mundo y pueden expresar sobre la tierra los valores supremos de lo humano. Toda la última parte del libro (Sab 11-19) está escrita en esa perspectiva. Los israelitas/sabios, enriquecidos por la fe en la inmortalidad, son capaces de mejorar el mundo en línea de justicia. De esa manera, siendo trascendente (expresión del ser de Dios), la Sabiduría se halla inmersa en nuestra historia:

Ella protegió al padre del cosmos (Adán) en su soledad...,

lo levantó de su caída y le dio el poder de dominarlo todo...

No abandonó al justo vendido (a José), sino que lo libró de caer en pecado; bajó con él a la prisión, no lo abandonó en el calabozo, hasta entregarle el cetro real...

Al pueblo santo, a la raza irreprochable (israelitas), lo libró de la nación opresora (egipcios);

entró en el alma del servidor de Dios (Moisés)

que hizo frente a reyes temibles con sus prodigios y señales (Sab 10,1-2.10-16).

La historia de Israel viene a presentarse así como verdadera *teodicea*: lugar de presencia divina. Estamos cerca de Hegel cuando diga que la historia es la única demostración de Dios: existe una «razón», hay un pensamiento y un sentido que se va expresando en ella. Pues bien, esa razón/pensamiento tiene aquí

Sab 13,1 Eran naturalmente vanos todos los hombres que desconocían a Dios y a través de los bienes que se ven no lograban conocer al que es ni pudieron reconocer al artifice (*tekhmitên*) fijándose en sus obras,
2 sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire leve, a las órbitas astrales, al agua impetuosa, a las lumbreras celestes, regidoras del mundo.
3 Fascinados por su hermosura creyeron que eran dioses: pues bien, conozcan cuánto mejor es su dueño (*despotês*),
4 pues los creó el autor de la belleza; y si les asombró su poder y actividad, calculen cuánto más poderoso es quien los hizo (*ho kataskewusas*),
5 pues por la grandeza y belleza de las criaturas (*ktismatôn*) se descubre por analogía a quien les hizo ser (*genesourgos autôn*).
6 Pero el reproche contra éstos es pequeño, pues tal vez andan extraviados buscando a Dios y queriéndole encontrar;
7 en efecto, ellos dan vueltas a sus obras, las exploran, y se engañan a su vista, pues es bello lo que contemplan.
8 Pero ni éstos son excusables, porque si lograron saber tanto
9 que fueron capaces de llegar a los principios del cosmos, ¿cómo no encontraron antes a su dueño?

Estas palabras nos llevan del plano de la historia, donde existen agentes personales, al origen y sentido del cosmos, donde resulta más difícil hallar tales agentes, como indica con toda claridad el pensamiento griego que, de algún modo, culmina aquí, en Alejandría.

un rasgo sagrado: es la Sabiduría de Dios que se revela y realiza su misterio a través del camino israelita, para bien del conjunto de la humanidad. *Judío creyente* es aquel que sigue viendo en la historia de su pueblo la revelación suma de Dios, el camino de la Sabiduría. *Cristiano*, por su parte, es quien afirma que Dios se ha expresado plenamente en Cristo.

f) *Teodicea física: el Dios del cosmos*. Es sentido radical, el argumento de Sab ya ha culminado: *siendo fuente de amor, principio de eternidad, el Dios/Sabiduría va revelándose en la historia israelita*, como indican los capítulos siguientes del libro (Sab 11-19). Dentro de ellos encontramos una especie de *excursus* sistemático sobre el conocimiento de Dios y las formas de la idolatría (Sab 13-14):

• *El helenismo ha destacado la naturaleza*, divinizando al cosmos en cuanto tal o resaltando el carácter sagrado de alguno de sus signos primordiales (cielo o tierra, astros, fuego, viento...). Lo divino es la misma *physis*: no hay encima de ella un creador o artesano trascendente.

• *Israel da primacía a las personas*, en contexto de diálogo e historia. En cuanto naturaleza, el cosmos no posee consistencia: es obra de un ser más alto, creación de una inteligencia y voluntad. El mismo Dios de la historia es quien ha hecho (como Artífice y Señor) la *physis* toda.

Este hermoso discurso sobre *el Dios creador de la naturaleza*, que tanta influencia ha tenido en la teología cristiana (releído desde Rom 1,18-31), ha de entenderse a partir de su contexto. No es teoría filosófica que puede separarse de la vida del creyente, ni verdad autónoma que puede desligarse del conjunto de la historia israelita. Recordemos su contexto:

1) *Obra de Dios frente a ídolos del hombre*. Todo el excursus de Sab 13-15 está dedicado a criticar a los *ídolos*, presentados como obra del hombre. No son Dios, son creación de un artesano: por eso es imposible que el hombre les adore. Pues bien, de un modo correspondiente, aunque más elevado, el texto interpreta el mundo entero como *obra de Dios*: por eso es un engaño el adorarlo; sólo Dios (creador, artífice de todo) merece adoración.

2) *Historia frente a naturaleza*. Tanto nuestro pequeño discurso (Sab 13,1-9) como el gran excursus sobre los ídolos (Sab 13-15) ha de entenderse dentro del estudio general sobre la historia (Sab 11-19). Esta es la experiencia de Israel, esta es su novedad definitiva: ha salido Dios a nuestro encuentro, ha dialogado con nosotros, ha guiado y potenciado nuestra vida. Sólo en ese fondo se puede ya afirmar: el mundo no se cierra en sí ni nos encierra; es obra de un principio superior, es creación del Dios que se revela y camina en nuestra historia.

Los israelitas han demostrado una sensibilidad especial ante aquello que Pablo llama *obras* (*erga*): el hombre es *creador*, alguien que sabe modelar el mundo. Por eso han destacado el riesgo de la *idolatría*, es decir, el peligro de «adorar» las propias creaciones. En esta

línea se mantiene (y llega a su exigencia plena) Sab 13-15: se destruye a sí mismo quien adora la obra de sus manos. Esta misma sensibilidad ha capacitado a los israelitas para descubrir *la acción de Dios* sobre un mundo que aparece ya como totalmente profano: no podemos adorarlo ni caer bajo el dictado de sus pretendidas leyes absolutas. El mundo no es sagrado, tampoco es malo; así puede presentarse como signo de presencia de Dios. Quizá pudiéramos decir que Sab 13 nos obliga a *pasar de las obras a las personas*.

• *El ídólatra* queda en las obras: las absolutiza, las adora. Lo mismo pasa con *el adorador del mundo*: queda prendido en las «obras» de Dios, en ellas se entretiene, engañándose al fin. De esa forma acaba perdiéndose a sí mismo, en el centro de un mundo que le determina, o confundiendo a Dios con su propia capacidad de actuar dentro de la historia.

• *El verdadero creyente israelita, en cambio*, sabe trascender las obras, descubriendo en el principio de ellas la persona creadora. En esta línea, los judíos han desarrollado eso que pudiéramos llamar una *hermenéutica teísta de la historia*: han visto a Dios en el principio, camino y meta de ella. Eso les ha permitido destacar el valor de la *persona* con sus notas de libertad y comunicación, de diálogo y compromiso mutuo. *Persona es Dios*, que se manifiesta ofreciendo su palabra y su futuro de asistencia/compañía al pueblo. *Y personas son los hombres* que pueden escuchar la voz de Dios y responderle.

Visto de esa forma, el mundo no se cierra en sí, no es naturaleza, sino espacio de presencia personal, signo de amor fuerte, voz de alguien que quiere ofrecernos el amor de su mirada. No se parte del mundo (la naturaleza) para llegar a Dios, sino al contrario: la palabra y amor personal de Dios dan sentido al mismo mundo. Desde aquí han de interpretarse los textos estudiados:

• *Prov 8* destacaba el carácter afectivo de la sabiduría. Frente a los que dicen que *los cielos y la tierra no son amorosos* (Tao 5a), frente al postulado común del helenismo (*al tener todo y nada requerir, el Bien no ama*), los israelitas aseguran que *Dios ama*.

• *Eclo 24* aseguraba que ese amor está expresado en el pueblo israelita, con su templo y ley, su experiencia nacional y sus instituciones. Testigos de un amor que les eleva: eso son los israelitas, conforme a la visión de Ben Sira.

• *Sab 5-10* (todo el libro) ha desarrollado el fundamento y consecuencias de ese amor fuerte de Dios, reinterpretando así el sentido de la naturaleza y ofreciendo una preciosa *teodicea racional* (Sab 13,1-9) que no parte de la

naturaleza para llegar luego a la historia, sino todo lo contrario: se apoya en la experiencia de la historia y así logra descubrir a Dios como persona.

Los argumentos de Sab 13 sólo convencer a quien hace (o quiere hacer) un camino de experiencia histórica como el israelita. En puro argumento de ciencia o filosofía física, la naturaleza se cierra en sí misma. Pero una vez que se ha iniciado el camino histórico, una vez que se descubre a Dios en el espacio y desarrollo de la propia vida (como amigo personal del pueblo), resulta necesario dar el último paso y afirmar que existe un creador cósmico: *el mismo de la historia es creador de la naturaleza*.

Misterio de Dios: Visión apocalíptica

Hemos visto que la Sabiduría se abre, por un lado, en dimensión *universal* (es portadora de un conocimiento para todos los hombres) y tiene, al mismo tiempo, un rasgo *nacional* (sólo los judíos la conocen, por medio de su ley, ciudad y templo). Ahora evocamos ese mismo tema *en clave apocalíptica*: la fe se vuelve imagen de futuro; la teología viene a desvelarse en su más honda verdad como un conocimiento fuerte de la acción final de Dios sobre las cosas. Tres son los textos que escogemos y que enmarcan de manera aproximada ese motivo:

- *Gloria de Dios en el exilio* (Ez 1). Reelaborando imágenes anteriores, con simbolismo genial, Ezequiel ha trazado la más honda visión de un Dios viajero que deslumbra a su profeta junto al río del exilio.

- *Morada de Dios* (1 En 14). Ya no viaja Dios, sino el vidente, llegando hasta el arcano de la «casa de Dios», en el centro de los cielos. En medio de las grandes convulsiones que recorren y amenazan la trama de la vida judía de este tiempo (III AEC), el vidente descubre el secreto de un Dios que prepara su juicio contra los espíritus y hombres perversos.

- *El anciano de días y el reino del Hijo del hombre* (Dan 7). El despliegue teofánico culmina en la crisis macabea (en torno al 165 AEC). Los israelitas «renegados» y los fun-

cionarios de Antíoco Epífanes han profanado el altar de Yahvé con su templo. No existe solución humana, pues las «bestias» de la historia han llegado al paroxismo del poder perverso. Sobre ese fondo aparece Dios como anciano y ofrece todo su poder a una figura humana: al pueblo de los santos de Israel.

Las tres visiones presentan un aspecto de *revelación*: Dios mismo aparece ante los hombres en el centro del nuevo y gran despliegue epifánico. Triunfa *el reino de la imagen*: el razonamiento puramente discursivo queda en un segundo plano; tampoco basta la palabra creadora, al estilo de los viejos profetas. Ahora triunfa la *fantasía creadora* que es *protesta* frente al estado actual del mundo y *promesa* o anticipo de su plenitud futura.

1. Imagen humana de la gloria de Yahvé: Dios en el exilio (Ez 1)

Hemos ofrecido bibliografía básica sobre Ezequiel en tema 12.1. Reasumimos los motivos de la vocación profética, vista en temas 8.1 y 8.2. Sobre Ez 1-3 en especial cf. A. Colunga, *La vocación del profeta Ezequiel*, EstBib 1 (1942) 121-166; G. del Olmo, *La vocación del líder en el antiguo Israel*, Univ. Pontificia, Salamanca 1983, 289-319; M. Nobile, *Jes 6 und Ez 1,1-3,15*, en J. Vermeulen (ed.), *The Book of Isaiah*, BETLS 81,

1989, 209-216; E. Vogt, *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*, AnBib 95, Roma 1981, 1-37; A. D. York, *Ezequiel 1: inaugural and restoration visions?*, VT 27 (1977) 82-98.

La visión de Ezequiel 1-3 ha marcado de forma poderosa la corriente judía de la cábala, centrada en Mercavá o carro de Dios. Frente al conocimiento de la creación/ley que se encuentra abierto para todos, hay un más alto conocimiento del misterio esotérico de Dios, revelado por su «carro». De esta forma, Ez 1-3 se convierte en centro de la Biblia y del conocimiento secreto de Dios para una parte considerable del judaísmo medieval y posterior, como ha indicado el rabino A. Safran, *La Cabale*, Payot, Paris 1979 (traducción española bastante imperfecta: *La Cábala*, M. Roca, Barcelona 1996); cf. también P. S. Alexander, *Comparing Merkavah and Gnosticism. An Essay in Method*, JJS 35 (1984) 1-18; A. Goldberg, *Der verkannte Gott. Prüfung und Scheitern der Adepten in der Merkavamystik*, ARGG 26 (1974) 17-29; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, AGAJU 14, Leyden-Köln 1980; D. J. Halpern, *The Merkavah in rabbinic Literature*, AOS 62, New Haven CO 1980; Id., *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Exekiel's Vision*, TSAJ 16, Tübingen 1988; O. Hofius, *Der Vorhang von dem Thron Gottes*, WUNT 14, Tübingen 1972; P. S. G. Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid 1978; Id., *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1975.

Ezequiel es un sacerdote culto, identificado con la causa de Yahvé. Ha vivido los acontecimientos dolorosos que marcan el derrumbamiento del Estado judío y van a llevar a la ruina del templo de Jerusalén: *el 609 AEC muere Josías* en Meguido y de esa forma acaba su intento de reforma político/social; *el 597 AEC Nabucodonosor conquista Jerusalén* y lleva deportados a sus nobles y habitantes más significativos, entre ellos a Ezequiel. Se produce una fuerte escisión: muchos de los que han quedado en Jerusalén, con el rey Sedecías, buscan de nuevo la independencia plena (a pesar de los avisos de Jeremías); también algunos

desterrados de Babel esperan y planean un rápido retorno. En esta situación ha de entenderse la experiencia fundante de Ezequiel, el año 5º de su destierro, es decir, el 793/2 AEC.

La nota básica de esta experiencia (que será reafirmada por Ez 10) es la certeza de que *el mismo Yahvé se encuentra en el destierro*. Esa es palabra fuerte de *consuelo* para los cautivos: no están solos, abandonados a su suerte; la misma gloria de Dios está cautivada y habita en medio de ellos. Pero es, al mismo tiempo, palabra de *juicio y amenaza* en contra de las instituciones y personas de Jerusalén/Judá: han rechazado a Dios, Dios les abandona; han pecado mucho, grande ha de ser su castigo. Les ha dejado la gloria de Dios (cf. Ez 10) y, por eso, cuando seis años después (586 AEC), llegue la ruina total de Jerusalén y el destierro masivo del pueblo, los fieles de Yahvé (incluido el profeta Ezequiel que anuncia luego palabras de consuelo), podrán decir: se ha cumplido la justicia de Dios; hemos recibido el castigo; ha de abrirse ya el camino de la misericordia.

Un profeta que descubre a Dios desde su exilio: este es Ezequiel. Ya no proclama pequeños oráculos, claros y precisos, apropiados para repetirse de memoria. Expone (quizá escribe) sus visiones de una forma extensa, elaborada. Los más sabios exegetas de los últimos decenios han discutido sobre el posible texto base y las añadiduras posteriores (especialmente de Ez 1). No han llegado a un acuerdo. Actualmente se tiende a ver el texto como unidad teológico/literaria: así lo queremos presentar, destacando su aportación teofánica. Por la amplitud del material y por el mismo esquema de trabajo, estudiamos solamente la primera parte o *teofanía* (Ez 1), prescindiendo de los elementos de *llamada y misión* que completan el relato (Ez 1,4-3,27).

- Ez 1,4 A Miré y he aquí que venía del norte un viento (= *ruah*) huracanado, una *nube* enorme y un *fuego* relampagueante y un fulgor en torno; y en medio de él como un *brillo de electro* (*hasmal*) que salía de en medio del fuego ('es).
- 5 B Del centro del mismo (emergía) la imagen (= *demut*) de cuatro *vivientes*;
- 6 y este era su aspecto: tenían *semejanza humana* (= *demut 'adam*); y cada uno de ellos
- 7 poseía cuatro rostros y cuatro alas. Sus piernas eran rectas y las plantas de sus pies como la planta de pie de un novillo y brillaban como bronce bruñido.
- 8 Por debajo de las alas tenían manos de hombre a los cuatro lados.
- 9 Y los cuatro poseían rostros y alas. Sus alas se tocaban las unas con las otras;
- 10 y al marchar no se volvían, sino que cada uno marchaba de frente.
- Y la semejanza de sus rostros era: rostro humano y rostro de león por la derecha de los cuatro
- 11 y rostro de toro por la izquierda de los cuatro y rostro de águila los cuatro.
- Y sus rostros y sus alas estaban extendidas hacia lo alto: dos alas se juntaban una con otra,
- 12 con dos se cubrían el cuerpo. Cada uno de ellos marchaba de frente:
- marchaban hacia donde el *Espíritu* (= *ruah*) les llevaba a marchar y no se volvían al hacerlo.
- 13 Y entre esos vivientes había como una visión: como ascuas de *fuego*, como unas *antorchas* (*lappidim*) discurriendo entre los vivientes.
- Y el *fuego* ('es) fulguraba y del fuego salían relámpagos (*baraq*).
- 14-15 C Y los vivientes iban y venían a modo de exhalación. Miré a los vivientes y he aquí que una rueda ('*ophan*) estaba en el suelo al lado de cada uno de los cuatro vivientes.
- 16 El aspecto y hechura de las ruedas era como el fulgor de (piedra) de Tarsis;
- 17 tenían todas una misma figura; y su aspecto y hechura era como si una rueda
- 18 estuviera dentro de la otra, de modo que podían girar en las cuatro direcciones, sin tener que volverse al rodar. Sus circunferencias eran muy altas
- 19 e infundían terror, pues sus circunferencias estaban llenas de ojos.
- 20 Cuando caminaban los vivientes, avanzaban a su lado las ruedas;
- y cuando se elevaban los vivientes del suelo, se elevaban también las ruedas.
- Hacia donde el *Espíritu* les movía a marchar allí marchaban, y las ruedas
- 21 se alzaban con ellos (los vivientes), pues el Espíritu alentaba (también) en las ruedas.
- Al marchar ellos (vivientes), marchaban ellas (ruedas);
- y cuando ellos se paraban, parábanse ellas; cuando se alzaban ellos del suelo,
- 22 alzábanse las ruedas al unísono, porque el Espíritu de los vivientes estaba en las ruedas.
- 22 D Sobre la cabeza de los vivientes había una semejanza de *basamento* (*raqi'a*) como el fulgor terrificante del cristal, extendido por encima de sus cabezas.
- 23 Debajo del basamento, sus alas estaban emparejadas horizontalmente en parejas;
- 24 cada uno se cubría el cuerpo con un par. Y oí el rumor de sus alas cuando caminaban, como estruendo de aguas (*mayim*) caudalosas, como la voz de *Sadday*:
- 25 como ruido tumultuoso, como fragor de ejército. Al pararse, sus alas se plegaban.
- También se oía un estruendo sobre el basamento que estaba sobre sus cabezas.
- 26 E Y por encima del basamento que estaba sobre sus cabezas había como una visión de piedra de zafiro, una semejanza de *Trono* (*demut Kisse*); y sobre esa semejanza de Trono una visión como *semejanza de ser humano* (*demut ke-Mar'eh 'Adam*) sobre él en lo alto.
- 27 Y vi como un fulgor de electro, como la visión de un fuego con halo
- 28 alrededor de lo que parecía su cintura para arriba; y de lo que parecía su cintura para abajo vi como una especie de fuego, con fulgor todo el trono. Como el aspecto del arco que aparece en las nubes en día de lluvia: tal era el resplandor que lo nimbaba.
- Era la *visión de la imagen de la gloria de Yahvé*. Al contemplarla, caí rostro en tierra.

A) *Mundo transfigurado: teofanía cósmica* (1,4). Ezequiel, sacerdote desterrado, habita lejos de Sión. ¿Qué hace

allí, junto al río Quebar, separado de su templo? ¿Qué hacen sus otros compañeros, miembros de la *gola*, pueblo de cau-

tivos? Lógicamente, en la línea de las tradiciones sacrales (cf. tema 5), Dios tendría que hallarse en Sión y desde allí triunfar, imponiendo su victoria y fuerza sobre los pueblos de la tierra. Pues bien, en contra de eso, *Ezequiel* ha descubierto que Dios habita en el exilio, transformándole de sacerdote en *profeta*. Precisamente ahora, mientras se consuma la ruina de Sión, él aprende a mirar y descubre a Dios de forma nueva, junto al río de opresión.

En el comienzo de esta teofanía hallamos los aspectos conocidos y estudiados en otras experiencias semejantes: viento, nube, fuego (cf. temas 1.1; 3.1 y 4.2; 4.1 y 4.2, etc.). Ahora queremos destacar la función del *viento/ruah* que habíamos hallado en Gén 1,2 (cf. tema 1.3). Es como si Ezequiel quisiera ofrecernos las bases de una nueva creación que surge del exilio: cuando todo lo demás desaparece o se derrumba viene a desvelarse el gran misterio. Sopla el viento desde el norte, pues de allí vinieron a Babel, cruzando el fértil creciente, los sufrientes desterrados. Trae consigo dos signos: la *nube* portadora de tormenta y misterio (Ex 40,34; 1 Rey 8,10), y el *fuego* de las grandes teofanías (Ex 19,18-20) y del mismo ritual de sacrificios, celebrado de manera incesante sobre el templo. Es como si todo el misterio de la creación (espíritu/viento) y la misma santidad del templo (nube y fuego) vinieran a asentarse junto al río del exilio. Quizá ha soñado Ezequiel: Sión no es ya Sión, está en el destierro donde mora el *Dios del templo*.

Al llegar aquí debemos indicar que los restantes signos quedan en penumbra. Al centro se coloca el *fuego* ('es). Será el símbolo central de lo que sigue: como llama que destella, así es Dios. Siguiendo la interpretación de los LXX, hemos presentado a Dios como *electro*: metal brillantísimo, pulido, incandescente,

compuesto de una mezcla de oro y plata. Conforme a la voz hebrea aquí empleada (*hasmmal*), Dios es *fuentes original del fuego*, brasa que arde sin nunca consumirse. Este es el rasgo fundante de su teofanía: núcleo de fuego rodeado por una inmensa nube, abriéndose a manera de viento sobre el mundo. Se han unido en su misterio los contrarios: agua y fuego; metal incandescente y viento cósmico... En un rincón del mundo, junto a los desterrados del Quebar, Ezequiel ha superado la nostalgia de Sión, descubriendo allí los signos de presencia de su Dios. La ribera de un río cualquiera se ha vuelto templo santo.

B) *Los cuatro vivientes de querubines* (1,5-13). Es como si el fuego de Dios se abriera y dejara ver en su centro la figura de cuatro seres misteriosos. El texto paralelo y posterior les llama ya desde el principio *querubines* (10,1ss). Pero aquí no han recibido ese nombre y es bueno que no se identifiquen demasiado pronto con una posible jerarquía angélica. Son seres *vivientes* (= *hayot*), portadores de un trono. No importan por sí mismos, interesa su función: son piernas de novillo fuerte que sostienen el peso de Dios y caminan por la tierra; son alas que cubren el cuerpo desnudo, en reverencia grande, mientras suben y vuelan, llevando por el aire el gran misterio de la creación, el fuego de Dios.

En el fondo de estos *vivientes* o *animales* cósmicos se encuentra la certeza de que el mundo entero es trono de Dios, especialmente en sus estratos más excelsos. Para entender su representación exterior (híbridos de rostro humano, piernas de novillo y alas de gran águila) podemos acudir a las figuras de aquel tiempo. Tanto en Siria/Palestina como en Mesopotamia y Persia se conocen seres semejantes; son cuadrados y fuertes, tienen cuatro rostros orientados a los cua-

tro puntos cardinales. También es conocida la figura de los tronos que se apoyan sobre cuatro grandes animales (águilas, toros o leones) que les sirven de soporte.

Nuestro autor sabe que Dios es trascendente. Por eso puede emplear todos los rasgos y figuras de este mundo para reflejarle. Por otra parte, él no desea describir a Dios, sino mostrar el gran misterio de su trono. Para eso utiliza la simbología del templo de Jerusalén. Conforme a la más antigua tradición (quizá preisraelita), Dios vuela sobre un trono de *querubines* o seres alados. Así lo recuerdan algunos salmos muy tradicionales (cf. 18,11; 80,1; 99,1). Así lo ha recogido la iconografía del *arca* de la alianza, con la *placa* o cubierta sobre la que extienden sus alas dos querubines (cf. Ex 25,21-22; 26,31; 1 Sam 4,4; 1 Rey 6,23-36).

Is 6 (cf. tema 8.1) había situado junto al trono de Dios dos *serafines*, híbridos de pájaro y serpiente, animales de fuego que cantan al Dios de santidad. Nuestro texto ha preferido hablar de unos *vivientes*, entendidos por Ez 10 como *querubines* guardianes del fuego de Dios y portadores de su trono. Son, evidentemente, *paradójicos*. Poseen, por un lado, *figura humana* que se expresa, sin duda alguna, por el rostro; pero, al mismo tiempo, muestran la *fuerza del novillo* (piernas) y la *ligereza del águila* (alas): son como expresión de todos los poderes de la vida, signo de Dios, siendo reflejo de la unión del hombre con el mundo de la vida, con los animales de la tierra.

Son seres paradójicos, no sólo por las formas del cuerpo (rostro, alas, piernas), sino también por la pluralidad de rasgos: son basas del trono divino, puntos cardinales, la totalidad del mundo. Pero, al mismo tiempo, cada uno tiene *cuatro rostros*: hombre, león, toro y águila. Pa-

rece que los cuatro se vinculan, como plenitud cósmica. El simbolismo es fuerte y hermoso, pero no se puede forzar de un modo unilateral, pues el texto paralelo de 10,13-14 cambia la composición del gran *carro de Dios* y pone un querubín en vez del toro, en comparación que parece más elaborada.

Esos vivientes (vida en plenitud, el cosmos todo) aparecen en la imagen como *portadores* de Dios. Por eso se añade que les hace andar el Viento /Espíritu fundante (*ruah*): es como si el mismo Dios alentara por ellos. De esta forma se explicitan varios rasgos de 1,4: se ha disipado la gran *nube*; en su lugar emergen los vivientes del cosmos primigenio, fuertes y alados, movidos por el *viento* originario y llevando en medio de ellos el *fuego* fulgurante donde habita Dios. Esta es la tormenta de que hablaba Sal 29 (cf. tema 1.2): como *ascua* de fuego, antorcha que despide grandes rayos, cabalga Dios sobre vivientes alados. Es evidente que el *Dios/fuego* lleva en sí la tormenta creadora: de su seno brotan los relámpagos. El profeta vidente nos coloca de nuevo junto al río de la creación. Será bueno que evoquemos en esta perspectiva las imágenes de Gén 1: no hace falta un templo especial, porque el mundo entero es templo.

C) *Ruedas vivientes: el carro de Dios* (1,14-21). Seguimos a nivel de paradoja. Todo lo anterior continúa siendo verdadero: los cuatro vivientes del cosmos forman una especie de trono móvil (con piernas de novillo, alas de águila) de Dios. Pero luego esos mismos vivientes se presentan como *ruedas* ('*ophanim*'), en una de las transformaciones más interesantes y profundas de la simbología religiosa. Es evidente que ellas forman parte de un *carro*, aunque aquí no se diga. El texto paralelo (10,13) les llama *galgal*: círculos de un trono, ruedas de una espe-

cie de carroza sagrada de Dios, como ha visto la tradición judía y cristiana. Estamos en el centro de la paradoja: los vivientes, convertidos en ruedas, vuelan en la altura con sus alas inmensas y ruedan sobre el suelo con el giro de sus círculos constantes. Llevan a Dios; este es su misterio. La imagen es bien conocida; muchos nos hemos detenido ante el signo platónico/cristiano de unos caballos alados que corren, vuelan y llevan la hermosa carroza de Dios o del alma, en gesto de triunfo gozoso. Pues bien, en nuestro caso, los mismos vivientes (no caballos, sino humanos/alados/novillos/leones) se han venido a convertir en *ruedas* que giran y giran; son también ojos de Dios, abiertos a las cuatro direcciones.

No hará falta recordar la importancia de los *círculos sagrados*, desde tiempos prehistóricos hasta filósofos como Nicolás Cusano o místicos como los cabalistas judíos que vuelven siempre a este pasaje. En la base del trono de Dios están los *videntes* hechos *ruedas*, de manera que no pueden separarse esos aspectos. El mismo Espíritu (viento de Dios) que llama a los videntes y les alza en vuelo excelso pone en movimiento a las ruedas o círculos del cosmos. Posiblemente se ha evocado aquí el más hondo simbolismo de la coherencia de dos mundos primordiales. *Las esferas* (ruedas) representan el plano superior: los círculos astrales, el perfecto movimiento de los seres que Gén 1,14-15 ha colocado en el centro de la creación, para fijar los tiempos y fiestas de los hombres. *Los vivientes* (seres animados) representan el mundo inferior donde las cosas nacen y mueren en constante revivencia, como Aristóteles diría (*Física*). Esos dos mundos se implican, formando la base del carro/trono de Dios.

D) *Basamento de cristal* (1,22-25).

Las comparaciones anteriores nos permiten entender la palabra clave del pasaje que es *raqi'a*: sobre los vivientes/ruedas se extiende una especie de *plataforma* que sirve de *techo* o *firmamento* para lo de abajo y de *sostén* o *suelo* para lo de arriba (cf. Gén 1,6: el día segundo, creada la luz, Dios hizo surgir el firmamento o *bóveda* que separa los dos mundos). Sobre los vivientes/ruedas hay como una *placa*, un *suelo* firme que recuerda también el *kapporet* de Ex 25,21: el *basamento* en que se apoya el trono de Dios, lugar donde sus pies se asientan y reposan. Es una placa que separa y unifica los dos planos. *Por abajo* quedan los vivientes cósmicos, con el ruido de sus grandes alas, convertido en estruendo de aguas/mares y en fragor de truenos fuertes que son *voz* (*qol*) del Dios poderoso que es Sadday (cf. Sal 29; tema 1.1). *Por encima* se escucha el estruendo de Dios, pero el profeta no se atreve a describirlo. A medida que vamos avanzando, las imágenes se vuelven más sobrias. Del basamento (placa o cielo) que es lugar de separación entre Dios y los vivientes/ruedas del mundo inferior no se dice nada. Es posible que los oyentes y lectores primeros de Ezequiel no necesitaran más explicaciones, ni pudieran darlas; este es el límite y centro del misterio.

E) *Trono de la gloria de Yahvé: la semejanza humana*. El profeta se atreve a mostrar con gran sobriedad lo que hay encima del gran carro, más allá del basamento. Acaba la visión, así culmina todo lo que existe, como indicaremos brevemente y por esquema en lo que sigue:

- *Hay una semejanza de trono*. Estamos cerca de Is 6,1, pero nuestro texto dice «semejanza de...» y no «trono», para marcar la distancia con respecto a todo lo que vemos y tocamos sobre el mundo. Es evidente que *Dios reina*, como sabe bien la tradición israelita. Expresión de su poder y signo de su mis-

ma realidad será de ahora en adelante el *trono*, de manera que muchos judíos posteriores dirán trono en vez del nombre inefable de Yahvé.

- *Hay una semejanza del ser humano*. La palabra se encuentra bien escogida, invirtiendo el tema clave de Gén 1,26-27. Se decía allí que Dios había creado al ser humano a su imagen y semejanza. Es normal que ahora se asuma este motivo y se añada que el Dios sentado sobre el trono es semejanza de hombre (*demut 'adam*). No podemos pensar de otra manera: con imágenes humanas debemos ver a Dios.

- *Hay como un fulgor de electro*. Esta palabra aparecía en el principio (1,4). Ahora retorna. Dios es *foco de fuego*: como un metal incandescente del que brota luz/calor, originando o sustentando de esa forma todo lo que existe. De las cuatro esencias primordiales que la tradición ha visto como base de la realidad (agua, tierra, aire, fuego), nuestro texto ha resaltado *el fuego*.

- *Traza el texto dos niveles* y destaca más el superior, de la cintura para arriba (como indicando el corazón y la cabeza/pensamiento). Posiblemente quieren criticarse así los cultos de la fertilidad, vinculados al motivo y elemento sexual de lo divino. De todas formas, parece que la «aureola» (arco iris) enmarca al Dios entero, tanto arriba como abajo.

El texto acaba señalando que *esta no es visión de Dios*; no es siquiera una experiencia de su gloria (*Kabod*): es sólo la *visión de la imagen* (*demut*) de la gloria de Yahvé. El *Kabod* o gloria es peso, brillo y dignidad, es hermosura y grandeza. Pues bien, la imagen o representación de esa gloria de Yahvé aparece en claves de trono/humanidad/fuego, sobre el carro de las ruedas/querubines. Esperábamos *ver a Dios* y en largo esfuerzo de concentración de ascenso (vivientes, ruedas, basamento) sólo vemos un *como trono*, un *como ser humano*, un *como*

foco de fuego, para escuchar después que todo es simplemente *como imagen de la gloria de Yahvé*. Pero, mirando las cosas con más profundidad, descubriremos que *esa frustración se vuelve gozo*: «*ve-mos*» a Dios descubriendo que «*no podemos verle*»; sigue siendo misterioso; por eso le buscamos y escuchamos.

Así termina la gran *teofanía*. Ella es sólo introducción. Para encontrar de verdad el misterio de Dios (para escuchar su palabra y recibir su influjo) habrá que seguir el camino del profeta. Fuera de la tierra santa, junto al río de los desterrados, Ezequiel ha descubierto la presencia del Dios que ha venido a sufrir con su pueblo el exilio. Eso significa la más dura condena para aquellos que siguen en Jerusalén (aferrados a su templo injusto); pero significa, al mismo tiempo, el más grande consuelo para todos los que buscan a Dios desde su propio exilio en su marginación o sufrimiento. Jesús de Nazaret repetirá de alguna forma esa experiencia, descubriendo la gloria de Dios entre los pobres/enfermos/pecadores de la tierra, junto al río de la desventura. Así podrá reasumir los oráculos que hablan de la destrucción del templo (cf. Ez 8-11).

2. Casa de Dios: viaje celeste (1 En 14)

He situado y estudiado con cierta detención el tema en *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993, 131-182. Traducción en F. Corriente y A. Piñero, *1 Henoc*, en A. Díez Macho, *Apócrifos del AT*, IV, Cristiandad, Madrid 1984, 13-143. Otras traducciones: R. H. Charles, *Apokrypha and Pseudepigrapha of the OT*, Clarendon, Oxford 1973, 163-281; P. Sacchi (ed.), *Apocrifi del'AT*, Unione T, Torino 1989, 413-619.

Para situar texto y tema: G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, SCM, London 1981, 48-55; P. Sacchi, *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*. Paideia, Brescia 1990, 31-78. Sobre la figura de

Enoc cf. P. Grelot, *La légende d'Enoch dans les Apocryphes et dans la Bible*, RSAR 46 (1958) 5-26, 181-210. Sobre la teofanía: P. Grelot, *Dan 7,9-10 et le Livre d'Enoch*, Sem 28 (1978) 59-83; H. S. Kvanving, *Roots of apocalyptic*, WMANT 61 (1988) 559-613; J. van den Kan, *The Theophany of Enoch*, VT 23 (1973) 129-150.

Visión de Dios y teología del texto: J. J. Collins, *Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age*, HisRel 17 (1977/78) 121-125; Id., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984; P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Desclée, Paris 1978, 117-168; J. Harvey, *Philosophie de l'histoire et apocalyptic*, ScEcc 25 (1973) 5-15; C. A. Newsom, *The Development of 1 Enoch 6-19: Cosmology and Judgement*, CBQ 42 (1980) 310-329; C. Rowland, *The Visions of god in Apocalyptic Literature*, JSJ 10 (1979) 137-154.

Ezequiel era profeta de fuerte simbolismo cósmico/sacral, pero entendía y proclamaba el misterio dentro de la historia. Enoc, en cambio, no es profeta; es un vidente apocalíptico a quien dicta un ser celeste para que escriba un libro *apócrifo*. Así aparece como un personaje del pasado y del mundo superior: habita con los ángeles y observa las cosas desde arriba, para revelarlas a los hombres. Su figura se conoce ya por otras fuentes. Gén 5,21-24 recoge la tradición de su vida perfecta: *trató con Dios y después desapareció, porque Dios se lo llevó*. Eclo 44,16 le presenta como signo de *conocimiento profundo* (texto hebreo) y *predicador de penitencia* (LXX), ofreciendo así los rasgos primordiales de su magisterio, en el principio de los tiempos. Jubileos 4,17-24 profundiza en su figura... Pero el texto más antiguo e importante sobre Enoc es el nuestro, *1 Enoc*, donde en un momento difícil de datar (entre el V y III AEC), algunos israelitas que se sienten aplastados por el curso de la historia y que no aceptan del todo la orto-

doxia oficial del templo/escribas/sacerdotes de Jerusalén ofrecen su versión del pecado y del curso/meta de los tiempos; estos son los rasgos principales de su teología:

- *Pecado angélico*. Ciertamente, Dios es bueno, pero ha dejado el curso de la historia (vida de los hombres) bajo la custodia de unos ángeles guardianes (vigilantes) que, en vez de ayudarles, les han pervertido. Más que pecadores y culpables de su propia desventura, como supone la BH canónica (cf. temas 2.1, 4.2, 8.1, 11.1...), los humanos son *víctimas* de un pecado angélico/satánico más alto.

- *Separación divina*. La BH es testimonio de *cercanía* de Dios que dialoga con los hombres, habita en medio de ellos y les habla a través de los profetas. Pues bien, la nueva perspectiva apocalíptica presenta a Dios desde el principio como *separado*: deja a los humanos en manos de unos ángeles guardianes que se vuelven destructores.

- *Hacen falta intermediarios suprahumanos*. A lo largo de la BH, Dios aparecía dialogando de manera directa con Moisés (tema 4.1 y 4.2) o los profetas; Isaías, Jeremías y Ezequiel... (temas 8.1, 8.2 y 14.1). Ahora no hay nadie que pueda hablar con Dios: no hay Sinaí donde se pueda revelar ni río Qebat donde repose su fulgor en el exilio. Por eso resultan necesarios los intermediarios suprahumanos (suprahistóricos) como el justo Enoc a quien veremos ascender hasta el círculo supremo del misterio, para revelar su gran decreto.

- *La revelación de Dios no es profecía creadora*: no es palabra que abra camino para que los hombres puedan actuar y definirse libremente. Habla el vidente supremo y su voz es sentencia de condena dirigida contra los ángeles perversos (vigilantes). Enoc, escriba sabio del misterio, se presenta así como una especie de intermediario cósmico: es mediador de conocimientos y sentencias entre Dios y los seres creados (ángeles y humanos).

Estos motivos están al fondo del *núcleo primero de 1 Enoc*, del llamado *Li-*

bro de los vigilantes (1 En 6-36), escrito en tiempo relativamente antiguo, después de Ezequiel, pero antes de las guerras macabeas. Son años de opresiones y violencias. Los *escribas oficiales* de Israel codifican la historia del pueblo en sus libros (Pentateuco y profetas). Otros *escribas (autores de 1 Enoc)* fijan para un grupo de iniciados su sabiduría escondida (apócrifa), en libros que no han sido incluidos en la BH (o los LXX). Esta es su tesis principal: han *pecado* los vigilantes celestes, forzando a las mujeres de la tierra y suscitando así la muerte y violencia sobre el mundo (1 En 6-8). Los cuatro *arcángeles de Dios* (Miguel, Uriel, Rafael y Gabriel) permanecen fieles e interceden en favor de los sufrientes,

recibiendo así el encargo de ayudar a los humanos y de atar a los ángeles perversos (1 En 9-11).

Mientras estas cosas van a suceder, en el tiempo que media entre el pecado original (angélico) y el juicio postrero, mientras los hombres siguen oprimidos/violentados, emerge Enoc, escriba sabio, oculto en lugar de misterio. Es el *verdadero Moisés*, que asciende a la altura de Dios (su casa o cielo) para descubrir la verdad en nombre de los vigilantes perversos que le nombran su abogado y en nombre de todos los humanos, para conocer a Dios y anunciar su decreto sobre el mundo (cf. 1 En 12,1-14,7). Este es el tenor de su *visión* originaria (14,8-28) que se expande luego en *misión* de juicio (15,1-16,4):

- 1 En 14,8 A He aquí que las nubes y la niebla me llamaban, el curso estelar y los relámpagos me apresuraban y apremiaban, y los vientos en mi visión me arrebatában raudos, *levantándome a toda prisa y llevándome al cielo*.
 9 Entré hasta acercarme al muro construido con piedras de granizo, al que rodea una lengua de fuego y comencé a asustarme.
 10 B Entré en la lengua de fuego y me acerqué adonde está *la gran casa* construida con piedras de granizo, cuyo muro es como pavimento de lápidas pétreas, de granizo.
 11 Su suelo es también de granizo y su techo como curso de estrellas y relámpagos, entre los cuales están los querubines ígneos; y su cielo es como agua.
 12 Había fuego ardiente alrededor de las paredes y también la puerta se abrasaba en fuego.
 13 Entré en esta casa que es ardiente como fuego y fría como granizo, donde no hay ningún deleite; y el miedo me obnubiló y el terror me sobrecogió.
 14 Caí de bruces temblando y tuve una visión:
 15 C He aquí que había *otra casa mayor que ésta* cuyas puertas estaban todas abiertas ante mí, construida de lenguas de fuego, y en todo tan espléndida, ilustre y grande que no puedo contaros tanta gloria y grandeza. Su suelo era de fuego; por encima había relámpagos y órbitas astrales; su techo de fuego abrasador.
 18 D Miré y vi en ella un elevado *trono* cuyo aspecto era como de escarcha y tenía en torno a sí un círculo como sol brillante, y voz de querubines.
 19 Bajo el trono salían ríos de fuego abrasador, de modo que era imposible mirar.
 20 La *Grande Gloria* está sentada sobre él, con su túnica más brillante que el sol y más resplandeciente que el granizo, de modo que ninguno de los ángeles podía siquiera entrar en esta casa; y *el aspecto del rostro del Glorioso y Excelso no puede verlo tampoco ningún hombre carnal*.
 22 Fuego abrasador hay en su alrededor, gran fuego se alza ante él, y no hay quien se le acerque de los que hay a su alrededor; miríadas de miríadas hay ante él, pero él no requiere santo consejo.
 23 E Los Santísimos (ángeles) que están cerca de él no se alejan de día ni de noche, ni se apartan de él. Permanecí mientras tanto con el vestido sobre el rostro, temblando.
 24

Pero el Señor me llamó por su boca y me dijo:
-Acércate aquí, Enoc, y escucha mi Santa Palabra.

25 Me hizo levantar y acercarme hasta la puerta,
aunque yo miraba con el rostro hacia abajo.

(Traducción de F. Corriente).

A) *Viaje celeste* (14,8-9). Las teofanías anteriores mostraban un ascenso (a la montaña de Dios); había un tipo de ruptura cósmica, de modo que el vidente penetraba en un plano de misterio, profundizando en la realidad/verdad divina que se encuentra al fondo de todo lo que existe. Pero sólo aquí hallamos un *viaje de ascenso celeste*. El vidente no es un hombre de este mundo, cerrado en el espacio breve de las dimensiones de la tierra. Fue elevado a Dios (cf. Gén 5,21-24) igual que Elías (cf. 2 Rey 2,1-18); por eso puede hablar desde su propia experiencia de *rapto sagrado*.

Ciertamente, *Enoc, escriba celeste*, robado/elevado por Dios a su cielo, es quien habla. Pero no olvidemos que son *escribas o videntes bien terrestres* los que asumen su herencia y hablan en su nombre, entre el V y III AEC. Estos fieles de su escuela han penetrado en el misterio de la realidad y se identifican con el mismo Enoc celeste. Por eso escriben en su nombre y fijan sus visiones de tipo cósmico/astral: entre nubes y niebla, empujado por el viento/espíritu potente de la creación, entre relámpagos de luz cegadora, superando el mismo curso de las órbitas astrales, el vidente sube *al cielo*, es decir, al espacio de Dios. Este es un *viaje interior* (todo sucede en visión); pero, al mismo tiempo, es *viaje externo* (el vidente supone que el cosmos responde a la verdad de lo que ha visto).

Hay una *correspondencia* entre interior y exterior, entre la *cosmología física* (estudio de los fenómenos atmosféricos con las órbitas astrales) y eso que pudiéramos llamar *cosmología espiritual*. El vidente sabe que su expe-

riencia mental (visionaria) responde a la estructura y ser del cosmos. Eso significa que el ser humano desborda los límites cerrados de este espacio y tiempo externo; penetrando en sí puede subir y sube, explorando en abismos de espacios/tiempos diferentes, hasta el claro nivel de lo divino. Hay *separación* entre los planos: el que vemos y sentimos de ordinario no es el mundo verdadero, al que sólo llegan los videntes como Enoc (y sus buenos seguidores). Pero al mismo tiempo debemos confesar que existe una especie de *continuidad* entre ellos. Es como si Dios mismo fuera *el sustrato del cosmos* y su límite fundante; rompe de algún modo la lógica normal de nuestra tierra; pero, al mismo tiempo, lo podemos dibujar e imaginar empleando signos/paradojas de esta tierra. Estamos cerca de la cosmología teológica de Aristóteles (en su *Física*) con esquemas físico/mentales que habían seguido dominando nuestro pensamiento hasta hace unos decenios (o unos siglos).

B) *La gran casa: morada del miedo* (14,10-14). Guarda semejanza con relatos y mitos paralelos que presentan la *morada* de Dios en el origen y fuente de las aguas del gran cosmos (mito de Ugarit) o en la altura de los cielos donde está elevado el templo originario (cf. tema 4.1). La novedad de nuestro texto consiste en destacar de manera paradójica la unión de los contrarios, fuego y agua (hielo): esta casa expresa el frío sumo (paredes de hielo) y el calor más grande (todo es fuego). Los contrarios se oponen y rechazan en ámbito de mundo, pero se vinculan, forman el principio de todo lo que existe en dimensión de cielo. En el origen y fuente de la vida, allí donde se unen frío y fuego, emergen las estrellas y habitan los *querubines*; éstos

ya no tienen función de signo primordial, como tenían en Ez 1; parecen sencillamente decorativos, son una expresión del fuego original que hallamos en la cerámica de Dios.

Esta es una *casa*, mejor dicho, *es la morada original* del cosmos entendido como espacio de vida para el hombre. Es *fuelle de vida* (hogar) siendo lugar donde ya no puede darse vida ninguna: entre el frío total y el calor sumo nadie puede habitar. Por eso, en el principio está *el desierto*. Es como si, habiendo llegado a las raíces de este cosmos, descubriéramos que allí no puede haber vida ninguna. Una casa terrible y vacía, una especie de infierno de hielo y de fuego mezclados (¡cuanto más frío, más calor, y viceversa!): eso es lo que ha visto y ha sufrido el vidente en las raíces de todo lo que existe. Por eso, al fin domina el miedo: ¡empieza a temblar! No encuentra sentido a lo que ha visto; no le brotan las palabras, pierde la conciencia.

C) *Nueva visión: una casa más grande* (14,15-17). Se había cortado la experiencia anterior. Había terminado el camino normal de las visiones. Sólo de esa forma, superando el fracaso anterior, puede surgir y ha surgido una nueva y más alta experiencia: *¡la casa de Dios!* Tres son, a mi entender, sus elementos principales:

- *Ausencia del hielo*: hemos dejado atrás el contraste del frío, no hay desierto.
- *Grandeza y gloria*: donde todo terminaba en muerte se abren las puertas de la nueva, excelsa vida.
- *Fuego*: son importantes las órbitas astrales, pero la experiencia originaria es fuego, todo fuego.

Han desaparecido los simbolismos animales (querubines de Ez 1) y el carro que lleva el trono sacro. El Dios de 1

Enoc no necesita carro alguno: no se mueve por el cielo en la tormenta (cf. tema 1.1), no desciende junto al río donde moran los cautivos (tema 14.1), sino que se halla quieto, en la casa originaria. En su entorno hay *fuego* (signo de la vida que consume sin consumirse), *órbitas astrales* (en vez de ruedas de carro tenemos círculos celestes) y *gloria* que no puede describirse. Pudiéramos pensar que está desentendido, dejando la vida de los hombres en manos de ángeles diabolizados; pero el vidente verá pronto que Dios no se ha olvidado.

D) *Trono y gloria de Dios* (14,18-22). Hemos evocado la casa. Quedaba lo más importante: el Dios que habita en ella. La descripción que se ofrece aquí resulta voluntariamente sobria: dice sin decir, describe sin aclarar en el fondo lo que allí se puede ver. Seguimos a nivel de paradoja. Pero hay rasgos que se pueden resaltar, tanto a nivel positivo como negativo:

- *Positivo es el trono*. Conforme a la más honda experiencia de Israel, *Dios es rey*. Se equivocan quienes dicen que el mundo está en las manos de malos vigilantes, de ángeles perversos. En el centro de todo, como signo supremo de verdad, como promesa de acción se eleva el trono.
- *Positiva es la gloria*, en la línea de Ez 1,28: *es la imagen visible...* No vemos a Yahvé, pero sentimos su resplandor. En esta misma línea, siguiendo a Is 6, el texto habla de *túnica* o manto: la grandeza de Dios viene a mostrarse en sus vestidos.
- *Está ausente la visión del rostro*. Ez 1 se había atrevido a imaginar o simbolizar a Dios con trazos de *rostro personal*. Pues bien, aquí se niega esa experiencia y simbolismo y donde parece que el vidente describe más a Dios lo deja en realidad más escondido.

La teofanía es misteriosa: se ve a Dios sin verle, se le describe sin describirle. En

este hueco inmenso y glorioso que abre la experiencia del trono de Dios se sitúa nuestro texto. Todo es paradoja en su figura: le rodean miríadas de seres (ángeles) y sin embargo se encuentra plenamente solo; nadie se le puede acercar y sin embargo está lleno de presencias. La imagen más clara de este Dios misterioso es el fuego que brota de su trono. El vidente lo descubre en experiencia desbordada, estremecida. Es claro que los participantes de la escuela de Enoc se sienten identificados con el «Sinaí» de su escriba celeste o modelo sagrado.

E) *Llamada y misión* (14,23-25). Las grandes teofanías (Ex 19-21; Is 6; Ez 1-3) culminan en un tipo de misión o compromiso. Tampoco este vidente ha podido ver a Dios, pero ha escuchado claramente su palabra (conforme a una experiencia recogida de forma temática en Dt 4,11-31). Seguimos sobre suelo firme israelita, como muestra inicialmente esta sección (14,23-25) y de un modo más preciso el discurso que sigue (1 En 15-16).

Enoc no está llamado a dar el testimonio de Dios entre los hombres: no estudia la historia israelita, ni ofrece la promesa de una vida nueva para el pueblo. No es un profeta, sino un *apocalíptico*, en el sentido más estricto de la palabra: por eso dicta de parte de Dios la sentencia de juicio contra los vigilantes (ángeles), anunciándoles la catástrofe postrera, pues ellos han pervertido este cosmos. Los hombres no se sienten culpables, sino víctimas de un pecado superior, de la codicia, concupiscencia y desenfreno de los vigilantes. El auténtico evangelio (buena nueva salvadora) será para ellos el anuncio de la destrucción de esos espíritus perversos.

Parecía que Dios se encontraba escondido, puramente separado de este mundo, olvi-

dado para siempre de la sangre y sufrimiento de los hombres. Es como si una gran losa de fatalidad aterradora (miedo y muerte) hubiera descendido sobre los humanos para aplastarlos. Entre cielo y tierra, entre Dios y la historia se había extendido un abismo infranqueable de opresión y violencia: estábamos por siempre cautivados, dominados por los dioses falsos de violencia, por los ídolos del sexo y el deseo irrefrenable que termina por matarlos (los ángeles caídos). Pues bien, sobre ese abismo de miedo e impotencia, el autor apocalíptico ha dicho una palabra hermosa: en misterio inaccesible, *Dios sigue reinando*; desde el fuego de su trono, desde el brillo indescriptible de su rostro, *ha permitido el mal* (caída de los ángeles) *para iniciar así un camino de más alta libertad*. Los devotos de la escuela de Enoc confiesan de este modo su más honda creencia: *estamos en los últimos tiempos*, Dios inicia por sus ángeles más fieles y perfectos (Miguel, Uriel, Gabriel y Rafael) la obra de su salvación sobre la historia.

3. El anciano de días y el reino del Hijo del hombre (Dan 7)

La bibliografía resulta inabarcable. He clasificado el tema, diferenciando tradición judía y contexto cultural, en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños* (Mt 25,31-46), Sígueme, Salamanca 1984, 92-128. De los trabajos allí citados quiero recordar: F. H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History*, SCM, London 1967, 137-145; J. J. Collins, *The Son of Man and the Saints of the Most High in the book of Daniel*, JBL 93 (1974) 50-66; C. Colpe, *Ho Uios tou Anthropou*, TDNT 8, 400-477; J. Coppens, *Les Saints du Très-Haut sont-ils à identifier avec les Milices Célestes?*, ETL 39 (1963) 94-100; L. Dequerer, *Daniel VII et les Saints du Très-Haut*, ETL 36 (1960) 353-392; A. Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, RB 60 (1953) 321-346; S. Mowinkel, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Fax, Madrid 1975; K. H. Müller, *Menschensohn und Messias*, BZ 16 (1972) 161-187; 17 (1973) 52-66; U. B. Müller, *Messias und Menschen in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*, StNT, Gütersloh

1969; M. Noth, *Die Heiligen des Höchsten*, en Id., *Gesammelte Studien zum AT*, Kaiser, München 1960, 274-290; L. Rost, *Zur Deutung des Menschensohnes in Dan 7* en *Fest. F. Fascher*, Berlin 1958, 41-43.

Entre los comentarios a Dan: L. A. Schökel y J. L. Sicre, *Profetas*, II, Cristiandad, Madrid 1980, 1221-1308; M. Delcor, *Daniel*, SB, Paris 1971; L. F. Hartman y A. di Lella, *Daniel*, AB 23, Doubleday, New York 1978; J. J. Collins, *Daniel*, Eerdmans, Gran Rapids MI 1984. Para situar Dan en su contexto histórico/teológico: J. Coppens, *La relève apocalyptique du messianisme royal*, II, BETL 61, Leuven 1983 (con bibliografía en p. 3-18); cf. también J. J. Daniel, *The Apocalyptic vision of the book of Daniel*, HSM 16, Missoula MO 1977; A. Lacoque, *Daniel et son temps*, Labor et fides, Genève 1983; E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, I, Cristiandad, Madrid 1985, 171-322.

Además de los trabajos ya citados sobre el Hijo del hombre cf.: M. Casey, *The Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7*, London 1979; S. K. Kim, *The 'Son of Man' as Son of God*, WUNT 30, Tübingen 1983; H. S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man*, WMANT 61, Neukirchen 1987; R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, München 1940. Sigue siendo fundamental para situar el problema en su fondo cultural y teológico C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, FRLANT 78, Göttingen 1961.

Daniel es apocalíptico (como 1 En), pero mantiene los aspectos distintivos de la tradición israelita, de manera que su texto base ha sido incluido en la BH: la culpa es del hombre, no de seres superiores o vigilantes caídos; por eso, el juicio de Dios se realiza dentro (al fin) de nuestra historia. Hay en su libro elementos de una tradición anterior, que proviene quizá del exilio oriental (Mesopotamia) y que han sido recogidos en Dan 1-6. Pero sus capítulos más apocalípticos (Dan 7-12) pueden datarse con toda precisión entre el 167 y 164 AEC, en tiempos de la gran crisis judía.

Una parte del pueblo ha decidido renunciar a la separación, aceptando la «ley» universal del helenismo. El rey de Siria, Antíoco IV Epífanés, les apoya: el templo de Jerusalén pierde su carácter exclusivamente judío; sobre el altar de los sacrificios se construye un ara «pagana»; se identifica a Yahvé con Zeus Olímpico y se prohíben las leyes/costumbres que han marcado hace tiempo el particularismo judío: circuncisión, reposo sabático, normas de pureza alimenticia (prohibición del cerdo, etc.). Algunos judíos prefieren dejar sus leyes particularistas, diciendo que Yahvé es igual que Zeus y abriendo su vida hacia formas de simbiosis cultural helenista. Otros, como los macabeos, defienden con armas la distinción israelita. *Nuestro autor*, que parece representante de los *hasidim* o piadosos, citados en 1 Mac 2,42; 7,13-14, apoya en un momento la rebelión armada (cf. también 2 Mac 14,6), pero aguarda, por encima de la guerra, la irrupción final de la justicia vengadora.

El nombre de *Daniel* (*Juicio de Dios*) pertenece a la cultura de Ugarit y tiene un origen y trasfondo preisraelita (cf. Ez 14,14.20; 28,3). Pero un grupo de judíos, celosos de su tradición e identidad, lo escogió para presentar su visión de Dios y su experiencia histórica. Son judíos convencidos de que llega el fin del tiempo. Las contradicciones resultan insolubles; el pecado de las gentes ha subido al límite más alto; no se alcanza nada por la guerra (en el cambio macabeo); la pura conversión de los piadosos resulta insuficiente. Sólo existe una salida: el juicio de Dios. Esto es lo que narra nuestra escena, escrita en arameo, igual que Dan 2-6 (está en hebreo Dan 1 y 8-12; es añadido griego LXXDan 3, 25-90 y 13-14).

- Dan 7,2 A Estaba mirando en mi visión por la noche
y he aquí que los cuatro vientos del cielo agitaban el Gran Océano;
3 y cuatro vivientes (*heywan*) gigantes salieron del mar, los cuatro distintos.
4 El primero era como un *león* con alas de águila; mientras yo miraba le arrancaron las alas,
le alzaron del suelo, le pusieron de pie como un hombre y le dieron mente humana.
5 El segundo era como un *oso* que se erguía sobre un costado, con tres costillas
en la boca, entre los dientes. Le dijeron: ¡arriba, come carne en abundancia!
6 Después yo estaba mirando y he aquí otro como un *leopardo*, con cuatro alas de ave
en el dorso. Además, el viviente tenía cuatro cabezas y le fue dado dominio.
7 A Después de esto, yo estaba mirando en visión por la noche y he aquí *un cuarto viviente*,
terrible, espantoso, fortísimo; tenía grandes dientes de hierro
con los que comía y descuartizaba; y las sobras las pateaba con las pezuñas.
Era diverso de los vivientes anteriores, porque tenía diez cuernos.
8 Miré atentamente los cuernos y vi que entre ellos salía otro cuerno pequeño;
para hacerle sitio arrancaron tres de los cuernos precedentes.
Aquel cuerno tenía ojos como ojos de ser humano y una boca que profería insolencias.
9 B Estaba mirando, en la visión, hasta que colocaron unos tronos (*korsawan*)
y el anciano de días (*'Attiq Yomin*) se sentó.
Su vestido era blanco como la nieve, el cabello de su cabeza como lana blanquísima.
Su trono (*korseyeh*) era llamas de fuego, sus ruedas fuego abrasador.
10 Un río de fuego corría y salía por delante de él;
miles de millares le servían, miríadas de miríadas estaban ante él.
Tomó asiento el tribunal (*dina'*) y se abrieron los libros.
11 B Yo seguí mirando, a causa del sonido de las palabras insolentes que profería aquel cuerno;
estaba mirando hasta que mataron a aquel viviente, lo descuartizaron y lo echaron al fuego.
12 A los otros vivientes les quitaron el dominio,
pero les dieron una prolongación de vida hasta un tiempo y hora (determinados).
13 C Yo seguí mirando, en mi visión por la noche, y he aquí
en las nubes del cielo *un como Hijo del hombre* (*ke-Bar 'Enos*) viniendo;
llegó hasta el anciano de días y se acercó a su presencia.
14 Y a él se le dio dominio y gloria y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron.
Su dominio será dominio eterno, no cesará, su reino no será destruido.
15 D Yo, Daniel, me sentía turbado en mí espíritu por esto, y las visiones de mi cabeza
me dejaron asustado. Me acerqué a uno de los que estaban allí de pie y le rogué me dijera
la verdad acerca de todo aquello. El me contestó explicándome el sentido de la visión:
17 -*Estos cuatro vivientes gigantes representan cuatro reyes (reinos);*
18 *ellos deben surgir en la tierra. Pero los Santos del Altísimo (Qaddise 'Elyonin)*
recibirán el Reino (Malkuta') y lo poseerán por la eternidad y de eternidad en eternidad.

A) *Los cuatro vivientes. Comienzo de la visión* (7,2-6). Del *mar grande* que es signo de las aguas primordiales (caos informe y matriz de la vida) provienen los vivientes en nuevo proceso creador (cf. Gén 1; tema 1.1): soplan los *espíritus* (*ruhhe*), naciendo de los cuatro puntos cardinales; suscitados por su fuerza emergen unos seres pervertidos que son señal antidivina, creación que se destru-

ye. Ellos aparecen normalmente como *bestias o fieras* y eso es lo que, en realidad, significan. Pero he preferido dejar que la palabra suene en su sentido original; *heywan*, *vivientes* (animales), igual que los *hayot* o seres vivos de Ez 1,5ss. Pero los *vivientes* de Ez 1 son signo del poder vital del cosmos, y así pueden presentarse como *querubines*, portadores del trono. Por el contrario, los de

Dan 7 están pervertidos: no llevan el trono de Dios, sino que le combaten; son la expresión del pecado original (y final) de nuestra historia.

La imagen de *animales* (águila, toro, león...) como representación totémica, heráldica, resulta conocida desde antiguo. Por otra parte, *la sucesión rápida de imperios* pertenece a la experiencia histórica mundial de los años que van del 610 al 540 AEC: vinieron y fueron, en raudó proceso, asirios, babilonios, medos y persas. Posiblemente, nuestro autor ha recibido ese dato del contexto cultural de oriente. Esta sucesión ha sido también objeto de especulaciones culturales asociadas (como en Dan 2) a los diversos metales: edad de oro, plata, bronce, hierro... Estamos ante un tema común. Pero nuestro autor le ha dado un nuevo contenido. Es como si la *vida*, representada en cuatro reyes/reinos, se hubiera elevado contra el designio de Dios: ellos, los hombres/imperios, son causantes del pecado; en despliegue arrogante de soberbia que, de alguna forma, quiere vincular los poderes de la tierra con los signos astrológicos; este es el más significativo de los grandes zodíacos (bestiarios) de la historia de la humanidad.

- *El león alado* es Babilonia. Ha tenido gran poder, pero lo ha perdido (le arrancaron las alas). De algún modo aparece al fin cambiado: tiene «mente» humana (o corazón), como ha visto claramente Dan 4.

- *El oso* proviene del norte y refleja el imperio de los medos, famosos por su violencia y voracidad (cf. Is 13,17; Jer 51,11,28).

- *El rápido leopardo* es Persia que con Ciro asombra al mundo: vuela en gesto victorioso y parece extender su dominio hacia los cuatro puntos cardinales, como saben los israelitas sometidos a su imperio (entre el 539 y el 332 AEC).

A) *Un cuarto viviente: ¡el cuerno de*

insolencias! (7,7-8). Donde se espera un último animal (águila o toro, por ejemplo) emerge la sorpresa de un *monstruo* sin rostro ni figura que sirva de comparación. No tiene la posible belleza de los signos anteriores (¡fieras nobles!) y presenta sólo rasgos de fuerza destructora y de violencia. Es evidente que se trata del imperio de los griegos, iniciado en Alejandro Magno y después continuado por sus sucesores, sobre todo con los ptolomeos de Egipto y los seléucidas de Siria, que preocupan al autor. Estamos hacia el 165 AEC: se ha suprimido el culto puramente judío del templo; el rey favorece al helenismo, hay persecución contra los fieles (*hasidim*). Estos son los signos de la Bestia:

- *El hierro* era en Dan 2,40 un signo del último imperio violento del mundo. Aquí toda la bestia se concibe como dientes de hierro: es ferocidad hecha guerra destructora, deseo insaciable de muerte.

- *Los cuernos* representan en principio reyes. Han tenido muchas veces sentido positivo de poder. Aquí han perdido ese valor y son sencillamente una expresión de violencia. El «cuerno pequeño» que expulsa a los otros u ocupa un sitio, queriendo hacerse rey del universo (de los cuatro imperios/direcciones de la tierra), es Antíoco Epífanes.

- *Tiene ojos y boca que profiere insolencias* (*rabreban*). Hemos llegado al clímax o momento del *no retorno*: Antíoco Epífanes, con otros malos enemigos de Israel, ha pretendido convertirse en Dios (como Senaquerib en 2 Rey 18-19, Nicanor en 2 Mac 15 y Nabucodonosor y Holofernes en Jud 3).

Está en juego la experiencia y teología de la historia israelita. *Antíoco Epífanes*, cuerno insolente, es el ídolo antidios. Los vivientes previos eran fieros; a los ojos del piadoso israelita resultaban peligrosos; pero no habían alcanzado todavía la cumbre de maldad. Sólo ahora, con este *cuarto reino*, llegamos al pecado ple-

no. No ha sido necesaria una inversión de ángeles malos (como suponía 1 Enoc). Los mismos seres fuertes, reyes de la historia, han escalado la cumbre del pecado, viniendo a pervertirse sin remedio.

B) *Revelación de Dios: el anciano de días* (7,9-10). Toda la historia anterior, la trama humana, ha venido a quedar representada en esta *cuarta fiera* que, conforme a lo que luego dirá 7,25, se ha elevado contra Dios y ha blasfemado. Es evidente que Dios mismo debe responderle (como en 2 Rey y 18-19; 2 Mac 15 y Jud 3). Ya se había revelado muchas veces: ofrece la ley en la montaña (tema 4.1); enciende el sacrificio de Elías (tema 7.1); llama a Isaías (tema 8.1); muestra su gloria a Ezequiel (tema 14.1), etc. Ahora viene a realizar el juicio, como había mostrado 1 En 14 (tema 14.2), pero hay una profunda diferencia.

- *La visión de 1 Enoc 14* se realiza sobre el cielo donde el vidente ha subido para recibir el encargo de anunciar el juicio.

- *La visión de Daniel 7* no implica un ascenso celeste: Dios se muestra sobre el mismo fondo en que habían venido a desvelarse los videntes pervertidos. No está arriba ni abajo: está en el fin y cumplimiento de la historia.

Alguien podía sospechar que el mundo queda en manos de las bestias destructoras. Pero el vidente contesta: *¡ha terminado!, ¡llega el tiempo del juicio!* La visión de Dios se enmarca, según muestra cuidadosamente el texto, en una más amplia *experiencia de juicio*, como indica el principio y fin del tema (los dos versos primeros de 7,9 y los dos finales de 7,10): colocan unos tronos y se sienta el tribunal frente a los libros abiertos de la historia. Es evidente que Dios no está solo; hay otros que se sientan y actúan a su lado, en compañía de juicio. Queda vela-

da su faceta creadora, su gesto de amor apasionado hacia los hombres (cf. temas 1.3; 10.2, etc.). Aquí aparece como Dios *anciano* que ha dejado la historia en manos de la perversión de los violentos. Pero ahora cuando el pecado alcanza el límite de lo intolerable, cuando la blasfemia del «cuerno insolente» lo exige, viene a desvelarse en gesto de gran juicio:

- *Es anciano de días*, conforme a una expresión cercana a viejos textos de Ugarit donde Dios se mostraba como *rey, padre de años*. Este es sin duda el *Dios originario* que existe desde el mismo principio de los tiempos. No emerge de improviso: estaba allí por siempre, velaba en el principio. Por eso le vemos con albo cabello, vestido de blanco.

- *Nada se dice de su rostro*, de su cuerpo..., aunque es evidente, por su forma de sentarse sobre un trono, que tiene un *cuerpo*. Ez 1,26-27 le presentaba como «semejanza de ser humano». Nuestro texto ha preferido dejarle sin rostro, para aplicárselo luego al «como Hijo de hombre».

- *Fuego*. En la línea de Is 6, Ex 1 y 1 En 14, nuestro pasaje ha destacado su *esencia incandescente*. En el principio era el fuego, pudiéramos decir con todos esos textos.

- *Trono judicial*. En la línea de los textos recién indicados, culminando una tradición milenaria que aparece sobre todo en los salmos, el signo principal de Dios es un *trono*. Pero aquí no es trono para reinar, sino para juzgar. Se abre la sesión suprema del *Supremo Tribunal*; se han sentado los miembros del jurado; están *los libros (siphri)* abiertos y marcan su ley de *juicio*.

Esta revelación de Dios constituye el centro del pasaje. No hay en su figura ningún rasgo de violencia militar, ningún acceso de ira. Sobriamente ha presentado el texto su conducta, conforme a los *esquemas forenses* más perfectos. En *los libros de Dios* están escritas todas las acciones de los hombres, con las leyes de conducta que dimanan al principio de la

creación. En este libro ha de escribirse la sentencia.

B) *Sentencia de muerte* (7,11-12). El texto no detalla los pormenores del juicio. No dice si el cuerno insolente ha sido llevado al tribunal; no expone los cargos que se elevan contra él, ni transcribe el tenor de la sentencia. Pero es claro que ese cuerno (Antíoco Epifanes y el reino selúcida de Siria) ha sido condenado. El vidente se atreve a anticipar su fin: lo matan para descuartizarlo y echarlo sobre el fuego, en imitación violenta de los violentos sacrificios animales.

En contra de lo que parecerá decir Dan 12,1-3, aquí no hay todavía ningún *juicio final* entendido como *destrucción* del mundo viejo. Estamos más bien ante el *juicio escatológico* de un imperio malo. Los otros tres imperios siguen existiendo, aunque de un modo temporal, subordinado, pues no presentan ya peligro alguno para el pueblo de los santos (cf. 7,18). Sólo será aniquilado por siempre el reino perverso de los asesinos de Israel. Seguimos estando en el momento angustioso del gran enfrentamiento, entre el 167 y 164 AEC. Dan 7 ha penetrado en el misterio de Dios, ha asistido al juicio: la sentencia tiene que cumplirse..

C) *Un como Hijo de hombre* (7,13-14). La escena anterior era el «negativo». Ahora aparece el lado bueno. Frente a los vivientes/bestias, que se alzaban contra Dios (brotando del mar/caos), surge el *ser humano* verdadero; es la imagen de Dios que viene en las nubes del cielo, de la misma altura divina, como creación perfecta y plenitud de gracia. Se le llama *un como Hijo de hombre* y ha nacido de la misma luz del *juicio de Dios*: es la expresión positiva de su obra: es la inversión de la insolencia violenta de las bestias precedentes. Es como si antes no existiera verdadera creación: como si

Dios no se hubiera revelado. Sólo ahora, respondiendo a la llamada de los justos oprimidos, desde el fondo de su juicio creador, el anciano Dios suscita al ser humano verdadero. Así se le ha podido interpretar:

- *¿Un Dios nuevo?* El anciano de días sería el *Dios originario*, el *El cananeo*. El Hijo de hombre ocuparía el lugar de Baal, *Dios nuevo* de la victoria y vida. Estaríamos ante la readaptación israelita de un mito pagano: ¡la entronización del joven Dios triunfante!

- *¿El hombre originario?* Habría en el fondo un simbolismo de *creación*, presente más tarde en ciertos textos gnósticos. Hasta ahora no habría existido humanidad verdadera; Dios habría permitido que triunfaran/ dominaran los perversos. Llega, por fin, el reino de lo humano.

- *Plenitud israelita*. La interpretación de Dan 7,15-18 se sitúa en esa línea: frente a los reinos pervertidos, que culminan en el cuerno de insolencias (Antíoco Epifanes), se eleva, por gracia y designio de Dios, *el reino de los Santos*, es decir, los israelitas que se han mantenido fieles en medio de la prueba, o los pertenecientes al grupo apocalíptico de Daniel.

Ninguna de esas claves ha de verse de manera exclusivista. Puede estar al fondo el recuerdo de un antiguo mito pagano, recreado en forma monoteísta, pero *ahora el «como Hijo de hombre» no es un Dios distinto* al lado del anciano de días. El texto se puede interpretar *en forma colectiva*, aplicándolo al conjunto del pueblo israelita, como hace 7,15-18. Pero pueden darse también otras interpretaciones: en la línea de *las Parábolas de Enoc* (1 En 37-71), que mitifican ese simbolismo y lo aplican al Enoc celeste (siglo I AEC), o conforme a *la tradición de Jesús*, que lo historifica en forma pas-cual y lo aplica al Señor resucitado. Estamos ante una *imagen poderosa* que abre nuevos campos de experiencia. Este

hombre que recibe *dominio eterno y reino*, este viviente que llega a la presencia del anciano de días, para actuar como delegado suyo sobre el mundo (en lugar de las fieras ya juzgadas e inicialmente destruidas), podrá entenderse como el *pueblo israelita* en su concreción histórica o como un tipo de *humanidad celeste* que debe revelarse (los cristianos dirán que es Jesucristo).

D) *Los Santos del Altísimo* (7,15-18). Pasamos a la interpretación del gran signo. Un ángel hermeneuta aclara al vidente la visión. Es claro que los *cuatro vivientes* son los reinos de este mundo: forman la totalidad de la historia humana, concentrada al fin en la Gran Bestia. Por su parte, el *como Hijo de hombre* tendrá que ser un quinto reino que nuestro texto identifica con los *santos del Altísimo*. En su origen pudieron ser los *ángeles buenos*, que vencen a los Vigilantes Pervertidos y toman en su mano la marcha de la historia, protegiendo para siempre a los humanos. Pero ahora, en el contexto total de lo que sigue (Dan 7,19-28), es evidente que esos *santos* son los fieles judíos, aquellos que han sufrido bajo los intentos de helenización de Antíoco IV, y han mantenido la fidelidad a su Dios en medio de las pruebas.

Ellos recibirán un *reino eterno*. Así termina la historia: se cumple el proceso de muerte y violencia, se acaba el engaño del mundo. Sobre una humanidad angustiada, entregada a la mentira, aplastada y sangrante, viene a elevarse un *principio de esperanza*. Con el juicio del anciano de días, con la destrucción de los perversos, amanece desde Dios (desde las nubes del cielo) la nueva humanidad: del poder de Dios proviene, no se apoya en la fuerza de las armas. Eso es lo que esperan los más fieles de entre los judíos, los *basidim* que, en tiempos de la gran tribulación, perseguidos por su entrega al Dios del

pueblo, mantienen su fe, confiesan su alianza con Dios y fijan, en libros como éste, su más honda certeza humana y religiosa.

Los textos que acabamos de traducir y comentar (Ez 1, 1 En 14 y Dan 7) constituyen un testimonio impresionante de la experiencia y teología israelita. *Ez 1* ofrece los presupuestos proféticos: para asumir el camino del destierro y compartir la suerte del exilio, el mismo Dios de gloria ha de mostrarse vinculado a los cautivos. Es normal que se presente en semejanza humana: ha creado a los hombres a su imagen, de ellos recibe ahora su signo distintivo y su figura. *1 En 14* desborda esos supuestos, haciendo así que Dios se aleje del campo de lo humano: en el espacio intermedio, entre Dios y nuestra historia, se ha extendido el campo de batalla de los ángeles perversos y los buenos; del juicio y destrucción de los perversos depende nuestra vida; así lo ha visto, así lo anuncia la figura suprahumana del vidente Enoc. Finalmente, *Dan 7* recrea en perspectiva profética algunos elementos de la apocalíptica: culpables del mal de nuestra historia son los malos imperios perversos; superando su escala de muerte inexorable, envía Dios al ser humano verdadero, al Hijo del hombre. Estos textos, ricamente elaborados, en clave de *razón simbolizadora*, siguen abriendo espacios grandes de experiencia de Dios y realización humana.

- *Ez 1* se ha interpretado en clave de compromiso (sufre Dios en los cautivos) y de especulación mística más o menos cabalista: generaciones de judíos curiosos y piadosos lo han investigado y contemplado, buscando el sentido de los animales, ruedas, ojos del carro misterioso de Dios.

- *1 En 14* ha podido interpretarse en clave apocalíptica (buscando las señales del final) o en dimensión de sabiduría gnóstica: son muchos los que han querido hacer el «viaje» del vidente, penetrando con él o como él en el misterio de Dios. También aquí se puede hablar de una especie de mística especulativa que busca seguridades en la contemplación curiosa de los elementos conformantes de la casa de Dios.

- *Dan 7* ha mantenido vivo el fuego de todos los que están interesados en saber cómo se expresan, cómo acaban los misterios de la historia. Generaciones de creyentes y eruditos han buscado el sentido de los cuatro vivientes; muchos siguen todavía interesados en conocer al Hijo del hombre.

Estos son textos *abiertos*: tienen la virtud de situar el misterio de Dios en el trasfondo de opresión e injusticia de este mundo. No son libros de gabinete; no provienen de una especulación curiosa. Son testimonio de *protesta*: Dios ayuda

en la presente situación de desamparo, llevándonos a superar la injusticia del presente. Así abren un camino de *esperanza*: descubren un futuro, nos dan fuerzas para esperarlo y promoverlo. Sobre la base de esta esperanza apocalíptica se han mantenido, en formas distintas, judíos y cristianos. *Los judíos* (tras el 70 EC) han procurado superar los entusiasmos y se han centrado en una ley en la que todo está cumplido. Los *cristianos*, en cambio, han descubierto y recreado esa espera en Jesucristo.

Nación de Dios: Identidad social

Del plano sapiencial y apocalíptico (cf. temas 13 y 14) pasamos al *político*. Siguen al fondo los ideales de la comunidad cultural fijada por el Pentateuco y reflejada en Esdras-Nehemías. Han pasado unos decenios (siglos) de los cuales tenemos un conocimiento bien escaso. De pronto, hacia el 190-180 AEC la escena se ilumina:

«Sálvanos, Dios del universo, infunde terror a todas las naciones... Despierta la ira, derrama la cólera, doblega al opresor, dispersa al enemigo... Ten compasión del pueblo que lleva tu nombre; de Israel a quien nombraste tu primogénito; ten compasión de tu ciudad santa, de Jerusalén, lugar de tu reposo» (Eclo 36,1-2.8-9.17-18).

Quien pide así venganza es un escriba, alguien que debía presentarse como sabio moderado y dialogante (cf. Eclo 24: tema 13.2). Pues bien, en el momento del peligro, cuando amenazan los pueblos del entorno (ptolomeos o seléucidas), *el mismo Ben Sira pide que un fuego vengador devore a los perversos* (Eclo 36,10-11). Es evidente que en el fondo del alma judía (israelita) se ha gestado una tormenta que estalla con la guerra de los *macabeos*, especialmente entre el 167 y 164 AEC. Los judíos están divididos: unos quieren abrirse a la cultura univer-

sal, asumiendo los valores sociales helenistas; otros la rechazan con violencia. Lo que empieza siendo disturbio civil entre judíos acaba como guerra abierta entre naciones. En ese fondo se sitúan los textos que estudiamos:

- *2 Mac 6,1-16* nos lleva al centro geográfico y teológico de la crisis macabea, ofreciéndonos sus claves teológico/sociales.

- *Est 14,1-19* nos sitúa en la diáspora donde los judíos perseguidos y dispersos en el centro del gran imperio persa han sentido la ayuda de Dios.

- *Judit 9* recoge la oración de la auténtica judía, personificación del pueblo amenazado que ruega a Dios y espera su respuesta salvadora.

Es significativo que este nuevo contexto de amenaza evoque nuevamente la acción y oración de *las mujeres: Ester, Judit y la madre de los mártires macabeos* (cf. tema 3). Es como si en momentos de muerte Israel tuviera necesidad de encontrar y de exaltar nuevas potencias maternas.

1. Dios de Israel y Zeus de Olimpia (2 Mac 6,1-16)

Además de trabajos citados en tema anterior, sobre el trasfondo histórico: F. M. Abel, *Histoire de la Palestine*, I-II, EB, Gabalda, París

1952; T. Fischer, *Selenkiden und Makkabaer*, Bocum 1980; Id., *Maccabees, Books of*, ABD IV, 439-450; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, SCM, London 1974, 107-254; H. Köster, *Introducción al NT*, Sígueme, Salamanca 1988, 263-346; J. Maier, *Il Giudaismo del Secondo Tempio*, Paideia, Brescia 1991, 176-203 (trad. española: Sígueme, Salamanca 1996); E. Nodet, *Essai sur les Origines du Judaïsme*, Cerf, Paris 1992, 165-211; C. Saulnier, *Storia d'Israele dalla conquista di Alessandro alla distruzione del tempio*, Borla, Roma 1988; Id., *La crisis maccabea*, CB 42, EVD, Estella 1985; E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, I, Cristiandad, Madrid 1985, 171-322; E. Will y C. Orrieux, *Ioudaïsmos-hellenismos*, Nancy 1986.

Sobre el trasfondo cultural y religioso: E. Bickerman, *The God of the Maccabees*, SJLA 32, Leiden 1979; K. Bringmann, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judaea*, AbhAkWiss, Göttingen 1983; A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'Ère Chrétienne*, Seuil, Paris 1963, 69-88; A. Lacoque, *Daniel et son temps*, Labor et Fides, Genève 1983; J. Goldstein, *I Maccabees*, AB 41, Doubleday, New York 1976, 1-160; A. Momigliano, *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, FCE, México 1988; Id., *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, México 1992; V. A. Tscherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Jewish PubSo, Philadelphia 1959.

Comentarios: F. M. Abel, *Les Livres des Maccabées*, EB, Gabalda, Paris 1949; J. J. Collins, *Daniel, 1 Maccabées, 2 Maccabées*, OTM 15, Glazier, Wilmington DE 1981; J. A. Goldstein, *II Macabees*, AB 41a, Doubleday, New York 1983; A. Penna, *Libri dei Maccabei*, Marietti, Torino 1953; F. Martín, *Macabeos*, en *Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, III, BAC 287, Madrid 1967, 253-426; N. J. McEleney, *1-2 Macabeos*, en *Com. Bib. San Jerónimo*, Cristiandad, Madrid 1971, 325-390; L. H. Schiffman, *1-2 Maccabees*, en *Harper's BibCom*, Harper, San Francisco 1988, 875-915; S. Tesche y S. Zeitlin, *2 Maccabees*, Harper, New York 1954. Breve teología de 2 Mac en E. Vallauri, *1-2 Maccabei*, Queriniana, Brescia 1982, 85-110.

La iniciativa parte de algunos israelitas contrarios a la ley (*paranomoi*) que, para abrirse a los pueblos vecinos y vivir en comunión con ellos, piden al monarca

sirio que les permita comportarse al modo griego (1 Mac 1,11-14). El rey acoge la propuesta y, queriendo resolver disensiones intestinas, decide que todos los súbditos se unan formando una nación (un *laos* de tipo griego). Eso supone que Jerusalén debe convertirse en ciudad helenista, abriendo su templo al culto universal de eso que pudiéramos llamar humanidad unida (1 Mac 1,41-64). Surge así el conflicto entre una especie de *ilustración niveladora* (que todos los pueblos asuman la base cultural del helenismo) y el *nacionalismo exclusivista* de muchos judíos que prefieren mantener su diferencia social, legal y religiosa, rechazando así la imposición del «falso» universalismo.

Evidentemente, como ha visto 2 Mac, el conflicto tiene raíces económicas, sociales y familiares dentro del mismo judaísmo. Todo empieza como litigio entre Onías, Sumo Sacerdote, y Simón, administrador del templo, por cuestiones económicas (2 Mac 3). Hacia el 175 AEC, Jasón, hermano de Onías, le suplanta en el cargo de Sumo Sacerdote (ofreciendo más dinero al rey) y acelera el proceso de simbiosis entre el culto de Yahvé y un tipo de cultura universal de tipo griego. Muchos judíos renuncian a los signos de su propia identidad: circuncisión, culto del templo (2 Mac 4,1-22). El 172 AEC, Menelao, hermano de Simón antes citado, y miembro de una familia sacerdotal no sadoquita, compra por más oro el sacerdocio de Jasón (2 Mac 4,23-26). Se hacen así fuertes las disputas entre los diversos clanes clericales de Jerusalén: se enfrentan partidarios y enemigos del helenismo, de manera que la situación acaba en una especie de guerra civil (cf. 2 Mac 4,27-5,10).

El rey Antíoco, envuelto en grandes dificultades económicas, en guerra con-

tra Egipto, amenazado por los enviados de la ya cercana Roma, siente la «tentación» (¿necesidad?) de intervenir directamente. Por una parte le falta dinero. Por otra parte busca la paz (seguridad) en Palestina. No puede tolerar que siga habiendo guerra en una zona tan significativa (aunque pequeña y quizá pobre) de su territorio. Como suele suceder en estos casos, apoya al grupo que a sus ojos defiende mejor los valores de unidad y orden: apuesta por los *partidarios de la helenización*. Más tarde, la propaganda radical judía hará del rey una figura satánica que encarna la grande y 4ª Bestia (cf.

Dan 7; tema 14.3). Todo nos permite suponer que no era malo, pero le tocó vivir en un momento crucial y, situado en medio del conflicto, apostó por el caballo perdedor: quiso helenizar por fuerza de ley a los judíos, para «hacerlos ciudadanos del mundo», portadores de una cultura universal, pero ignoraba la respuesta de violencia y creatividad religiosa que su actitud suscitaría. Fueron muchos los judíos que se alzaron y lo que había comenzado siendo conflicto interno (cf. 2 Mac 5,11-27) vino a convertirse en guerra abierta. Estamos hacia el 167 AEC; veamos lo que pasa:

- 2 Mac 6,1 A Poco tiempo después, el rey envió a Gerón el ateniense para que obligara a los judíos a separarse de las leyes de los antepasados (*apo tôn patrîôn nomôn*) y a no gobernarse por las leyes de Dios (*tois tou Theou nomois*), profanando el templo de Jerusalén, dedicándolo a Zeus Olímpico, así como el del monte Garizín a Zeus Hospitalario, siguiendo la práctica de los habitantes del lugar.
- 2 y a no gobernarse por las leyes de Dios (*tois tou Theou nomois*), profanando el templo de Jerusalén, dedicándolo a Zeus Olímpico, así como el del monte Garizín a Zeus Hospitalario, siguiendo la práctica de los habitantes del lugar.
- 3-4 B El avance del mal resultaba penoso e insoportable para todos. Porque el templo estaba lleno del desenfreno y de las comidas de los gentiles, que se divertían con prostitutas y yacían con mujeres en los recintos sagrados, introduciendo además cosas indebidas.
- 5 El altar estaba lleno de cosas ilícitas, prohibidas por las leyes.
- 6 No era posible celebrar el sábado, ni guardar las fiestas tradicionales,
- 7 ni confesar sencillamente que se era judío. Además, por el aniversario mensual del rey se veían obligados a participar en la comida de sacrificios paganos; y cuando llegaba la fiesta de Diónisos se les obligaba a ir en procesión, en honor de Diónisos, llevando coronas de hiedra.
- 8 A propuesta de Ptolemaida, se publicó un decreto para las ciudades griegas vecinas, a fin de que siguieran el mismo proceder contra los judíos, obligándoles a participar en la comida de los sacrificios paganos, y matando a los que no quisieran aceptar las costumbres griegas. Se estaba viendo venir la desgracia.
- 9 y matando a los que no quisieran aceptar las costumbres griegas. Se estaba viendo venir la desgracia.
- 10 C Así, dos mujeres fueron denunciadas por haber circuncidado a sus hijos. Con los niños colgados a los pechos las pasearon públicamente por la ciudad y luego las arrojaron por la muralla.
- 11 Otros, que se habían reunido en las cuevas cercanas, para celebrar a ocultas el sábado, delatados a Felipe, fueron quemados en masa, al no querer defenderse por piedad, en honor del día más santo.
- 12 D Recomendando a todos aquellos a quienes llegue este libro que no se desconcierten por estos sucesos; piensen que aquellos castigos no eran para disminuir nuestra raza (*tou genous hemôn*), sino para corregirla; pues es señal de gran bondad no dejar mucho tiempo a los impíos, sino darles enseguida el castigo. Porque el Soberano (*ho Despotês*) no ha determinado tratarnos como a los demás pueblos (*tôn allôn ethnôn*),
- 13
- 14

- 15 que para castigarlos espera pacientemente a que lleguen al colmo de sus pecados;
 16 a nosotros no nos castiga cuando ya hemos llegado al límite de nuestros pecados.
 Por eso no retira nunca de nosotros la misericordia (*eleon*),
 sino que educando (*paideuôn*) a su pueblo (*ton eautou laon*) no lo abandona.

El texto (BG = LXX), escrito a finales del II AEC, sobre la base de una historia anterior de Jasón de Cirene, defiende el alzamiento de Judas Macabeo, con la purificación y nueva dedicación del templo el 64 AEC (cf. 10,1-8), pero se distancia, al menos implícitamente, de la dinastía posterior de los asmoneos (defendida en 1 Mac). Se sitúa en la línea de la predicación profética y de la reforma de Nehemías (cf. 1,1-2,18); quiere vincular la *fiesta de la luz*, del fuego del altar, con la *Hanuká* o *dedicación* del templo. Por otra parte, interpreta la victoria de Judas Macabeo sobre Nicanor con el antiguo paradigma de la guerra santa (cf. 15,22, cita de 2 Rey 19,35). Manteniéndose fiel a la tradición israelita (cf. temas 3 y 5), nuestro autor entiende el alzamiento macabeo como *guerra santa*: a un lado quedan los elegidos de Dios; al otro, el rey Antíoco, visto como *ídolo supremo* o antídios. La *teodicea* se vuelve asunto de *política*: no está en juego un Dios abstracto ni una forma de piedad privada, sino el modo de vivir de los judíos, su identidad como pueblo de la alianza.

A) *El Dios de Jerusalén y Zeus Olímpico* (6,1-2). El templo se construyó bajo patrocinio regio en tiempo de Salomón y se reconstruyó como santuario oficial, siendo regulado por la ley persa y helenista. Algunos judíos quisieron cambiar su estatuto exclusivista (haciendo que templo y ciudad ya no fueran reguladas por un tipo de ley intrajudía, que implicaba la separación y exclusión de los gentiles). El rey lo acepta y manda a un prefecto llamado Felipe (5,22) con el fin de introducir la nueva administración helenista en ciudad y templo. Triunfa el *sincretismo*. Quiere el rey y quieren sus legados que el templo de Jerusalén se convierta en lugar de encuentro ecuménico. *Seguirá bajo el nombre de Yahvé*, conforme a la vieja tradición judía; pero, al mismo tiempo, *estará dedicado al Zeus de Olimpo*, signo de máxima universalidad religiosa de los griegos. No se introducen ídolos, no se colocan estatuas; podrá conservar los signos propios del pueblo israelita, pero tendrá que asumir nuevas tradiciones y formas de veneración del helenismo.

Parece que en el fondo era sólo un problema de adaptación cultural (cultural) y de ampliación religiosa que aceptan casi todos los pueblos de la tierra cuando traducen sus usos antiguos en nuevas formas sociales, cuando identifican a su Dios con otros dioses. ¿No podrán hacerlo los judíos? Zeus es signo supremo de la cultura religiosa y pensamiento griego: más que un Dios particular es «lo divino». ¿No se podrá identificar con Yahvé? Así se habrían vinculado las dos formas supremas de experiencia de occidente: *el universalismo racional de Grecia*, representado por Zeus, y *la honrada ética de Israel*, fundada en Yahvé. Eso parecía en principio algo bueno. Pero era malo el modo de imponerlo y realizarlo, a través de una especie de *ilustración forzada*, en universalismo dictatorial, como si la unión debiera lograrse por decreto, sin contar con los derechos de la minoría (judíos fieles) y sin respetar de forma creadora el tesoro de sus propias tradiciones religiosas.

B) *Los signos de la idolatría* (6,3-9). 1

y 2 Mac han subrayado los rasgos de la identidad judía, los momentos primordiales de la manifestación de Dios: circuncisión y separación familiar (prohibición de matrimonios mixtos: cf. 1 Mac 1,14-15); ley del templo con sus sacrificios especiales, el sábado y las fiestas, las comidas puras, con la exclusión fuerte del cerdo (cf. 1 Mac 1,41-50). Recordemos que el judaísmo es culto religioso y costumbre social, de manera que la confesión de Dios no puede separarse del modo de vivir del propio pueblo. Por eso, lo que el rey helenista (que busca la comunicación e igualdad entre pueblos e individuos de su reino) ha prohibido no es un tipo de creencia interior o espiritualidad intimista, sino un tipo de vida y cultura social.

Así surge el conflicto. *El rey tiene la razón de la universalidad*: piensa que la cultura y costumbres de los griegos (religiosidad sincrética, amplitud educativa, juegos comunes...) pueden ser base de un nuevo orden humano donde todos logren dialogar en igualdad unos con otros. *Los judíos rebeldes tienen la razón de su singularidad*: se sienten poseedores de una tradición religiosa y de unas leyes nacionales buenas, que deben conservar por bien de todos los humanos. Apelan al derecho de la diferencia y por ella *resisten*:

- *Templo*. Los judíos pensaban que les pertenecía en exclusiva, como signo de elección y diferencia: sólo ellos podían ofrecer allí los sacrificios puros, separándose así de los gentiles. Los griegos, en cambio, querían abrir el templo para todos, celebrando allí los cultos vinculados a las varias tradiciones del oriente.

- *Altar*. Los judíos lo tomaban como signo de su propia identidad, lugar en el que sólo podían ofrecerse los sacrificios legales destinados a Yahvé. Los griegos colocaron a su lado (o encima de él) *un ara nueva* para

ofrecer allí los sacrificios normales de todo el sincretismo helenista. Los judíos fieles vieron este gesto como gran profanación: pecado supremo contra Dios, *abominación de la desolación* y fin de todos los valores religiosos anteriores (cf. 1 Mac 1,54; Dan 9,27; 11,31-32).

- *El sábado judío* resulta discriminatorio, pues sólo lo observa ese pueblo. El rey quiere ofrecer un calendario de trabajo y descanso que pueda valer para todos los ciudadanos de su imperio. Es evidente que los judíos se sienten discriminados, rechazados, de manera que resulta imposible confesar que uno es *judío*: se niega el derecho a su diferencia religiosa (circuncisión, comidas especiales, separadas...); se destruye su identidad socio/religiosa.

- *Los cultos paganos*. El texto ha destacado los *banquetes* sacrificiales donde todos los miembros de un grupo o pueblo se vinculaban comiendo la misma carne sacrificada (especialmente el día del nacimiento del rey) y *las procesiones de gozo de Diónisos* que evocan y celebran el misterio sagrado de la vida. Un pueblo se forja sobre la mesa compartida y la fiesta común. Por eso, los nuevos *judíos helenizados* han de abandonar sus viejos signos (comidas, fiestas, ceremonias, libros) y participar en el amplio mundo de vida y cultura de los griegos, en su mesa y en sus fiestas. Ellos rehúsan.

Es evidente que ese *rechazo judío* contiene un elemento que pudiera llamarse *regresivo*: se niegan a participar en el proyecto de cultura mundial que ofrecía el helenismo; no han sabido descubrir la grandeza de un modelo donde Zeus y Diónisos podían haberse convertido, unidos a Yahvé, en un signo de comunión universal, abierta al diálogo de pueblos. Pero en el fondo de esa regresión particularista había una *promesa de universalismo superior*: es evidente que el rechazo judío tiene aspectos de pequeño nacionalismo: puede haber orgullo herido, cierto resentimiento; sin embargo, en la raíz de su lucha y resistencia hallamos

una más alta experiencia religiosa, abierta (al menos en futuro) hacia una profunda universalidad.

- *La cultura griega* es grande en clave de diálogo racional. Pero llevada hasta el fin, tal como la quieren aplicar los helenistas judíos y tal como la impone luego el rey, acaba siendo *idolátrica*: encierra al hombre en los límites de su propia sociedad sacralizada. Es también *dictatorial*: exige que todos acepten sus normas, cumplan sus principios de comensalidad (participar en los banquetes sacrificiales) y celebración vital (procesiones de Diónisos).

- *La fe judía*, pareciendo particularista, viene a presentarse como un *canto a la libertad del ser humano*, a la propia identidad de cada pueblo. Una cultura que impone su universalidad no es universal. Un universalismo que excluye con violencia a los que él llama sectarios (en este caso los judíos) acaba siendo sectario.

C) *El Dios de los mártires* (6,10-11). Cesan las razones. La verdad de Dios no se demuestra ya con argumentos de tipo general, ni se prueba la verdad del universalismo griego sobre el particularismo judío con teorías. Es el momento del martirio que brota de *la violencia* de quienes imponen su propio sistema (los griegos): para que se expanda y cumpla su proyecto de universalidad tiene que aplastar a disidentes o rebeldes. El martirio brota también de la propia *fidelidad* de los disidentes: no pueden (o no quieren) acudir a las armas, pues están en minoría (o se muestran no violentos); pero quieren mantener la coherencia y así prefieren perder la vida más que conservarla en contra de sus propias convicciones.

- *1 Mac es partidario de la guerra organizada*: opta por la defensa militar aun en sábado (cf. 1 Mac 2,37-44); a su juicio, Dios se manifiesta en la victoria de los fuertes y no por el martirio de los indefensos.

- *2 Mac opta por el martirio*, utilizando un esquema semejante a Sab 1-5. La verdad israelita se encarna en *la madre* indefensa a la que matan con su hijo por haberle integrado en su pueblo (circuncidado) y en *los varones* también indefensos que mueren por guardar el sábado sin responder con armas al ataque de los agresores. Estos son el *paradigma* de la singularidad israelita. Cuando cesan las razones, cuando parece que el judaísmo quiebra y cede al embate exterior del helenismo, *emergen la madre* fiel y los *celosos del sábado* que testimonian con su propia vida la fe en el Dios de su pueblo.

Esta *razón de martirio* ha sido desarrollada posteriormente de forma sistemática en dos largos relatos. El *patriarca Eleazar* (6,18-31) muere por mantener la comensalidad intrajudía y no comer con los paganos la carne de cerdo. *La matriarca innominada con sus siete hijos* muere por lo mismo, defendiendo con su vida la separación sacral y social del judaísmo. *Patriarca y matriarca (con hijos)* encarnan la singularidad israelita, antes reflejada en circuncisión y sábado (6,10-11), expresada ahora en la mesa (6,18-7,42). Ellos suscitan (descubren) la esperanza de la resurrección/inmortalidad a partir de su fidelidad al propio pueblo: los que mueren por la ley de Dios confían en el Dios que ha de darles nueva vida.

D) *Reflexión final. Dios de judíos y gentiles* (6,12-16). El conflicto del martirio ha servido para separar con precisión los campos. *Zeus Olímpico* es el signo del universalismo griego que quiere imponerse por fuerza: es un dios que está asociado a los poderes de la vida triunfante (prostitución sagrada, procesiones de Diónisos) y a la política niveladora del imperio. Por el contrario, *Yahvé* es Dios trascendente que ha escogido al pueblo israelita para expresar por él su pedagogía misericordiosa.

Es evidente que al fin se abren dos líneas de revelación. *Dios es paciente con los gentiles*: deja que recorran sus caminos, les permite triunfar en este mundo, abandonándoles de alguna manera a su propia y engañosa desventura: cuanto más triunfen aquí, será mayor la ruina que al final padecerán. Por el contrario, *Dios se muestra impaciente con los judíos*: por eso les corrige desde ahora, en camino de educación (*paideia*), misericordia. Lo que podía parecer castigo y desdicha (martirio de los justos), viene a presentarse como signo de amor y cuidado de Dios por su pueblo. Los *mártires* son signo del poder de Dios (esperan en su inmortalidad), siendo a la vez garantía de triunfo y libertad para los fieles.

2. El Dios de la buena suerte israelita: los Purim de Ester (Est 4,17 l-z)

Para la oración cf. M. Cimosá, *La preghiera nella Bibbia Greca. Studi sul vocabolario dei LXX*, Roma 1992; N. B. Johnson, *Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha*, Philadelphia 1948; M. McNamara, *Intertestamental Literature*, Glazier, Wilmington DE 1983, 165-210. Sobre los judíos en la diáspora: J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Crossroad, New York 1983.

Comentarios a Ester (BH): H. Bardtke, *Ester*, KAT, Gütersloh 1963; G. Gerleman, *Ester*, BKAT, Neukirchen 1970/73; C. A. Moore, *Ester*, AB, Doubleday, New York 1971; K. V. H. Ringren y A. Weiser, *Hohe Lied, Klagelieder, Ester*, ATD 16, Göttingen 1958. Comentarios a añadidos Ester LXX: D. J. A. Clines, *Additions to Ester*, en *Harper's BibComm*, Harper, San Francisco 1988, 815-818; J. A. F. Gregg, *Addition to Ester*, R. H. Charles, *Apocrypha of the OT*, Clarendon 1971, 665-684; C. Moore, *Daniel, Ester and Jeremiah. The additions*, AB 44, Doubleday, New York 1987. Comentarios a todo Ester: A. Barucq, *Judith, Ester*, SB, Cerf, Paris 1959; J. Alonso D., *Ester*, en *Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, III, BAC 287, Madrid 1967, 213-252; L. Arnaldich, *Biblia Comentada*, II. *Ester*, BAC 201, Madrid 1960, 869-914; D. R., Dumm, *Tobías, Judit, Ester*, en *Com. Bib. San Jerónimo*, Cristiandad, Madrid 1971, I, 742-752.

Sobre el conjunto del tema, especialmente sobre la figura y oración de Ester: W. H. Brownlee, *Le Livre grec d'Esther et la royauté divine, corrections orthodoxes au livre d'Esther*, RB 73 (1966) 161-185; M. Cimosá, *Letteratura intertestamentaria*, EDB, Bologna 1992, 134-146; D. J. A. Clines, *The Esther Scroll: The Story of the Story*, JSOT SuppSer 30, Sheffield 1984; A. Lacoque, *Subversives ou un Pentateuque de femmes*, Cerf, Paris 1992, 63-98; C. A. Moore, *On the Origins of the LXX, Additions to the Book of Ester*, JBL (1973) 382-383; Id., *Additions to Ester, Ester*, ABC II, 626-643; G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, SCM, London 1981, 161-193; S. Talmon, *Wisdom in the Book of Ester*, VT 13 (1963) 419-455.

1-2 Mac contaba la historia desde *el centro político/sacral de Judea y Jerusalén*: allí habían nacido las discordias, allí quiso imponer su unión el rey, allí se habían sublevado los más fieles, obteniendo con ayuda de Dios un triunfo que debe celebrarse en la fiesta de *Mardoqueo* (2 Mac 15,36). Esa fiesta lleva el nombre de *Purim* (= suertes) y tiene un origen probablemente prejudicio: se echaban anualmente *las suertes* para fijar especiales días de culto o trabajo. En un momento dado, *los judíos de la diáspora oriental* (Babilonia o el conjunto del imperio persa) empezaron a celebrar esta fiesta dándole un contenido histórico/salvífico: los enemigos del pueblo habrían echado los *purim* para aniquilarlo, buscando el momento propicio para ello; pero Dios cambió la suerte adversa en día de venganza y gloria para los judíos (cf. Est 3,7; 9,24ss).

En el origen de esta celebración debe estar el recuerdo de algún hecho especialmente favorable que se entiende como *nuevo éxodo del pueblo*. Para fijar ese recuerdo y motivar mejor la fiesta se redacta *Ester 1-10 (BH)*, quizá en tiempos del primer alzamiento macabeo (167-164 AEC). Es un bello texto que asume elementos folclóricos paganos

(quizá los mismos nombres de Mardoqueo/Marduk y de Ester/Isthar), creando una hermosa trama literaria, tejida de ironía, intriga y suspense que se centran sobre todo en Ester, la favorita de un rey persa que lleva el nombre real y simbólico de Asuero (Artajerjes). Parece que el rey sólo se ocupa en asuntos de comida/bebida y mujeres, dejando las riendas del gobierno en manos del Gran Ministro Amán que, para unificar bien el imperio y lograr que todos cumplan unas mismas leyes, decide aniquilar a los judíos, consiguiendo para ello un *decreto real*.

Se repite en versión persa el conflicto de 2 Mac 6. El Gran Ministro quiere la *unidad de Estado*, la igualdad de todo el pueblo: una misma ley para la humanidad justa, que se extiende a lo largo y ancho del imperio mundial de los persas. Parece que la voluntad de Dios tendría que hallarse reflejada en ese intento. Pero el texto hace ver que en el fondo hay *envidia* (incapacidad de aceptar a un pueblo distinto) y *codicia* (deseo de apoderarse de los «muchos» bienes de los judíos) que son pueblo *disperso* (sin tierra propia) y *no asimilado* (conservan sus leyes, no se integran en la vida de los otros pueblos). El rey se inhibe: parece que le bastan los convites y mujeres, deja la administración en manos del Ministro.

Esta es la trama. *El desenlace* viene motivado por Ester, sobrina de un alto funcionario judío llamado Mardoqueo. Ella forma parte del harén palaciego. Con su halago de erotismo y presentándose al fin como judía (cosa que al principio había ocultado) consigue que el rey mande ejecutar a Amán, haga ministro a Mardoqueo y firme *otro decreto*: los judíos pueden vivir separados, conforme a sus leyes, formando comunidades jurídicamente establecidas y defendiéndose de sus enemigos (8,11-12). *Los judíos*,

aprovechando la nueva ley, con el favor de Ester y Mardoqueo, se vengan de sus enemigos, matando a muchos de ellos. De esta forma cambian las suertes (*Purim*) y el día destinado a la muerte se convierte en tiempo de nuevo nacimiento vengativo: responden con violencia a la violencia de aquellos que querían destruirles; Dios se expresa en formas de talión y extiende su dominio utilizando medios de terror (cf. 8,17), de forma que el gozo y victoria de unos supone derrota y tristeza de otros.

No aparece el nombre de Yahvé en Est BH: todo es puramente profano en su historia, desde la manera de entender la división de judíos y gentiles hasta el modo de cambiar las «suertes» de unos y otros, por medio de una política cercana a las intrigas de salón y a los favoritismos de alcoba. Ocultamente actúa Dios sin que sea necesario que aparezca su nombre. Así dirige la trama de liberación del pueblo a través de una historia bella y tensa donde emerge el lado oculto y oscuro del poder (vino, espionaje, presiones sexuales). Ver cómo Dios actúa a través de la misma intriga humana: esta es una de las grandes conquistas de la *teología judía*.

Es normal que el autor posterior, judío de la diáspora helenista, que escribe a principios del I AEC, haya querido actualizar este relato, introduciendo en los lugares clave unos textos explicativos que suelen recogerse como epílogo o introducirse en los lugares correspondientes de la narración antigua (como hacen los LXX). Es un *teólogo* que quiere explicitar el mensaje anterior (BH) por medio de sueños, reflexiones, plegarias y cartas. Especialmente significativos son el prólogo y epílogo del libro donde presenta y explica un sueño de tipo alegórico/apocalíptico: a un lado están *los gentiles*, que amenazan al pueblo escogido,

al otro *los judíos fieles* que gritan pidiendo ayuda a Dios (como en el cautiverio de Egipto). Por un lado está *el mal dragón*, que es Amán el Gran Ministro, enemigo de los justos; por otro *el buen dragón*, que es el mismo Mardoqueo, nuevo

Moisés, liberador de los judíos. En el centro aparece *una fuente convertida en gran río*: es Ester, símbolo de la mujer/heroína israelita que ofrece salvación y vida a su pueblo (cf. 1,1a-l y 10,3a-f):

- Est 10,3 g Por eso ha marcado (Dios) *dos suertes* (*klêrous duo*), una para el pueblo de Dios (*tô laô tou Theou*) y otra para todos los gentiles (*pasi tois ethnesin*).
h Y estas dos suertes se han cumplido en la hora, tiempo y día del juicio de Dios,
y delante de todas las naciones. Así Dios se acordó de su pueblo, hizo justicia a su heredad.

Los añadidos griegos, recogidos por la BG, forman parte del canon largo o católico del AT y suelen numerarse de varias formas: como apéndice de seis textos o capítulos (del a al f o del 1 al 6), como expansiones interiores (dentro de la trama de la BH) con numeración nueva de capítulos (del 11 al 16), o conservando la numeración antigua e introduciendo los nuevos versículos en su lugar correspondiente con letras (a, b, c,...). Seguiremos este último modelo, empleado por los LXX (Rahlfs) y la BJ.

Es evidente que el texto recibe un

matiz apocalíptico. Lo que había comenzado siendo recuerdo del éxodo (cf. grito de los oprimidos en 1,1h) viene a convertirse de algún modo en *sentencia final* de la historia. Ha echado Dios las suertes: le ha tocado el triunfo a Israel, la derrota y destrucción a sus enemigos. La misma victoria de los judíos se interpreta como signo de la acción de Dios y prueba fundamental de la teodicea. Así lo muestra la oración más litúrgica de *Mardoqueo* (4,17a-i) y sobre todo la de *Ester*, que aquí citamos:

- Est 4,17 l A Señor mío, Rey nuestro; tú eres el Solo; *protégeme* a mí, que estoy sola y no tengo ayuda sino en ti, porque yo misma me he expuesto al peligro.
m B Desde mi infancia, en mi tribu paterna he escuchado que tú, Señor, *escogiste a Israel* de entre todos los pueblos, y a nuestros padres de entre todos sus antepasados para ser tu heredad perpetua, y les cumpliste todo lo que les habías prometido.
n C Y ahora hemos pecado contra ti y *nos entregaste en manos de nuestros enemigos*, porque habíamos adorado a sus dioses. ¡Justo eres, Señor!
o Pero no se han contentado con nuestro amargo cautiverio, sino que han puesto sus *manos* en las manos de sus ídolos (han jurado) para *anular el decreto de tu boca* y destruir tu heredad; para *cerrar las bocas* de los que te alaban y extinguir la gloria de tu casa y de tu altar;
p para *abrir la boca* de los gentiles en alabanza de los vanos (ídolos) y para venerar eternamente a un rey de carne.
q D No entregues, Señor, tu cetro (poder) a *los que no son*, que no se burlen de nuestra caída, sino *vuelve en contra de ellos sus propios planes*, haz que sirvan de escarmiento al primero que nos atacó.
r E Acuérdate, Señor, muéstrate en el día de nuestra aflicción y fortaléceme a mí, Rey de dioses y Dueño de todos los poderes.
s Pon en mi boca un discurso acertado en la presencia del *león*, y cambia su corazón *para que odie al que nos combate*, para que perezca con todos los que piensan como él.

- t A nosotros líbranos por tu mano y ayúdame a mí,
que estoy sola y no tengo, Señor, más auxilio que tú.
- u F Tú que conoces todo sabes que he odiado la gloria de los impíos (*doxan anomôn*),
y que *aborrezco el lecho de los incircuncisos* y de todo extranjero.
- w Tú conoces bien mi peligro, porque odio el emblema de mi grandeza,
que ciñe mi frente en los días en que aparezco en público;
lo odio como a paño menstrual y no lo pongo en los días de descanso.
- x Tu sierva *no ha comido a la mesa de Amán*,
ni se ha gloriado del banquete real ni ha bebido vino de libaciones.
- y No se ha deleitado tu sierva, desde el día de mi exaltación hasta hoy,
sino en ti, Señor, Dios de Abrahán.
- z G ¡Oh Dios, poderoso sobre todos!, escucha la voz de los desesperados;
líbranos de las manos de los malhechores y a mí *líbrame de mi miedo*.

A) *Presentación* (4,17l). Desde su propia función regia, Ester llama a Dios *Señor y Rey*: como buena israelita, reconoce la soberanía de ese Dios a quien presenta como *monos*, el único que puede salvar. Por eso, en el principio del texto hallamos una *confesión de fe*. Toda la historia israelita ha venido a condensarse en este reconocimiento de *kyrios*, Yahvé: Ester hace suya la experiencia de los grandes orantes de Israel; como ellos y con ellos se pone en manos de Dios pidiendo ayuda: *¡boêthêson moi!* Frente a la unidad poderosa de Dios (*monos*) eleva Ester su frágil soledad (es *monê*): en nadie puede confiar, sólo Dios puede liberarla del peligro. Estamos en un caso límite y tan sólo la fe en Dios puede salvar al suplicante que se atreve a decir: *¡yo misma he venido al peligro!* Por su propia voluntad lo hace; en favor de su pueblo arriesga la vida. En manos de Dios la confía.

B) *Memoria israelita* (4,17m). Ester asume el recuerdo antiguo; no inventa una plegaria, no pretende recibir favores nuevos, ni escuchar ahora palabras que nunca se escucharon. Simplemente pone la suerte de su vida en manos del Dios que *ha elegido* a su pueblo. Por eso su confesión teológica viene a convertirse en ejercicio de identificación nacional:

quiere que Dios siga siendo lo que ha sido: señor fiel que promete y cumple su palabra. Al ponerse en manos del Dios que ha escogido a Israel, Ester sabe que *la suerte ya está echada*. No hace falta un nuevo «purim»: Dios no está pensando hacia quiénes decidirse. Ha decidido siempre en favor de su pueblo y ahora debe mantener su palabra. Por eso Ester asume en su oración toda la historia de Israel y se limita a exponer ante Dios lo que le han dicho, lo que ha recibido ya en su infancia, como palabra fundante del pueblo. En ella funda su fe; no necesita nuevas y diversas experiencias.

C) *Culpa propia y culpa de los gentiles* (4,17n-p). Es evidente que el designio de Dios no se ha cumplido, al menos a nivel externo: los judíos viven perseguidos, se encuentran en manos de enemigos. Ester explica esta situación desde la experiencia profética, reelaborada por la tradición de Dtr y Crón: los propios judíos han pecado e impedido el cumplimiento de la promesa de Dios. Pero ella insiste en algo nuevo: destaca sobre todo el pecado de los gentiles.

• *Culpa judía*: *¡Hemos pecado contra ti!* (4,17n). Ester asume como propia la culpa de sus antepasados que adoraron a los ídolos (en tiempos anteriores al exilio). Por aquel viejo pecado siguen padeciendo los judíos, confor-

me a los principios del talión teológico: sirvieron a los dioses de los pueblos; los pueblos de esos dioses les dominan.

• *Culpa ajena* (4,17o-p). Pero los gentiles que debían haber sido instrumento de Dios (para castigo de los malos judíos) se han divinizado a sí mismos y quieren matar a los judíos, cometiendo así el *pecado sumo* que consiste en *oponerse al decreto* (*horismon*) de Dios: apoyados en los ídolos (poniendo las manos en ellos), los gentiles han hecho un *juramento antidivino*.

Este es el pecado: *matar a los judíos*, impedir que ellos alaben a Dios, destruir su templo/altar de Jerusalén (cf. Dan 7; 2 Mc). Situada en esta perspectiva, Ester aparece como defensora de la identidad nacional, centrada en el culto del templo. A sus ojos, un mundo sin Israel acabaría quedándose sin Dios; por eso apela al plan de Dios para defender la vida de su pueblo. Ese mismo pecado se convierte en *culto idolátrico*. No había en Ester BH intento alguno de divinización real, a no ser que se entienda como idolátrico el intento de unificar bajo una misma ley a todos los pueblos de la tierra (3,8-9). Ahora ese motivo pasa a primer plano: el paganismo es malo porque *adora ídolos* (poderes cósmico/culturales distintos de Yahvé) y porque acaba siendo *veneración política* (el rey se convierte en poder absoluto).

D) *Poder de Dios y talión humano* (4,17q). *Llegamos* al centro de la oración. Lo que en Ester BH podía ser conflicto político ha venido a presentarse ahora como gran *enfrentamiento teológico*. Por un lado está el *Kyrios* (Yahvé) que debe actuar como rey, manteniendo en su mano el *skêptron* o centro de su soberanía; por otro están *los ídolos*, llamados antes vanos (*mataioi*) y ahora presentados como realidades que *no son* (*me ousin*), en clara oposición a Yahvé (= *El que es*). La destrucción de Israel sería

una *derrota teológica*. Ester identifica la *causa de Dios* (su revelación) con el *triunfo israelita*. Aquí no puede darse la *teología martirial* de 2 Mac, que también estaba al fondo Sab 1-5 e Is 40-55). Ester ignora el silencio de Dios y el valor del sufrimiento humano como testimonio de la divinidad.

El judaísmo posterior (a partir de la ruina del 70 EC) y de un modo especial el cristianismo han superado esta exigencia de inversión triunfante que parece exigir Est 4,17q, pero, en defensa de Ester LXX, debemos recordar que nuestro texto ha destacado la totalidad israelita: si pereciera de raíz el pueblo, parecería que el plan de Dios habría fracasado. Leyendo el texto de esa forma, judíos y cristianos posteriores podemos entrar en sintonía con la plegaria de Ester: ni la muerte de Jesús ni el fracaso del 70 EC pueden entenderse como destrucción del pueblo entero, sino como señal de crisis y nuevo nacimiento. Sea como fuere, esta petición resulta por lo menos ambigua, pues proyecta sobre Dios el deseo de *talión*: *¡vuelve contra ellos sus propios planes!* Ester es dura: pide a Dios venganza, situándose en una línea de violencia que está bien atestiguada por algunos salmos.

E) *Petición de ayuda* (4,17r-t). Dios había dispuesto dos *suertes*, una para los gentiles y otra para los judíos (10,3 g-h). Ester acaba de pedir la *mala suerte* (talión de violencia) para los gentiles. Ahora pide la *buena* para su pueblo y para ella misma, siguiendo en la línea de la introducción (4,17l). Tiene que amansar al rey, para que anule con nuevo decreto el decreto destructor antiguo. Recordemos que la suerte de exterminio se encuentra ya firmada (3,1-15) como ley de medos/persas que no puede derogarse. Lo único que el rey puede hacer (y hará en este caso, por influjo de Ester) es firmar otra ley que suspenda la ejecución de la primera. Esta referencia al rey como *león* que se debe amansar nos lleva

al centro de la trama del libro. La misma Ester dedicará luego al monarca apelativos, al menos literarios, de «veneración sagrada» (5,2a-b). El rey aparece como ambivalente: es león que puede aniquilar al pueblo o que puede ser amansado por el encanto de una débil mujer que aquí se ha puesto (ha puesto su oración) en manos de Dios.

F) *Disculpas de Ester* (4,17u-y). En EstBH t no había lugar para intervenciones directas de Dios ni tampoco motivos de tipo moralista. Lo que importaba era la «suerte» buena para el pueblo: que encuentre la manera de vivir en paz dentro del imperio. Pues bien, EstLXX ha sentido la necesidad de justificar la conducta de su heroína dentro del canon moral del judaísmo. Estos son los temas conflictivos:

- *Matrimonios mixtos: jaborrezco el lecho de los extranjeros...!* Es necesaria la pureza nacional en la familia. El hecho de que ella sea concubina de un rey incircunciso ha de tomarse como excepción.

- *Poder imperial.* Como esposa del rey, Ester se sitúa cerca de un campo peligroso, que puede llevar a la idolatría. Es evidente que debe disculparse, empleando para ello las más duras palabras de su vocabulario: *como paño de mujer menstruada es mi insignia real...*

- *Leyes alimenticias.* El judaísmo ha desarrollado un estricto ritual de comidas, tanto en carnes como en purificación de manos/vasos. Es evidente que Ester, para ser buena judía, debe rechazar las libaciones (vinculadas a los dioses) y detestar la comida que rompe el esquema sacral de separación del judaísmo.

Estas *disculpas* son necesarias por la nueva mentalidad judía que viene a reflejarse en los LXX: la liberación del pueblo se halla unida no sólo a la providencia misteriosa de Dios, que se vale de la intriga de Ester/Mardoqueo para cam-

biar el corazón del rey, sino también a la fidelidad del pueblo que, por respeto a Dios, guarda sus leyes familiares y alimenticias.

G) *Conclusión: ¡Libranos...!* (4,17z). Acaba la plegaria volviendo al tema del principio: *jescucha la oración de los desesperados! (apêlpismenôn)*. Los nuevos hebreos piden ayuda a Dios, como hicieron al principio de la historia, desde la opresión de Egipto (Ex 2,23-25). Como nuevo Moisés se prepara Ester y acude al «faraón» de Persia, pidiendo libertad para su pueblo. En esa perspectiva, ella reasume tradiciones de la pascua. Parece miedosa y suplica a Dios, en gesto y palabra de gran densidad, que le libre de su miedo (*rysai me ek tou phobou mou*). Generaciones y generaciones de judíos y cristianos han seguido rogando de esa forma. Es cierto que su libro contiene elementos de duro talión, intrigas de alcoba y signos de violencia partidista; pero en el fondo de su trama sigue discurriendo el agua de la vida y de la gracia, aquel río de luz y aquel sol al que alude el principio y fin de Est LXX (1,1d-k y 10,3a-k)

3. Venganza de Dios: la judía victoriosa (Jd 9,2-24)

Nos fundamos en libros de M. Cimosá, N. B. Johnson y M. McNamara, citados en tema anterior. Comentarios: L. Arnaldich, *Biblia Comentada*, II, *Judit*, BAC 201, Madrid 1961, 819-874; C. Bravo, *Sagrada Escritura, texto y comentario*, III, *Judit*, BAC 287, Madrid 1968, 127-212; A. Barucq, *Judith, Esther*, BibJer, Cerf, Paris 1959; A. E. Cowley, *Judith*, en R. H. Charles, *Apocrypha of the OT*, Clarendon, Oxford 1971, 242-267; C. A. Moore, *Judith*, AB 40, Doubleday, New York 1985; J. C. Dancy, *Judith*, Cambridge BibCom, Cambridge UP, 1972. Trabajos sobre Judit: M. Cimosá, *La letteratura intertestamentaria*, EDB, Bologna 1992, 11-119; T. Graven, *Artistry And Faith in*

the Book of Judith, SBLDS 70, Chico Ca 1983; A. Colunga, *El género literario de Judit*, Cien-Tom 74 (1948) 94-126; M. Delcor, *Le livre de Judith et l'époque grecque*, Clío 49 (1967) 151-179; A. M. Dubarle, *Judith: Formes et sens des diverses traditions*, AnBib 24, Roma 1966; E. Haag, *Studien zum Buche Judith*, TrierThSt 16, Trier 1963; N. B. Johnson, *Prayer in the Apocrypha and Pseudoepigrapha*, JBL MonSer, Philadelphia 1948, 67-77; A. Lacoque, *Subversives ou un Pentateuque de femmes*, Cerf, Paris 1992, 45-62; C. A. Moore, *Judith, Book of*, ABD III, 1117-1124; G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, SCM, London 1981, 105-109; P. W. Skehan, *The Hand of Judith*, CBQ 25 (1963) 94-110.

La trama de *Judit*, judía hermosa y valiente mujer, que da nombre al libro, es en el fondo la misma de 2 Mac 14-15, pero en lugar de Antíoco IV hallamos al rey Nabucodonosor, el antidios que quiere dominar con su poder sobre la tierra; en lugar de Nicanor, general que cumple la orden del gran rey, está Holofernes. En 2 Mac triunfaba Judas sobre el campo de batalla; en *Judit* vence una mujer, con engaño femenino. Ambos, Judas y Judit, degüellan al perverso con favor de Dios y exhiben públicamente la cabeza como expresión de victoria y libertad (cf. 2 Mac 15,34-36; Jud 13,9-10; 14,6-13). En otra perspectiva, el libro está cerca de Ester. Las dos mujeres personifican eso que pudiéramos llamar el triunfo femenino de Israel; ambas se valen del encanto de su sexo para seducir al varón que parecía triunfador. Ester actúa dentro de la ley del matrimonio; *Judit*, en cambio, finge apareciendo como fiel judía y prostituta de lujo, para así engañar (seducir, emborrachar y matar) al incauto y brutal Holofernes (Ester, en cambio, no mata, sino que seduce/conquista al rey, para que haga matar al perverso Amán, equivalente a Nicanor en 2 Mac y a Holofernes en Judit).

Cuando todo parece fallar, cuando

fracasan los medios normales de salvación del pueblo, emerge una mujer providencial (como las madres mártires de 2 Mac). Providenciales son Ester y Judit, pero no son mártires, sino violentas triunfadoras, que exponen su vida en circunstancias extremas, para salvar la vida a todo el pueblo. Ellas siguen en la línea de las viejas heroínas de la historia israelita: son como *Jael*, mujer kenita que se atreve a matar al fugitivo Sísara, enemigo de Israel, que busca refugio en su tienda al parecer amiga (Jc 4-5; cf. tema 3.2); son como *Rahab* que engaña a sus mismos compatriotas de Jericó escondiendo a los exploradores israelitas (Jos 2). Quizá pudiéramos decir que *Judit es la heroína por excelencia*: salvadora del nuevo Israel, lo mismo que David en otro tiempo, al matar a Goliat y cortar su cabeza (cf. 1 Sam 17). Este ya no es tiempo de davides: no hay lugar para varones guerreros que acaban siendo reyes (como quisiera 1 Mac). Es tiempo de mujeres fuertes que arriesgan su vida y alcanzan victoria con la ayuda de Dios. Así se entienden ya los paradigmas:

- *Por un lado está Nabucodonosor* que se hace dios sobre la tierra, apareciendo así como enemigo del verdadero Dios que actúa (se revela) en Judá/Jerusalén. A su lado está *Holofernes* que representa el poder militar casi absoluto de ese rey antidivino; da la impresión de que no tiene fallo alguno, no hay resquicio de debilidad en su estructura y fuerza combativa.

- *A otro lado está Judit*, la bella y valiente judía que confía en el Dios verdadero y destruye el poder del dios del mundo. Frente al poder brutal de los pueblos viene a triunfar la fe superior de la mujer, conforme a un tema expresamente desarrollado en 3 Esdras 3-5: fuerte es el vino, más fuerte el rey (guerrero), pero más fuerte todavía la mujer activa.

De esta forma, reflejando la política del tiempo, el libro nos introduce en la

complejidad de los poderes humanos. Lo mismo que *David*, bello muchacho, venció con su honda frágil al fortísimo guerrero, *Judit*, la viuda bella «pero» religiosa, derrotó con la panoplia de su seducción al invencible general asirio, en el momento de suprema confusión del pueblo, cuando las autoridades de la ciudad

simbólica del judaísmo (Betel/Betulia) deciden entregarse al enemigo si las cosas no mejoran (Jud 7). Ella es la que dicta la más honda lección de teología o fe divina a los sitiados, pidiendo tiempo para realizar su «plan». Ellos lo conceden sin saber de qué se trata (Jud 8). Antes de actuar, eleva su plegaria (cf. 9,1):

- Jud 9,2 A Señor Dios de mi padre *Simeón*, a quien pusiste en la mano la espada para vengar a los extranjeros que violaron la matriz de una virgen para mancharla, que desnudaron sus partes para vergüenza y profanaron su matriz para deshonra; aunque tú habías dicho: ¡no se actúe así!, ellos lo hicieron.
- 3 Por eso entregaste sus jefes a la muerte; y su lecho, envilecido por su engaño, con engaño quedó ensangrentado; heriste a esclavos con sus señores y a los señores con sus tronos.
- 4 Entregaste sus mujeres al pillaje, sus hijas a la cautividad; y todos sus despojos fueron repartidos entre tus hijos queridos. Ellos, llenos de tu celo, abominando la mancha hecha a su sangre, te habían pedido auxilio. ¡Oh Dios, Dios mío, escucha también a esta viuda!
- 5 B Pues tú has hecho las cosas anteriores, las de entonces y las posteriores; tú dispones lo de ahora y lo que va a venir y sucede lo que dispusiste.
- 6 Tus deseos están (siempre) presentes y dicen: ¡aquí estamos!, pues todos tus caminos están preparados y tus decisiones conocidas de antemano.
- 7 C Aquí están los asirios, crecidos en su fuerza, orgullosos por sus caballos y jinetes, ufanos con el vigor de su infantería, confiados en sus escudos, lanzas, arcos y hondas; no reconocen que tú eres el Señor que pones fin a las guerras.
- 8 Tu nombre es Señor: destruye su poderío con tu fuerza, aplasta con tu cólera su dominio. Porque han decidido profanar tu santuario, manchar el tabernáculo donde descansa tu nombre glorioso, echar abajo con la espada los cuernos de tu altar.
- 9 Mira su arrogancia, descarga tu ira sobre sus cabezas, pon en mi mano de viuda la fuerza para hacer lo que he pensado.
- 10 Aplasta por la seducción de mis labios al esclavo con el señor y al señor con su criado; quebranta su altivez por mano de una mujer.
- 11 D Pues tu poder no está en el número ni tu imperio en los poderosos, sino que eres Dios de los humildes, defensor de los pequeños, protector de los débiles, animador de los desanimados, salvador de desesperados.
- 12 Sí, sí, oh Dios de mi padre y dueño de la heredad de Israel, Señor de cielo y tierra, creador de las aguas, rey de toda creación, escucha mi súplica: haz que mi palabra y engaño sean lesión y herida para aquellos que han tramado planes crueles contra tu alianza, tu Santa Morada, el Monte Sión y la Casa que ocupan tus hijos.
- 14 Haz que todo tu pueblo y todas las tribus conozcan y sepan que tú eres el único Dios, Dios de toda fuerza y poder, y que no hay nadie que proteja a la raza de Israel fuera de ti.

Judit ha puesto su oración y gesto sobre el trasfondo de una historia de

durísimo talión: *Simeón* y *Leví* vengaron antaño la afrenta de Dina, su hermana,

violada por Siquén, matando a todos los varones de ese lugar, después de haberlos engañado y debilitado con astucia (cf. Gén 34,30-31; 49,5-7). La nueva teología judía (cf. Jub 30; Test Leví) rehabilita a *Simeón*: es bueno vengar con sangre la afrenta de sangre que se hace a los judíos. Nuestra oración asume y reelabora aquella saga, ensalzando a la tribu de *Simeón*, extinguida y/o dispersa hace ya tiempo, como afirma el mismo oráculo de Gén 49,5-7. La nueva triunfadora es hija del viejo guerrero y actualiza su venganza; en lugar de Dina, israelita violada, encontramos la raza judía (y Jerusalén) a la que quiere violar y destruir el durísimo Holofernes. Desde este fondo ha de entenderse la oración que vincula el gesto de *Simeón* y el de *Judit* (relación entre A y C); ella no es Dina, una mujer violada; es heroína y fuerte; su modelo es el fortísimo guerrero.

A) *El Dios de Simeón* (9,2-4). La doble referencia a Dios enmarca el tema en forma de quiasmo. *Judit* le llama *Dios de mi padre Simeón* (9,2a) antes de llamarle *Dios mío* (9,4e). Es claro que el texto se abre a otras referencias: puede aludir a *Finés*, con su acción de celotismo; evoca el grito de los hebreos cautivos en Egipto (así 9,4c-d parece aludir a Núm 25,7-11 y a Ex 2,23); pero su inspiración fundamental proviene de Gén 34:

• *La virgen Dina es prototipo del Israel amenazado* a quien los pueblos enemigos quieren violar, en gesto de afrenta deshonrosa, en contra de la voluntad de Dios.

• *Judit emerge como nuevo Simeón*, pidiendo la ayuda de Dios para engañar y destruir a los contrarios. *El Dios de Simeón ayudará a Judit* como Señor celoso que protege el honor de su pueblo (Dina, el conjunto de Israel).

Como los hermanos mayores debían vengar, por ley tribal, a la hermana mal-

tratada, así *Judit*, heroína mayor de Israel, pide a Dios venganza y se dispone a castigar a los extranjeros: quiere matar a sus jefes y herir a esclavos con señores, entregando al pillaje a todas las familias enemigas. Sobre un fondo de fidelidad y celo de Dios, que cuida de la suerte de su pueblo, emerge aquí la más violenta acción de engaño/guerra. El Dios de *Judit* es salvación por la venganza astuta; es expresión de la debilidad (*Judit*) hecha más fuerte que la pura fuerza de Holofernes.

B) *El Dios eterno* (9,5-6). Eternidad significa continuidad salvadora; el gesto de liberación y venganza, realizado en otro tiempo a través de *Simeón*, viene a convertirse en paradigma de su acción perpetua (la de antes, la de ahora, la de luego). Por eso, cuando *Judit* eleva su plegaria ante la omnipotencia y omnisciencia de Dios no se presenta ante ningún desconocido; la historia de su pueblo le ha enseñado quién es Dios y cómo actúa; lógicamente, ella puede confiar y confía en su presencia:

• *Dios es trascendente*. Lo sabe y hace todo, de manera que no hay nadie que pueda influir en su conducta.

• *Dios está comprometido con su pueblo*. Lo sabe todo, pero quiere que le pidamos ayuda; lo puede todo, pero quiere que le supliquemos en el tiempo de desgracia.

En este contexto se expresa la acción del Dios eterno, que diciendo hace las cosas, en contra del dios falso, Nabucodonosor, que dice y no cumple lo dicho (cf. 2,1-13). Ejecutor de su justicia vengadora fue *Simeón* en otro tiempo; ahora es *Judit*.

C) *Dios o los asirios* (9,7-10). *Judit* refleja aquí la teología más tradicional de la historia israelita, que hemos visto al estudiar la guerra santa (cf. tema 3), el

sentido de Sión (tema 5) y la esperanza apocalíptica (tema 14). Es el mismo motivo que acabamos de evocar en los textos anteriores (2 Mac; Est). De manera comprensible, el sentido general y hasta las mismas frases en que viene a desplegarse esta oración están tomadas de Ex 15,1-17 y 1 Rey 18-19. La mano de Judit es arma puesta al servicio de su pueblo:

- *Los asirios son el anti-Dios*, la fuerza divinizada, el poder militar que pretende aparecer como absoluto. Estrictamente hablando, ellos son el *ídolo supremo*, signo del hombre que se vuelve antidivino. Son pecado original concretizado: se colocan en lugar de Dios y quieren destruir su santuario/tabernáculo/altar, es decir, los tres signos/privilegios de la presencia divina en el mundo, conforme a la visión israelita.

- *Sólo Dios es el Señor, el Kyrios de la historia*. Este es el Dios que, conforme a la experiencia de la guerra santa (en cita de Ex 15,3 LXX), pone fin a toda guerra; no necesita luchar por medio de un ejército; no se apoya en los soldados y las armas, como hacen los asirios. El verdadero Dios demuestra su poder de otra manera.

- *Judit es mediadora de la victoria de Dios*. Ella es débil, una simple *viuda* (9,9), mujer que, como recordaba el tema 11c, se encuentra sometida a la violencia o prepotencia de los otros. No empuña la *romphaia* o espada cortante de su padre Simeón (9,2); pero tiene buena mano y puede actuar; tiene *labios de engaño* (*apatês*) y desea engañar. Esto es lo que ofrece a Dios, esto es lo que pone al servicio de su pueblo: una mano de viuda/mujer, una astucia de labios seductores.

Alguien querrá elevar *escrúpulos morales*: ¿se puede engañar en nombre de Dios?, ¿se deben emplear medios de seducción amorosa para así paralizar y matar a los incautos adversarios? Es evidente que el texto no plantea esas preguntas. Dentro de la perspectiva del más «sano» judaísmo nacionalista, Judit se abstiene de comer alimentos impuros y acostarse con un incircunciso (Jud 10-12; 13,15-16); ella ha permanecido, según eso,

ritualmente intachable y no tiene que excusarse de haber roto unas leyes (como hacía Ester en 4,17). Desde esa misma limpieza nacional, ella puede engañar/seducir al brutal Holofernes y matarle. Es evidente que Jesús no se portaría así, ni tampoco muchos judíos posteriores. De esa forma se cierra el arco abierto con la acción de Simeón que había conseguido matar a esclavos y señores (9,3); también la «dulce» Judit hará que mueran señores y criados (9,10). Una *mano de mujer* (*kheir thêleias*) es revelación muy alta del poder divino (15,9-10).

D) *Conclusión* (9,11-14). Reasume los temas anteriores, situándolos dentro del contexto más profundo de la historia y teología israelita. Sigue hablando Judit del *engaño* destructor que desea realizar; sigue acusando a los asirios de luchar contra Dios al combatir contra su monte, casa y pueblo israelita (9,13). Nuevas son las referencias a los pobres y a la creación:

- *Dios de pobres*. El que antes se venía a presentar como Dios de Simeón, iniciador de la venganza, es ahora, en letanía agradecida, Dios de humildes, pequeños, débiles, desanimados, desesperados. Es evidente que en el fondo de esa designación se encuentra una larga experiencia israelita, en parte ya estudiada (cf. temas 3 y 11). Entre los pobres de Yahvé se viene a situar Judit, iniciando un nuevo camino de éxodo liberador. Es evidente que ella no quiere entonar un canto de guerra: no llama a las armas a todos los débiles/pequeños de este mundo. Pero quiere transformar y transforma su pobreza en astucia destructora. Esta es su visión del Dios de los pobres, este su camino de nuevo éxodo (9,11).

- *Dios creador*. En este mismo contexto, Judit reasume la teología de la creación de la BH (cf. tema 1) e identifica al Dios de Simeón/Israel con el «Señor de cielo y tierra, creador de las aguas, rey de toda creación» (9,12). Esto significa que su gesto (matar a Holofernes con astucia) está en la línea de la primera acción de Dios y de manera muy profunda la culmina. El poderío antidivino de Nabucodonosor y las guerras de Holofer-

nes van en contra de la voluntad de Dios y ponen en peligro la estabilidad y sentido del mundo. Por eso, Judit apela al Dios creador, invocando su ayuda para realizar lo que pretende (9,12)

La petición final (9,14), que resume todo lo anterior, puede referirse a Israel o a todos los pueblos. Escogemos la lectura israelita (cf. Rahlfs, LXX: *haz que todo tu pueblo, ethnous sou, conozca...*). *La victoria de Judit será revelación de Dios para el conjunto de Israel* que se encuentra en peligro de perder su fe y de entregarse en manos de los enemigos. Dentro de su esquema nacional, Judit ofrece un tipo de *universalismo israelita*: quiere conectar con la tribu de Simeón, llama a su ciudad ideal Betel/Betulia y la coloca al norte de Palestina, entre Samaría y Galilea; *por eso, es normal que su oración se abra hacia todas las tribus del viejo pueblo escogido, pidiendo que ellas descubran al único Dios y se sientan protegidas como «raza de Israel»* (*genous Israël*) y no sólo como simples judíos (Est 3,17; 6,13 destaca el *genos* judío; por el contrario, Jud 6,2 alude, con 9,14, al *genos* de Israel, apelando al universalismo israelita, frente al riesgo de aquellos que podrían identificar Israel con judaísmo).

De todas formas, algunos MS de los LXX y la Vetus Latina ofrecen una lectura supraisraelita: *que todo pueblo y toda tribu conozcan...* En este caso, la revelación de Dios por Judit tendría un alcance universal y escatológico: el conjunto de naciones de la tierra podría contemplar externamente la acción de Dios y descubrirle como protector y garante de la vida del pueblo israelita. Esta lectura se hallaría en continuidad con los «salmos universalistas» (cf. Sal 22,28-32; 47; 86,9; 102,16-23; 138,4-5) y los textos proféticos que afirman, con el 2º y 3º Isaías, que al fin todos los pueblos ofrecerán de alguna forma su homenaje al Dios Yahvé. En esta misma línea se podría interpretar el gesto de Achior, el amonita integrado en el pueblo israelita, al contemplar la acción de Dios por Judit (14,10).

Teológica y literariamente, las dos lecturas nos parecen posibles y buenas, aunque hemos preferido la nacionalista. Sólo debemos aña-

dir que la misma Judit se ha desvelado como *teofanía*: Dios se manifiesta por el gesto de una seductora astuta que, armándose de valor y siguiendo el ejemplo de su antepasado Simeón, corta en una noche de amor fingido la cabeza del enemigo de Israel, haciendo así posible la victoria y libertad de su pueblo.

Los textos que acabamos de estudiar están de alguna forma vinculados a la *crisis macabea*: los judíos apelan al Dios de su historia para defender su identidad nacional. De ese modo vinculan *teodicea* o revelación de Dios y *lao-dicea* o defensa israelita. Esta es la «prueba» de que Dios existe de verdad y actúa: la liberación y triunfo de su pueblo. Estos textos, con otros semejantes como 1 Mac, 3 Mac y el mismo Sab, reflejan un mismo paradigma, que proviene de la vieja teología israelita y que después se expande en muchos pasajes de tipo apocalíptico: los enemigos de Dios amenazan a su pueblo; desde el fondo de su angustia claman los amenazados; Dios les ayuda de forma sorprendente, revelando su grandeza y promoviendo así la identidad del pueblo israelita.

Tanto 2 Mac como Est y Jud describen una liberación histórica, expresada a través de un famoso y carismático guerrero (Judas Macabeo) o de unas mujeres providenciales y valientes (Ester y Judit). Ninguno defiende una respuesta puramente militar/política, como aquella que al fin parecen buscar 1 Mac o los *herodianos del tiempo de Jesús*. Ninguno extiende la mirada y busca una respuesta sólo apocalíptica, en la línea de 1 En 14 y Dan 7 (cf. temas 14.2 y 14.3). De todas formas, 2 Mac ofrece rasgos especiales, pues presenta como signo de Dios a un guerrero carismático cuyo recuerdo gozoso permanece vivo en la memoria de los fieles; al lado suyo recordamos a Judit, a quien hemos presentado de algún modo como mujer guerrera.

Ley de Dios: Derecho judío y teodicea

Hemos tratado de la sabiduría, revelación apocalíptica e identidad nacional. Pasamos ahora a la *ley* (*Torah, Nomos*), entendida como *manifestación* privilegiada de Dios (cf. tema 13.2) y *fuentes de unidad* del mismo pueblo. La ley integra a los judíos, haciéndoles el '*Am*, nación sagrada, que vive por regalo de Dios y para bien de todos los humanos; ella no es sin más el *nomos* que Pablo opone al evangelio. *La misma ley es de algún modo buena nueva*: es manifestación de la gracia salvadora de Dios, signo de elección, principio de existencia.

La ley es gratuita, pero sólo vale para un pueblo: define la existencia de los judíos en clave de obediencia a la Palabra y fidelidad nacional. *La ley misma es teodicea*: demuestra o patentiza la existencia de un Dios que se revela como inspirador y garante de la identidad judía. Todo lo que hemos venido exponiendo en los temas anteriores culmina y encuentra aquí su desarrollo en línea nacional: tan pronto como fijan el principio y sentido de su historia/realidad en un libro que llaman *Ley* (= Pentateuco), los judíos adquieren conciencia distinta y se distinguen (separan) de las gentes (gentiles) de la tierra. Aquí exponemos tres momentos de ese proceso de *canonización de la ley* que define al judaísmo:

- *Hay un momento fundante* centrado en Esdras-Nehemías, impulsores del nuevo judaísmo.
- *Hay un momento de particularismo escatológico y purismo social* representado por Qumrán.
- *Un momento de estabilización* fina que se expresa por la Misná, tras el 70 EC.

1. Ley de Dios y ley del pueblo: fundación del judaísmo (Neh 8-10)

Sobre el fondo histórico: J. Bright, *Historia de Israel*, DDB, Bilbao 1989, 445-482; S. Her-mann, *Historia de Israel*, Salamanca 1979, 381-420; M. Noth, *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966, 275-320; P. R. Ackroyd, *Israel under Babylon and Persia*, Oxford UP 1970; C. Saulnier, *Histoire de Israel*, II, Cerf, Paris 1985.

Reelaboran de manera peculiar la historia, desde el «retorno» del exilio hasta el tiempo de los macabeos, tanto M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, SCM, London 1987 como E. Nodet, *Essai sur les origines du judaïsme*, Cerf, Paris 1992 y P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, Torino 1976; aun siendo problemáticas, sus hipótesis resultan muy sugerentes.

Sobre la relación de Esdras/Nehemías con el Pentateuco: A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question*, Labor et Fides, Genève 1989, con

trabajos de A. de Pury y Th. Römer, *Le Pentateuque en question* (p. 8-82) y de S. Amsler, *Le Pentateuque, une Tora. Prolegomènes à l'interprétation de sa forme finale* (p. 339-360). Visión unitaria en J. Vermeylen, *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza*, Sal Terrae, Santander 1990, 123-216.

Comentarios: C. J. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, Eerdmans, Gran Rapids MI 1984; F. Ch. Fensham, *Ezra and Nehemiah*, ICOT, Eerdmans, Grand Rapids MI 1982; F. Michaeli, *Chroniques, Esdras, Néhémie*, CAT 16, Neuchâtel 1967; J. M. Myers, *Ezra, Nehemiah*, AB 14, Doubleday, New York 1965; R. E. Klein, *Ezra, Nehemiah*, en *Harper's BibCom*, Harper, San Francisco 1988, 272-286.

Ulterior bibliografía sobre Esdras/Nehemías y el Pentateuco: J. M. Sánchez Caro, *Esdras, Nehemías y los orígenes del judaísmo*, Salm 32 (1985) 5-35; H. Cazelles, *La mission d'Esdras*, VT 4 (1954) 113-140; Ph. R. Davies (ed.), *Second Temple studies*, JSOT SuppSer 117, Sheffield 1991; U. Kellermann, *Nehemiah: Quellen, Überlieferung und Geschichte*, BZAW 102, Berlin 1967; K. Koch, *Ezra and the Origins of Judaism*, JSS 19 (1974) 173-197; *North, Ezra*, ABD II, 726-728; Id., *Nehemiah*, ABC IV, 1068-1071; R. Rendtorff, *Esra und das «Gesetz»*, ZAW 96 (1984) 165-184; Varios, *Priests, Prophets and Scribes. In Honour J. Blenkinsopp*, JSOT SuppSer 149, Sheffield 1992 (dedicado al tiempo de Esdras y Nehemías).

Estrictamente hablando, *el primer judaísmo*, del tiempo del Segundo Templo (515 AEC al 70 EC), es producto de una gran restauración donde se destacan estas fechas: a) 538 AEC: Ciro permite repatriarse a los judíos exiliados; b) 515 AEC: los repatriados reconstruyen y dedican «su» templo; c) 445 AEC: Nehemías organiza la vida social de Jerusalén, haciéndola la ciudad sagrada; en ese fondo se sitúan las dos grandes figuras:

• *Nehemías*. Los aspectos fundamentales

de la *restauración sacra de Jerusalén* han sido recogidos con precisión en su *Libro de memorias* (Neh 1-7.11-13). Copero del rey, favorito de su corte, *Nehemías* viene a Jerusalén con amplios poderes para reedificar la muralla de la ciudad y organizar su vida social. Actúa con decisión: es rico y poderoso, una especie de «tirano» benefactor de los judíos, que sienta las bases de una comunidad unida y autónoma, centrada en el templo y reconocida por la ley persa.

• *Esdras*. La tradición le presenta como escriba oficial, versado en los asuntos de la ley de Dios para los judíos. Su figura e historia quedan algo en sombra. No sabemos si actuó antes que Nehemías (hacia el 458 AEC), si le acompañó en su segundo viaje a Jerusalén (428 AEC) o si vivió aún más tarde (398 AEC). Tampoco sabemos exactamente su función. Pero lo cierto es que su nombre ha quedado vinculado a la reforma religiosa del pueblo: sancionó y/o recopiló bajo control persa la ley sacra judía.

Un redactor posterior, que asume la obra de Nehemías y toma a Esdras como autor de la reforma y proclamación de la ley de Dios, vinculando de algún modo, al menos parcialmente, su trabajo al del Cronista (autor de 1-2 Crón), ha escrito en forma unitaria un relato sobre ambos (Esd, Neh). Su libro está compuesto de tal forma que resulta casi imposible distinguir los datos y las interpretaciones teológicas (a no ser en Neh 1-7.11-13: *Memorias*). Las dos reformas (una más político/sacral, otra más teológico/sacral) son para él inseparables y ofrecen la base del nuevo judaísmo: hay *un pueblo especial y una ley del Dios del cielo*, garantizada por decreto oficial del rey de Persia. No sabemos su extensión (¿Dt?, ¿Código Sacerdotal?, ¿alguna parte de Lev?). El judaísmo posterior la identifica con el Pentateuco:

Neh 8,1A Entonces se reunió todo el pueblo (*ha'am*) como un solo hombre en la plaza que hay delante de la Puerta del Agua y dijeron a Esdras, el escriba, que trajese *el libro de la ley de Moisés* que Yahvé había prescrito a Israel. 2 Y Esdras, el sacerdote, trajo la ley ante la asamblea (*qahal*) de varones, mujeres y todos cuantos eran capaces de entender, *el día primero del séptimo mes*. 3 Y estuvo leyendo (del libro de la ley)... Esdras abrió el libro ante los ojos de todo el pueblo, pues él se hallaba en un puesto más elevado que todo el pueblo; y cuando lo abrió, 4 todo el pueblo se puso en pie. Y *Esdras bendijo a Yahvé*, Dios Grande, y *todo el pueblo, levantando las manos, respondió: ¡Amén! ¡Amén!* 5 Luego se inclinaron y adoraron a Yahvé, rostro en tierra. 6 Los *levitas* explicaban la ley al pueblo, mientras el pueblo se mantenía en pie. 7 Leían el libro de la ley de Dios con claridad (traduciéndolo) y precisando el sentido, de suerte que se entendiera la lectura... 8 13 B *El segundo día* se reunieron los cabezas de familia del pueblo, los sacerdotes y levitas; se reunieron con Esdras el escriba, para estudiar las palabras de la ley. 14 Y en la ley que había mandado Yahvé por medio de Moisés encontraron escrito: 15 *los israelitas habitarán en chozas durante la fiesta del séptimo mes;* 16 y publicaron y pregonaron un bando por todas las ciudades y por Jerusalén diciendo: 17 *id al monte y traed ramas de olivo...* Y celebraron fiesta por un tiempo de siete días, 18 y el octavo hubo asamblea solemne, como está mandado. 9,1 C *El día veinticuatro de aquel mismo mes* se reunieron los hijos de Israel 2 para ayunar, vestidos de saco y cubiertos de polvo. Y la *raza de Israel* (*zera' Yisra'el*) se separó de todos los extranjeros (= *bene nekar*); y se pusieron de pie y *confesaron todos sus pecados* y las culpas de sus padres. 3 Y se levantaron en sus sitios y leyeron en el libro de la ley de Yahvé, su Dios, una cuarta parte del día; y otra cuarta parte la pasaron confesando y adorando a Yahvé, su Dios. 4 Y se levantaron Josué, Baní, etc., sobre la tribuna de los levitas e invocaron en voz alta 5 a Yahvé, su Dios, y los levitas... dijeron: *Levantaos, bendecid a Yahvé, vuestro Dios, desde siempre y hasta siempre. ¡Bendito sea su (tu) nombre glorioso!* 10,1 D Y con todo esto nosotros concertamos un pacto (*'amana*) y lo ponemos por escrito 29 y lo sellamos: jefes, levitas y sacerdotes... Y el resto del pueblo, sacerdotes, levitas, porteros, cantores, netineos (= donados) y todos los que se habían separado de los pueblos de la tierra (del entorno) para cumplir la ley de Dios, con sus mujeres, con sus hijos e hijas, todos los capaces de comprender, se asociaron a sus hermanos y jefes e hicieron *promesa y juramento* - *de caminar en la ley de Dios que fue dada a través de Moisés, siervo de Dios,* - y de guardar y cumplir todos los mandamientos de Yahvé... y sus juicios y preceptos: 31 - *no dar nuestras hijas a extranjeros*, ni a sus hijas tomarlas para nuestros hijos; 32 - *no comprar en sábado* mercancías y especialmente cereales a los extranjeros que las traen a vender; no comprarles nada en sábado o día santo; - *renunciar (a la cosecha) el año séptimo* y a cualquier tipo de deudas. 33 Nos comprometemos además: - a entregar cada año un tercio de siclo para el *culto del templo* de nuestro Dios... 36 - a traer cada año para el templo de Yahvé las primicias de nuestros campos... 37 - a entregar a los sacerdotes que ofician en el templo los primogénitos de nuestro ganado... 40 - No descuidaremos el templo de nuestro Dios.

Ha surgido el nuevo judaísmo como pueblo sacral, centrado en torno al templo. Los mismos *reyes persas* han impulsado o por lo menos sancionado su constitución por razones claramente políticas: la seguridad de la pequeña tierra de Judea, casi en las fronteras de un Egipto inquieto y peligroso, es para ellos fundamental. Interviene el poder persa. Pero el impulso principal proviene del mismo pueblo de Israel. Han influido repatriados pudientes que vuelven de Babilonia (capital persa) con una visión más rigurosa de la ley y muchos judíos (en parte exiliados en Babel y en parte vecinos de Jerusalén/Judea) que han ido codificando su *ley*, con tradiciones de diverso tipo que confluyen y se juntan en nuestro Pentateuco.

No sabemos la amplitud de este *libro de la ley* que aquí aparece como revelación de Dios, manual celebrativo, y código jurídico; lo cierto es que en estos años (entre mediados del V AEC y finales del IV AEC) diversas tradiciones narrativas y legales se van uniendo hasta formar nuestro Pentateuco. Se construye esa ley en forma *acumulativa* (poniendo unos códigos al lado de los otros, sin cambiarlos) e *integrativa*, en proceso donde se unen elementos del P (tradición sacerdotal) y del Dt (tradición más levítico/profética). A partir de ahora, el mismo Dios aparece vinculado al *Libro santo* que se llama ley, aunque incluya, casi por igual, partes narrativas y legales.

A) *La liturgia de la ley* (8,1-13). El nuevo judaísmo nace en *ámbito profano*, en la plaza que se forma ante la Puerta de las Aguas, probablemente al lado de la fuente del Guijón, fuera del muro, en ámbito de viejos recuerdos religiosos y sociales (cf. 1 Rey 33-39). La iniciativa (al menos lejana) ha partido del gobernador civil (Nehemías) y de un escriba que pertenece a una familia sacerdotal, aunque

aquí actúa sólo como «experto en la ley de Dios» (Esdras). Nace a campo abierto, como pueblo laical, reunido a partir de la Palabra de Dios (libro de la ley).

Hay una inmensa paradoja en esta *liturgia de nacimiento*. Parece que los repatriados de Babel habían querido centrarse como pueblo en torno al templo. Pues bien, ahora, en el momento decisivo, sacerdocio, templo y altar quedan a un lado. El pueblo (*'Am*) se reúne en la plaza pública, formando allí una asamblea constitutiva (*Qahal*). Vienen todos: varones, mujeres, niños y constituyen un nuevo pueblo que surge de la escucha de la ley de Dios. Pensamos que este gesto de la plaza ofrece, en perspectiva bíblica, la primera *liturgia sinagoga*. Por eso se fijan de forma tan precisa los elementos principales de la gran ceremonia fundacional:

- *El pueblo pide a Esdras* que traiga el libro de la ley: quiere conocer la voluntad de Dios y comprometerse.

- *Esdras abre el libro ante todos*. La ley no es propiedad de sacerdotes. No hay que buscarla en el templo. Viene del pasado israelita (Sinaí). Como nuevo Moisés que eleva ante el pueblo las Tablas (cf. tema 4.1), emerge ahora Esdras, el escriba (*sopher, hombre del libro*).

- *El pueblo se levanta* en gesto de respeto. En otro tiempo ofreció Moisés la ley, pero el pueblo se había pervertido con el Becerro de sus idolatrías (cf. 4.2); ahora acoge la revelación del libro. Evidentemente, una escena como ésta no se puede realizar ante el ara de los sacrificios. El templo pasa (ha pasado); el judaísmo sigue porque ha descubierto y confesado la presencia de Dios en el libro.

- *Esdras bendijo a Yahvé* como nuevo gran liturgo. Es claro que es un Sumo Sacerdote que controla grandes parcelas de poder socio/sacral hasta el momento de la gran destrucción (70 EC). Pero aquí no ejerce ya tareas importantes. No hacen falta sacrificios

de animales, no hay siquiera un templo. Lo que importa es el libro de la ley como presencia de Dios. El portador del libro, Gran Escriba, ejerce en realidad la más alta función religiosa, alabando y bendiciendo a Yahvé en nombre del pueblo.

- *El pueblo responde*. Eleva las manos en gesto de gozo y confianza, diciendo: ¡*Amén!* De esa forma acepta al Dios que se revela por la ley: asume su Palabra, se vincula como pueblo a partir de la *'emuna* o firmeza de Dios hecha principio de «verdad» para los hombres.

- *Todos se inclinan y adoran*. De pie recibieron el libro y de pie han respondido a la bendición con el *Amén* de su fidelidad personal. Ahora se inclinan, reconociendo la majestad suprema. No hacen falta rayos de tormenta (cf. tema 1.1), ni signos de victoria militar (cf. tema 3), ni teofanías cósmicas o apocalípticas (cf. tema 4.1; 15 y 16). Dios se manifiesta plenamente por su libro.

- *Los levitas leen y traducen o interpretan la ley*. Una vez que se descubre la presencia de Dios en el libro, se vuelve necesario *comprenderlo*. Por eso vienen a ponerse en primer plano los *escribas* como Esdras, identificados aquí con los *levitas*. Los grandes sacerdotes controlan el culto sacrificial; pero son los levitas (escribas) los que conocen más el libro y pueden explicarlo y traducirlo (si la lectura es en hebreo y el pueblo sólo entiende arameo, como a veces se ha pensado).

Los exegetas siguen estudiando el sentido histórico (tiempo, notas distintivas) de esta gran Asamblea de la Plaza de la Puerta de las Aguas; todavía está oscura la relación que ella mantiene con los personajes de Esdras y Nehemías. Pero una cosa es clara: aquí se ha querido fijar y se ha fijado el surgimiento del judaísmo, centrado en la ley más que en el templo y dirigido por escribas (en la línea de Moisés y Esdras) más que por liturgos.

B) *Fiesta de los Tabernáculos o Chozas* (8,13-18). Parece que esta *fiesta de*

nacimiento por el libro debería estar relacionada con la *pascua* o primer nacimiento del éxodo; también podía haberse relacionado con *pentecostés*, fiesta del don de la ley en el Sinaí. Pues bien, nuestro texto la vincula con la *fiesta final o de las Tiendas (Sukkot)* que se celebra en otoño (el mes séptimo, septiembre) en acción de gracias por la cosecha como fiesta del camino de los israelitas mientras iban dirigiéndose a la tierra (cf. Lev 23,33-44; Dt 16,13-15).

Así se muestra que la *ley* no se cierra en sí misma: no clausura su mensaje en un escrito, ni encierra a los fieles en las páginas de un texto releído, sino que les abre hacia la anchura del mundo; les lleva al campo, les hace buscar ramas y habitar de nuevo en tiendas, como caminantes de la vida. *Peregrinos renacidos en busca de una nueva tierra de Dios son los judíos verdaderos*. Por eso, después de recordar a Moisés, el mediador de la ley, el texto evoca a Josué (18,17-18), el protagonista de la conquista de la tierra. Fundada en la lectura de la ley (cf. Dt 31,11), esta fiesta destaca el carácter itinerante del auténtico Israel, convertido ahora en judaísmo. Cesan las seguridades (vida en casas, gran riqueza...). El pueblo vuelve a descubrir el gozo de la sobriedad, morando a cielo abierto, en tiendas hechas con ramas del otoño. De esa forma, la Palabra del libro de la ley (signo de Dios) se encarna o expresa en el proyecto y camino concreto de peregrinación del pueblo que descubre y reasume su llamada, como en tiempos de Josué.

C) *Liturgia penitencial* (9,1-37). Los rituales más antiguos (Ex 23,14-19 y Dt 16) sólo conocen tres fiestas: *Pascua, Pentecostés y Tabernáculos*. Pero el texto más reciente de Lev 23 ha expandido la tercera (propia del otoño, séptimo mes), distinguiendo en ella tres solemnidades: día 1: *Gran Descanso* (como fiesta de

Año Nuevo); día 7: *Expiación*; día 15: *Tiendas*. Este es el orden final del Pentateuco, normativo para el judaísmo posterior, que celebra la Expiación antes de los Tabernáculos (cf. tema 7.2, centrado en Lev 16). Pero Neh 8-10 es anterior a Lev (o no lo acepta), pues cambia el orden de las dos fiestas finales, poniendo primero el gozo de las Tiendas y luego la exigencia de la Expiación:

- *Lev 23* fija los ritos de una comunidad ya establecida que celebra el rito del perdón/expiación antes del ritual del gozo: la confesión de los pecados precede al canto de la vida.

- *Neh 8-10* ofrece, en cambio, un orden genético: una comunidad que ha estado destruida no puede comenzar con la penitencia; lo primero ha de ser la Palabra de Dios que lleva al gozo del renacimiento (Tiendas: Neh 8); sólo entonces puede hacerse penitencia (Expiación: Neh 9).

Esta liturgia final de la Expiación brota del proceso anterior y viene a presentarse como culmen de aquello que hemos descubierto en la lectura de la ley y la celebración de los Tabernáculos. Sigue actuando el pueblo entero, en este mes de nuevo nacimiento (hemos venido del día 1 y 2 al 24). Llega el tiempo de tomar las decisiones, el momento del pacto verdadero. Tres son, a mi juicio, los aspectos fundantes de este gesto, leído a la luz de lo anterior y comparado con aquello que Lev 16 y 23 suponen de esta fiesta (cf. tema 7.1):

- *Ayuno y separación.* Habiendo acogido y celebrado el don de la ley, el pueblo debe responder y lo hace en gesto penitencial, apareciendo «separado», desligado de otros pueblos (9,1-2).

- *Confesión de los pecados.* Respondiendo a la ley (leída una 4ª parte del día), el pueblo confiesa sus pecados (otra 4ª parte del día), pasando del gozo de las Tiendas a la Expiación penitencial (9,3).

- *Oración.* Los levitas traducen ese gesto penitencial en liturgia de bendición, alabando a Dios por el perdón que ha concedido a Israel (9,4-5). Esdras, por su parte, asume y culmina el gesto con un salmo de confesión de fe y petición de perdón (9,6-37).

En esta nueva fiesta de la Expiación falta el sacrificio, que en Lev 16 parecía esencial. Lev 16 es un ritual de sacerdotes: vincula el perdón al sacrificio; enfrenta a Yahvé con Azazel. Neh 9 es, en cambio, un texto de levitas, abierto al nuevo judaísmo de una ley propia de escribas. No hay templo ni sacrificios para expiar por los pecados; basta la ley de Dios y la confesión de culpas del pueblo. Es evidente que el nuevo judaísmo, que sobrevive tras el 70 EC, sigue el modelo de Neh 8-9 más que el de Lev 16. Su Dios se expresa de manera (casi) exclusiva por la ley, contenida en el libro de Moisés y explicada por los levitas/escribas en medio de la plaza. Es Dios a quien se adora venerando su libro, escuchando y realizando su palabra. Es Dios del pasado fundante del pueblo (Moisés). Pero es, a la vez, Dios del presente: congrega a los judíos en asamblea de culto «profano», centrado en la lectura del libro y no en los sacrificios del templo.

D) *Pacto de separación. Otra vez el templo* (10,1-14). En sentido estricto, los capítulos y temas anteriores (Neh 8-9) podían y debían entenderse por sí mismos, pues forman una muy precisa *unidad literaria*, centrada en el ritmo de los tres días citados (cf. 8,1; 8,13 y 9,1) y ofrecen una *teología completa*, conforme al ritmo de Ley/Fiesta/Expiación que acabamos de indicar. Pero el autor de Esd-Neh ha querido añadir en ese contexto un capítulo muy preciso de *pacto* que ratifica de algún modo lo anterior y lo introduce dentro de un ámbito más amplio donde templo y sacerdotes vuelven a recibir mucha importancia. Ha podido utilizar para ello nombres antiguos. Son significativas las ausencias (falta Esdras) y las presencias (el primero en firmar es Nehemías). El Gran Consejo

de este nuevo judaísmo está integrado por *sacerdotes, levitas y autoridades o jefes del pueblo* (cf. 10,1 y 10,15) y se parece mucho al sanedrín de tiempos posteriores donde los *escribas* entran en lugar de los *levitas* (que son de alguna forma sus antecesores).

Neh 8-9 acentuaba la línea de ley/escribas. Todo sucedía en la plaza: la revelación de Dios era el libro; no había necesidad de templo. El pacto de *Neh 10* vuelve a introducir el templo y culto, elaborando así dos grupos de leyes, unas de tipo más social (10,31-32) y otras más sacral (10,33-40). Podemos sospechar que han influido (han pactado) los dos grupos constitutivos de la identidad israelita: los *levitas/escribas*, más cercanos al Dtr, que hallamos en el fondo de Neh 8-9 y los *sacerdotes* (más cercanos al P), defensores del orden sacro y del valor central del templo. Entre ellos había ciertas diferencias, pero no se puede hablar de antagonismo puro; de lo contrario, su unión hubiera sido imposible. En un momento determinado, entre la reforma de Nehemías (mediados del V AEC) y la fijación del Pentateuco (finales del IV AEC), ellos han elaborado una ley común, conservando, sin embargo, ciertas diferencias que seguirán manifestándose en los siglos posteriores. Desde ese trasfondo podemos ya entender los dos tipos de leyes que aparecen en el pacto:

- *Más sociales*, en la línea de Neh 8-9, son las tres primeras que prohíben los matrimonios mixtos, sacralizan el sábado y fijan el sentido del año séptimo como tiempo de remisión social, al servicio de la igualdad del pueblo (10,31-32).

- *Más sacrales* son las leyes sobre el mantenimiento del templo: en el centro de atención ponen el culto y la ayuda que deben recibir los sacerdotes que aparecen como dueños de un poder considerable en plano económico y social (10,33-40).

Ahora se puede afirmar que *ha nacido el judaísmo*. Expresión de su riqueza interior y sus tensiones son tres grupos que aparecen firmando el pacto: *sacerdotes, levitas y jefes o cabezas de familia*. Ellos determinan *la visión de Dios y la vida del pueblo* en los siglos que siguen (por lo menos hasta el tiempo de Cristo y la caída del 2º templo).

2. Espíritu de Dios, espíritu perverso: Regla de Qumrán (1QS 3,14-4,26)

Utilizamos la traducción de F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, teniendo en cuenta el cómodo texto hebreo de E. Lohse, *Die Texte aus Qumram: Hebraisch und Deutsch*, Kösel, München 1964. Existen en castellano, al menos, otras dos traducciones de los textos principales de Qumrán: M. Jiménez F. B., *Los Documentos de Qumrán*, Cristianidad, Madrid 1976, y P. Gringoire, *Los rollos de Qumrán*, Edamex, México 1990. El texto que estudiamos ha sido traducido y presentado también por R. Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del Cristianismo*, DDB, Bilbao 1994, 77-79.

Resulta imposible resumir la bibliografía. Entre las traducciones comentadas de nuestro texto recordamos la de J. Carmignac y P. Guilbert, *Textes de Qumran*, I, Letouzey, Paris 1961, 32-38. Entre los trabajos que evocan el sentido y orden de la comunidad: M. Delcor (ed.), *Qumrán. Sa piété, sa théologie et son milieu*, BETL 46, Leuven 1978; J. M. Casciaro, *Qumrán y el NT*, Eunsa, Pamplona 1982; A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto*, BAC 317, Madrid 1971; H.-W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran*, SUNT 4, Göttingen 1966; A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'Ère Chrétienne*, Seuil, Paris 1963, 116-249; E. M. Laperrousaz, *Gli Esseni secondo la loro testimonianza diretta*. Queriniana, Brescia 1988; E. P. Sanders, *Judaism, Practice and Belief* (63 BCE - 66 CE), SCM, London 1992, 341-379.

De la abundante bibliografía sobre nuestro pasaje, a modo de ejemplo, citamos: M. Delcor y F. García M., *Instrucción sobre los dos espíri-*

tus, en Id., *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Cristiandad, Madrid 1982, 285-314; A. Dupont, Sommer, *L'Instruction des deux esprits dans le Manuel de discipline*, RHR 142 (1952) 5-35; J. Licht, *An Analysis of the Teatrise of The Two Spirits in DSS*, Script. Hierosol 142 (1957) 88-99; É. Puech, *La Croyance des Esséniens en la vie future*, II, EB, Paris 1993 (el trabajo más documentado y preciso sobre el tema); H. Ringgren, *The Faith of Qumran*, Fortress, Philadelphia 1963; P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, AUNT 6, Göttingen 1969. Visión sintética en J. Maier, *Il Giudaismo del Secondo Tempio*, Paidea, Brescia 1991, 334-347; G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, SCM, London 1981, 101-142.

Tras la crisis macabea, asumiendo elementos de tipo sacerdotal (cf. tema 7.2), legalista o apocalíptico (cf. temas 14.2 y 14.3), algunos judíos principales se separan de la Gran Asamblea (que sigue fiel al templo de Jerusalén, con sus estructuras político-sociales) y edifican una nueva comunidad donde culmina a su entender la historia israelita. Cuentan con un fundador carismático al que llaman *Maestro*

de Justicia. Rechazan con fuerza la pretensión política y religiosa del *Sacerdote Impío* de línea macabea que, a partir del 153 AEC, controla el poder social y sacral en Jerusalén, sea Jonatán (153-142), Simón (142-134) o Juan Hircano (134-104). Su misma inspiración social y religiosa les lleva a formar una comunidad distinta dentro del judaísmo. Por un lado son *tradicionales*: copian y aplican la ley, interpretan los profetas, se presentan como el Israel de los tiempos finales. Por otro lado son *innovadores* en línea apocalíptica, sacral y legalista. Asumen con Lev 16 los esquemas del dualismo (cf. tema 7.2); destacan la división angélica de 1 En (cf. tema 15.2) y se sienten cerca de Dan 7 (tema 15.3)... Pero sobre todo se sienten elegidos y *separados*, *interpretando la ley desde su propia Regla de Comunidad* (= 1QS, 1Qumran Serek). Aquí presentamos casi entero uno de sus capítulos fundamentales, la famosa *Instrucción de los Dos Espíritus*, que debe explicarse a los novicios del grupo. Se discute sobre el tenor original del texto, escrito entre II y el I AEC:

- 1 QS 3,13 A *Para el sabio (maskil), para que instruya y enseñe a todos los hijos de la luz*
 14 sobre la historia de todos los hijos del hombre, *acerca de todas las clases de espíritus*,
 según sus signos, acerca de sus obras en sus generaciones,
 15 y acerca de la visita de su castigo y del tiempo de su recompensa.
 B *Del Dios del conocimiento (me'El Hadde'ot) proviene todo lo que es y lo que será.*
 16 Antes de que existieran fijó todos sus planes; y cuando existen completa sus obras
 de acuerdo con sus instituciones, según su plan glorioso y sin cambiar nada.
 17 En sus manos están las leyes de todas las cosas y él las sostiene en todas sus necesidades.
 18 Él creó al hombre para dominar el mundo, y puso en él dos espíritus (*sette ruhót*),
 para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita:
 19 son los espíritus de la verdad y de la falsedad (*ha'emet weha'awel*).
 C *Del manantial de la luz* provienen las generaciones de la verdad.
 -Y de la fuente de las tinieblas las generaciones de la falsedad.
 20 -En manos del príncipe de las luces está el dominio sobre todos los hijos de la
 justicia: ellos marchan por caminos de luz.
 21 -Y en manos del ángel de las tinieblas está todo el dominio sobre los hijos
 de la falsedad; ellos marchan por caminos de tinieblas.
 22 -A causa del ángel de las tinieblas se extravián todos los hijos de la justicia,
 y todos sus pecados, sus iniquidades, sus faltas y sus obras rebeldes están bajo su dominio,

- 23 de acuerdo con los misterios de Dios, hasta su tiempo; y todos sus castigos
 y sus momentos de aflicción son causados por el dominio de su hostilidad;
 24 y todos los espíritus de su lote hacen caer a los hijos de la luz.
 25 -Pero el Dios de Israel y el ángel de su verdad ayuda a todos los hijos de la luz.
 El fundó a los ángeles de la luz y de las tinieblas y sobre ellos fundó todas sus obras...
 4,2 D (*El espíritu de la luz...*) tiene estos caminos en el mundo: iluminar el corazón del hombre,
 enderezar ante él todos los caminos de justicia y de verdad, instalar en su corazón
 3 el temor de los preceptos de Dios; es un espíritu de humildad, de paciencia...
 9 E *Pero al espíritu de falsedad* le pertenecen la avaricia, la debilidad de manos
 en el servicio de la justicia, la impiedad, la mentira, el orgullo
 10 y la altanería de corazón, la falsedad, el engaño, la crueldad,
 mucha hipocresía, la impaciencia, mucha locura, celo insolente...

 15 F *En ellos está la historia de los hombres*; en sus dos divisiones tienen su heredad,
 todos sus ejercicios, por sus generaciones; en sus caminos marchan; toda obra que hacen
 16 cae en sus divisiones, según sea la herencia del hombre, grande o pequeña...
 17 *Pues Dios los ha dispuesto por partes iguales hasta el tiempo final*
 y ha puesto un odio eterno entre sus divisiones.
 Los actos de injusticia son abominaciones para la verdad;
 18 y todos los caminos de verdad son abominación para la injusticia.
 Hay una feroz disputa sobre todos sus preceptos, pues no caminan juntos.
 G *Dios*, en los misterios de su conocimiento y en la sabiduría de su gloria,
 19 ha fijado un fin a la existencia de la injusticia y en el tiempo de su visita
 la destruirá por siempre. Entonces la verdad se alzarán por siempre
 en el mundo que se ha contaminado en caminos de maldad
 20 durante el dominio de la injusticia hasta el momento decretado para el juicio.
 Entonces purificará Dios con su verdad todas las obras del hombre y refinará
 para sí la estructura del hombre, arrancando todo espíritu de injusticia del interior de su carne
 21 y purificándolo con el espíritu de santidad de toda acción impía.
 Rociará sobre él el espíritu de verdad, como aguas lustrales, para purificarlo
 22 de todas las abominaciones de la falsedad y de la contaminación del espíritu impuro.
 Así los rectos entenderán el conocimiento del Altísimo,
 y la sabiduría de los hijos del cielo instruirá a los de conducta perfecta.
 23 Pues a ellos los ha escogido Dios para una *alianza eterna* y a ellos pertenecerá toda
 la gloria de Adán. No habrá más injusticia y todas las obras de engaño serán una vergüenza.
 H *Hasta ahora los espíritus de verdad y de injusticia disputan en el corazón del hombre...*
 25 *pues Dios los ha dispuesto en partes iguales hasta el final fijado y la nueva creación.*
 Él conoce el resultado de sus obras por todos los tiempos eternos,
 26 y los ha dado en heredad a los hijos de los hombres para que conozcan el bien y el mal,
 para que determinen el lote de todo viviente de acuerdo
 con el espíritu que hay en él en el tiempo de la visita.

Trad. F. García M., *Textos de Qumrán*, 52-54.

A) *Introducción* (3,13-14). El instructor tiene el encargo de enseñar a los hijos de la luz (*bene'or*), guiándoles hacia la sabiduría que consiste en conocer *toledot kol bene'is*, es decir, los orígenes y destino de todo ser humano. Este es un conocimiento de la *génesis y telos*, del

principio y fin del hombre que en realidad se identifica con el despliegue y actuación de los dos espíritus que guían y motivan toda realidad. La antropología se ha venido a diluir en una especie de pneumatología dualista y predestinadora. Dios se aleja, como encerrándose en la

altura de su trascendencia; *los humanos* pierden libertad y autonomía. En el centro emergen *los espíritus* que expresan el sentido de Dios y deciden la suerte de los hombres.

B) *El Dios del conocimiento* (3,15-19) se eleva como una *mente pura* sobre toda la historia de los hombres. Ha perdido la cercanía y pathos que mostraba a lo largo y a lo ancho de la BH. Da la impresión de que planea fuera del espacio en que se mueve nuestra vida: flota en su impasible eternidad, todo lo conoce de antemano y de esa forma lo decide desde arriba, en una especie de *deísmo* abierto al fatalismo. Hablo de *deísmo* porque Dios lo ha decidido todo de antemano y ya no influye en nuestra historia; es como si se hubiera desconectado de nosotros. No le influye lo que hagamos, no le llegan nuestras voces. Ha establecido un plan y lo realiza, tal como lo había concebido previamente. Por eso, podemos afirmar que «Dios no escucha», no atiende a lo que sufren, piden, los humanos; sólo oye su voz, atiende a su decreto.

Ciertamente, conforme a Gén 1, nuestro texto puede afirmar que el hombre está creado para dominar el mundo; pero ya no actúa por sí mismo. *Precisamente en el lugar donde el hombre debía mostrar su autonomía se imponen ahora esos espíritus*. Dios se ha separado, habiendo en un espacio de pura trascendencia. Los humanos se han vaciado de sí mismos: han caído en manos de estos *dos espíritus* que son signo de Dios (su revelación en el camino de la historia) y fundamento de verdad (o mentira) de todo lo que existe.

C) *Los dos espíritus* (3,19-25). Esta enseñanza del instructor ha conjugado el *monismo* más perfecto (en plano de conocimiento y predestinación divina)

con un fuerte *dualismo* pneumatológico de tipo más moralizante que ontológico, más histórico que cosmológico, más antropológico que teológico. Recordemos que se trata de una enseñanza que se quiere exponer a los candidatos de la comunidad, empleando para ello un lenguaje de tipo mítico que emplea imágenes más que conceptos y por eso resulta difícil (quizá imposible) deslindar hasta el final los diferentes planos:

- *Plano teológico*. Ambos espíritus son revelación original de Dios. Frente a todos los que quieren disculpar a Dios, Qumrán le hace responsable de todo lo que existe: de su ser originario brota vida y brota muerte, nace luz y surgen sombras. Estos dos espíritus son como dos rostros: los dos signos primeros de la manifestación de Dios.

- *Plano moral*. En el fondo del pasaje está la división de Gén 2-3 cuando ponía al principio de los tiempos el «conocimiento del bien y del mal» como realidades que brotan de Dios. No es que Dios sea al mismo tiempo luz y sombra; no hay en su interior dualismo alguno. Pero su manifestación ofrece siempre los dos rasgos. La misma creación es por tanto espacio de pecado, pues ella se establece sobre esquemas de luz y tinieblas.

- *Plano ontológico*. Bien y mal poseen entidad y pueden personificarse, al menos de forma simbólica. En este plano se había situado ya 1 En (cf. tema 14.2) al decir que el hombre estaba bajo el poderío de ángeles amigos y enemigos, destructores y liberadores. Estos «espíritus» reciben nombres de tipo cósmico (manantial de luz, fuente de tinieblas...), pero ofrecen con mayor frecuencia apelativos personales (son príncipes, ángeles...). Entre Dios y el hombre viene a desplegarse así un extenso espacio de seres intermedios: hay dualismo ontológico (de espíritus), pero no teológico (de Dios).

- *Plano histórico*. Estos dos espíritus definen y enmarcan el camino de la historia: estamos en un tiempo de lucha; quiere el ángel de tinieblas pervertir a los que han sido llamados a la luz; pero el ángel de verdad, unido al

Dios de Israel, se opone, haciendo que se expresen y avancen las generaciones de la verdad sobre la tierra... De todas formas, desde este fondo la historia pierde mucha importancia; parece que todo se encuentra escrito de antemano, de manera que los hombres se vuelven marionetas en poder de fuerzas superiores.

- *Plano cosmológico*. Estos dos espíritus, que en sentido ontológico parecen ángeles, tienden a mostrarse como signos (poderes) de tipo físico, en proceso que se encuentra bien representado en los apocalípticos (como 1 En). Este aspecto está menos subrayado en nuestro texto que, al hallarse dirigido a la enseñanza moral, ha destacado más lo humano.

- *Plano antropológico*. Los apocalípticos (cf. Dan 7 y de alguna forma Est y Jud) subrayan el aspecto más social: el espíritu del mal se encuentra como «encarnado» en las potencias enemigas (asirios, seléucidas...). Muchos textos de Qumrán conservan un matiz colectivo, pero el nuestro destaca más lo individual, mostrando que la misma división que trazan los «espíritus» pasa a través de los miembros del Israel histórico: hijos de la luz y la verdad son los buenos israelitas que se unen al grupo de Qumrán; hijos de tiniebla y mentira son los otros.

- *Plano cognoscitivo*. La misma terminología nos lleva a este nivel: la distinción entre los dos espíritus se establece en plano de luz/tinieblas, de verdad/falsedad... El instructor de la comunidad pretende que los miembros de la secta «vean» y por eso desarrolla (motiva) en ellos un camino de transformación cognoscitiva: están ya liberados los que saben, descubriendo el sentido de los dos espíritus de Dios.

El texto traza y describe según eso un verdadero *proceso de iniciación* cognoscitiva (mística) y social. Iniciados son aquellos que forman parte del grupo del «recto espíritu» y, por tanto, reciben el buen conocimiento. Evidentemente, no razonan en nivel de especulación; no prueban ningún tipo de verdades genera-

les; pero, recorriendo el camino de renacimiento y participación grupal que les ofrece el instructor, se descubren inmersos en el campo de verdad/luz del ángel bueno. La *Ley* de Dios se identifica para ellos con ese camino liberador. Es evidente que los miembros de Qumrán son unos *renacidos*.

D y E) *Las obras de los dos espíritus* (4,2-14). La visión anterior de los espíritus se pone ahora al servicio de un pietismo dualista muy intenso. Es evidente que en el fondo de este esquema hay una fuerte experiencia de elección y gracia. Los miembros de la secta se han sentido iluminados, escogidos, elevados; poseen un conocimiento intenso de la realidad y de algún modo han sido liberados de la muerte y la condena eterna.

Las obras contrapuestas de los dos espíritus reflejan y explicitan modelos bien normales de moral dualista y pueden compararse con el zoroastrismo y gnosis, por citar sólo dos ejemplos. Los mismos separados o iniciados asumen como propio un tipo de vida que responde al Buen Espíritu. Por eso pueden presentarse como signo de Dios sobre la tierra. Su postura puede y debe entenderse en dos niveles:

- *Por un lado* parece que los dos espíritus actúan de manera equidistante y paralela. Es como si Dios quedara fuera, en un espacio superior (neutral) y el mundo de los hombres no tuviera más remedio que luchar y debatirse en el campo de batalla de esos dos poderes adversos. Si se acentúa esta línea, Dios termina siendo un alejado y el hombre queda a merced de la pura simetría antagónica entre fuerzas buenas y perversas.

- *Pero, en otra perspectiva*, el texto y todo el sistema de Qumrán rompe ese nivel de simetría. Bien y mal no son poderes iguales y adversarios; el poder supremo, signo de Dios, se identifica con el ángel de la verdad, como supone de manera implícita 3,25. En esta

perspectiva, Dios aparece como el ángel bueno, de manera que el otro (príncipe de la falsedad) acaba siendo una especie de Satán subordinado.

F) *Dualismo histórico* (4,15-18). Estamos en tiempo de antagonismo y parece que Dios mismo se aparte, dejando la vida de los hombres en manos de la intensa batalla de la historia. Esta es la experiencia que los iniciados de Qumrán han hecho suya tras decenios de enfrentamiento político, social y religioso. Viven dentro de la dura, angustia, *permanente división* y antagonismo de la historia. No son los primeros en decirlo, pero lo han hecho del modo más preciso e intenso: todo lo que existe sobre el mundo es división, todo es batalla de poderes contrapuestos.

Duro es este dualismo, pero, a fin de cuentas, se presenta como *muy consolador*. Dios mismo ha dispuesto que las cosas sucedan de esta forma: ha permitido que el mal vaya triunfando y que parezca que domina nuestra vida. Pero en realidad se encuentra controlado; no podrá triunfar jamás; no podrá adueñarse de la tierra. Es un dualismo consolador, pues nos permite descubrir a un Dios que sobrepasa la lucha cósmica. Por razones que ignoramos, ese Dios trascendente decidió *fundar la historia* (mucho) sobre bases de un duro conflicto que enfrenta bien y mal, luz y tinieblas. No nos ha creado y puesto en un regazo de pura bondad; tampoco nos ha hecho crecer sobre una tierra neutral que nosotros inclinamos luego hacia lo bueno o lo perverso. Nos ha creado y colocado Dios sobre una base de espíritus opuestos; duro campo de batalla ha sido nuestra cuna. Sobre un suelo minado hemos crecido, atraídos por dos fuerzas contrapuestas que luchan y tiran de nosotros. Entender esa batalla como un conflicto moral, personificarla luego en

grupos bien concretos (los fieles de Qumrán por una parte, los restantes humanos por la otra): este es el sentido más profundo de la teodicea histórica del texto.

G) *Unidad final, revelación de Dios* (4,18-23). Esta ruptura y lucha forma parte de la historia en la que todos (buenos y perversos) nos hallamos enfrentados. Pero al fin la división acaba: Dios destruye la injusticia (fuerza mala) y así triunfa el bien por siempre. Desde este conocimiento del fin se anticipa de algún modo la salvación de los elegidos:

- *En nivel externo* participan en la lucha de la historia: sufren duramente dentro de ella, perseguidos, expulsados por aquellos mismos que debían haberles ayudado (los otros israelitas).

- *En un nivel más hondo* se encuentran de algún modo liberados: les ha purificado Dios, les ha ofrecido su verdad, les ha integrado en la alianza eterna.

Todos los aspectos de la plenitud futura que 4,18-23 ha presentado de forma general, con citas proféticas (cf. Ez 36), han sido anticipados y de alguna forma realizados en la vida de la comunidad de Qumrán. Por eso sus miembros habitan en dos mundos: en plano externo sufren dentro de este mundo de tendencias enfrentadas; pero en plano más profundo gozan ya y poseen la verdad, se encuentran liberados. La misma comunidad de Qumrán es según eso como *teofanía*: anticipación del futuro de Dios, signo de su gracia sobre el mundo.

H) *Ley de Israel y Regla de la Comunidad* (4,23-26). Estas frases constituyen un compendio de todo lo anterior: ha dispuesto Dios los espíritus para que se enfrenten en el tiempo de la historia y dominen la existencia de los hombres... Sólo él sabe la meta de las obras y cami-

nos de la vida; pero los auténticos judíos (iniciados de Qumrán) conocen de algún modo su secreto y contemplan desde ahora la verdad futura.

Estos israelitas de Qumrán asumen el Pentateuco: el Libro es para ellos signo peculiar de Dios, expresión de su verdad, garantía radical de su presencia. En eso resultan semejantes a los otros grupos de judíos (incluidos saduceos y fariseos). Pero ellos, iniciados y sabios de la alianza plena, piensan que la Palabra antigua debe interpretarse por medio de su propia *Regla*, es decir, de acuerdo a las normas y enseñanzas del Maestro de Justicia. Quizá pudiéramos decir, empleando una terminología imperfecta aunque clara, que *la ley (o Pentateuco) es para Qumrán una especie de AT*: es valiosa, eterna, salvadora; pero debe «interpretarse» desde los principios del nuevo conocimiento (y vida plena) que ofrece el Maestro de Justicia. No hay que cambiar la ley, sino acogerla rectamente, entenderla y aplicarla de una forma exacta. Sólo ellos, los miembros de la secta, iluminados por la doctrina de los dos espíritus, entienden y cumplen rectamente la ley.

Los cristianos posteriores dirán que la ley de Israel debe interpretarse desde la experiencia de la gracia de Jesús; por eso ellos la toman como AT de una gracia concretada y relevada en Cristo. *Los fieles de Qumrán* también han entendido la ley como una especie de AT; pero la filtran y explicitan por su regla (centrada en la doctrina de los dos espíritus). No es que la regla vaya en contra de la ley; pero sólo a través de esa regla se entiende y aplica la ley rectamente. La verdad de Dios se identifica para ellos con el cumplimiento de unas normas de separación más estrictas que las propugnadas en Esd-Neh. Por eso los sectarios de Qumrán se han retirado a vivir en una especie de desierto propio. Comunidad de místicos dualistas, separados del mundo y preparados para la venida

de Dios y su juicio: eso han sido de una forma ejemplar los judíos de Qumrán.

3. Ley de Dios. Tradición de los rabinos (Abot 3)

Traducción castellana en C. del Valle, *La Misná*, Ed. Nacional, Madrid 1982 (2ª ed. mejorada en Sígueme, Salamanca 1996). El *Sidur* o ritual judío de oraciones incluye el *Abot* y lo titula *Tratado de los Principios* (Edición bilingüe hebreo-castellana: *Ritual de Oraciones. Rito Aschkenaz*, Sigal, Buenos Aires 1976, 328-392).

He ofrecido bibliografía sobre la *Misná* y su visión teológica al comienzo de esta sección sobre *El Dios judío*. Destaco nuevamente J. Coppens (ed.), *La notion Biblique de Dieu*, BETL 41, Leuven 1985, 478-482. Hay en castellano una extensa y buena literatura sobre el Targum (los targumes) y el Midrás, como muestran: A. Díez Macho, *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*, CSIC, Madrid 1979 y A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del NT*, EVD, Estella 1985. Por desgracia, no existe, que yo sepa, nada semejante sobre la *Misná*; lo más cercano a nuestro texto es P. Lenhardt y M. Collin, *La Torá de los Fariseos*, Doc. en torno a la Biblia 20, EVD, Estella 1991; también ofrece una recopilación de textos misnaicos R. Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del Cristianismo*, DDB, Bilbao 1994, 49-61.

Para un mayor estudio del tema: S. Safrai (ed.), *The Literature of the Sages*, I, CRJ ad NT, Van Gorcum 1987 (sobre *Abot* cf. p. 263-282); J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien aux temps de Jésus-Christ: Sa théologie*, I-II, Beauchesne, Paris 1934/5; Id., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du NT*, IstBiblico, Roma 1995; F. Manns, *Leggere la Misnah*, Paidea, Brescia 1987; J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 AD*, I-III, Brill, Leiden 1971; Id., *Way of torah: An Introduction to Judaism*, Wadsworth, Belmont 1988; Id., *Judaism. The evidence of Mishnah*, Chicago UP 1981; Id., *Torah through the ages: A short history of Judaism*, SCM, London 1990; A. Paul, *Il Giudaismo antico e la Bibbia*, EDB, Bologna

1991, 1-50; S. Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings*, Oxford UP 1978; S. Schechter, *La Pensée Religieuse d'Israel. Aspects de théologie rabinique*, Ed. Universitaires, Paris 1964. Visión sintética del judaísmo en L. Baek, *La esencia del Judaísmo*, Paidós, Buenos Aires 1964. Una interpretación cristiana de judaísmo en F. Mussner, *Tratado sobre los judíos*, Sigüeme, Salamanca 1983.

La ley de Esdras/Nehemías no había uniformado al pueblo israelita. Existían tendencias de tipo sapiencial y apocalíptico, esenio y saduceo. Fariseos y algún tipo de celotas coexistían dentro de una fidelidad común a las tradiciones israelitas. Pues bien, tras el 70 EC, a consecuencia de los grandes cambios de tipo social y religioso, el viejo judaísmo se va polarizando en dos tendencias. A un lado quedan los *cristianos* (seguidores del Jesús mesías), cada vez más abiertos hacia todos los humanos en camino que les permite conservar la ley (Pentateuco), pero interpretándola de un modo pas-cual, universal. Al otro lado emergen y triunfan los *judíos rabínicos*, que asumen la herencia de sus propias tradiciones (de tipo sobre todo fariseo), en clave de identidad nacional, reinterpretando así la antigua ley (del Pentateuco).

- Abot 3,2 A *Rabí Ananías*, hijo de Teradión, decía: si dos están sentados juntos y no median entre ellos las palabras de la Torah, es una reunión de insolentes, como está escrito: *en la junta de los insolentes no se sienta* (Sal 1,1). Pero si dos personas están sentadas juntas y median entre ellas las palabras de la Torah, la Sekiná (= Dios) está en medio de ellos, como está escrito: *cuando los temerosos de Yahvé se hablan mutuamente, Yahvé les habla y escucha y es escrito un libro de memorias en su presencia para los justos de Yahvé y para los que consideran su nombre* (Mal 3,16). No tengo más testimonio con respecto a dos, pero ¿de dónde sé que incluso cuando uno solo se sienta y se ocupa de la Torah, el Santo (*HaQados*) -Bendito sea- le fija recompensa? Por cuanto está escrito: *siéntese solitario y cállese, que tomará en sí una recompensa* (Lam 7,28).
- 3 B *Rabí Simeón* decía: si tres comen en una mesa y no hablan en ella sobre las palabras de la Torah, es como si comieran de los sacrificios de los muertos, tal como está escrito: *porque todas las mesas están llenas de vómito y de inmundicia, sin que quede lugar libre* (Is 21,8). Pero si tres comen en una mesa y hablan entre ellos palabras de la Torah, es como si comieran de la mesa de Dios (del *Maqom*), tal como está escrito:

En contra de lo que suele decirse, estos *judíos rabínicos* de la Misná no están demasiado preocupados por la ley escrita de Moisés (que aceptan también los cristianos); más bien la citan poco. Para ellos, la misma ley se expresa también y sobre todo en tradiciones orales que van fijando, en proceso impresionante de fidelidad al pasado (tradiciones de los padres), en diálogo de siglos, reflejado en su Código Legal, *Misná o Libro de Repeticiones*. Cuando hablamos de ley, los cristianos solemos pensar en el AT y de manera más precisa en el Pentateuco. Pues bien, en contra de eso, los rabinos entienden por ley algo mucho más extenso que, además del Pentateuco y de la BH, incluye aquellas tradiciones que partiendo de Moisés habrían llegado, por vía oral, a los maestros de la Misná. Esas tradiciones, compulsadas y unificadas dialogalmente en un código, reciben de manera especial el nombre y condición de ley (*Torah*) conforme a Abot 1,1 y a toda la doctrina judía de ese tiempo. Pierden importancia otras posturas y tendencias. El judaísmo va centrándose en torno a los maestros de la Misná. De la importancia teológica que tiene para ellos la ley habla nuestro texto:

- me dijo: esta es la mesa que está ante Yahvé* (Ez 41,22).
- 5 C *Rabí Nejonías*, hijo de Aqaná, decía: al que acepta sobre sí el yugo de la Torah se le ha de eximir del yugo del reino y del yugo de lo terreno; pero a todo aquel que rompe el yugo de la Torah se le ha de imponer el yugo del reino y de la ocupación terrena.
- 6 D *Rabí Jalafta*, hijo de Dosa, de la aldea de Hanania, decía: si diez se sientan y se ocupan de la Torah, la Sekiná está en medio de ellos, por cuanto está escrito: *Dios (Elohim) está en medio de la comunidad de Dios (Adat-'El)* (Sal 82,1). ¿De dónde sabemos que está incluso con cinco? Por cuanto está escrito: *fundó su haz (= grupo de cinco) sobre la tierra* (Am 9,6). ¿De dónde sabemos que está incluso con tres? Por cuanto está escrito: *en su medio (= en medio de tres) Dios (Elohim) dicta sentencia* (Sal 82,1). ¿De dónde sabemos que está incluso con dos? Por cuanto está escrito: *cuando los temerosos de Yahvé hablan uno con otro (= entre dos), Yahvé los oye y atiende* (Mal 3,16). De dónde sabemos que está incluso con uno? Por cuanto está escrito: *en todo lugar donde he hecho memorable mi nombre vendré a ti (= a uno) y te bendeciré* (Ex 20,25).
- 13 E *Rabí Aquiba* decía: el chiste y la ligereza acostumbran al hombre a la incontinencia. La tradición (*massoret*) es una valla para la Torah, el dinero es una valla para la riqueza, los votos son una valla para la abstinencia, el silencio una valla para la ciencia (*habokmah*).
- 14 Solía decir: el ser humano (*'adam*) es amado porque *fue creado a imagen*; le fue manifestado un gran amor por cuanto fue creado a imagen de Dios, como está escrito: *creó al ser humano a imagen de Dios ('Elohim)* (Gén 9,6). Israel es querido por cuanto que es llamado Hijo de Dios (*Maqom*); un gran amor le fue manifestado por cuanto es llamado Hijo del *Maqom*, puesto que está escrito: *sois hijos de Yahvé, vuestro Dios* (Dt 14,1). Israel es querido por cuanto le fue dada una alhaja (instrumento: *keli*) preciosa. Un enorme amor le fue manifestado por cuanto le fue dado un instrumento precioso por medio del cual fue creado el mundo (*sebo nibrah ha'olam*), tal como está escrito: *os he dado una doctrina buena, no abandonéis mi Torah* (Prov 4,2).

(Trad. inspirada en C. del Valle, *Misna*, 794-796; trad. más libre en *Sidur. Ritual de oraciones, Rito Aschkenaz*, Sigal, Buenos Aires 1976, 345-353).

Los rabinos autores de estas sentencias viven a primeros del II EC, siendo verdaderos *padres* del nuevo judaísmo. No podemos estudiar con detención sus dichos, pues ello exigiría un análisis extenso de los presupuestos histórico/teológicos del tema. Tampoco hemos seguido un esquema literario, describiendo una por una las sentencias. Preferimos tomarlas de conjunto, destacando sus motivos primordiales, sobre todo en la visión de lo divino.

A) *Ley escrita y Torah oral*. Casi todas las sentencias se encuentran avaladas por textos de la ley escrita (BH). Debemos destacar el dato, pues gran parte de los dichos de la Misná son autóno-

mos, es decir, no se apoyan en la Biblia. Aquí, sin embargo (cf. 3,2; 3,3; 3,6; 3,14), se alude a la Biblia con frecuencia para marcar la continuidad entre las dos partes de la única ley: *lo escrito* sirve para sancionar el valor de *lo oral*. Estamos cerca de las *citas de cumplimiento del NT*, abundantes en Mt (cf. 1,21-22; 2,5-6.15.17-18; 3,3; 4,14-16, etc.).

- *Los rabinos* citan la ley escrita para probar que el Dios de la Torah escrita es el mismo Dios de la Torah oral que ellos acojen y transmiten y practican.

- *Los cristianos*, en cambio, citan la Torah para mostrar que ella se cumple en la vida y palabras de Jesús.

En ambos casos, la Escritura queda al fondo: sagrada, antigua, intocable. Lo que se discute es otra cosa: sea el evangelio de Jesús, sean las tradiciones orales que los rabinos acogen y actualizan. Ni unos ni otros legitiman el pasado, sino el propio presente: quieren mostrar que su grupo (siguiendo a Jesús o dialogando sobre la ley) posee la verdad plena del Dios que hablaba antiguamente.

B) *Los nombres de Dios*. Se siguen empleando los antiguos en las citas de los textos de la BH: se le llama así *Yahvé* (YY, en grafía breve), lo mismo que *Elohim* o *El*. Son nuevos respecto a la BH (al menos parcialmente) aquellos que se emplean como sustitutos, para evitar así que se pronuncie en vano el nombre de Dios. Estos son los más significativos:

- *Maqom*. Significa en la BH *lugar* y termina refiriéndose por antonomasia al templo o espacio de Sión donde habita Dios. Nuestros textos relacionan a Dios con ese lugar. Por eso interpretan la *mesa de Yahvé* como *mesa del Maqom* (3,3) y llaman a los *hijos de Yahvé*, en sentido muy preciso, *hijos del Maqom* (3,14), herederos o portadores del valor y santidad de Sión. Ellos mismos, los israelitas que estudian la Torah, constituyen la verdad del templo; son el santuario o lugar privilegiado de la presencia de Dios. Del mismo Dios/Templo (= Maqom) se alimentan al estudiar la Torah; de ella nacen.

- *Sekiná* o *presencia* viene de *sakan*, habitar, en palabra que hemos ya encontrado en los textos que aluden al templo (cf. tema 5). Ahora se identifica a Dios con la *presencia*, conforme a 3,2. Seguimos dentro del mismo campo teológico anterior: antes habitaba o moraba (*sakan*) Dios en el templo; ahora se vuelve presencia, *Sekiná*, allí donde los israelitas analizan la Torah. El templo material ha desaparecido; ellos mismos son (se vuelven) templo/epifanía de Dios cuando estudian su Torah (cf. también 3,6).

- *Qados*, *el Santo*. Así cantaban a Dios los

serafines de Is 6 (cf. tema 8.1). Pero lo que antes era un adjetivo se vuelve ahora nombre propio de Dios: cuando un ser humano se ocupa de la Torah entra en contacto con el Santo: su meditación y estudio de la ley cobra así la misma densidad que tenía la palabra de los serafines de Isaías (cf. 3,2).

Estos son los nombres. Lo que en un primer momento podía parecer un simple cambio estilístico, originado por el miedo a pronunciar *Yahvé*, viene a mostrarse después como expresión de una muy honda teología. Este Dios *Maqom*, *Sekiná* y *Qados* asume el sentido del templo israelita y se hace presente en cada uno de los lugares donde los judíos reunidos estudian la ley. Basta uno solo: donde un judío se ocupa de la ley habita Dios, la tierra se hace templo.

C) *Estudio de la ley y presencia de Dios*. Conforme a los textos citados (especialmente 3,2; 3,6 y 3,14), entre *Dios* y *la Torah* hay una especie de identificación funcional:

- *La Torah viene de Dios*, como expresión de su misterio más profundo, como don de su amor especial hacia Israel. Quizá puede afirmarse que ella es la revelación plena de Dios, la Palabra de su amor hacia los hombres (cf. 3,23).

- *Los israelitas fieles acogen la Torah*, la meditan y convierten en principio de existencia. La Torah no es sólo libro (aunque lo es en un sentido); no es ley normativa que se impone desde fuera... Ella es ante todo tradición viviente (cf. 3,13), un tipo de comportamiento social que se hace objeto de diálogo y respeto entre todos los rabinos.

- *Dios está presente*. Ha dado la Torah, pero no ha quedado fuera, como al margen de aquello que los israelitas dicen, hacen. Dios mismo está con ellos (en ellos) como presencia de misterio, que sanciona y da sentido a su estudio/compromiso por la ley.

Esa Torah no es por tanto «ley» ex-

terna, ya fijada, impositiva. Ella es ante todo un *don*, es gracia y camino que Dios ofrece a los hombres para que ellos puedan recorrerlo y realizarse plenamente como humanos. En ese sentido se podría afirmar, utilizando una terminología cristiana posterior, que la Torah tiene *dos naturalezas*: por un lado es una realidad humana y por otro pertenece al mismo Dios.

Estamos cerca de Mt 18,20: *donde estén dos o tres reunidos en mi nombre allí estoy yo en medio de ellos*. Es posible que tanto Mt como Abot remitan a una tradición anterior. Pero en el lugar donde Abot pone el *estudio de la ley* ha situado Mt el compromiso o reunión en nombre de Jesús: para los cristianos, Jesús ha ocupado el lugar que tiene la Torah para los rabinos; por eso, donde Abot pone *Sekiná* o presencia de Dios ha colocado Mt a Jesucristo. La Torah no es realidad personal: no nace, ni sufre en sí misma; ella sólo abre un espacio de presencia de Dios para sus devotos. Jesús, en cambio, es una persona: es Emmanuel, alguien que ha vivido y muerto entre los hombres (cf. Mt 1,23; 28,20). Por eso dice Mt que *habita*, como verdadera *Sekiná*, entre aquellos que se reúnen en su nombre. Por otra parte, donde *Abot* había establecido una diferencia entre *Torah* (aquellos de que tratan los hombres) y el *Dios* que se vuelve presencia, ha visto Mt una vinculación más honda, un tipo de unidad originaria. Para los cristianos, la Torah de Dios es Cristo, pudiendo así entender la BH de un modo muy distinto a los rabinos.

D) *Torah y creación*. La *Sophia* de Dios (*hokmah*; cf. tema 13) era mediadora de la creación y fundamento de sentido/realidad del mundo; por medio de ella había creado Dios todas las cosas. Pues bien, siguiendo en la línea ya iniciada en Eclo 24, la misma Torah viene a presentarse aquí como principio de estabilidad y ser de todo lo que existe, pues *por ella fue creado el mundo* (3,14). Este es un motivo que de alguna forma nos

conduce al centro de las grandes religiones y culturas de la historia. Los *chinos* han interpretado el *tao* y los griegos el *logos* como mediador y centro de toda realidad. Buscan el fondo del ser: quieren descubrir el sentido de toda realidad. Pues bien, para los rabinos ese principio y sentido universal es la Torah: ella les ofrece el *instrumento* capaz de mantener en armonía la vida social, la estructura del mundo; ella es su tesoro, la gran joya donde encuentra su sentido y plenitud todo lo humano. Esta es la riqueza suprema, la *razón* de su existencia: Dios les ha colocado entre los pueblos para ofrecer el testimonio de su ley y sostener de esa manera el mundo.

Dios ha creado el mundo a través de la Torah, de tal forma que sólo en ella encuentra su valor, su estructura y permanencia. Si nadie descubriera y respetara esa Torah sobre la tierra, si todos la olvidaran y quebraran su equilibrio, el mundo entero perdería su sentido, sumiéndose en el caos. Esta es la experiencia de los rabinos tras la ruptura del 70 EC. Parece que la historia entera quiebra y se les rompe. Pues bien, recién salvados de la ruina, ellos expresan y cultivan la certeza de que, con su estudio y cumplimiento de la ley, ellos mantienen la existencia de todo lo que existe. Aquí está *la paradoja*. Otros (griegos o chinos) parecen hablar de conceptos. Estos rabinos judíos, en cambio, saben que la ley (Torah) es la misma norma de existencia social y religiosa que define su forma de vida en el mundo. Como depositarios de esa ley, ellos se sienten responsables de todo lo que existe. Esta es la paradoja: un grupo de *supervivientes*, rabinos salvados hace poco de la gran tribulación (año 70 y 135 EC), se descubren enviados a fundar el cosmos (mantener su estabilidad) a través de la observancia de la ley sagrada.

No son *sectarios*, grupo aparte, alejados de todos, en lucha contra los poderes adversarios, como los iniciados de Qumrán. Ciertamente, ellos se congregan por su ley, pero lo hacen *al servicio de los otros*. Desde su propio particularismo judío, descubren y cultivan una vocación universal, pues Dios mismo les ha confiado la ley para que por ella (y por ellos) se mantenga el universo. Sólo ha existido, que yo sepa, un grupo humano con pretensiones semejantes: *los cristianos*.

- *Los judíos rabínicos* sienten el deber de cultivar su propia identidad, como pueblo de la ley, reinterpretando en forma nacional las tradiciones anteriores y codificándolas a modo de Torah nacional, vivida al interior del propio grupo humano. De esa forma se mantienen fieles a su propia vocación: *son el Israel eterno*.

- *Los israelitas cristianos* expanden la herencia de la BH y los LXX hacia el espacio más extenso de los pueblos: conforme a su visión, el mundo no se apoya y se mantiene ya sobre las bases de aquello que realiza un grupo (los judíos), sino sobre la entrega y pascua de Jesús mesías: ellos quieren ser *el Israel mesiánico*.

E) *La identidad israelita*. Dios ha concedido a Israel el *yugo de la Torah*. Es como si los restantes pueblos hubieran preferido mantenerse *salvajes*, siguiendo sus propias apetencias y caprichos. Sólo los judíos han recibido el *yugo* ('ol), dejándose *domesticar* por Dios. Por eso no se cargan con tareas de este mundo, se hallan libres respecto de los otros trabajos de los hombres: les ha escogido el mismo Dios para ofrecer el testimonio del mayor tesoro, la verdad más alta de la vida, su ley vivificante (cf. 3,5). Ciertamente, los rabinos saben que *el yugo de la ley* es suave y ligero (Mt 11,29-30). Pero, conforme a la sentencia más famosa de R. Janina, habrían añadido: *sin el temor (= moraa')* los hombres se destruirían mutuamente (3,3). Yugo que sujeta y

estimula: eso es la Torah para Israel. Es *yugo de hijos* (3,14), pero implica también mucho *temor*: la obediencia a la Palabra de Dios, el respeto a sus instituciones.

Tras el 70 EC, los rabinos se han sentido llamados a guardar la Torah de Dios en un camino de fidelidad intensa, radical a sus mandatos. Les ha tocado esta tarea y la han cumplido de forma ejemplar. Una fuerza extraordinaria les vincula por encima de la decepción y orgullo, más allá del miedo y la soberbia. Han tenido inspiradores y maestros como Hillel y Samay, como Yohanan ben Zakay, Gamaliel II o Jehudá-ha-Nasí, pero en el fondo han sido todos ellos, dos o tres generaciones de maestros atentos al pasado y dialogantes, fieles al presente y abiertos al futuro de su pueblo, los que han logrado que la experiencia judía pudiera conservarse por los siglos en forma nacional.

Y así concluye el tema. *Nehemías 8-10* había mostrado los rasgos fundantes de un pueblo que decide estructurarse a partir de una *ley hecha libro*: de su Dios seguimos dependiendo de alguna manera judíos, musulmanes y cristianos. *La Regla de Qumrán* acentuaba el carácter más particular de la ley que se convierte en norma peculiar de grupo de separados. Finalmente, *los rabinos* que han recreado y estabilizado el judaísmo tras el 70 EC toman la ley (sobre todo la oral) como una forma concreta de vida que, manteniéndose en continuidad con el pasado (tradicción), permite que el pueblo persevere unido. Esta *concreción de la ley* implica ciertos sacrificios: quedan a un lado otras posibilidades, se silencian otras voces que el antiguo Israel juzgó valiosas; hubo que separarse de los cristianos... Pero en el fondo ha suscitado un camino positivo: *lo que habían iniciado Esdras-Nehemías ha venido a culminar en el judaísmo rabínico que sigue vivo y floreciente todavía*.

17

Liturgia de Dios: Un pueblo orante

Gran parte de la BH (y también de los LXX) puede interpretarse en clave de plegaria: es palabra de llamada que los hombres dirigen a su Dios, pidiéndole su gracia; es respuesta de los hombres a la gracia que Dios les ha ofrecido (que Dios es) en su Palabra. Muchos temas anteriores cobran nueva luz en esta perspectiva. Oraciones han sido los textos que tratan del Dios creador (tema 1), igual que los cantos de su acción liberadora (tema 3). También son oración (salmo) los salmos sobre la gloria de Sión y del monarca (temas 5.1 y 6.1.3). Más importancia han tenido todavía los motivos de oración al ocuparnos del Dios del judaísmo, en relación con la Sabiduría (tema 13), la apocalíptica (tema 14) y el nacionalismo (tema 15).

Ahora evocamos unitariamente el tema dentro del *judaísmo naciente* y por eso dejamos a un lado los salmos. Los motivos y temas son muy numerosos. Dentro de Daniel LXX están las plegarias penitenciales de 3,24-45 y 9,4-27. Son importantes las evocaciones mesiánicas de Salmos de Salomón, las oraciones de 3 y 4 Mac, de Eclo y Sab y de Asemet (cercana a Est 4 LXX), por no hablar de la apocalíptica, de Qumrán y, sobre todo, de la naciente sinagoga (especial-

mente el *Sema'*; cf. tema 18.2). Pero aquí seleccionamos sólo estos pasajes:

- *Canto de los tres jóvenes* (Dan 3,52-90 LXX). Recoge los motivos fundamentales de la alabanza cósmica de Dios y nos permite recuperar rasgos ya evocados en tema 1 (creación).

- *Oración de Manasés*, incluida en algunas ediciones de los LXX, es ejemplo claro de oración penitencial y está cerca de Neh 9 (tema 16.1; Bar 1,1-3,9 e incluso 1 Rey 8,48-51).

- *Las Dieciocho Bendiciones* nos sitúan en el judaísmo propiamente dicho (tras el 70 EC), haciéndonos descubrir y evocar el carácter radical de su plegaria, al servicio de la liberación total del pueblo.

1. Alabanza cósmica. El Dios de las criaturas (Dan 3,52-90)

De la oración en la BH hemos tratado al ocuparnos de los salmos. Para una bibliografía sobre ellos cf. temas 1.1, 5.1, 6.1, 6.3. También hemos aludido a M. Cimosi, *La preghiera nella Bibbia Greca*, Torino 1992 y M. McNamara, *Intertestamental Literature*, Glazier, Wilmington DE 1983, 165-210, que ofrecen una visión de conjunto del tema.

Además de comentarios citados en tema

14.3, sobre el texto de Dan LXX cf.: W. H. Bennett, *Additions to Daniel*, en R. H. Charles, *The Apocrypha of the OT*, Clarendon, Oxford 1971, 625-637; C. A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah. The Additions*, AB 44, Doubleday, New York 1977; Id., *Daniel, Additions to*, ABD II, 18-28; G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, SCM, London 1981, 28-30.

Para un estudio más concreto del texto cf.: E. B. Christie, *The Strophic Arrangement of The Benedicite*, JBL 47 (1928) 188-193; G. W. E. Nickelsburg, *The Prayer of Azariah and the Song of the three Young Men*, en M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, CRINT 2/2, Philadelphia 1984, 149-152. Sobre la geografía cósmica de Daniel y los apocalípticos cf. P. Grelot, *La géographie mythique d'Henoch et ses sources orientales*, RB 65 (1958) 33-69.

Hacia finales del II AEC, un autor de lengua probablemente griega (LXX Dan) ha introducido en Dan BH (cf. tema 14.3) una serie de textos de tipo edificante como éste, compuesto sobre modelos precedentes, como se advierte al compararlo con Sal 148; Tob 8,5; Sal 11,4 y Hab 2,20. Su locación es muy significativa. El Gran Rey exige que le adoren todos los pueblos de la tierra, en gesto idolátrico ya visto (cf. temas 14-15). Tres jóvenes, que actúan como representantes del judaísmo, desobedecen la orden, siendo arrojados al horno de fuego. Así contaba la tradición más antigua de la BH (Dan 3,1-23). Sobre ese fondo introducen los LXX una plegaria penitencial (3,26-45) y otra laudatoria, que es la que estudiamos.

Se trata de la alabanza de *unos mártires* que cantan la grandeza de Dios mientras el fuego del gran horno amenaza con quemarles. *Los verdugos* de fuera carecen de ojos para ver: sólo descubren y

adoran al ídolo real que es expresión de poder y de dinero (estatua de oro). *Los mártires*, en cambio, tienen ojos limpios: desde el fondo de fuego donde arden van mirando, van cantando. Esta es su oración: ir descubriendo las diversas cosas de la tierra (creación), para gozarlas con amor transfigurado y situarlas de nuevo ante el misterio de Dios. *Los ídolos oprimen*: no dejan que el hombre se abra y contemple admirado lo que existe. *El ansia de poder* cierra los ojos del alma, impidiendo que ella mire y cante en libertad gozosa el gran misterio del cosmos. *Sólo el que adora a Dios puede mirar* de verdad: descubre y dice lo que existe en liturgia de gozo que recrea los temas ya estudiados al principio de ese libro, sobre todo en Gén 1 (tema 1.3).

Desde el horno donde están amenazados, los mártires contemplan con los ojos bien abiertos la grandeza de las cosas. No son prisioneros de la cárcel de Platón donde sólo emergen sombras. No son cautivos de ningún pecado propio. En libertad han decidido vivir; libremente pueden descubrir y descubren la presencia transformante de Dios en cada una de las cosas. De esta forma identifican *arte y oración*. Orar no es hacer ni decir nada especial, sino mirar bien y transformar con la mirada lo que estamos contemplando. No es salir del mundo y encerrarse en una especie de intimidad espiritual, sino mirar bien hacia el mundo, descubriendo y diciendo con hondura cuanto existe. Nuestro himno parece escrito a finales del II AEC, pero en algún sentido resulta *intemporal*. Por eso dejamos al margen los temas de datación y aplicación particular y lo presentamos como palabra duradera del *Israel eterno*.

A) Dios, la bendición (3,52-56)

- Dan 3,52 Bendito eres, Señor, Dios de nuestros padres, digno de gloria y alabanza por los siglos.
Bendito el nombre santo de tu gloria, muy digno de gloria y alabanza por los siglos.
53 Bendito eres en el templo de tu santa gloria, muy celebrado y glorioso por los siglos.
54 Bendito eres en el trono de tu reino, celebrado y muy ensalzado por los siglos.
55 Bendito eres cuando cabalgas sobre querubines, sondeando los abismos, digno de gloria y alabanza por los siglos.
56 Bendito eres en la bóveda del cielo, celebrado y muy ensalzado por los siglos.

La primera palabra es *Bendito* (*Eulogêtos*). El orante no razona, no demuestra, no discute. Simplemente eleva los ojos desde el fondo del horno de fuego y, descubriendo una existencia superior, exclama: *¡Bendito!* Este es el misterio de toda plegaria, el principio de una nueva existencia. Allí donde los otros luchan y se imponen, allí donde los grandes se elevan y cautivan o destruyen a los pobres, allí donde sospechan y discuten, el auténtico orante eleva su mirada y bendice.

Bendice al *Kyrios*, Señor *de nuestros padres*, asumiendo así la historia israelita. No empieza de nuevo, no parte de la nada. Hace suyo el camino antiguo de Abrahán y Moisés y, de esa forma, con el recuerdo hecho carne de la fidelidad israelita, bendice al Dios a quien presenta como *nombre* conocido y desconocido (es *Yahvé: El-que-es/actúa*). Alabar el nombre sabido y silenciado, familiar y misterioso, conforme a la palabra original del decálogo (cf. Ex 20,6), constituye el primer gesto de la oración judía.

Desde aquí extiende su oración al espacio de la geografía sacral que define y enmarca el misterio de Dios (cf. temas 8.1; 14.1.2, etc.). Desde el entorno de opresión del mundo (horno de fuego), se

eleva al ámbito de gloria que Dios mismo suscita al presentarse vinculado al *templo* (sacralidad, morada), al *trono* (poder, justicia) y a los *querubines* (su cabalgadura). Esto es oración: abrir los ojos y descubrir el *misterio superior* de la realidad divina: creadora, majestuosa, desbordante. El buen judío puede hallarse condenado a muerte, pero sabe que hay Dios y en su grandeza se mantiene. No adora a los poderes de este mundo, no se inclina ante los reyes de la tierra, ni venera sus estatuas de oro en la llanura inmensa.

Concluye esta primera parte con una referencia a la *bóveda* (= *stereôma*) que indica el lugar de la *gran división*. Entre Dios y el hombre se extiende un tipo de *firmamento*, un techo que sirve al mismo tiempo para separar y unir (cf. Gén 1,6: tema 1.1 y Ez 1,25-26: tema 14.1). Más que objeto, una cosa entre las otras, esa *bóveda* es signo de la cercanía y distancia de Dios: siendo trascendente (habita en su templo, se sienta en trono de querubines), Dios se halla cercano, como cielo que se abre y nos protege. Encerrados en la pequeñez angustiosa de un horno que consume, los orantes saben abrir los ojos, descubriendo otra bóveda más alta, un cielo que es signo de presencia salvadora.

B) Dios de las alturas (3,57-63)

- Dan 3,57 Criaturas todas del Señor, bendecid al Señor, celebradlo y ensalzadlo por los siglos.
58 Ángeles del Señor, bendecid al Señor, celebradlo...
59 Cielos, bendecid al Señor, celebradlo...
60 Aguas que estáis sobre el cielo, bendecid al Señor, celebradlo...

- 61 Todas las fuerzas del Señor, bendecid al Señor, celebradlo...
- 62 Sol y luna, bendecid al Señor, celebradlo...
- 63 Astros del cielo, bendecid al Señor, celebradlo...

Pasamos del misterio de Dios (templo, trono, querubines) al campo de su acción originaria, que en sentido extenso podemos llamar *las alturas*. Este es el lugar de su fuerza creadora que suscita un cosmos sacral con tres grandes espacios: cielo superior (3,57-63), la atmósfera intermedia (3,64-73) y la tierra inferior (3,74-81).

Comenzamos tratando del *espacio superior* o cielo donde hallamos las *erga tou kyriou*, o criaturas del Señor. Dios las ha hecho; ellas le bendicen, a través del mismo orante que les ofrece voz y y las hace así protagonistas de una hermosa melodía de alabanza. Desde el horno en que esperan la muerte, los tres jóvenes se saben vinculados a las criaturas: las traen a la mente, las van mirando y con ellas,

C) Dios de la atmósfera (3,64-73)

- Dan 3,64 Lluvia y rocío, bendecid al Señor, celebradlo...
- 65 Todos los vientos del Señor, bendecid al Señor, celebradlo...
- 66 Fuego y calor, bendecid al Señor, celebradlo...
- 67 Fríos y heladas, bendecid al Señor, celebradlo...
- 68 Rocíos y nevadas, bendecid al Señor, celebradlo...
- 69 Témpanos y hielos, bendecid al Señor, celebradlo...
- 70 Escarchas y nieves, bendecid al Señor, celebradlo...
- 71 Noche y día, bendecid al Señor, celebradlo...
- 72 Luz y tinieblas, bendecid al Señor, celebradlo...
- 73 Rayos y nubes, bendecid al Señor, celebradlo...

Del plano celeste pasamos al espacio de los fenómenos atmosféricos donde se origina el cambio de los *tiempos*. El hombre se sabe vinculado desde antiguo a ese nivel de realidad donde, con mucha frecuencia, han emergido los dioses de la lluvia y la tormenta, del rayo y los poderes de los aires: el Yahvé de los primitivos israelitas, lo mismo que Zeus, Hadad o

por ellas, bendicen a Dios. La descripción de estos vivientes de lo alto manifiesta eso que pudiéramos llamar la *geografía original sagrada de lo alto*:

- *Arriba* (3,57-59) están los ángeles y el cielo.
- *En medio* (3,60-61), las aguas superiores y las *dynameis* (poderes fundantes) del cosmos.
- *Abajo* (3,62-63), el sol, luna y estrellas, los astros que guían el orden del mundo.

Es evidente que el orante se sabe vinculado a esos espacios en experiencia orante de participación cósmica: no está encerrado en un mundo de angustia, no está oprimido, aplastado entre las cuatro paredes de su cárcel (horno de fuego). Dios le ha hecho liturgo de una vida superior y así le canta desde el centro de todo lo que existe.

Indra. Todos ellos aparecen ahora ante el buen israelita como puras fuerzas naturales: realidades que Dios mismo ha creado. Tienen un sentido: los ha hecho Dios; en sus manos están; a su palabra obedecen. Por eso pueden ser y son lugar de bendición para los hombres.

No hace falta recorrerlos uno a uno. El propio lector puede hacerlo, buscan-

do las diversas relaciones entre frío/calor, noche/día, vientos y nubes, rayos y heladas, etc. El orante descubre, desde la cárcel de fuego donde sufre, las transformaciones y complementariedad de tiempos y climas. Se siente gozoso y quiere que la misma atmósfera cante a Dios con gozo intenso. Con frecuencia oramos

por el cambio de los tiempos: hacemos rogativas por la lluvia; pedimos a los dioses (Dios Supremo) por el sol y suplicamos sólo en la tormenta. Pues bien, este orante no pide nada, ni buen tiempo ni mal tiempo. Sabe que los cambios atmosféricos están en manos de Dios y le bendice por ello.

D) Dios del mundo (3,74-81)

- Dan 3,74 Bendiga la tierra al Señor, celebre...
- 75 Montes y cumbres, bendecid al Señor, celebradlo...
- 76 Cuanto germina en la tierra, bendiga al Señor, celébrelo...
- 77 Manantiales, bendecid al Señor, celebradlo...
- 78 Mares y ríos, bendecid al Señor, celebradlo...
- 79 Cetáceos y todos los seres que se mueven en el agua, bendecid al Señor, celebradlo...
- 80 Todas las aves del cielo, bendecid al Señor, celebradlo...
- 81 Cuadrúpedos y fieras de la tierra, bendecid al Señor, celebradlo...

De la atmósfera pasamos al tercer espacio cósmico, es decir, al *suelo* que se encuentra formado por la tierra, los ríos y los mares. Se completan de esa forma los tres planos: *arriba* el cielo (3,54-63); *en el centro* la atmósfera (3,64-73); *abajo* el suelo multiforme de las aves, peces y animales terrestres. Bendecía a Dios el orante por los tiempos (lluvia y frío, calor y ventisca); ahora lo hace por todo el entramado de la vida, en los tres reinos de agua, tierra y aire. Extrañamente no se

dice nada de los árboles inmensos: tampoco se da gracias a Dios por la cosecha en sus diversas especies y en sus formas, ni por el esfuerzo de los hombres que cultivan la tierra y domestican animales. Se le bendice sólo por la vida de esos animales y por aquello que germina, al parecer de forma natural, sobre la tierra. El orante convierte la creación en palabra de alabanza, como hace Gén 1, pero sin el carácter semanal del orden cósmico.

E) Dios de los hombres (3,82-87)

- Dan 3,82 Hijos de los hombres, bendecid al Señor, celebradlo...
- 83 Israel, bendice al Señor, celébralo...
- 84 Sacerdotes, bendecid al Señor, celebradlo
- 85 Siervos, bendecid al Señor, celebradlo...
- 86 Espíritus y almas de los justos, bendecid al Señor, celebradlo...
- 87 Santos y humildes de corazón, bendecid al Señor, celebradlo...

Pasamos del mundo físico (cielo, atmósfera, suelo) al humano donde viene a culminar el canto de los hombres que toman la palabra y bendicen al Kyrios. Estamos en contexto de liturgia. Los israelitas se descubren vinculados a toda

la humanidad, pero ellos destacan la importancia de los sacerdotes y justos de su pueblo:

• *Humanidad* (3,82). Todos los hijos de los hombres aparecen incluidos en esta plegaria. Nadie queda fuera. Es evidente que aquí

no existe satanización apocalíptica de los adversarios.

- *Israel* (3,83). Dentro de la humanidad emerge la función orante de Israel, como pueblo sacerdotal, llamado a elevar ante Dios plegarias especiales (cf. Ex 19,5-6).

- *Sacerdotes y siervos* (3,84-85). Los sacerdotes dirigen el culto (cf. tema 1). Los siervos son, sin duda alguna, los empleados del templo, en un sentido extenso los levitas, que actúan como porteros, cantores y criados de ese templo.

- *Justos, santos, humildes...* (3,86-87). Son los que asumen la piedad propia de Dan LXX. Son creyentes que viven en clave de *pureza* ritual (*hosioi*), de fidelidad al pacto israelita (*dikaioi*) y de pequeñez humana (*tapeinoi kardia*, es decir, humildes de corazón).

F) Ananías. Azarías. Misael (3,88)

Dan 3,88 Ananías, Azarías, Misael, bendecid al Señor, celebradle y ensalzadle por los siglos: porque nos sacó de la fosa, nos libró de la mano de la muerte, nos rescató de la misma llama ardiente, nos libró del fuego (Dan 3,89-90 = Sal 105,1: 106,1; 135,1 LXX).

En contra de lo que a veces se suele afirmar, *no hay en la piedad judía del III-I AEC oposición estricta entre resurrección de los muertos e inmortalidad del ser humano*. Ciertamente, Dan 12 (BH) ha extendido sobre el gran conflicto de la historia humana un final de resurrección: los justos que han muerto por defender su nación israelita volverán a la vida; los perversos serán castigados. Pero nuestro pasaje insiste en una liberación personal que quizá se entiende mejor en perspectiva de inmortalidad. Sus palabras son bien precisas: *nos sacó de la fosa*, esto es, del *hades*, donde los orantes se hallaban (simbólicamente) cautivados; *nos liberó de la mano de la muerte (thanatos)*... Los mártires que sufren en la fosa, el horno, cantan porque existe resurrección o vida eterna.

Aquí no se habla de inmortalidad en general, sino de esperanza para los que

Estos últimos (justos/santos/humildes) son, a nuestro juicio, los protagonistas del himno. Desde el corazón de un mundo sacro, puestos al servicio de la humanidad entera, dando voz a lo que existe, cantan la grandeza de Dios invitando a todas las criaturas. Ellos son el judaísmo verdadero, son *la Biblia de la creación* que alaba a su Dios. Difícilmente podía haberse hallado una clausura más hermosa de la BG: al final sólo importa la alabanza. Ninguna petición, ningún deseo de venganza, ningún tipo de violencia. Los auténticos judíos saben que les ha dado Dios la voz y cantan; les ha hecho capaces de percibir la hermosura del mundo y la celebran, pidiendo a los vivientes que se unan a sus voces.

están hundidos en el horno de fuego: desde el fondo de la persecución, condenados a muerte, los orantes pueden elevar la voz cantando al Dios de gracia. Ellos descubren la belleza del mundo porque saben que Dios mismo sostiene su existencia. Las paredes de la fosa en que se queman (condenados por la idolatría del imperio) se convierten en bellísimo cristal: pueden mirar hacia fuera descubriendo la hermosura del mundo y abrirse hacia el futuro de Dios como fuente de existencia.

2. Súplica penitencial. Dios de los arrepentidos (OrMan)

Traducción de L. Vegas Montaner, en A. Díez Macho, *Apócrifos del AT*, III, Cristiandad, Madrid 1982, 101-117. Texto griego en *The Apocrypha Greek and English*, Harper, New York s/a, 247-248. Traducciones en P. Riessler,

Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel, Kerle, Heidelberg 1966, 348-349 y en *Good News Bible with Deuterocanonical and Apocrypha*, Th. Nelson, New York 1978. Comentarios: J. H. Charlesworth, *Prayer of Manasseh*, en *Harper's BibCom*, Harper, San Francisco 1988, 872-874; H. E. Ryle, *Prayer of Manasses*, en R. H. Charles, *Apocrypha of the OT*, Clarendon, Oxford 1971, 612-624. Trabajos sobre el texto: J. H. Charlesworth, *Prayer of Manasseh*, ABD IV, 499-500; M. Cimosi, *La letteratura intertestamentaria*, EDB, Bologna 1992, 119-121; A. M. Denis, *La Prière de Manassé*, en *Introduction aux pseudoépigraphes grecs de l'AT*, StudVerTextPseudoepig I, Leiden 1970, 177-181; M. McNamara, *Intertestamental Literature*, Glazier, Wilmington DE 1983, 170-172.

A juicio de 2 Rey 21 y de la tradición Dtr, Manasés fue un rey perverso. Pero

obtuvo prosperidad y reinó muchos años. Posiblemente para justificar esa anomalía (un rey malo tendría que haber sido castigado), 2 Crón 33,13.18-19 ha recogido (o creado) una tradición según la cual Manasés sufrió castigo y después se convirtió, siendo así rehabilitado. Fundándose en ella, un autor anónimo, entre el II y I AEC, ha puesto en su boca esta plegaria penitencial, conservada en griego e incluida en algunas ediciones de los LXX. Se trata evidentemente de un salmo de lamentación individual que puede ser utilizado en una ceremonia de expiación como Lev 16 (cf. tema 7.2) y que está cerca de Neh 9; Bar 1-3; Dan 3,23-34. Por eso es difícil saber si ha sido escrito en hebreo (arameo) o en griego, en cuya lengua se conserva:

Or Man 1 A Señor todopoderoso, Dios de nuestros padres, de Abrahán, Isaac y Jacob y de su justa descendencia,
2 que *has hecho el cielo y la tierra*, con todo su universo,
3 que has encadenado el mar con tu palabra imperiosa,
4 que has cerrado y sellado el abismo con tu terrible y glorioso nombre;
5 todas las cosas *se estremecen y tiemblan* ante la presencia de tu *poder*.
B Es insoportable la majestad de tu *gloria*,
6 e irresistible la *cólera* de tu amenaza contra los pecadores,
7 pero inmensa e insondable la *piedad* de tu promesa;
8 porque tú eres, Señor Altísimo, *compasivo, paciente, rico en misericordia*,
y perdonas los pecados de los hombres.
Tú, Señor, conforme a la grandeza de tu bondad,
9 *has prometido arrepentimiento y perdón* a los que han pecado,
y según la multitud de tus misericordias,
10 *has determinado la penitencia* para los pecadores, para que se salven.
C Pues tú, Señor, Dios de los justos,
no estableciste penitencia (*metanoia*) para los justos,
para Abrahán, Isaac y Jacob, que no pecaron contra ti,
sino que *estableciste penitencia para mí, pecador*,
9 porque he cometido más pecados que las arenas del mar,
se han multiplicado mis culpas, Señor, se han multiplicado,
y no soy digno de volver la mirada hacia la altura del cielo
por la multitud de mis injusticias.
10 *Estoy inclinado bajo una pesada cadena de hierro* y no puedo elevar mi cabeza
y no puedo respirar, pues he provocado tu cólera y he cometido lo malo en contra de ti
no cumpliendo tu voluntad, no guardando tus mandatos,
he cometido abominaciones, he multiplicado las ofensas.
11 D Y ahora inclino las rodillas de mi corazón, invocando tu generosidad:
12 ¡he pecado, Señor, he pecado! Reconozco mis faltas.
13 A ti pido, Señor: ¡perdóname, Señor, perdóname! No me hagas padecer por mis faltas

ni conserves mis pecados, recordándolos por siempre,
ni me condenes a las profundidades de la tierra.
Porque tú eres, oh Dios, *el Dios de los que se arrepienten*.

- 14 E En mí quieres manifestar toda tu bondad,
porque, aunque soy indigno, me salvarás por tu gran misericordia.
15 Y yo te alabaré por siempre, en los días de mi vida, pues
a ti cantan todos los poderes del cielo y tuya es la gloria por los siglos. Amén.

(Trad. castellana de L. Vegas M., *Apócrifos AT*).

A) *Dios creador* (1-4). Comienza el pasaje en vocativo y llama a Dios *Kyrie Pantokrator*, es decir, *Dios Todopoderoso* (*Yahvé Sebaot*). Asumiendo la traducción de su pueblo, le presenta como Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. Así retorna al principio de la historia israelita: no alude al éxodo o pacto; tampoco se fija en los mandatos de la alianza, sino que apela a los patriarcas, que aparecen así como signo de elección y garantía del perdón divino (como indica el verso 8).

El Dios de la oración tiene dos notas principales: es *todopoderoso/creador* (como en Gén 1) y *providente* (en línea patriarcal). Volvemos de esa forma a los principios, a los temas 1-2 del libro. Dios ha creado cielo/tierra (Gén 1,1) con todo su *Kosmos*, que hemos traducido como *universo*, pero que alude también a los *ejércitos* de Dios (ángeles, estrellas) que forman su gran séquito de cielo (cf. Gén 2,1 BH) y significan sobre todo el *orden y belleza*, el equilibrio en el que todo encuentra su sentido (LXX).

Aquí se habla del *Dios de Abrahán... y de su esperma o descendencia*. Es evidente que el autor se incluye en ella, presentándose a sí mismo como heredero de las promesas patriarcales. El resto de la plegaria se funda en esa base. Como herederos de los santos patriarcas (seres sin pecados, cf. verso 8), los judíos pueden confiar en el perdón de Dios: el arrepentimiento y la certeza de que Dios perdona les distingue y define entre todos los pueblos de la tierra. Ellos saben

que Dios es también *poderoso/pavoroso* (versos 3-4) por su misma acción creadora: encadena el *mar*, cierra el *abismo*. Crear es dominar sobre las fuerzas del gran caos, simbolizado por las aguas, conforme a una visión ya señalada en tema 2.2. Por eso se dice que todas las cosas tiemblan, en pavor sagrado, ante el misterio del Dios que es poder, *Dynamis*, inmenso y primigenio.

B) *Dios de cólera y compasión* (5-7). Amplía y aplica el tema anterior, situando al hombre ante el misterio de Dios y destacando dos gestos primigenios:

- *Miedo natural* (cf. verso 4): todas las cosas se estremecen y tiemblan ante el poder de Dios, en gesto de gran *phobos*. En esta perspectiva puede hablarse de un temor/temblor que nace de la misma majestad divina. No brota del pecado; no es conciencia de culpa, sino descubrimiento de la propia nulidad: no somos nada/nadie ante el misterio.

- *Cólera de Dios*. El verso 5 destaca la importancia del pecado. El hombre ya no tiembla simplemente como criatura: se estremece ante la ira (*orgê*) de un Dios cuya mirada no podemos sostener. El texto no explica el surgimiento del pecado. No dice de dónde ha venido el pavor que destruye al ser humano.

Quizá pudiéramos decir que *el pecado se explicita como infierno*. Es la experiencia de algo insoportable/irresistible: como si todo perdiera consistencia, se volviera evanescente. Por eso, más que la culpabilidad moralista emerge aquí la conciencia de nihilidad, pérdida de ser.

Esta es también una conciencia de *cólera o de ira* (pérdida de realidad) que sólo recibe sentido en clave *religiosa*, es decir, desde una experiencia superior de gracia, entendida como *piedad de la promesa* (verso 6). Las palabras que se emplean, y que sigue utilizando el verso 7, están tomadas de la tradición del perdón y pueden entenderse en contexto de renovación de la alianza (cf. temas 4.2 y 12.2); pero, en un sentido todavía más profundo, ellas apelan a la tradición de las *promesas*. En virtud de la *alianza* (*diathêkê*), el hombre está comprometido a responder a la exigencia de Dios; por eso se encuentra más expuesto a su ira. Pues bien, desde el fondo de esa ira y para superarla, OrMan apela al *eleos tês epangelias*, es decir, a la misericordia o piedad de la promesa. De esa forma nos lleva del espacio de *Moisés* (determinado por la ley) al origen y raíz de *los patriarcas*, es decir, al lugar en el que puede nuevamente descubrirse el principio de la vida.

Así se reinterpreta la tradición de la alianza (Dios *compasivo, paciente*, en referencia clara a Ex 34) desde la *promesa del arrepentimiento*. Dios es grande porque su bondad (*khrêstotês*) se expresa como *perdón*. Nuestro orante se encuentra inmerso en un infierno de pecado, le amenaza la ruina. Todo ha perdido sentido y consistencia y parece ya que el mundo no puede recrearse en forma positiva. Sólo le sostiene la promesa del perdón que implica:

- *Bondad de Dios*. Emerge por encima de su cólera, como expresión de perdón, amor inmerecido. En esta experiencia de misericordia fuerte se basa todo lo que sigue.

- *Penitencia*. Dios es misericordia, pero su perdón está vinculado a la *metanoia* o cambio de los hombres. OrMan no pide un amor incondicionado; no busca una gracia sin mérito: *quiere que la merezcamos a través de la penitencia*.

OrMan presenta a Dios como aquel que, superando su fuerte cólera, decide y establece (*horisas*) un *kairos* o tiempo de penitencia para que los judíos pecadores lleguen a salvarse. Dios perdona haciendo que los hombres se vuelvan dignos del perdón a través de la conversión. Desde aquí podemos trazar una comparación:

- *OrMan* (y el judaísmo en general) interpreta la penitencia (conversión) como algo que los hombres pueden realizar, por misericordia de Dios. Ellos, por sí solos, eran incapaces, pero Dios ha establecido en su favor un nuevo origen: les ofrece tiempo y camino de conversión.

- *Pablo* (con el NT) proclama la gracia del perdón gratuito, previo al mismo cambio de los hombres. Dios no establece ya la conversión, sino que «la realiza»: salva en amor a los perversos por el Cristo.

Estando cerca del cristianismo, OrMan es un texto específicamente judío: la misericordia de Dios es grande, pero se expresa a través de la conversión del pecador. En el fondo, seguimos dentro de un esquema pactual: Dios mismo hace que los hombres sean capaces de la *obra buena* de la conversión. Sin ese gesto activo, sin la transformación del antiguo pecador resulta imposible el perdón. Pues bien, en contra de eso, Pablo dirá que Dios ha perdonado a los hombres de manera totalmente gratuita en el Cristo: no les lleva primero a convertirse para perdonarles luego, sino que les ama en su pecado, muriendo por ellos.

- *La misericordia judía* consiste en que Dios establece un tiempo/espacio de conversión; capacita a los hombres para que mejoran, dejándoles así en manos de su propia acción (su cambio). Eso significa que seguimos en esquemas de pacto: Dios ofrece a los pecadores una nueva oportunidad, les abre de nuevo una puerta de vida. Dios perdona, haciendo a los hombres capaces de un arre-

pentimiento y conversión; si les perdonara de otro modo, sería injusto o arbitrario.

• *La misericordia cristiana* afirma que el mismo Cristo de Dios asume en su cruz el pecado de los hombres; no les obliga a convertirse, muere por ellos. De esa forma llegamos al espacio de lo que pudiera llamarse gracia-gracia. No es que Dios espere a que nos convirtamos para perdonarnos, nos perdona de antemano, muriendo por nosotros; esto puede parecer y es injusticia a los ojos de un judaísmo centrado en la exigencia de la ley, pero es misterio de vida universal para los cristianos.

OrMan está en la línea de otros textos de su tiempo: *Vida de Adán-Eva*, *Sab*, *TestXIIIPat*, etc. Dios ofrece a los judíos un camino de conversión; no les deja perderse en el pecado, no se desentiende de ellos en la culpa... Les busca Dios, les abre de nuevo los ojos, les capacita para transformarse. Pero al final son ellos, los mismos judíos, los que deben realizar el cambio y hacerse así merecedores del perdón. Les salva Dios si ellos se salvan, les convierte si ellos se convierten. Esta es la grandeza y límite del judaísmo en su visión de lo divino.

C) *Yo, pecador* (8-10). El orante asume la *confesión teológica* anterior (Dios le ofrece un tiempo de perdón) y *se confiesa culpable*: puesto ante Dios, y fundado en la gracia de su promesa, manifiesta su pecado, mostrándose arrepentido:

• *No hay pecado universal*. Nuestro autor supone que los grandes patriarcas (Abrahán, Isaac y Jacob) no tuvieron necesidad de *metanoia*, pues vivieron siempre en rectitud. No hay un pecado original (universal): cada ser humano vuelve a situarse ante la opción fundamental de lo bueno y malo.

• *Más que de pecado se habla aquí de los pecados* en plural, en contra de Pablo (y los cristianos) que destacan *el pecado*, es decir, el hecho de que el ser humano ha roto con Dios (matando al Cristo), haciéndose así incapaz

de salvación. Lógicamente, al desconocer ese pecado «original», OrMan acentúa los pecados, en gesto de confesión moralizante.

En esa línea, OrMan define al Kyrios como *Dios de los justos* (= *Theos tôn dikaiôn*). No es el Dios que *justifica a los pecadores*, según la formulación mesiánica de Pablo, sino *el amigo de los justos*, según la teología del judaísmo. Por eso, el pecador se debe convertir y su justicia consiste precisamente en confesar el pecado para superarlo. Lógicamente, cuanto más intensa sea su confesión de las culpas, mayor será su mérito.

A través de su *metanoia* o penitencia creadora, el pecador se vuelve justo, llegando de esa forma a ser amigo de Dios. Por eso, para mostrar su conversión tiene que multiplicar y multiplica sus palabras de confesión de pecados. Estamos dentro de la más fuerte *retórica de manifestación de culpas*. Da la impresión de que el orante se goza en presentar sus pecados ante Dios, con palabras que invierten los temas bien conocidos de la historia bíblica: frente a las *arenas del mar* que son signo de los hijos de Abrahán, incontables, está la multitud de pecados del hombre... No puede ni elevar los ojos al cielo, ni *mirar a las estrellas* donde Abrahán iba descubriendo el número de misericordias de Dios (cf. Gén 15,8; 22,17).

Esta bella confesión constituye un ejemplo precioso de *antropología penitencial* en plano de justicia: el hombre ha de hacerse digno de volver a Dios, de asumir su pecado y superarlo. Sólo de su renacimiento puede alcanzar de nuevo el perdón. *El pecado* era negación de ser (cf. verso 5). *El arrepentimiento* es recreación: rompe la cadena de hierro que oprime al culpable, ensancha su pecho, le permite respirar... Le ha dado Dios lugar y tiempo para revivir en penitencia. Por

gracia ha logrado levantarse y ahora alzado puede implorar misericordia.

D) *Perdóname, Señor, perdóname* (11,13). Dios quiere perdonar todo..., pero necesita que los hombres se confiesen pecadores y le invoquen. Esto es lo que hace nuestro orante en gesto ejemplar de respeto. Ciertamente es polvo, pero polvo que puede elevarse ante Dios, confesar su pecado y suplicar la gracia de la vida. Volvamos al comienzo. OrMan identifica al orante con el viejo rey perverso, autor de tantos pecados que parece que no pueden perdonarse: por su culpa decretó Dios y envió el castigo sobre Judá y Jerusalén (cf. 2 Rey 21,1-18). Pues bien, ese *gran pecador* (este Adán de la maldad) pide a Dios perdón con la certeza de que Dios va a perdonarlo. Su oración es testimonio privilegiado de la piedad más sincera del momento. Crean los judíos que Dios perdona todo con tal de que los hombres se lo pidan.

• *Obra humana*: el orante inclina *las rodillas de su corazón* y suplica con los labios: ¡*perdóname!* Esta palabra basta: reconocer a Dios, ponerse en sus manos; tal es el principio y fondo de toda conversión.

• *Obra de Dios*. El orante ha pedido ayuda. Eso basta. El resto lo hace el mismo Dios, en gesto de recreación: no mata al pecador, no le arroja a las profundidades de la tierra...

La petición del orante se puede entender en plano histórico (salvación en este mundo) y escatológico (liberación de la muerte y del sheol, que es muerte hecha condena). Pienso que las dos perspectivas son buenas, no son excluyentes. Pero más importante que esa unión de planos (salvación histórica y escatológica) es *la visión de los medios para conseguir el perdón*. El texto es breve y no ha querido responder a todas nuestras preguntas. Pero ofrece una visión muy especial del perdón como *obra* que los hom-

bres pueden realizar con la ayuda de Dios.

• *No son importantes los sacrificios*. El Salmo 51, tan semejante en otros aspectos, acaba pidiendo a Dios por el templo, pues busca (¿necesita?) una expiación litúrgica en la línea de Lev 16 (cf. tema 7.2). Nada de eso aparece en nuestro texto. Aquí no hay sacerdotes, ni mediadores sacrales. Todo se realiza entre el orante y Dios.

• *Lo que importa es la fe, entendida como confesión de culpas*. En ese sentido se podría hablar del carácter protestante de nuestra oración. Pero hay una diferencia. Para los *protestantes*, la fe no es obra humana, sino puro don de Dios. En cambio, *nuestro texto* parece interpretar la fe (y la confesión de culpas) como obra que el hombre puede y debe realizar).

Ciertamente, nuestro autor es un judío que pide ayuda a Dios, poniendo como testigos/intercesores a los patriarcas. Pero luego el pueblo desaparece. Todo es acción de un individuo que se pone ante Dios en gesto de contrición. A partir de aquí se entiende el más bello apelativo del Señor: es *Dios de los que se arrepienten* (*tôn metanountôn*). Al principio aparecía como ser terrible, pronto a la cólera. Ahora se presenta como amigo de arrepentidos. Es evidente que este Dios aguarda a la oveja perdida (cf. Lc 15), pero es también evidente que no muere por los pecadores ni les perdona antes que ellos le supliquen humillados.

E) *Conclusión: quieres manifestar en mí tu bondad* (14-15). Como buen judío, el autor sabe que Dios perdona *por la gracia de su nombre* (cf. Ez 36,22); así se muestra divino perdonando, en gesto que desborda las fronteras de lo humano y se abre a un plano trascendente: los mismos poderes del cielo (*dynameis tôn ouranôn*) se alegran por la vida del pecador, en palabra que recuerda a Lc 15,7. El arrepentimiento y perdón (*metanoia*)

son realidades primordiales, pero *OrMan* necesita el arrepentimiento de los hombres; por el contrario, el *Dios de Jesús* muere por los pecadores antes de que ellos se arrepientan.

3. Dios del buen pueblo: las Dieciocho Bendiciones

Nos servimos del texto hebreo del *Sidur; Ritual de oraciones. Rito Aschkenaz*, Sigal, Buenos Aires 1976, 191-205. Estudio sobre su origen y variantes con traducción de la versión larga y corta en E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, II, Cristiandad, Madrid 1985, 590-599. También ofrecen traducción del texto J. Leipold y W. Grundmann, *El mundo del NT*, II, Cristiandad, Madrid 1973, 244 y R. Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 1994, 41-44. Versión estructurada y comentada en A. C. Avril y D. Maisonneuve, *Oraciones judías*, Documentos en torno a la Biblia 18, Estella 1990, 31-38.

Para estudio posterior: L. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim 1962; A. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekkinah in der frühem rabbinischen Literatur*, StJüd 5, Berlin 1969; J. Heinemann, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*, New York 1977; Id., *La Prière juive*. CahInstCath, Lyon 1984; L. Jacobs, *Shema, Reading of*, EncJud 14, 1370-1374; A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, Oxford 1927/1937; E. Sjöberg, *Gott und die Sünder in palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apokryphisch-pseudoeptigraphischen Literatur*, BWANT 4, 27, Stuttgart 1938; E. E. Urbach, *The Sages. Their concepts and Beliefs*, Jerusalem 1979.

Como su nombre indica, fueron 18 alabanzas, a las que después (entre el I y II EC) se añadió una, de manera que se hicieron 19. Ellas constituyen para los judíos la *Tephila* (Oración) y las *Berakhot* (Bendiciones) por antonomasia. El formulario actual ha sido fijado en la diáspora (Babilonia), aunque se han

encontrado versiones palestinas más breves. Tomamos el modelo largo y lo citamos casi por entero:

1. Bendito tú, Yahvé, Dios nuestro y Dios de nuestros padres, *Dios de Abrahán*, Dios de Isaac, Dios de Jacob, Dios grande, poderoso y terrible, Dios Altísimo que derramas gracias abundantes y creas todas las cosas y recuerdas las misericordias (que tuviste) con los padres y envías un redentor (*go'el*) a los hijos de sus hijos, por amor a tu nombre. Oh Dios ayudador y salvador y escudo: *Bendito eres Yahvé, escudo de Abrahán*.

2. Tú eres poderoso... para mantener a los vivos por tu misericordia y para *resucitar a los muertos* por tu gran piedad, tú que sostienes a los que caen, curas a los enfermos, das libertad a los cautivos y mantienes tu fidelidad a los que duermen en la tierra...: *Bendito eres Yahvé, que das la vida a los muertos*.

3. Santo eres tú, *Santo es tu nombre* y los santos te alaban perpetuamente: *Bendito eres, Yahvé, Dios Santo*.

4. Tú *das sabiduría al ser humano* y concedes al hombre inteligencia. Danos sabiduría, inteligencia y ciencia: *Bendito eres, Yahvé, que das la sabiduría*.

5. Padre nuestro, haznos retornar hacia tu *Torah*; Rey nuestro, haz que volvamos a tu servicio, con *arrepentimiento perfecto* en tu presencia: *Bendito eres, Yahvé, que te complaces en el arrepentimiento*.

6. *Perdónanos, Padre nuestro*, porque hemos pecado; discúlpanos, *Rey nuestro*, porque hemos faltado, pues tú olvidas y perdonas: *Bendito eres, Yahvé, redentor de Israel*.

7. Mira nuestra aflicción, defiende nuestra causa y *redímnos pronto* por tu nombre, porque eres redentor poderoso: *Bendito eres, Yahvé, redentor de Israel*.

8. *Cúranos* y seremos curados, sálvanos y seremos salvados, porque tú eres nuestra alabanza. Danos curación perfecta de todas nuestras enfermedades, porque eres Dios Rey sanador perfecto y misericordioso: *Ben-*

dito eres, Yahvé, sanador de los enfermos de tu pueblo Israel.

9. Bendice Yahvé, Dios nuestro, este año y haz que prosperen todos los frutos; bendice la tierra y *sácanos de abundancia* y bendice nuestro año como los años buenos. *Bendito eres, Yahvé, que bendices los años*.

10. Anuncia nuestra libertad con la gran trompeta y alza una bandera para *reunir a todos nuestros dispersos* y júntanos de las cuatro partes del mundo: *Bendito eres, Yahvé, que reúnes a los dispersos de tu pueblo Israel*.

11. *Restaura nuestros jueces* como al principio y nuestros consejeros como al principio; aleja de nosotros la tristeza y ansiedad; y reina sobre nosotros tú sólo, Yahvé, en gracia y misericordia y justíficanos en el juicio: *Bendito eres Yahvé, Rey, que amas la justicia y el juicio*.

12. *Que no haya esperanza para los calumniadores*; que perezcan pronto todos los que hacen la maldad, que sean destruidos pronto; y desarraiga, aplasta y humilla a los que son arrogantes en nuestros días: *Bendito eres, Yahvé, que aplastas a los enemigos y humillas a los arrogantes*.

13. Extiende tu misericordia sobre los judíos y los fieles y los ancianos de tu pueblo de la casa de Israel y sobre el resto de sus sabios y sobre los prosélitos *justos* y sobre nosotros, Yahvé, Dios nuestro. Y concede rica recompensa a todos los que fielmente confían en tu nombre; y asóciarnos a su suerte por siempre; que no seamos avergonzados, porque en ti hemos confiado: *Bendito eres, Yahvé, apoyo y confianza de los justos*.

14. Vuelve pronto a tu ciudad, *Jerusalén*, y mora en ella como lo prometiste; y edifica-la pronto, en nuestros días, para que sea un edificio permanente; y alza pronto en medio de ella el trono de David: *Bendito eres, Yahvé, constructor de Jerusalén*.

15. Haz que brote pronto *el renuevo de David*, tu siervo, y eleva su cuerno por tu salvación; porque en tu salvación esperamos siempre: *Bendito seas, Yahvé, que haces brotar un cuerno de salvación*.

16. Escucha nuestra voz, Yahvé, Dios nuestro; perdónanos, ten misericordia de nosotros y *recibe con misericordia y agrado nuestra oración*. Porque tú eres un Dios que escucha las plegarias y las súplicas; Rey nuestro, haz que no volvamos vacíos de delante de tu rostro, porque tú escuchas con misericordia la plegaria de tu pueblo Israel: *Bendito eres, Yahvé, que escuchas la plegaria*.

17. Que te agraden, Yahvé, Dios nuestro, tu pueblo Israel y su plegaria; *restaura su culto en el Debir (santuario) de tu casa*; y acepta con amor y agrado los sacrificios de Israel y sus plegarias; recibe con agrado el culto perpetuo de tu pueblo Israel; y que nuestros ojos vean tu retorno misericordioso a Sión: *Bendito eres, Yahvé, que haces retornar tu presencia (= Sekiná) a Sión*.

18. Te alabamos porque tú eres, Yahvé, nuestro Dios y Dios de nuestros padres, por siempre; *eres la roca de nuestra vida*, el escudo de nuestra salvación, de generación en generación; te alabamos y cantamos tu alabanza, por nuestra vida que está entregada en tu mano y por nuestras almas que te confiamos...: *Bendito eres, Yahvé, porque es bueno tu nombre y es justo alabarte*.

19. Danos paz, bien y bendición, gracia, misericordia y piedad, *a nosotros y a todo Israel*, tu pueblo. Bendícenos, Padre nuestro, a todos nosotros juntos, con la luz de tu rostro. Porque por la luz de tu rostro nos has dado, Yahvé, Dios nuestro, la *Torah* viva, el amor misericordioso, la justicia, la bendición, la misericordia, la vida y la paz. Sea grato a tus ojos bendecir a tu pueblo Israel con la paz, en todo tiempo y toda hora: *Bendito eres, Yahvé, que bendices a tu pueblo con la paz*.

Ha cesado el templo, han terminado los antiguos sacrificios, ha cambiado casi todo... pero los auténticos judíos siguen alzándose ante Dios, ofreciéndole el «servicio» de su fidelidad, poniéndose en sus manos, en plegaria que confiesa la grandeza de Dios, le reconoce como salvador y le pide fuerte ayuda.

1) *El Dios de los patriarcas* (1). Yahvé, Dios de Israel, no se define aquí por éxodo y alianza, sino por los *patriarcas*. En esta misma línea nos había situado OrMan y lo hará Pablo. Ciertamente, éxodo y alianza son importantes, pero en la raíz y fundamento del camino israelita ha de ponerse la creación de Dios (*gone ha-kkol*) y su elección misericordiosa. En este contexto se le llama *zoker hasde 'abbot: el que recuerda las misericordias (que hizo) a los padres* y se le pide un *go'el* o redentor para su pueblo. La experiencia del pasado abre un camino, suscita una esperanza de futuro. Así podemos afirmar que *crea (gone), recuerda (zoker) y finalmente redime* a su pueblo, apareciendo como *escudo de Abrahán*, a quien defiende en el peligro. (cf. Gén 14,19-20).

2) *Dios de vivos y de muertos* (2). Los *saduceos* del tiempo de Jesús se mantenían en los límites de una sanción histórica: Dios premia y castiga a los hombres en el tiempo. Por el contrario, los *fariseos*, que se encuentran en el fondo de estas bendiciones, han unido los dos rasgos de Dios: sostiene o ayuda (*mekalkkel*) a los vivos y resucita (*mehayeh*) a los muertos. Es como si Dios tuviera dos signos distintivos: por un lado *da la vida*, en gesto creador; y por otro lado *la restaura*, allí donde ella está caída (enferma, cautivada) o acabada por la muerte; por eso resucita a los que «duermen» en la tierra. *Esta fe en la resurrección se ha vuelto necesaria allí donde los buenos judíos descubren que Dios no premia a los justos en la tierra*. Han muerto los mejores; se ha perdido la esperanza de restauración; han fracasado los intentos por lograr que la justicia triunfe. En estas condiciones, los creyentes afirman que Dios resucita a los muertos, no sólo a los justos de Israel (como parece suponer Dan 12), sino a todos los que él mismo ha creado. Por

eso se dice: *bendito sea Dios que crea (mantiene) a los vivos y resucita a los muertos*.

3) *Dios de santidad* (3). Esta es la nota primordial de Dios: es *santo*. Eso significa que desborda a los humanos: vive en un nivel de trascendencia, rodeado de misterio, como indicaban los serafines de Is 6, los querubines de Ez 1, los vivientes y ángeles de 1 En o Dan 7, que ahora aparecen sencillamente *santos* (= *quedosisim*). También aquí se ha superado la tendencia saducea, restrictiva respecto de los ángeles. Después de hablar de la creación/elección/redención, después de presentarle como aquel que resucita a los muertos (los humanos fieles), el orante le bendice por los ángeles que alaban su grandeza.

4) *Dios de sabiduría, arrepentimiento y perdón* (4-6). Apoyado en Abrahán, esperando la resurrección, acompañado por los ángeles, el orante se vuelve y descubre en sí mismo los *signos* principales de la presencia de Dios. El primero es la *sabiduría* (*ha-da'at*; cf. 3), ya indicada en la teología sapiencial (cf. temas 9 y 13) y Gén 2-3 (cf. tema 2.1). La plegaria nos conduce de nuevo hasta el principio de la Biblia: fundados en la promesa de Abrahán, abiertos a la resurrección, unidos a los ángeles cantores (santos), podemos bendecir a Dios por la sabiduría. El orante no es un reprimido ni un miedoso; no lamenta la falta de sentido de la ciencia, en la línea de Qohelet (cf. tema 9.3); es verdadero *sabio* y como tal agradecido: se siente feliz con el conocimiento, abierto a la ley del perdón, y quiere proclamarlo.

Un hombre que no empieza bendiciendo a Dios por la sabiduría que le ha dado no es auténtico creyente ni judío. Pues bien, ese don de la sabiduría (n. 4) se encuentra vinculado al *arrepentimiento*

to, que aparece como *retorno* (*tesubah*). No se ha dicho cómo lo han hecho, pero es evidente que los hombres han roto con Dios, se han separado de su gracia, han tomado un mal camino. Por eso tienen que *volver*, pues Dios les llama y les acoge. Un Dios de puro conocimiento, que dejara a los hombres caídos sin posible perdón, no podría aparecer como divino. Desde aquí *se define al ser humano como aquel que es capaz de convertirse*, volviendo al mal para superarlo. Es evidente que en el fondo de ese gesto se está expresando toda la experiencia israelita, condensada en los profetas (cf. Oseas, tema 10.2) y orantes posteriores (cf. 15.3; 17.2). Posibilidad de conversión para los hombres, esto es Dios. Por eso se le llama *'Abinu, Padre nuestro, y Malkenu, Rey nuestro. El que puede hacernos retornar (= hasibenu) a la Torah: ese es Dios para el orante*. Por eso se le presenta como *misericordioso y rico en perdón* (*hanun y marbbeh lisloah*). Es evidente que el judaísmo rabínico, reflejado en este texto, sigue abierto al perdón. Pero su acción se expresa en un camino de fidelidad a la *Torah*: no es licencia para el desenfreno, sino voz que llama al mejor cumplimiento de la ley.

5) *El redentor de Israel* (7). A partir de aquí, la plegaria se centra en los israelitas que ruegan diciendo: *mira nuestra aflicción* (*'onyenu*). Precisamente allí donde quiebran las respuestas anteriores y el ser humano sufre la opresión más honda, emerge esta palabra: *¡defiende nuestra causa!* Dios se presenta así como abogado y juez benigno. Por eso se le pide: *ribah ribenu: asume como tuya nuestra causa* y defiéndenos como *go'el*, supremo redentor. Llamábase *go'el* o impartidor de justicia al pariente hábil más cercano que como vengador de sangre tenía obligación de defender a los familiares oprimidos. Ese *pariente fuerte*

de Israel es Dios. Por eso se le pide: *¡defiéndenos!* Hemos pasado del nivel de la conversión/perdón al de la ayuda redentora. Los orantes saben que Dios mismo les defiende en la desgracia.

6) *Dios de salud y de abundancia* (8-9). Desde su *enfermedad*, el orante eleva su voz al *Dios curador* (*rophe'*) de dolientes y débiles. Solemos desear *salud y dinero*. A veces añadimos *amor*, evocando así los tres grandes problemas de la vida (salud/amor/dinero). Aquí se deja a un lado el *amor* y se comienza pidiendo salud al Dios de los enfermos (8). Después se pide dinero, en términos de *buena cosecha* (9). Es evidente que estamos en un contexto agrícola donde los bienes aparecen como *frutos de la tierra*. Cambiarán las condiciones de los tiempos, los judíos se harán más artesanos, comerciantes, administrativos... De manera general no vivirán ya de la tierra. Pero seguirán tomando en serio esta oración por la cosecha: Dios será el que «bendice el año», en fórmula que puede considerarse abierta hacia todos los que trabajan en el campo (sean o no judíos).

7) *Dios de libertad* (10-12). Estos tres números evocan el *bien social del pueblo*. Se supone que los judíos se encuentran oprimidos y dispersos (n. 10), carecen de instituciones políticas estables (n. 11), sufren bajo la amenaza de los arrogantes (n. 12). Así, en la línea de 2 Mac, Est y Jud (cf. tema 15), nuestro orante pide a Dios *libertad* (*herut*), llamándole *reunidor* (= *meqabbes*) de los dispersos, en tema que está bien atestiguado en los profetas postexílicos. Israel aparece diseminado por los cuatro extremos de la tierra; pero no se pide a Dios que lo proteja (como en Ester), sino que lo congregue o reúna, de modo que el pueblo recobre así su propia identidad. Unificador de dispersos: eso es Dios (cf. n. 10). En ese fondo se sitúan las dos siguientes peticiones:

- *Que restaure los jueces (sophetim) como al principio* (n. 11). La realidad actual parece llena de sombras: reina la ansiedad, triunfa la tristeza y los fieles se encuentran condenados, sin paz sobre la tierra. Por eso se desea que vuelvan los jueces o salvadores antiguos como portadores de *justicia y juicio (sedaqah wemispat)* para el pueblo.

- *Que destruya a los calumniadores (mal-sinim) y hacedores de lo malo* (12) Algunos MS les presentan como *minim (herejes)* y otros como *nosrim (cristianos)*. Por eso este número suele llamarse *birkat ha-minim o bendición de (= contra) los herejes*. Los judíos de aquel tiempo sufrían no sólo la amenaza de enemigos exteriores (número anterior), sino también la de enemigos interiores, sean cristianos o, lo que parece más probable, otros tipos de «herejes» (gnósticos sobre todo). En estas circunstancias, la plegaria funciona como un momento importante de la auto-identificación del grupo.

Así podemos hablar del *Dios de la libertad* (n. 10), *la identidad judía* (n. 11) y *la exclusión* de los disidentes (n. 12). No se pueden apoyar como buenas todas las posibles conductas: la presencia de Dios se expresa en el surgimiento de un pueblo homogéneo, que asume y cultiva el ideal comunitario. *Dios no es pura expresión de la unidad del grupo*, pero es claro que se expresa en ella.

8) *Dios del pueblo, la ciudad y el mesías* (13-15). Estas son las instituciones. El orante comienza pidiendo por la *comunidad judía*, vista como *casa de Israel (Bet Yisra'el)*, donde destacan tres tipos de creyentes (*justos/fieles/ancianos*, es decir, *sadiquim, hasidim y zeqenim*, n. 13) que forman eso que pudiéramos llamar el *sanedrín constituyente* de aquellos que mantienen la fidelidad en medio de las pruebas:

- *Los justos (sadiqim)* son expresión de la historia primigenia: ellos encarnan la exigen-

cia de la justicia que pusieron de relieve los profetas.

- *Los fieles (hasidim)* son los herederos de la piedad profunda de salmistas, sabios y apocalípticos: aparecían como grupo aparte en la historia de los macabeos (cf. tema 15.1); posiblemente han influido en el surgimiento de la comunidad de Qumrán (cf. tema 16.2); ahora los vemos integrados en el grupo de auténticos judíos.

- *Zeqenim, ziqne-'am son los ancianos del pueblo*: representantes sociales del conjunto de la comunidad que dirigen la asamblea y ofrecen, como padres o mayores, garantía de continuidad al auténtico Israel.

Después de esos grupos aparecen los *escribas o sopherim* que con el *Ritual de oraciones* hemos traducido como *sabios*; ellos, los hombres del libro, son los que van a determinar en adelante la historia del judaísmo y así personifican la verdad de los justos/fieles/ancianos. Al lado de ellos aparecen también los *buenos prosélitos (gere-hasedeq)*. Parece evidente que ha habido malos prosélitos; los nuevos sabios los rechazan, pero siguen abriendo la puerta del pueblo a los buscadores de Dios o buenos prosélitos. Ellos aparecen como *justos, nombre que unifica a todos los auténticos judíos*, que esperan la reconstrucción de Jerusalén (14) y la llegada de los tiempos mesiánicos (15).

Con esto se completa la trilogía teológica del judaísmo. Dios se define por el *pueblo* (es Dios de *justos judíos*), *la ciudad* (es *constructor de Jerusalén*) y el *mesías* (hace brotar el *cuerno de David*). *Jerusalén* y el *Mesías* aparecen vinculados de tal forma que creer en Dios supone esperar en su futuro, pues el mismo Dios que resucita a los muertos (n. 2) es el que aparece ahora como salvador concreto para el pueblo. Allí donde se pierde la referencia a los bienes mesiánicos de la ciudad y el reino, allí donde el creyente se refugia en un espiritualismo interior, la fe

en Dios desaparece: se destruye el judaísmo.

9) *Dios de la oración y del templo* (16-17). Creer en Dios significa orar; saber que podemos elevar la voz seguros de que alguien nos escucha. El que acoge la plegaria (*somea' tephillat*): ese es Dios. No hay mejor visión de su persona ni más honda experiencia de su gracia. El orante está abierto a la *comunicación absoluta*, al diálogo total con el misterio. No basta con llamar al hombre oyente de la *Palabra* (puede escuchar a Dios cuando le habla) si no se añade que Dios es *oyente de la plegaria*, pues escucha las voces de los hombres que le llaman. Judíos verdaderos son aquellos que llaman sabiendo que Dios les escucha. En este contexto se sitúa el *templo*, entendido como *Debir Beteka*, la parte más sagrada de la casa de Dios (n. 17). *Debir* es el *Santo de los Santos*, que quizá puede entenderse como *lugar de la Palabra (oraculi sedes)*, decía san Jerónimo: es el *espacio abierto a la comunicación con Dios* (cf. Mc 11,17).

10) *Conclusión. El Dios de la alabanza y la ley* (18-19). La piedad judía se convierte aquí en un *himno* de acción de

gracias por aquello que Dios ha hecho a su pueblo (18). Es lógico que, en este contexto, el *Manual de Oraciones* haya introducido la memoria de nuevas gracias o victorias como son la *Dedicación (Hanuka)* tras la guerra de los macabeos y *las Suertes o Purim* de tiempos de Ester y Mardoqueo. *Memoria transformada en alabanza: esto es la oración israelita*; tres veces al día recuerdan los orantes el pasado de gracia que Dios mismo ha sido para el pueblo.

Así llegamos a la palabra clave de la última bendición (19) y de todo el judaísmo: *paz, salom*. Dios mismo se define como aquel que *bendice a su pueblo con la paz (hamebarek 'et 'ammo Yisra'el bassalom)*. Por eso pide el orante a Dios que le bendiga y que bendiga al pueblo con *la luz de su/tu rostro (be'or paneka)*. Pide que Dios mire a los suyos, les alumbré y guíe en el camino. Como don primero de su mirada y signo de luz suma viene a desvelarse aquí la *ley viva (Torat hayyim)* que Dios ofrece al pueblo en gesto de amor, misericordia y justicia. De esta forma, la oración de *Las dieciocho bendiciones* establece y ratifica para siempre el judaísmo como expresión nacional de la herencia israelita.

III

DIOS CRISTIANO: MESIANISMO Y GRACIA UNIVERSAL

El evangelio sigue venerando al Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el Dios de las promesas y la alianza israelita. Por eso *los cristianos* no han querido fundar una nueva religión. Pero han visto y han dicho que el Dios israelita tiene su rostro y plenitud en Cristo, a quien veneran como Hijo divino, en el Espíritu Santo. Por eso han acabado separándose del judaísmo histórico, en camino que está abierto a la totalidad de los humanos (incluidos los judíos).

Jesús ha sido un verdadero judío del IEC. Pero en su figura se ha venido a desvelar algo que nunca antes había aparecido. Es como, si de pronto, los viejos elementos empezaran a ordenarse de forma distinta. Siguen teniendo valor las experiencias anteriores (la BH, gran parte de los rasgos judíos ya estudiados); pero ahora se comprenden de otra forma (en otra perspectiva hermenéutica), de manera que los nuevos creyentes de Jesús podrán llamarse israelitas, pero no son judíos en sentido rabínico. Así lo mostraremos estudiando estos temas:

- *Raíces.* El Dios del NT sigue siendo el mismo Dios israelita y por eso es normal que algunos de sus textos (*Magnificat*, *Padrenuestro*, *Mandato fundamental*) se puedan tomar como judíos.

- *Novedad mesiánica.* Tiene Jesús gestos y palabras novedosas que parecen superar la valla del judaísmo: *Sermón de la Montaña*, *parábola del hijo pródigo* y *de los viñadores*.

- *Ruptura pascual.* Los cristianos afirman que Dios ha resucitado a Jesús revelándose así de forma nueva y universal, como indican *Rom 4,13-14*, *Flp 2,1-11* y *Hech 1,1-11*.

- *Apertura social y teológica.* Los seguidores de Jesús se separan del judaísmo formando una *comunidad universal* (*Rom 1*), que *vincula a Jesús con Dios* (*Heb 1*) y le *presentan como juez/salvador de todos los humanos* (*Hech 17*).

- *Nueva profundidad.* Sobre ese fondo ofrecemos las bases de una *teodicea bíblica*, presentando a Dios como *sentido de la historia* (*ApJn*), *principio o palabra de comunicación* (*Jn 1*) y *fuentes de amor para los hombres* (*1 Jn 4*).

Bibliografía general. He ofrecido por dos veces una amplia *Bibliografía trinitaria del NT*, *EstTrin 11* (1977) 135-305; 25 (1991) 7-158. Me valgo en parte de lo allí citado y, asumiendo lo ofrecido en introducción a secciones anteriores (sobre el *Dios de Israel y del judaísmo*), presento por orden alfabético una bibliografía general sobre Dios en el NT. Ella debe completarse con la relativa a cada texto: J. Alfaro, *Cristo glorioso, revelador del Padre*, en *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973, 141-182; S. Breton, *Unicité et Monothéisme*, Cerf, Paris 1981; L. Bouyer, *Gnosis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1988; Id., *Connaissance de Dieu*, I-III, Cerf, Paris 1973/1980; H. Cazelles, *La Naissance de l'Eglise. Secte juive rejetée?* Cerf, Paris 1983; R. Ceuppens, *Theologia Bibli-*

ca, I-II, Marietti, Roma 1938; P. Coda, *Acontecimiento Pascual. Trinidad e historia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994; L. Coppens (ed.), *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des Philosophes*, BETL 41, Leuven 1976 (con amplia bibliografía sobre Dios en el NT en p. 478-493); O. Cullmann, *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Studium, Madrid 1971, 63-122; A. M. Dubarle, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*, Cerf, Paris 1976; G. D. G. Dunn, *Was Christianity a monotheistic faith from beginning?*, ScotJTh 35 (1982) 303-336; Ch. Duquoc, *Dios diferente*, Sígueme, Salamanca 1979; F. X. Durrwell, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Sígueme, Salamanca 1990; B. Forte, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Sígueme, Salamanca 1988; M. García Cordero, *Teología de la Biblia*, II-III: *Nuevo Testamento*, BAC, Madrid 1972; R. M. Grant, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Seuil, Paris 1971; M. J. Guillou, *Le mystère du Père. Foi des Apôtres*, Fayard, Paris 1973; R. G. Gruenler, *The Inexhaustible God, Biblical faith and the challenge of Process Theism*, Baker, Gran Rapids 1983; D. Guthrie, *NT Theology*, IVP, Leicester 1981, 75-115; R. Hamerton-Kelly, *Theology and Patriarchy in the teaching of Jesus*, Fortress, Philadelphia 1979; J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del NT*, Sígueme, Salamanca 1981; W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985; J. N. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Sec. Trinitario, Salamanca 1979 (el primer capítulo trata de los credos neotestamentarios); J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, I: *Les origines*, Beauchesne, Paris 1927; J. P. Mackey, *The Christian Experience of God as Trinity*, SCM, London 1983; A. Manaranche, *El monoteísmo cristiano*, Queriniana, Brescia 1988; M. Meinerz, *Teología del NT*, Fax, Madrid 1966; H. Merklein (ed.), *Ich will euer Gott Werden. Beispiele biblischen redens von Gott*, SBS, KBW Stuttgart 1981; J. Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca 1983; D. Muñoz León, *El principio trinitario inmanente y la interpretación del NT*, Est-Bib 40 (1982) 19-48; 272-312; X. Pikaza, *Dios como Espíritu y persona. Razón humana y misterio trinitario*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989; Id., *Trinidad y comunidad cristiana. El principio social del cristianismo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990; X. Pikaza y N. Silanes (eds.), *El Dios cristiano. Diccionario teológico*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992; K. Rahner, *Theos en el NT*, en Id., *Escritos de Teología*, I, Taurus, Madrid 1963; Id. (ed.), *Der eine Gott und der dreinige Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen*, München 1983; B. Rey, *De la fe en Yahvé a la fe en la Trinidad*, Fax, Madrid 1973; J. M. Rovira, *Revelación de Dios, salvación del Hombre*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994; K. H. Schelkle, *Teología del NT*, II, Herder Barcelona 1976, 363-468; J. Schierse, *La revelación de la Trinidad en el NT*, MS II, 87-124; J. Schlosser, *El Dios de Jesús. Estudio exegético*, Sígueme, Salamanca 1995; J. Schäberg, *The Son and the Holy Spirit. The triadic phrase in Matthew's 28,19*, SBL DS 61, Scholars, Chico CA 1982; Varios, *La Trinidad en la Biblia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1972; Id., *Dios es Padre*, Sec. Trinitario, Salamanca 1991; Id., *El Dios de Jesucristo*, Ciudad Nueva, Madrid 1984; S. Vergés, *Dios revelado por Cristo*, BAC 292, Madrid 1979; J. Vives, «*Si oyeráis su voz...*». *Exploración cristiana del misterio de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988; A. W. Wainwright, *La Trinidad en el NT*, Sec. Trinitario, Salamanca 1976.

Raíces comunes: El Dios israelita del evangelio

Judíos y cristianos seguimos teniendo un Dios común, no sólo porque leemos unos mismos libros (Ley, Profetas, Escritos), sino también porque muchos textos clave del NT presentan a Dios con los rasgos de la BH y los LXX. No olvidemos que Jesús ha sido auténtico judío. También han sido judíos sus primeros discípulos, muchos de los cuales han querido mantenerse por decenios dentro de la comunidad judía no para destruir, sino para plenificar su camino anterior. En esta perspectiva debemos situar tres pasajes principales:

- *Magnificat* (Lc 1,46-55). Lc ha puesto esta oración en boca de María, mujer judía, aún no cristiana. Es evidente que ella emplea aquí palabras y expresiones tomadas de la historia de su pueblo.

- *Padrenuestro* (Mt 6,9-13). Siendo lo más específicamente cristiano del NT, sus peticiones pueden ser y son palabra israelita, semejante a la de muchos judíos de aquel tiempo.

- *Mandato fundamental* (Mc 12,28-34 par). Jesús y un escriba judío asumen el mismo Sema' y concuerdan en la exigencia del amor a Dios y al prójimo

Este es el principio de todo ecumenismo judeo-cristiano. Hermanos somos; el mismo Dios tenemos, aunque luego surjan diferen-

cias a la hora de entender su influjo. Los cristianos no queremos monopolizar la Escritura, pero tampoco la podemos abandonar, como si sólo los judíos fueran capaces de entender y cumplir la BH. Para formular más ampliamente el tema podíamos haber escogido otros pasajes como el *Benedictus* de Lc 67-79, texto quizá judeocristiano, el *Sermón de Esteban* (Hech 7) y la *Carta de Santiago*, pero éstos bastan para recordar la raíz israelita del Dios cristiano.

1. Misericordia divina: Magnificat (Lc 1,46-55)

Sobre el trasfondo israelita cf. tema 3.4 (Canto de Ana). Comentarios a Lc: C. F. Evans, *Luke*, SCM, London 1990, 171-177; J. A. Fitzmyer, *Lucas*, II, Cristiandad, Madrid 1986, 132-160; J.-J. Lagrange, *Luc*, EB, Gabalda, Paris 1927, 43-54; H. Schürmann, *Luca*, I, Paideia, Brescia 1983, 171-185.

He dedicado un largo estudio al Dios del Magnificat en *La Madre de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990, 79-145. De la bibliografía allí estudiada cf.: R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982, 369-380; A. Contri, *Il Magnificat alla luce dell'inno cristologico di Flp 2,6-11*, Mar 40 (1978) 164-168; C. Escudero, *Devolver el evangelio a los pobres*, Sígueme, Salamanca 1978, 173-222; J. T. Forrestell, *OT Background on the Magnificat*, MarSt 12 (1961) 205-244; I. Gomá, *El Magnificat, Cántico de Salvación*, BAC, Madrid 1982; E.

Hamel, *Le Magnificat et le renversement des situations*, Greg 60 (1979) 55-84; D. Jones, *The Background and Character of the Lukan Psalms*, JTS 19 (1968) 20-28; R. Laurentin, *Luc*, I-II, EB, Paris 1957, 82-86; S. Muñoz I., *Los cánticos del evangelio de la infancia según san Lucas*, CSIC, Madrid 1983, 61-162; E. Peretto, *Magnificat*, en *Nuevo Dic. de Mariología*, Paulinas, Madrid 1988, 1224-1236; G. Ruiz, *El Magnificat. Dios está con los que pierden*, SalTe 68 (1980) 369-380; D. M. Scholer, *The Magnificat* (Lk 1,46-55). *Reflections on this Hermeneutical History*, en *Conflict and Context*, Grand Rapids MI 1984, 210-219; L. Schotroff, *Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von N.*, Ev. Th 38 (1978) 298-323; W. Vogels, *Le Magnificat, Marie et Israël*, EgTh 6 (1975) 279-296.

El autor de Lc-Hech ha recreado una oración de la liturgia judeocristiana o ha compuesto él mismo una plegaria de gozo y alabanza, poniéndola en labios de María en el momento clave de su encuentro con Isabel, madre del Bautista. Reasume motivos ya estudiados en los himnos de Ana (1 Sam 2; tema 2.3) y de Moisés (Ex 15; tema 2.1; cf. textos de Dan,

Jud, Est y 2 Mac, en temas 14-15) y los introduce dentro del *punte salvífico* de Lc 1-2. En ese puente o paso del AT al NT se sitúan Zacarías, sacerdote poco fiel (1-25), y María, la madre mesiánica que escucha a Dios y le responde con su *fiat* (cf. 1,26-28).

Llevando en sus entrañas al hijo mesiánico, María visita a Isabel, esposa de Zacarías y madre profética del Bautista. Isabel bendice a María, llamándola bienaventurada porque ha creído (cf. 1,39-45). María responde engrandeciéndose a Dios con un canto de gozo que asume y cumple los caminos de la historia israelita. Es una *oración única* que sólo pudo decirse una vez y para siempre, en el centro de la historia; pero, al mismo tiempo, es *oración permanente y universal* que nos abre a la experiencia de transformación mesiánica del mundo. Sin ninguna vacilación, en nombre propio, como portadora de la voz israelita y representante de la humanidad, María ofrece en su Magnificat el más hermoso canto al Dios cristiano:

- Lc 1,46 A Engrandece mi alma al Señor,
 47 se alegra mi espíritu en Dios, mi Salvador;
 48 porque ha mirado la pequeñez de su sierva,
 por eso me llamarán bienaventurada todas las generaciones;
 49 porque ha hecho en mí cosas grandes el Poderoso
 y santo es su Nombre
 50 y su misericordia (se extiende) de generación en generación
 sobre aquellos que le temen.
 51 B Desplegó el Poder de su brazo,
 dispersó a los (que son) soberbios por el pensamiento de sus corazones.
 52 Derribó a los potentados de sus tronos,
 y elevó a los oprimidos;
 53 a los hambrientos los llenó de bienes,
 y a los ricos los despidió vacíos.
 54 C Acogió a Israel, su siervo,
 acordándose de su misericordia
 55 como lo había prometido a nuestros padres,
 a Abrahán y a su descendencia por los siglos.

1) *Estructura*. Hemos distinguido tres partes. La primera (A: 1, 46-50) transmite

la acción de María que canta al Dios que actúa en ella. La segunda (B: 1, 51-53)

expresa la acción de Dios en el conjunto de la humanidad. La tercera (C: 1,54-55) resitúa los temas anteriores dentro de la historia israelita.

El sujeto de la primera parte es María: engrandece al Señor y se alegra en su Salvador. Aparece así como un *yo personal intenso*: se eleva ante Dios y dice su palabra. Este es un claro ejemplo de *genealogía orante*: María, la mujer cantora agradecida, no comienza presentando a padres ni parientes; de nadie depende; por nadie se define. Se sitúa ante Dios y allí recibe su sentido y consistencia. Ciertamente, esta mujer/persona no está aislada, pues aparece en la segunda parte (1,51-53) como portavoz de la humanidad y en la tercera (1,54-56) se presenta como expresión del pueblo israelita. Pero al comienzo destaca su figura individual.

Esto es lo que llamo *genealogía personal*. Esta mujer/persona, esta madre mesiánica, viene a definirse por su relación con Dios (1,46-50): en esa relación emerge; de ella recibe sentido y consistencia. Sólo así puede realizar una función universal (1,51-53), fundada en la historia de su pueblo (1,54-55). María es persona en plenitud porque, respondiendo de manera individual a la mirada/acción de Dios, abre su vida a todos los humanos. Desde aquí se puede entender el tono y género del canto.

• La primera parte es *laudativo-argumentativa* (1,46-50): María engrandece a Dios porque el mismo Dios le ha engrandecido.

• La segunda es de *tipo profético* (1,51-53): María abre los ojos, amplía su mirada y cuenta lo que Dios hace en la historia en favor de los más pobres.

• La tercera es *memorativa* (1,54-55): todo lo anterior se convierte en recuerdo y confirmación de la fidelidad de Dios con Israel.

2) *Términos y temas*. La palabra clave del canto es la primera: *megalynēi, engrandece*. María se define como alma (*psychē*): deseo que se abre ante el misterio del Kyrios, vida que se vuelve reconocimiento y alabanza. Ella es espíritu que canta en gozo desbordado (*agalliasis*), mostrando así que llegan los tiempos mesiánicos. Le ha saludado el ángel con el *khaire* de la alegría escatológica (1,26); ella responde con el júbilo exultante de su canto, como nueva *Hija-Sión* que goza y baila ante su Dios (cf. Sof 3,14-18; Zac 2,14-17; 9,9-11).

Alma que engrandece al Kyrios, espíritu que goza en *Dios-Sôter* (el Salvador): eso es María. Quedan en segundo plano los restantes motivos de favor u obligación, de ley o miedo. Ella es ante todo un testimonio de fe mesiánica. Puede admirarse ante Dios y se admira; puede gozar y goza, poniendo su vida a la luz del misterio de Dios y declarando la razón de su alabanza. Su palabra de canto va fundada en un doble *porque* (*hoti*: 1,48.49): no tiene miedo en confesar lo que Dios ha realizado en ella; no tiene reparo en presentarse como privilegiada:

a) *María/alma engrandece (megalynēi) al Kyrios o Señor* (1,46). Este es el comienzo de su gesto. Es el punto de partida de todo lo que sigue.

b) *María/espíritu se alegra (êgalliasen) en el Dios que es su Sôter o Salvador*. El mismo Dios grande se ha hecho cercano. Lo que era antes ascenso de María (que engrandece al Kyrios) se funda en el descenso de Dios que aparece como Salvador y amigo para ella (1,47).

b') *Porque ha mirado...* (1,48). María sabe que Dios es Salvador a través de su mirada. Su alegría de mujer creyente (1,47) responde precisamente al gesto de los ojos de Dios que se dirigen compasivos hacia ella (cf. Ex 3,7).

a') *Porque ha hecho en mí cosas grandes...*

(1,49-50). El mismo canto de María que engrandece a Dios (1,46) está fundado en los megalá o cosas grandes que Dios realiza en ella. De esa forma se engrandecen y regalan vida el uno al otro.

Conforme a este esquema, el gesto de María que *declara grande a Dios* y el de Dios que *hace grande a María* (a y a') van internamente unidos. Son como dos caras del único misterio de amor. En el centro quedan otros dos motivos también complementarios (*el gozo de María y la mirada de Dios*: b y b') que se relacionan no sólo en clave psicológica (el niño nace a la vida a partir de la mirada de sus padres), sino también en clave teológica, conforme a la más repetida afirmación de Gén 1: miraba Dios y descubría que las cosas eran buenas, alegrándose con ellas.

En Gén 1 actuaba Dios en palabra (*y dijo...*), gesto (*así fue...*) y mirada (*y vio que...*). En nuestro caso, la palabra pertenece a María: ella dice y canta; ella se alegra y engrandece. Dios parece silencioso: es como si hubiera dejado todas las palabras a María. Pero él mira y pudiéramos decir que su mirada (1,48a), siendo fuente del gozo de María (1,47), es principio y causa de todo lo que sigue (del gesto de las generaciones que la llaman bienaventurada: *makariosin me*: 1,48b). Entre el gozo de María y la bienaventuranza de las generaciones está la mirada del Dios Salvador que suscita todo lo que sigue (cf. Ex 3,7; tema 3.1).

Se expandía la mirada de Dios como bienaventuranza (1,48). De una forma consecuente, su acción se expresa como poder, santidad y misericordia (1,49-50). Las mismas generaciones que alababan a María (1,48) aparecen ahora como receptoras privilegiadas (ampliadas) de las obras grandes que Dios ha realizado en ella (1,50). *Así pasamos de la primera*

(1,46-50) *a la segunda parte del himno* (1,51-53). Cambia el destinatario, pero Dios es el mismo. María expande su palabra haciéndose portavoz (y símbolo) de todas las generaciones. Ella es privilegiada porque sabe y canta, porque ha sentido la mirada de Dios y se alegra. Pero al mismo tiempo, ella se sabe vinculada a todos. Por eso, cuando empieza a referirse al conjunto de la humanidad, sigue hablando de sí misma. No se aparta ni aísla. Desde el hondo misterio que lleva en su seno, como madre mesiánica, en el alba de la salvación, ella amplía hacia todos su experiencia.

Esta experiencia de la acción salvadora responde a la más honda teología israelita del éxodo y profetas (cf. temas 3; 11, etc.) que presentan a Yahvé como el que invierte con su gracia la más dura prepotencia y orgullo de los hombres. Desde ese fondo ha destacado María el pecado fundante (original) de una humanidad que quiere cerrarse en su soberbia. Así se distinguen y separan en 1,51-53 el camino de Dios y el de los hombres.

- *Tendencia humana*. Es pecado la soberbia del que quiere ponerse siempre arriba (*hyperphainô*): no le agrada lo que es, quiere ser más, hacerse divino sin serlo, oprimiendo así a los otros. Lógicamente, esa soberbia se vuelve opresión para muchos y riqueza que empobrece a casi todos.

- *Revelación de Dios*. Frente a la soberbia del hombre emerge aquí el verdadero poder (*kratos*) de Dios que invierte la situación humana y salva (ofrece plenitud y pan) a los pequeños.

La misma *inversión humana* es revelación de Dios. No se indican sus detalles, no se exponen sus mediaciones concretas, pero de hecho María hace suya la esperanza de Israel y de esa forma reinterpreta el conjunto de la BH: llevando en su seno al deseado, como profetisa

mesiánica, ella proclama abiertamente la llegada de la salvación. *El camino del hombre* va en línea de soberbia, poder y riqueza que acaban en violencia. En contra de eso, *la acción de Dios* se expresa en forma creadora, desde el mismo reverso de la historia:

- *Poderoso es Dios*, pero no en línea de imposición destructora, sino de mirada y acción que engrandece a los pequeños con el *kratos* o potencia de su brazo (1,51; cf. tema 3.2).

- *Dios es dynatos* (poderoso: 1,49) frente a los *dynastas* (potentados: 1,52) de este mundo. Dios es poderoso ayudando a los pequeños; los potentados pretenden ser grandes a costa de los otros.

- *La experiencia de inversión está prefigurada en María*. Ella se ha presentado como pequeña por su *tapeinosis*; por eso es signo de vida (salvación) para los pequeños (*tapeinosis*: cf. 1,48.52). Siendo *doulê* o sierva recibe en su camino a todos los pequeños y siervos de este mundo.

Estos términos (*tapeinosis*, *doulê*) hay que tomarlos en sentido espiritual y social. No se trata sólo de los humildes en espíritu interior, de los buenos de corazón, sino también de los *oprimidos*, es decir, de los *esclavizados y maltrechos de la tierra*. En esa línea hay que vincular a los *pequeños* de 1,52 (oprimidos en clave social) con los *hambrientos* de 1,53 (carentes en plano económico). La plegaria de María nos introduce en el lugar de la contradicción de la tierra, allí donde la vida aparece dominada por la injusticia de los prepotentes.

La tercera parte del poema (1,54-55) completa el tema, llevándonos de la mirada y acción al *recuerdo*: lo que Dios dice a María y lo que hace en ella y en toda la humanidad es algo que se hallaba preparado desde antiguo: es la verdad de la promesa antigua. El texto no acude a la

ley, ni se funda en el pacto; sólo se apoya en la misericordia (*eleos*) de Dios que ha dado su palabra a los patriarcas. De esa forma reasume y cumple desde lo anterior (canto de María, inversión humana) lo más propio de Israel: la promesa y elección divina.

3) *Acción y nombres de Dios*. Este canto de María identifica a Dios por lo que hace. Estamos en el centro de la historia; esta es la acción Dios, estos sus nombres:

- *Dios mira o, mejor dicho, ha mirado* (1,48). Miró en otro tiempo a los hebreos oprimidos en Egipto (tema 3.2); ahora ha mirado a María y en ella a todos los pequeños de la tierra. En el principio de su historia salvadora hay una fuerte experiencia de mirada. Quizá existan humanos que no puedan ni llamar; no poseen ni un grito. Posiblemente no elevan los ojos: no pueden exigir nada con ellos, pues no tienen fuerza ni hermosura. Pero pueden ser mirados. Esto es lo que indica el canto de María: *ha mirado la pequeñez de su sierva...*

- *Dios ha hecho cosas grandes* (1,49-53), tanto en María (1,49) como en todos (1,51-53). Dios debe romper las tendencias anteriores de la historia (soberbia, búsqueda de poder y de riqueza), a fin de revelarse como salvador de los humildes. María se incluye en la humanidad: lo que Dios hace en ella puede verse como signo de su acción en el conjunto de los hombres. Esas son las cosas grandes del Señor a quien se debe engrandecer: *eleva a los pequeños, a los hambrientos los llena de bienes*.

- *Dios recuerda su palabra y acoge a Israel, su siervo* (1,54-55). No comienza una obra nueva, como si debiera hacer en Israel algo exclusivo que no hace en otros pueblos. Ciertamente, Israel ha tenido un pasado distinto, que se expresa en la promesa dada a sus patriarcas; pero su distinción no es egoísmo, sino expansión mayor y apertura más fuerte hacia el conjunto de la humanidad.

Los tres gestos de Dios (mirar, hacer,

recordar) explicitan *una misma acción al servicio de los hombres*. Así podemos decir que lo más propio (principio israelita), lo más personal (María) y lo más universal (apertura a los pueblos) son notas o momentos del mismo camino salvador de Dios. Quizá se pueda hablar de un *tiempo de la historia* que va en la línea ya indicada (de Israel, por María, hacia los pueblos) y de un *tiempo del canto* que se despliega en esta línea: en el principio está el yo de María que canta a Dios desde la hondura de su vida (1,46-50); en el centro, la esperanza de todos los humanos (1,51-53); al final se recupera el pasado israelita, en palabra de fuerte memoria bíblica (1,54-55). Teniendo esto en cuenta, se pueden trazar dos lecturas:

- *Lectura judía*. Acentúa el principio y fin del texto: entiende a María como personificación de Israel, en la línea de otras mujeres (Ana, Judit, Ester...). Ciertamente, ella está «grávida»: lleva en su seno la vida que brota de la promesa. Pero todas las auténticas judías se han sentido y sienten portadoras de una vida que nace de Dios. Lo que importa de verdad es que Israel cumpla la esperanza de Abrahán y los patriarcas. La amplitud universal (de 1,51-53) sucederá sólo de forma escatológica: al fin de los tiempos se revelará lo que Dios ha hecho en Israel; sólo entonces se unirá en un mismo destino el conjunto de los pueblos. Mientras tanto, los judíos tienen que conservar su identidad, adorando de manera especial a su Dios.

- *Lectura cristiana*. Asume la promesa israelita (1,54-55), pero añade que ella se ha venido a expresar (como a encarnar) en la figura de María, que aparece en 1,46-50 como la auténtica judía, la heredera de Abrahán. Dios se ha revelado ya del todo, ha cumplido su promesa en Jesús (el hijo que María lleva en sus entrañas). Se supera pues la división: deja de existir de ahora en adelante un pueblo judío separado de los otros; todos los hombres se descubren vinculados desde el único y grande misterio de la acción salvadora de

Dios. En esta perspectiva se sitúa lo que sigue.

Siendo plenamente israelita, el Magnificat puede y debe interpretarse en clave de superación del judaísmo histórico: Dios ha cumplido su promesa, ha «recibido» a Israel; por eso, la tarea del viejo pueblo ha terminado; empieza el tiempo de la universalidad, reflejada en 1,51-53. Esta es la *ironía gozosa de la historia de la salvación*: sabe María que Israel ha cumplido su misión, ha realizado de forma positiva su tarea. Lo que ahora llega, lo que está expresado en la parte universal del canto (fundado en la promesa del niño que alienta en su entraña de madre; cf. 1,44) es cumplimiento y plenitud de la historia anterior. *María es por un lado israelita*: canta a Dios en nombre de los miembros de su pueblo. *Pero, al mismo tiempo, ella es cristiana*: lleva en sus entrañas al mesías de los pueblos, y así dice los nombres de Dios:

- *Kyrios* (1,46). Es la traducción de Yahvé (*El-que-es, El-que-actúa*). Propia de ese Kyrios o Señor es la grandeza activa y salvadora: ofreció su promesa en tiempo antiguo (Ex 3-4) por la historia israelita; ahora la cumple de forma universal.

- *Sôtêr* (1,47). Significa salvador. Ha comenzado Dios a salvar desde el tiempo más antiguo (cf. tema 3); ahora culmina su tarea al elevar a los pequeños e invertir las condiciones injustas de la historia.

- *Dynatos* (1,49), es decir, poderoso. El mundo está bajo el falso poder de los orgullosos que son sencillamente potentados destructores (cf. 1,53). Frente a ellos se eleva el verdadero poder de salvación que expresará su fuerza en la impotencia de la cruz.

- *Hagios* (1,49), santo. Los judíos acentúan el nombre Yahvé; los cristianos presentan a Dios como Padre. Pero unos y otros le veneran como *santo* (cf. Is 6: tema 8.1).

Estos son los cuatro nombres pro-

prios, pero hallamos en el fondo del canto de María otros apropiados, si es que vale esta palabra:

- *Misericordioso*, en gesto que se extiende por generaciones (1,50). Este título asume la mejor tradición del pacto israelita (cf. tema 4.2) que culmina aquí, en la acción salvadora que canta María.

- *Fiel*, porque recuerda la promesa hecha a Abrahán y a los patriarcas. Esta fidelidad hecha memoria activa de la misericordia (*mnêsthênai eleous*: 1,54) define la historia y experiencia israelita (y la cristiana).

- *Revelador*: habló en otro tiempo (*elalêsen*: 1,55) y ahora cumple esa palabra, en gesto de manifestación salvadora.

Profundizando en el texto, podemos encontrar otros nombres apropiados de Dios que se vinculan a su misma acción. Brevemente evocaremos aquellos que nos parecen más significativos:

- *Dios de Israel, su siervo* (1,54). Israel es el *pais* (siervo querido, hijo o amigo) de Dios, desde el principio de su acción hasta el final del tiempo, conforme a toda la experiencia y teología israelita.

- *Dios de María, su sierva* (1,48). La palabra que se emplea es *doulê* y no *pais*, como antes. Pero es evidente que las dos están relacionadas. María aparece como encarnación y plenitud de Israel; Dios se ha vinculado a ella del modo más profundo (a través de mirada y gesto). Recordemos que *doulê* o sierva no es título de simple humillación o pequeñez, sino de máxima grandeza: María es sierva en la línea del Siervo de Yahvé de Is 40-55, es decir, como favorita de Dios y portadora de su palabra mesiánica.

- *Dios del mesías (de Cristo)*. Ese título no aparece de forma expresa en el canto, pero es evidente que se encuentra en su base, al menos en una interpretación cristiana (desde el fondo de Lc-Hech). Todo lo que el canto proclama es verdad porque Dios se ha expresado del todo por el hijo de María (cf. 1,39-45).

- *Dios de los hombres* (1,51-53). A la luz de lo indicado, podemos afirmar que Dios se revela en fuerte inversión, transformando el esquema actual de vida de los hombres. Se ha cumplido la antigua promesa de Abrahán (cf. 1,54-55). Amanece por el canto de María la gran luz: la verdad mesiánica de Dios se realiza en nuestra historia.

2. Mandato de amor doble: Dios y el prójimo (Mc 12,28-34)

Sobre el trasfondo israelita cf. bibliografía introductoria sobre el Dios del judaísmo, y además: R. Trevijano, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, UPSA, Salamanca 1985; K. Hruby, *L'amour du prochain dans la pensée juive*, NRT 91 (1969) 493-516; A. Nissen, *Gott und die Nächste im antiken Judentum*, WUNT 15, Tübingen 1974. Sitúa el tema en su contexto cultural y religioso G. Bornkamm, *El doble mandamiento del amor*, en Id., *Estudios sobre el NT*, Sígueme, Salamanca 1983, 171-180. Comentarios (sólo a Mc): J. Gnllka, *Marcos, II*, Sígueme, Salamanca 1986, 190-197; R. Pesch, *Marco, II*, Paideia, Brescia 1982, 355-375.

Bibliografía general: K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, I, BibS, Neukirchen 1972, 56-257; V. P. Furnish, *The love command in the NT*, SCM, London 1973, 22-90; W. Klassen, *Love (NT and Early Judaism)*, ABD IV, 381-396; H. Merklein, *Gottesheerschaft als Handlungsprinzip*, FB 34, Würzburg 1981, 100-104; A. Nygren, *Erôs et agapê*, I-II, Aubier, Paris 1952/62; P. Perkins, *Love Commands in the NT*, New York 1982; K. H. Schelkle, *Teología del NT*, III, Herder, Barcelona 1975, 167-200; R. Schnackenburg, *Mensaje moral del NT*, Herder, Barcelona 1989, 100-113; W. Schrage, *Ética del NT*, Sígueme, Salamanca 1987, 8-112; S. Spicq, *Agapê dans le NT. Analyse des Textes*, I, EB, Gabalda, Paris 1969.

Estudios especiales sobre el texto: Ch. Burckard, *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Ueberlieferung*, en *Fests J. Jeremias*, Vandenhoeck, Göttingen 1970, 409-432; R. H. Fuller, *Das Doppelgebot der Liebe*, en *Fests. H. Conzelmann*, Mohr, Tübingen 1975, 317-329; W. Grundmann, *Das Doppelgebot der Liebe*, ZZ 11 (1957) 449-455.

Seguimos destacando la continuidad entre el Dios israelita y el cristiano. Quizá debiéramos pasar del Magnificat al Padrenuestro (cf. 18.3). Pero, en otro sentido, resulta más israelita este *mandato fundamental* que nos lleva al centro del judaísmo postbíblico (el *Sema'*) donde se vinculan amor a Dios y amor al prójimo. El *Sema'* (elaborado desde Dt 6,4-9; 11,13-21 y Núm 15,37-41) contiene dos artículos fundamentales: 1) *creer que Dios se vincula especialmente con Israel*; 2) *comprometerse a responderle con el gesto de la vida*. Más que una plegaria aislada, el *Sema'* es la expresión orante (verbal) de la propia identidad judía. Por lo que sabemos, su uso era habitual en el IEC. Es normal que Jesús

lo asuma, orando como buen judío. Parece que otros judíos, sobre todo helenistas, habían vinculado amor de Dios (*Sema'*) y amor al prójimo, citando Lev 19,18 u otras palabras semejantes (cf. tema 11). En esa línea se sitúa Jesús con nuestro texto.

Ha subido Jesús a Jerusalén para exponer su pretensión mesiánica (Mc 11,1-11) y decir que el viejo templo nacional es una higuera sin fruto (Mc 11,12-25). Lógicamente, su gesto suscita rechazo: le amenazan, le exigen credenciales (Mc 11,27-33). Jesús responde en la gran plaza de Jerusalén, en honda disputa mesiánica cuyos temas primeros son tributo al César y resurrección (Mc 13,13-27). Viene después nuestro texto:

- Mc 12,28 A Oyéndoles disputar, se acercó uno de los escribas y, viendo que les había respondido bien, le preguntó:
 -¿Cuál es el primer mandamiento de todos?
- 29 B Jesús le respondió:
 - *El primero es*: escucha, Israel, el Señor nuestro Dios es un Señor único,
 30 y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, y con toda tu alma
 y con toda tu mente y con toda tu fuerza.
 31 - *El segundo es*: amarás a tu prójimo como a ti mismo.
 No hay otro mandamiento mayor que éstos.
- 32 C Y le respondió el escriba: Bien, maestro: has dicho con verdad que
 - es uno y que no hay otro fuera de él;
 33 - y que amarle a él con todo el corazón y con todo el entendimiento
 y con toda la fuerza y que *amar al prójimo como a uno mismo*
 vale más que todos los holocaustos y sacrificios.
- 34 D Y Jesús, viendo que había respondido sensatamente, le dijo:
 -No estás lejos del reino de Dios.
 Y nadie se atrevió a preguntarle más cosas.

Habían precedido *fariseos y herodianos*, unidos en un mismo deseo de acusar a Jesús, haciéndole caer en la trampa del dinero y la política, con la disputa envenenada sobre los tributos del César. Jesús sabe responder (Mc 12,13-17). También le han tentado sin éxito *los saduceos* con la cuestión sobre una mujer que tuvo siete esposos (Mc 13,18-27). Es lógico que *un escriba*, preocupado por el libro de la

ley, le considere aliado. Así comienza nuestro texto (A: 12,28). Mc conoce las disputas de Jesús con los escribas (cf. 2,6-7; 7,1-23; 12,38-40), pero sabe también que ellos *están de acuerdo en la manera de entender el mandato fundamental*. Así lo muestran los cuatro momentos del texto:

• *Pregunta* (12,28). Empieza el diálogo con una interrogación que parece infantil,

pero que no lo es: quien cuestiona a Jesús no es un simple discípulo, no es un estudiante, sino un escriba, es decir, un maestro de la ley. La cuestión va, por tanto, de *grammateus* (hombre judío del libro, es decir, de la ley) al *didaskalos* o maestro mesiánico (cf. 12,32). No es pregunta para aprender, sino para conocerse mutuamente: el escriba judío y el maestro cristiano.

• *Respuesta de Jesús* (12,29-31). Contesta empleando las palabras de la misma ley. No quiere exponer una enseñanza nueva, no rompe con lo antiguo. Significativamente vincula Jesús los dos mandatos primordiales de la Biblia, tomándolos como expresión de su enseñanza.

• *Confirmación del escriba* (12,32-33). Acepta la palabra de Jesús dentro de su propio judaísmo. Esto significa que le incluye en la gran casa de Israel, como un aliado o amigo en el camino de la tradición israelita (vinculada a templo y sacrificios).

• *Ampliación de Jesús y conclusión* (12,34). El escriba quedaba dentro del espacio judío (sacrificios). Jesús, en cambio, ensancha el horizonte y sitúa al escriba en el camino del reino de Dios. Desde ese reino hay que entender todo lo anterior. Nadie se atreve a preguntarle más cosas.

A) *Pregunta inicial. El mandato* (12,28). El escriba, hombre del libro, interpreta a Dios como alguien que tiene poder para mandar, es decir, para imponer unos preceptos a sus criaturas, en este caso a los judíos. Ciertamente, en el AT (BH) hay también narraciones liberadoras, himnos de gratitud, revelaciones proféticas, bellas historias de encuentro con Dios... Todo eso vale, pero a los ojos del escriba resulta secundario: él pregunta por el mandato de la ley (cf. tema 13.2; 14.1; 16). Ciertamente, su pregunta es buena y veremos que Jesús la admite, pero está sesgada al suponer que en el principio se halla la *entolê*, es decir, aquello que Dios ha mandado cumplir a los hombres.

El problema no está en que los mandatos sean numerosos (más tarde se recopilan 248 positivos y 365 negativos, en total 613), pues muchos de ellos parecen y son obvios para los que viven dentro de una sociedad organizada en esa base. Por eso, situados en su propio contexto, *los judíos del tiempo de Jesús y sus sucesores no se pueden tomar como legalistas en el sentido peyorativo del término*. No son legalistas, pero piensan que su vida se encuentra fundada sobre leyes de Escritura/Tradición que se presentan como voluntad de Dios. Por eso es importante discernir: saber dónde se encuentra el centro y clave de los mandamientos, como hace nuestro escriba. No los discute; quiere organizarlos de forma que puedan integrarse como un todo armonioso. Esta es la función de los escribas: traducir una Escritura histórica/ narrativa en formas de código legal. En el camino que va de la BH a la Misná (cf. tema 16.3) se sitúa esta pregunta.

En el fondo de los mandamientos busca *el mandamiento*, como si los 613 preceptos se pudieran condensar en una misma y única raíz. Pues bien, Jesús no responde con uno, sino con dos, como indicando que al principio no hay un tipo de monismo (sólo Dios o sólo el hombre), sino un *dualismo básico*, un diálogo entre Dios y los humanos. A través de este escriba, el buen judaísmo se sitúa ante Jesús y eleva la pregunta sobre el gran mandato. Jesús no elude la pregunta, no rechaza la cuestión como mal planteada; dentro de ella se sitúa y responde con palabras de la misma BH.

B) *Respuesta. Los dos preceptos* (12,29-31). Jesús responde llegando, más allá del mandato en cuanto tal, al fundamento del que brota: *escucha, acoge la voz de Dios*. Sólo quien oyen bien puede cumplir lo mandado. En el fondo de la ley (lo que debe hacerse) se halla la *obediencia*,

entendida en su sentido original de *ob-audire* (= *escuchar con asentimiento, hyp-akouein*). Antes del *hacer*, en gesto de duro cumplimiento, está el escuchar o acoger la voz de Dios. En el principio, el hombre es *oyente de la Palabra*. Jesús ha citado los primeros términos del *Sema'* (*escucha...*), poniendo su enseñanza a la luz del mensaje fundante de Dt 6,4-6. Así acepta aquello que la tradición le ofrece. Su respuesta nos lleva al centro de la moralidad, al lugar en el que *Kant* empezaba con un imperativo: *actúa de tal forma que...* Pues bien, *Jesús* parte de algo previo: antes que obrar hay que escuchar; sólo acogiendo la palabra de Dios podremos conocerle:

- *Escucha* (hebreo *sema'*, griego *akoue*). Este es el principio de todo mandato: oye, es decir, atiende a la voz, acoge la Palabra. En el fondo se dice: no te cierres, no hagas de tu vida un espacio clausurado donde sólo se escuchan tus voces y las voces de tu mundo. Más allá de todo lo que haces y piensas, de todo lo que deseas y puedes, está el ancho campo de la manifestación de Dios: abrirse a su voz, mantener la atención, ser receptivo ante el misterio, ese es el principio y sentido de toda religión, esa es la verdad del mandamiento.

- *Israel*. Comunidad de aquellos que «escuchan» a Dios; eso es Israel. Comunidad de personas que se mantienen atentas, oyendo la misma Palabra: ese es el pueblo que brota de Dios. Quedan en segundo plano los restantes elementos configuradores: padres comunes, circuncisión, leyes alimenticias, ritos de tipo sagrado... Todo eso es secundario. Sólo la escucha del único Dios configura al único pueblo israelita.

- *El Señor, nuestro Dios, es Señor único*. Pagano es quien se pierde adorando muchas voces y así acaba escuchándose a sí mismo (a sus ídolos). Israelita, en cambio, es quien sabe acoger al único Dios (al «nuestro»). La palabra fundante del mandato pide al creyente que «escuche» sólo a Dios: que se deje transformar por él, que acoja su revelación y que

no crea a ningún otro posible «señor» de los que existen (quieren imponerse) sobre el mundo.

- *Amarás...* Dios habla desde su propia trascendencia gratificante; el ser humano le escucha, para responderle con amor, es decir, con la entrega del propio ser. En esta perspectiva, el amor del hombre no es lo primario; no es algo que brota por instinto natural, no es una simple expansión de la especie. Entendido en sentido fuerte, ese amor es gesto de respuesta agradecida, algo que brota cuando se descubre que Dios nos ha ofrecido su palabra y asistencia.

Esta es una *paradoja*: apoyado en la tradición israelita, con otros judíos de su tiempo, Jesús manda lo que no puede mandarse (lo que no puede ser objeto de ningún imperativo). Su *entolê* o mandato *expresa no aquello que debemos hacer, sino aquello que somos*, en perspectiva de gracia abierta al despliegue de la vida. Gracia es la Palabra de Kyrios; gracia, poder escucharle. Como agraciado de Dios, capaz de acoger su Palabra, viene a descubrirse aquí el israelita. Por eso, en el primer momento de su oración y compromiso hay una confesión de fe. Esta es la paradoja: *la escucha gratuita de Dios se vuelve exigencia de gracia*. Ciertamente, el amor no se puede imperar: si se cumple por obligación, ya no es amor. Pero se debe animar y potenciar:

- *Amarás...* Surge el amor como respuesta: no es gesto que el hombre ha creado, sino gozo que brota allí donde acoge la voz de Dios. No puede responder quien no ha escuchado: no puede amar quien no se ha descubierto llamado por Dios, elegido por su gracia.

- *Al Señor, tu Dios*. Pasamos del Israel colectivo (pueblo que escucha la voz de Dios) a cada uno de sus miembros: la respuesta ha de ser individual. Por eso, cada israelita da gracias a Dios por su llamada, en gesto de profundo reconocimiento. En el principio de todo amor se encuentra Dios, fundamento y sentido originante de la vida.

- *Con todo tu corazón/alma/mente/fuerzas*. Para este amor de Dios no hay medida, no hay talión posible (¡ojo por ojo!). Desborda Dios los límites y leyes de los hombres. Por eso, el amor viene a expresarse como una potenciación infinita del mismo ser humano.

El que ama es corazón (hebreo *leb*, griego *kardia*): no se empieza a definir por el deseo, la voluntad de poder o el pensamiento discursivo. Al escuchar la voz de Dios y responderle, el ser humano es ante todo corazón: capacidad de amor. Observemos la profunda relación que existe entre el *escucha* (propio del oído interior) y el *ama* (propio del corazón). En el original hebreo aparecen junto al *corazón* el *alma* y el *poder* (*naphseka, me'odeka*). El evangelio, conservando esos dos términos (*psychê, iskhys*), añade uno más, *dianoia* o mente, ofreciendo así una visión más abarcadora del ser humano. Ciertamente, *somos corazón, capacidad de amor; pero somos corazón animado, razonador y fuerte (alma, pensamiento y poder)*.

Conforme a esta visión, el hombre es un ser no definible: no se le puede encerrar en unos límites; no se le calcula usando coordenadas ya sabidas de antemano; no se le puede encuadrar en ningún tipo de ley. Esta es la paradoja: parecía necesaria una ley para definirnó; y Jesús responde, con todo el verdadero AT, que no existe tal ley, pues *la ley/medida humana es superar toda medida, haciendo que desborden corazón/mente/alma/fuerzas, en cambio abierto a lo divino*. En este lugar de desbordamiento creador nos sitúa el texto. Si sólo hubiera eso (exigencia de escuchar a Dios y responderle), el ser humano podría acabar en un espiritualismo teológico. Por eso, con buena parte de la tradición judía de su tiempo, Jesús añade al *Sema'* el mandato de Lev 19,18: *amarás a tu prójimo*

mo como a ti mismo (cf. tema 11). La novedad de Jesús está en la fuerza que ha dado al término común *agapêseis* (amarás: hebreo *'ahabta*) de Dt 6,5 y Lev 19,18, uniendo los dos mandamientos (amores) y diciendo que no hay «otro» mayor que éstos. Los dos forman uno sólo: son aquello que el escriba llamaba el primero de todos (*prôte pantôn* de 12,28).

Quizá pudiéramos decir que *en el principio está la dualidad*: la relación con Dios se vuelve relación con el prójimo, es decir, *de persona con persona*. Se vinculan de modo profundo *el yo mismo y el yo del otro* de modo que no pueden separarse. Hemos llegado al lugar donde todas las palabras reciben su sentido verdadero y no se pueden entender por algún tipo de contexto previo. Aquí hallamos *la genealogía radical de la existencia*:

- *Israel*. En el principio está el pueblo como conciencia; sólo en ese contexto comunal puede hablarse luego de individuos.

- *El Señor, nuestro Dios*. Desde el nosotros de Israel emerge el Señor como Dios nuestro, experiencia comunal, signo y garantía de aquello que unifica y da sentido a todo el pueblo.

- *Amarás a Dios*. Desde Israel (pueblo sagrado) emerge el tú del individuo, llamado a responder a Dios. Este es el momento de la individualidad teológica y del surgimiento de un sujeto religioso (es decir, desde y ante Dios).

- (*Amarás...*) *a tu prójimo*. En el lugar donde estaba el amor previo de Dios viene ahora a expresarse el amor al otro, es decir, al individuo concreto. En Lev 19, ese prójimo es el hermano o miembro del propio pueblo israelita; pero, en un sentido más extenso, es también el pobre y extranjero, es decir, el que rompe las fronteras resguardadas de la propia comunidad (cf. Lev 19,10; tema 11.3).

• *Como a ti mismo.* La medida del amor de Dios era no tener medida: experiencia de apertura infinita. Pues bien, la medida del amor al prójimo es ahora mi propia medida. Amarle como a mí mismo significa ponerle como otro yo a mi lado, haciendo de su vida espacio y centro de mi propia vida.

Entre el amor a Dios y al prójimo hay una relación que todo el NT se esforzará por explicitar, desde el anuncio del reino de Jesús y la experiencia eclesial de la pascua. Por ahora el tema queda abierto. Jesús lo ha planteado de forma general, de manera que cada uno de los grupos judíos lo puede interpretar en clave algo distinta, como indicará el siguiente tema.

C) *Confirmación del escriba* (12,32-33). Había preguntado, ha respondido Jesús. Lógicamente, vuelve a tomar la palabra, para mostrar su aprobación y trazar las diferencias. *En primer lugar*, el escriba acentúa la unicidad de Dios (*es uno y no hay otro fuera de él*), valiéndose de palabras de Dt 4,35 e Is 45,21. En esta línea se va a mantener la tradición judía posterior, cuando rechaza al cristianismo pensando que «rompe esa unidad de Dios» al vincularle de manera tan íntima con Cristo. Este será de ahora en adelante el punto de fricción entre cristianos y judíos, como veremos por los temas que siguen. *En segundo lugar*, el escriba ha vinculado amor a Dios y al prójimo situándolos por encima de sacrificios y holocaustos (12,33). De esa forma se mantiene dentro de la mejor tradición profética (cf. tema 11): supera la posible clausura sacralizante de Israel, vence el riesgo sacerdotal de aquellos que matarán a Jesús por haberse elevado contra el templo. Pero si quiere llegar hasta el final en el camino del amor, si quiere conocer a Dios de verdad, tendrá que abrirse a la gracia del nuevo reino. Y con esto llegamos a la conclusión del texto.

D) *Ampliación de Jesús y conclusión* (12,34). El texto podría haber terminado con el comentario final del escriba: ha preguntado, ha escuchado la respuesta, la ha valorado rectamente. Pero el evangelio sabe que la última palabra es de Jesús:

• *Jesús acepta la respuesta del escriba*, expresando así su propio arraigo dentro de la tradición israelita: confirma la palabra sobre amor a Dios y al prójimo. Su Dios es el mismo Dios del judaísmo.

• *Pero añade que le falta algo: no estás lejos del reino...* Está cerca, pero debe caminar, como aquel hombre rico que *ha cumplido la ley*, pero que debe *darlo todo a los pobres y seguir a Jesús* en camino del reino (cf. Mc 10,21).

Desde este mismo fondo ha de entenderse la reinterpretación lucana del pasaje. En contra de Mt 22,34-40 que deja el tema sin elaborar, pues introduce la novedad del amor cristiano en otro contexto, Lc 10,25-28 empieza interpretándolo en clave plenamente judía. Es un escriba quien pregunta y quien responde, reasumiendo toda la ley (BH) en estos dos mandatos. La *novedad* surge cuando ese escriba pregunta: ¿quién es mi prójimo? Da la impresión de que *el escriba sabe quién es Dios y el modo de amarle rectamente*. Pero añade una pregunta: ¿quién es mi prójimo? Con ella empieza la novedad, la *revolución cristiana de Dios*.

Lc 10,29-37 ha respondido contando la *parábola del buen samaritano*, que da un sentido nuevo a todo lo anterior. Ella nos permite descubrir con fuerte luz el amor hacia los otros; al mismo tiempo, nos obliga a plantear de un modo más profundo y universal la concreción del amor a Dios. Pienso que en una perspectiva semejante debe interpretarse Mc 12,34: *el escriba judío está muy cerca del reino; pero si quiere recibirlo (entenderlo por dentro) debe dar un paso más, superando el sentido exclusivista (nacional) del prójimo para abrirse a una visión universal de Dios*. No hay dificultad en aceptar los dos mandatos (amor a Dios y al prójimo); el problema está en descubrir y expresar el alcance uni-

versal del amor a Dios tal como se expresa en el amor hacia los otros (al prójimo).

3. Reino de Dios, pan compartido: el Padrenuestro (Mt 6,9-13)

Comentarios a Mt: P. Bonnard, *El Evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976; I. Gomá, *El Evangelio según san Mateo*, I, Marova, Madrid 1980, 322-371; M. J. Lagrange, *Matthieu*, EB, Gabalda, Paris 1948, 126-131; O. da Spinetoli, *Matteo*, Cittadella, Assisi 1971, 157-178; U. Luz, *Mateo*, I, Sígueme, Salamanca 1993, 465-497 (con amplia bibliografía); J. Schmid, *El Evangelio de Mateo*, Herder, Barcelona 1967, 178-197; M. de Tuya, *Biblia Comentada*, Mateo, BAC, Madrid 1977, 132-151; L. Strack / P. Billerbeck, *Komm. zum NT aus Talmud und Midrasch*, I, Beck, München 1974, 406-424.

Sobre el Padrenuestro en perspectiva exegética y teológica: J. Alonso, *Padrenuestro. Estudio exegetico*, Sal Terrae, Santander 1954; J. Carmignac, *Recherches sur le 'Nôtre Père'*, Paris 1969; O. Cullmann, *Das Gebet im NT*, Mohr, Tübingen 1994; O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret, Aproximación a la Cristología*, BAC, Madrid 1975 (sobre el sentido de Dios como Padre p. 97-104); W. Marchel, *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens*, AnBib, Roma 1971; S. Sabugal, *Abba'. La oración del Señor*, BAC 467, Madrid 1985 (trabajo extenso y documentado -más de 700 p.- con abundante bibliografía); Id., *El Padrenuestro en la interpretación catequística antigua y moderna*, Sígueme, Salamanca 1982; H. Schürmann, *Padre Nuestro*, Sec. Trinitario, Salamanca 1982; N. Silanes, *El Padre*, Sec. Trinitario, Salamanca 1980; G. van den Bussche, *El Padrenuestro*, Bilbao 1963.

Trabajos especializados, con referencia especial a Mt 6,9-13: J. Alonso, *El problema literario del Padrenuestro*, EstBib 18 (1959) 63-75; J. Dupont y P. Bonnard, *Le Nôtre Père. Notes exégétiques*, Maison Dieu 85 (1966) 7-35; P. Grelot, *La quatrième demande du 'Pater' et son arrière-plan sémitique*, NTS 25 (1978/9) 299-324; J. Jeremias, *El Padrenuestro en la exégesis actual*, en Id., *Abba. El mensaje central del NT*, Sígueme, Salamanca 1989, 215-235; Id., *Teología del NT*, I, Sígueme, Salamanca 1985,

227-238; A. Ródenas, *Orar con Cristo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1979, 51-132; J. Schlosser, *El Dios de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1995; J. M. R. Tillard, *La prière des chrétiens*, Lum Vie 75 (1965) 393-394.

En su forma externa, el Padrenuestro es (o podría ser) una oración judía. Ciertamente, entendido en clave mesiánica, al igualar a todos los hombres, aparece como *oración cristiana*, tanto por lo que dice (*Padre, reino, pan...* en su valor universal) cuanto por lo que calla (no alude a ley, templo o ciudad/tierra sagrada, ni a expiación ritual o tradiciones nacionales: alimentos, purificaciones, fiestas o mesías especiales...). Todo es universal en la oración de Jesús, siendo *al mismo tiempo muy judío o, mejor dicho, israelita*: el Dios de la santidad y el reino, el deseo de que se cumpla su voluntad salvadora, la petición del pan, perdón y libertad.

Los textos anteriores (*Magnificat, Mandato fundamental*) mantenían el recuerdo israelita, aunque se abrieran al conjunto de la humanidad. Por el contrario, el Padrenuestro, fundándose en la base israelita, ha prescindido de toda referencia nacional. Cada una de sus peticiones pudiera ser judía por aislado, pero el conjunto no es judío, sino humano. *Las grandes oraciones ya estudiadas* (canto de Moisés y Ana, salmos de Sión, invitaciones de la Sabiduría, plegarias de Ester y Judit, Oración de Manasés y las Dieciocho bendiciones: cf. temas 3; 5.1; 13; 15; 17) destacaban el valor de la experiencia israelita; recuerdo de los patriarcas, referencia al éxodo o la ley, al templo o las promesas. *Todo eso ha desaparecido ahora*: es como si Jesús utilizara los mejores elementos del tesoro israelita para construir una plegaria que ya no es judía, porque vale de igual forma para todos los humanos.

Allí donde todo es judío (visión de Dios, apertura a los valores humanos más

profundos), al abrirse hacia el conjunto de la humanidad, todo deja de ser judío en el sentido rabínico o posterior del término. Surge así un mesianismo sin pueblo mesiánico o, quizá mejor, un cumplimiento no judío del conjunto de la tradi-

ción israelita. Una misma oración puede suscitar dos interpretaciones: *todo es judío* si se entiende en clave nacional; *pero es cristiano* si se universaliza. Y con esto pasamos al texto que citamos en su forma larga (Mt 6,9-13):

- Mt 6,9 A Padre nuestro, que estás en los cielos,
 B a santificado sea tu nombre,
 10 b venga tu reino,
 c hágase tu voluntad, como en el cielo también en la tierra.
 11 C a Nuestro pan cotidiano, dánosle hoy;
 12 b y perdónanos nuestras deudas,
 como también nosotros perdonamos a nuestros deudores.
 13 c Y no nos hagas entrar en tentación,
 mas líbranos del mal (del Malo).

Hay una *invocación* introductoria (A), a la que siguen *dos grupos de peticiones* (B y C), cada una con tres miembros. Las primeras (B) están formuladas en imperativo personal: el sujeto de la acción debe ser Dios, como indican los dos pasivos divinos de Ba y Bc, pero no se dice expresamente; el objeto deseado (*nombre, reino, voluntad*) forma parte del misterio de Dios a quien el orante pide que se exprese. Las últimas nos sitúan en el campo de las necesidades del hombre (pan, perdón, libertad); el orante emplea la segunda persona del imperativo, rogando a Dios de un modo directo (*danos, perdónanos, líbranos...*).

A) *Invocación: ¡Padre nuestro!* (6,9a). El paralelo de Lc 11,2 es más sobrio y reza simplemente: *Patêr ¡Padre!* A Jesús le basta así. Ha dejado a un lado los restantes títulos y nombres de Dios. Es como si no le interesara la aportación específica de Israel (Dios de patriarcas o templo, de ley o pueblo) y quisiera resaltar sólo aquello que igualara a todos los humanos: *¡Padre!* Por situarse en un contexto más litúrgico, Mt ha querido ampliar la invocación: *¡Padre nuestro que estás en los cielos!* De esa forma se

acercas a los modos de orar del judaísmo, pues resulta posible, aunque no frecuente, que palabras como éstas aparezcan en textos rabínicos que empiezan: *'Abinu sebasamayim*: ¡Padre nuestro que estás en los cielos...! Esto lo saben los judíos, pero hay algo que resulta nuevo en nuestra invocación:

- *Padre*. No se dice «nuestro Dios, nuestro Padre», como en muchas oraciones rabínicas, ni tampoco «nuestro Padre, nuestro Rey», como en las *Dieciocho Bendiciones* (cf. tema 17.3). Simplemente *Padre*, en actitud de confianza radical, en gesto de nuevo nacimiento. Es como si la historia anterior hubiera desaparecido o no hiciera falta: cada ser humano empieza desde Dios, está en manos de su Padre.

- *Nuestro*. Los judíos habrían entendido el término de un modo nacional conforme al principio del Sema' (cf. tema 18.2). Aquí no se resalta ese aspecto. Es como si Israel hubiera desaparecido. Jesús va reuniendo en torno a sí un *nosotros* más amplio, centrado en los expulsados del sistema sacral (cojos/mancos/ciegos). En unión con ellos quiere que vivamos y oremos. Como signo de una humanidad universal, centrada en los pobres, viene a expresarse aquí el *nosotros* de la oración de Jesús.

- *Que estás en los cielos*. El Dios judío de las *Dieciocho Bendiciones* estaba vinculado a la historia israelita: a patriarcas, pueblo, ley, ciudad y templo. Este Dios de Jesús deja a un lado esas referencias. No es que las niegue, pero las toma como secundarias, abriendo desde el cielo un espacio nuevo de humanización universal.

Siendo israelitas, estas palabras superan de hecho los límites judíos del judaísmo. El Dios al que invocan es igualmente cercano para todos; por eso puede presentarse como Padre (lo más íntimo y gozoso) no sólo para aquellos que son hijos de Israel, sino para todos los humanos. *Es un Dios que está en los cielos*: desborda la frontera israelita y puede presentarse como igualmente cercano para el conjunto de la humanidad.

B) *Peticiones indirectas*. El misterio de Dios (6,9b-10). Se formulan con un imperativo pasivo (o activo intransitivo: Bb) en tercera persona. Es evidente que *el sujeto verdadero es Dios*, a quien, de un modo velado y respetuoso, le pedimos que se manifieste y exprese como *santidad, voluntad salvadora y reino* (presencia salvadora). El texto paralelo de Lc 11,2 sólo alude a santidad y reino: estas dos notas condensan lo más íntimo de Dios. Nuestra versión incluye también su voluntad y de esa forma aplica a la oración cristiana la palabra de Jesús en Getsemaní (Mt 26,42).

Santificado sea tu nombre (hagias-thêto to onoma sou). Aparecía en las *Dieciocho Bendiciones* (tema 17.3) y el *Magnificat* (tema 18.1). Es un motivo tradicional del judaísmo. Ya Ez 36,23 pedía a Dios que *santifique su nombre*, es decir, que se exprese como santo, liberando y salvando a los judíos oprimidos bajo el orgullo e impureza de los hombres. También aquí se pide a Dios que ofrezca pan, perdón y libertad a los humanos. De todas formas, no podemos reducir el

sentido del texto a lo social. *Santificar significa ofrecer reverencia, honrar, glorificar y alabar*. Eso es lo que hace aquí Jesús: reconoce el misterio de su Padre Dios y le bendice de modo grandioso y muy simple, sin las fórmulas extensas de Mt 11,25.

Nombre es la identidad personal: lo más propio de Dios, aquello que le define. Sucede a veces que, al asumir esta petición (*¡Padre!... santifica tu nombre*), nos olvidamos del sujeto y tratamos a Dios como puro rey señor, como si el término Padre fuera cosa secundaria que no influye ni define su esencia divina. Pues bien, es al Padre a quien pedimos que santifique su nombre paterno (y materno). Es evidente que, pidiendo de esa forma, los orantes se comprometen a escucharle y acogerle como hijos.

Venga tu reino (elthetô hê basileia sou). La relación entre santidad y reino es conocida en la literatura judía: lo que en relación con Dios se expresa como *santidad* viene a desvelarse como *reino* en referencia a los humanos. El Dios de Is 6 es *santo y rey*; también el nuestro, cargado de una fuerte esperanza escatológica: a la palabra fundante del mensaje de Jesús: *¡llega el reino!* (cf. Mt 4,17) responde la plegaria ansiosa del que clama: *¡venga tu reino!*

- *El reino pertenece al Padre*. La oración judía (*Dieciocho Bendiciones*) llamaba a su Dios padre y rey. Aquí se dice simplemente Padre: ese es su nombre y su verdad más honda; pero a este Padre se le pide el reino. Esta es la paradoja principal de la plegaria: el reino es de un Padre, no de un rey que vence por las armas; no es objeto de conquista de un guerrero, sino gracia y don de un padre.

- *Venga «tu» reino*. No el reino en general, sino el de Dios, el don del Padre: el despliegue de su paternidad, el triunfo de su amor cercano y fuerte.

El mismo *Yahvé/Kyrios* se hace *Padre*, en símbolo universal y poderoso, que incluye de algún modo las figuras humanas del padre y de la madre. *No es un padre/rey, patriarca impositivo* que triunfa con violencia; *no es un padre/nacional* que protege los intereses de un determinado grupo. *Es Padre que da vida a todos los humanos*: de su gracia nacemos; en su fuerte amor nos sustentamos. Esta petición ha de entenderse en clave de seguimiento de Jesús: es la oración de aquellos que han oído: *¡buscad primero el reino y su justicia y todas estas cosas (comida, vestidos) se os darán por añadidura!* (Mt 6,33).

Hágase tu voluntad, como en el cielo también en la tierra (genethêto to thelêma sou...). Posiblemente no era necesaria esta petición (que no aparece en Lc 11,2), pues se encuentra incluida en las dos anteriores, pero es hermoso que haya sido explicitada.

- *Nos enraiza en el principio de la creación*. La primera palabra de Dios conforme a los LXX es *genêthêto* (hágase); así lo afirma Yahvé y su palabra crea todo lo que existe. Ahora quien dice *genêthêto* es el mismo ser humano, situado por Jesús en el centro del proceso creador: eleva su palabra, se dirige a Dios con fuerza y pide: ¡haz, actúa según eres!

- *Nos abre a la totalidad*. Sobre el fondo ya indicado de Gén 1,1 resulta clara la referencia a cielo y tierra (*ton ouranon kai tèn gèn*) como totalidad. En nuestro caso, el cielo tiene preeminencia: allí se cumple ya la voluntad de Dios, que ha cumplirse también sobre la tierra..

- *Nos conduce a la intimidad del Padre*. Existen diversos tipos de *thelêma* o voluntad, como sabe Jn 1,13, pero, en perspectiva de NT, la voluntad fundante es la de Dios. Por eso, la tarea principal del cristiano está en cumplirla (cf. Mt 7,21; 12,50; 21; 31), poniendo su vida en las manos del Padre.

Conforme a esta palabra, orar implica dejar que Dios actúe como Padre: es ponerse en sus manos, como niño en el regazo de la madre, como ser maduro en brazos del amigo. Entendido de un modo pasivo, el *¡hágase!* sería fatalismo: abdicar de la propia responsabilidad, derrumbarse por dentro y dejar la existencia a la deriva, para que otro marque su rumbo. No es así como la entiende el evangelio, a partir de Getsemaní (Mt 26, 42). Hay *una madurez solitaria* que consiste en fiarse solamente de la propia voluntad: esta es la actitud de aquellos que quieren imponerse siempre, que no saben acoger, ni escuchar, ni confiarse en otros para que potencien su propia voluntad de un modo libre. Los que así piensan suelen terminar destruyéndose a sí mismos e imponiendo a los demás su propio potencial de represiones. Hay, por el contrario, *una madurez solidaria y compartida* que consiste en confiar en los demás, colaborando con ellos. En esta línea se sitúa nuestro texto.

C) *Peticiones directas: las necesidades de los hombres* (9,11-13). Dejamos el pasivo indirecto o imperativo impersonal de las peticiones anteriores y rogamus directamente: *danos, perdónanos, libranos...* Del hondo misterio de Dios (centrado en santidad, reino y voluntad) pasamos al campo de las necesidades básicas (*pan, perdón, libertad*). La plegaria sigue siendo profundamente israelita, es decir, enraizada en los problemas concretos de la vida y no en misterios de espiritualidad intimista (oración, santidad, dones divinos...). Pero, al mismo tiempo, ella trasciende el campo más normal del judaísmo: no pide por el pueblo o por su templo, no ruega por Sión y su mesías; los grandes temas del judaísmo histórico desaparecen y lo que aquí se pide pertenece sin más al ser humano sin distinción de razas o naciones. Tam-

bién los judíos se ocupan del pan, perdón y libertad... Pero luego piden por Sión e Israel. *Jesús, en cambio, evita esos problemas nacionales*: no pide por el restablecimiento del pueblo; no le interesan las instituciones israelitas. En su oración sólo importan los humanos en cuanto tales. Todos se encuentran ahora vinculados en una misma necesidad material y espiritual y humana. Por todos ellos eleva su plegaria.

Nuestro pan cotidiano hoy (ton arton hêmon...). Del *Padre nuestro* pasamos al *pan nuestro*, es decir, al alimento compartido. El primer signo del Padre Dios no es la ley, Torah, de Israel, sino el pan universal. Hemos vuelto al origen de la creación (Gén 1-3), más allá de los códigos sacrales y legales de tipo particularista.

Perdónanos nuestras deudas... (aphes hêmin ta opheilêmata hêmôn...). Del pan pasamos a la *paz*, entendida como solidaridad social. Supone la oración que hay *deudas* en la vida, que han surgido problemas con Dios. Conforme a una exigencia de justicia conmutativa, el hombre debería ser capaz de devolverle a Dios lo que le debe. Pero *el Dios del Padrenuestro* no es acreedor, ni tampoco juez. Es Padre y, como tal, perdona, como supone la Oración de Manasés (cf. tema 17.2). Pero hay grandes diferencias. *OrMan actúa en un plano israelita*: ofrece perdón a los hijos de Abrahán y como base pone la penitencia o *metanoia*, de tal forma que interpreta la historia en clave de legalismo penitencial. *En contra de eso, el Padrenuestro expande el perdón al ancho campo de lo humano* y lo vincula al amor de Dios y al mismo perdón mutuo. Frente a una sociedad de penitentes (OrMan) surge ahora la *comunidad de perdonados*.

- *Dios perdona por sí mismo* antes de toda *metanoia* o conversión humana, sin necesi-

dad de un ritual de sacrificios (como los de Lev 16; cf. tema 7.2). Así se manifiesta como Padre, desvelando su gracia por encima de la ley del mundo.

- *Perdona nuestras deudas (opheilêmata)*. La palabra se puede referir a pecados (plano más sacral) o a ofensas (plano más extenso). Por comparación con lo que sigue, debemos mantener el sentido amplio de deudas: pedimos a Dios que no imponga su ley, es decir, que no utilice con nosotros la medida del talión. Dan 7,10 (cf. tema 14.3) afirmaba que «se abrieron los libros» para el juicio. Pues bien, aquí pedimos a Dios que no utilice el libro: que no pida, que no exija nada a los humanos.

- *Como nosotros perdonamos...* La comunidad que surge en torno a Jesús no tiene más ley que el perdón. En ella se superan los preceptos impositivos; pasan a segundo lugar o se suprimen los códigos de tipo religioso, alimenticio, nacional; lo único que importa es el perdón, es decir, la posibilidad de convivencia gratuita entre los hombres.

Llevada hasta el final, esta ley del perdón iguala a judíos y gentiles, a creyentes y no creyentes, a hombres religiosos y a no religiosos (en el sentido profundo de la palabra). *Si Dios no pide nada, ¿para qué han valido los ritos? Si decimos que perdona todo, ¿para qué sirve el cumplimiento de sus leyes?* Es normal que los judíos, fieles a su tradición particular y a los valores distintivos de su pueblo, hayan sentido inquietud ante ese Dios del Padrenuestro. Los creyentes de Jesús han de mostrar con su existencia liberada, fraterna, gratuita que el perdón universal puede convertirse en base de existencia.

Y no nos hagas entrar en la tentación... Es difícil traducir el texto. Si el *mê eisenenkês* se toma en forma activa, le decimos al Padre que no nos introduzca en la tentación: lo normal sería que lo hiciera, como hizo en el principio (Gén

2-3); pues bien, nosotros, débiles humanos, le decimos que no ponga a prueba nuestra vida, que no nos lleve al *peirasmos*, entendido aquí a manera de *tribulación escatológica*; en el fondo pediríamos a Dios que nos libere del gran cáliz que Jesús debió beber en la hora de su tentación (cf. Mt 26,39-41). Pero el texto se puede interpretar en clave permisiva: *no nos introduzcas (no nos hagas caer) en la tentación*. Se supone que existe tentación, que hay prueba; pero el Padre puede y quiere ayudarnos; por eso le pedimos que no nos abandone ni rechace en medio de ella. Posiblemente las dos traducciones resultan semejantes.

El hecho de que Dios sea Padre no significa que nos deje sin riesgos. El riesgo existe, es fuerte. Por eso no podemos hacernos los valientes, confiando en vencer todas las pruebas. *Al contrario, la oración de Jesús es oración de la debilidad*: es súplica de hijos que se saben pobres y pequeños; plegaria de aquellos que deben pedir al Padre ayuda en medio de la prueba o *peirasmos* escatológico. Esto mismo es lo que pide la segunda parte de esta tercera petición: *mas líbranos del mal* (o del *Malo*, si *Ponerós* es masculino personal). La primera necesidad era pan; la segunda paz; la tercera libertad respecto al mal o *Malo*. Desde este fondo, teniendo en cuenta todo lo anterior, podemos trazar unas sencillas conclusiones:

- *El Magnificat* nos ha permitido recuperar en perspectiva cristiana la esperanza israelita. Como profetisa mesiánica ha cantado a Dios la madre de Jesús, que aquí aparece como encarnación de Israel; ella testimonia el cumplimiento de las viejas promesas patriarcales. Todo era judío en esa perspectiva: los nombres de Dios, su forma de mirar hacia los hombres, los gestos de su acción transformadora. Pero todo se hacía universal en el momento en que María aplicaba su experiencia al conjunto de lo humano.

- *La ley fundamental* remite a las palabras introductorias del *Sema'*. Con los buenos judíos de entonces (y de luego), Jesús acepta el primer gran mandamiento: escuchar al Señor, que es único Dios, y amarle con todo el corazón/alma/fuerza. También es judía su manera de entender el segundo mandamiento: «amar al prójimo como a uno mismo». Pero en el momento en que el prójimo aparece simplemente como humano, se superan los límites judíos.

- *El Padrenuestro sigue el mismo esquema*. El judaísmo puede aceptar sus peticiones, pero siente la necesidad de introducirlas dentro del esquema de su historia nacional. Los cristianos, en cambio, se atreven a entender y practicar (a orar y cumplir) el Padrenuestro en perspectiva universal, de forma que no existe ya lugar para Israel, su ley y templo en la plegaria. Esta es, a mi juicio, la novedad de Jesús: *profundiza de tal forma en el mensaje del Dios israelita que viene a presentarlo como verdad abierta a todos los hombres de la tierra (de la historia)*. Por eso, los cristianos seguimos siendo israelitas en el sentido más profundo del término, pero ya no somos judíos en sentido nacional.

19

Novedad mesiánica: Amor de Dios, crisis del pueblo

Jesús es un judío que tiene la certeza de que el reino ha llegado (cf. Mc 1,15). Eso significa que las leyes particulares de Israel ya han cumplido su función; no son necesarias, ha llegado el tiempo de lo humano. Esta es la paradoja que desarrollamos estudiando tres pasajes significativos que marcan la fidelidad y ruptura de Jesús respecto al judaísmo de su tiempo:

- *Mt 5,43-48: amor al enemigo*. Entre las antítesis (Mt 5,21-48) que marcan la novedad de Jesús frente a la ley, escogemos la última, que asume y completa de algún modo todas las restantes. Dios aparece en ella como gracia sobre (contra) las justificaciones de tipo nacional o legalista.

- *Lc 15,11-32: hermanos divididos*. Uno de ellos cumple la ley (está en la casa). El otro la rompe. ¿Podrán juntarse?, ¿tiene sentido una convivencia fundada en la pura gratuidad, más allá de las imposiciones normativas de una ley que expulsa al malo?

- *Mc 12,1-12: frutos de la ley, viñadores homicidas*. Cuidan la viña y quieren conservar sus frutos. Jesús, en cambio, quiere que los abran o regalen para todos. ¿Será posible convertir la propiedad en don, el trabajo en regalo, la vida en fraternidad universal?

1. Dios de los enemigos: llueve sobre justos y pecadores (Mt 5,43-48)

Seguimos utilizando la bibliografía introductoria sobre *El Dios cristiano*, especialmente los libros generales sobre la ética o moral de Jesús; cf. obras de Nygren, Schnackenburg, Schrage, Spicq. Véanse también los comentarios a Mt citados en tema anterior. Más en concreto, cf.: J. L. Espinel, *El pacifismo en el NT*, San Esteban, Salamanca 1992, 61-150; P. Hoffmann y V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, QD 66, Herder, Freiburg 1975, 147-185; E. Kahlefeld, *El Sermón de la Montaña*, EVD, Estella 1965; G. Lohfink, *La iglesia que Jesús quería*, DDB, Bilbao 1986, 60-66; Id., *El sermón de la montaña*, Herder, Barcelona 1988; J. Piper, 'Love your enemies', SNTS MonSer 38, Cambridge UP 1979 (con amplia bibliografía); J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, Cerf, Paris 1987, 235-260; O. Seitz, *Love your enemies*, NTS 16 (1969/70) 39-64; S. Schulz, Q. *Die Spruchquelle der Evangelisten*, TVZ, Zürich 1972, 120-141; G. Theissen, *La renuncia a la violencia y el amor al enemigo (Mt 5,38-48 / Lc 6,27-38) y su trasfondo histórico social*, en Id., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985, 103-147.

Gran parte de la controversia sobre el Jesús histórico se centra en esta palabra del amor al enemigo; ella sitúa y define a Jesús en el contexto de su tiempo, como de formas diversas han mostrado judíos, cristianos y agnósticos. Así lo

he destacado en *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993, 255-337. Perspectiva judía, contraria a la no violencia universal de Jesús, en J. Klausner, *Jesús de Nazaret*, Paidós, Buenos Aires 1971, 363-415; B. D. Levy, *El Testamento de Dios*, El Cid, Buenos Aires 1980, 221-280; G. Vermes, *Jesús el judío*, Muchnik, Barcelona 1977, 63-109.

Toman la palabra sobre la no violencia como clave para entender el mensaje de Jesús y como centro del cristianismo: J. Alison, *Conocer a Jesús. Cristología de la no-violencia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994; G. Barbaglio, *Dios ¿violento?*, EVD, Estella 1992; R. Girard, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986; Id., *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; R. Schwager, *Jesús im Heilsdrama*, Tyrolia, Innsbruck 1990.

Diluyen la novedad de la no violencia de Jesús en un vago contexto de filosofía cínica o magia: B. L. Mack, *El evangelio perdido*, M. Roca, Barcelona 1994; M. Smith, *Jesús el Mago*, M. Roca, Barcelona 1988. Toman en serio la no violencia como principio hermenéutico del mensaje y vida de Jesús autores tan diversos como E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM, London 1985; J. Gnllka, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1993; J. D. Crossan, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994.

Mt ha escrito un evangelio judeocristiano, fundado en la certeza de que Jesús, Cristo de Israel, no ha venido a derogar la ley, sino a cumplirla (*plêrôsai*, 5,17):

- Mt 5,43 A - *Habéis oído que se ha dicho*: amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo.
 44 B - *Pero yo os digo*:
 - *amad* a vuestros enemigos y orad por vuestros perseguidores,
 45 C *para que* seáis hijos de vuestro Padre del cielo,
 que hace salir el sol sobre malos y buenos
 y hace llover sobre justos e injustos.
 46 D - *Porque* si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis?;
 ¿no hacen lo mismo los publicanos?
 47 - Y si saludáis sólo a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de especial?;
 ¿no hacen lo mismo los paganos?
 48 E - Vosotros, pues, sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto.

Suponemos que este texto proviene básicamente de Jesús y guarda conexio-

cielo y tierra han de pasar, como realidades temporales; ella, en cambio, pertenece al misterio de la eternidad de Dios; por eso ha de cumplirse plenamente (cf. 5,18). El problema está en el cómo:

- *Los judíos rabínicos* acentuarán el cumplimiento nacional, en clave extensiva: uno por uno han de tomarse los mandatos en su totalidad, como signo de elección y distinción del pueblo.

- *Los judeocristianos de Mt* han destacado el cumplimiento universal, en clave intensiva: hay que llegar a la raíz de esos mandatos, de manera que aquello que parece (y es) más israelita puede convertirse en base de una forma de comportamiento que vincula a todos los humanos.

Esa interpretación cristiana de la ley se refleja en *las antítesis* (Mt 5,21-48) que nos llevan a la profundidad de lo que Dios quería al revelarse en el AT. *El no matar* supone el no airarse (5,21-26) y el *no adulterar* implica un no desear (5,27-30). Sobre el *divorcio legal* está el no divorciarse y sobre el *jurar bien* el no jurar (5,31-37). Finalmente, el *buen talión* se inscribe en un más amplio no oponerse al mal (5,38-42). Todas estas formulaciones, y especialmente la última, quedan asumidas en la que ahora estudiaremos:

nes con Lc 6,27-28.32-36. Es posible que ambos (Mt y Lc) beban en una misma

fuentes escritas (el documento Q), ofreciendo versiones distintas y complementarias de una misma experiencia fundante de la Iglesia. Nuestra aportación será: *tomamos el texto como está y lo analizamos en clave teológica y social, destacando el sentido de Dios y la novedad del grupo eclesial que se atreve a formularlo como guía de su vida*.

A) *¡Habéis oído...! Tesis natural* (5,43). Todo grupo particular presupone o suscita diferencias: trata de una forma a los de dentro (amor) y de otra a los de fuera (odio o, por lo menos, prevención). Esta es la ley que brota del talión: *jojo por ojo y diente por diente!* (5,38). Es la tesis natural que sigue guiando la vida de los pueblos. Bastará con formularla en esquema:

- *Habéis oído que se ha dicho*. Jesús se dirige a los judíos, especializados en la escucha de una palabra que viene de Dios. El verbo (*erethê*) es pasivo divino, de manera que el sujeto decisivo es Dios. Pero Jesús no lo destaca de una forma expresa. Más aún, pudiendo utilizar una fórmula que cite directamente la Escritura (como en 1,22-23; 1,5-6; 2,17-18, etc.) no lo hace. Por eso, este *se ha dicho* pudiera aludir a una sentencia de maestros judíos que Jesús combate y no a la BH o Escritura (los LXX).

- *Amarás a tu prójimo*. Es cita clave de Lev 19,18, asumida por Mc 12,31 par al tratar de la ley (cf. tema 18b). Todo es norma en ella, Jesús no la discute. El problema estará en su aplicación: precisar la extensión de ese prójimo; saber si ha de entenderse de manera universal o exclusivista.

- *Y odiarás a tu enemigo*. Esta palabra constituye una ampliación de la cita, pues no se encuentra (tal como aquí aparece) en ninguno de los textos del AT. ¿Por qué se formula? Pueden darse múltiples respuestas. Quizá es una *ampliación retórica*: Jesús toma la frase anterior (amar al prójimo) en sentido particularista, como hacen muchos judíos de su tiempo y se limita a sacar las consecuencias

que de ella derivan. También puede tratarse de una *interpretación sesgada* de la BH: hay lugares donde supone que el judío debe separarse del gentil. Finalmente, puede aludir a la *Regla de Qumrán* (cf. 1 QS 1,10; 9,21ss; 10, 17, etc.) donde se promete *amar a los hijos de Dios y odiar a los de las tinieblas* (cf. tema 16.2).

Jesús ha llevado a su extremo una interpretación posible de la ley israelita: el amor al propio grupo puede (y en algún sentido debe) traducirse como rechazo de los otros grupos. Parece que el ser humano opera por antítesis, de forma que sólo puede defender lo propio en la medida en que combate la postura del contrario. Este sería el *buen talión*, esta la más alta posibilidad de la ley, entendida como expresión de la propia identidad del grupo.

La ley actúa normalmente en forma de talión. Sanciona eso que podemos llamar *maniqueísmo fundante de la cultura*: nacemos a la vida en el momento en que empezamos a oponer el bien y el mal (cf. Gén 2-3), en distinción que lleva a proteger a unos (los buenos, los nuestros) y combatir a los otros (los malos, los de fuera). Pues bien, *Jesús ha venido a superar esa disociación*, recreando así la palabra de Gén 2,17: más allá de la ley de lo bueno y malo hay un ancho espacio de realidad; sobre la división de los hombres está el campo de la gracia creadora de Dios que les unifica, en encuentro universal de amor.

B) *Pero yo os digo: revelación mesiánica* (5,44). Frente al impersonal *habéis oído*, frase que, pareciendo venir de Dios, procede en realidad de la misma lucha de la historia, ratificada por un tipo de ley judía, eleva Jesús su más clara palabra personal: *pero yo os digo*. Como testigo auténtico de Dios presenta su *yo unificante*. Parecía que la vida de los individuos se encontraba definida desde

fuera y cada uno tenía que amoldarse al lugar donde se hallaba (ser amigo de los amigos, enemigo de los enemigos). Pues bien, *la palabra de Jesús rompe ese fatalismo*, supera la determinación de la ley de contrarios y sitúa al hombre ante la posibilidad de una respuesta unitaria, en línea de amor y superación del juicio (Mt 7,1-6).

- *Juzgar* significa discernir y dividir, dando a cada uno su lugar en el conjunto: es el plano del talión o correspondencia entre acción y reacción; el plano de la ley que pide a cada uno lo debido, como si estuviera escrita dentro de un conjunto de normas la actitud que ha de seguirse en cada caso.

- *No juzgar* supone en cambio situarse en un nivel superior de gratuidad; no se trata de dejar que las cosas sucedan de modo fatalista, sin influir en ellas; tampoco es poner la vida social en manos de la pura violencia de los prepotentes. Todo lo contrario. Este es un *juicio activo que nos capacita para superar con amor la violencia de aquellos que no aman*.

Se rompe así la simetría, se quiebra el *mimetismo* que consiste en depender de algo exterior: de aquello que nos hacen. Debemos asumir las riendas de la vida, no en plano de capricho o egoísmo (buscar nuestro provecho, pase lo que pase), sino en gesto de creatividad, ofreciendo amor gratuito precisamente a aquellos que no pueden reportarnos beneficio.

- *Amad a vuestros enemigos*. Enemigos son aquellos que están fuera de nuestro círculo y se pueden aprovechar de nosotros. El amor que les debemos ofrecer no es respuesta al amor que recibimos (o esperamos recibir), sino don de pura gracia: deseo de que vivan, se desplieguen, triunfen.

- *Orad por vuestros perseguidores*. Son perseguidores aquellos que nos amenazan en concreto y nos hacen daño, los que impiden que vivamos en libertad, los que ponen en riesgo nuestra vida. Orar por ellos significa

pedir a Dios que les bendiga, sosteniendo su camino.

Esta doble palabra rompe la lógica del talión. Humanamente hablando, *normal* es que pidamos que el bien triunfe del mal; que se desplieguen y venzan los buenos sobre el mundo. Pues bien, aquí pedimos precisamente lo *anormal* (supranormal): rogamos por el triunfo de los adversarios. Cesa la lógica ordinaria, se abandona el nivel de la ley (¡a cada uno según sus méritos!) y se introduce sobre el mundo una nueva *lógica de gratuidad*, abierta precisamente hacia aquellos que parecían ser contrarios.

C) *Para que seáis hijos de vuestro Padre: el Dios de la gratuidad* (5,45). Este evangelio no se prueba, porque toda prueba cae dentro del talión. No se prueba, pero puede razonarse en clave de revelación: quien obre en gratuidad sabrá que todo es gracia y entenderá a Dios, como un hijo que comprende por connaturalidad al propio padre. Esta no es una demostración racional, en la línea de las vías cósmicas (Aristóteles), racionales (Descartes) o morales (Kant), sino una verdadera revelación concomitante: donde emerge la gratuidad, donde ella encuentra sentido, rompiendo el talión de la ley, emerge lo divino:

- *Dios estaba antes*. Quien actúa en gratuidad y responde al odio con amor descubre que su gesto no ha surgido de la nada, ni es invento de su esfuerzo. Quien obra en gratuidad descubre que el mismo Dios le ha precedido y le sostiene (le acompaña) en su camino.

- *Para que seáis hijos...* Hijo es el que expresa lo que ya estaba en el padre. Serán hijos de Dios los que imiten su gesto generante, respondiendo en gratuidad (amor) donde imperaba antes el odio. Desplegar la vida como filiación, en clave amor: gratuidad: esta es la tarea que ofrece nuestro texto.

- *Dios hace salir su sol para buenos/malos, su lluvia para justos/injustos*. Estas son palabras de tipo sapiencial, pero superan la sabiduría dividida de este mundo: Dios se ocupa de todos, ofrece beneficios por igual, rompiendo de esa forma el pretendido reparto moralista que tiende a distinguir la suerte de buenos y malos.

Estamos en el centro de una problemática moral que ha preocupado desde antiguo. A *Job* le han torturado estas preguntas (¿por qué sufren los buenos?), lo mismo que a *Leibniz* y *Dostoiewski*. Pues bien, las palabras de Jesús acerca del Dios que ama a buenos y malos, a justos e injustos, pueden interpretarse de formas opuestas.

- *Fatalismo*. Si llueve lo mismo sobre justos e injustos, si el sol alumbra igual a buenos y malos... no merece la pena hacerse justo; nada cambia orando, nada mejora cambiando de conducta. Sobre un mundo de fatalidad vivimos; Dios es simplemente un nombre del destino.

- *Solución escatológica*. Los apocalípticos antiguos, igual que Kant en tiempos más recientes, han buscado la respuesta en los novísimos: los problemas (vida) de los hombres no encuentran respuesta en este mundo; sólo tras la muerte habrá justicia: un equilibrio entre conducta y felicidad humana.

Pues bien, nuestro texto no es fatalista (no todo da lo mismo) ni escatológico (no deja la respuesta para el fin), sino *providencialista*: interpreta el hecho de que llueva sobre justos y pecadores como signo de la gracia universal. De esa forma se vinculan Dios y el mundo

- *El mundo es valioso*. Sólo puede hablar de Dios (y obrar en actitud de gracia) aquel que sabe descubrir en gratuidad el mundo: sol y lluvia son regalos que al mismo tiempo Dios ofrece, sin regateos ni equilibrios partidistas, para unos y otros. Democrático es el sol, democrática la lluvia: viene como don y nadie puede apoderarse de ellos; carecen de

dueño, no tienen color racial, moral o intelectual.

- *La vida humana es gracia*. En el principio (Gén 1) está la gracia, el descubrimiento de la vida como fuente de amor, regalo de abundancia que se ofrece por igual a todos los humanos. Malo es el deseo de apoderarse de algo (hacerlo mío) en contra de los otros. Sólo sobre un mundo interpretado como gracia puede hablarse de Dios y los humanos pueden vincularse sin violencia, superando la distinción moralizante (nacionalista o social) de buenos y malos, de amigos y enemigos.

- *Paternidad de Dios*. Sólo sobre un mundo entendido como don puede hablarse de Dios como Padre, superando de raíz el exclusivismo judío y haciendo que todos se vuelvan hermanos.

Cuando se plantean las cosas de esa forma desaparecen los signos peculiares de Israel. *No se puede hablar de un Dios nacional*, como si los judíos tuvieran derechos especiales; *no hay un Dios propio de justos y buenos*, como si dependiera de la forma en que los hombres cumplan su ley. *Dios es divino por sí mismo, en gesto paternal de amor, abierto a buenos/malos, justos/injustos*; su revelación en Cristo quiebra por dentro el equilibrio religioso/nacional del judaísmo, hace que estallen las bases de su ley y surjan dos caminos:

- *Podemos volver a la barbarie*. Si no vale ya la ley, ¿qué queda?, ¿cómo podemos comportarnos? De esa forma han preguntado muchos temiendo que retorne la violencia.

- *O podemos trascender la ley en gesto de amor*. No se trata de negarla (en su plano sigue teniendo valor), sino de potenciar el surgimiento de una experiencia fuerte de vida en gratuidad universal.

Los judíos han logrado hermosos equilibrios sociales: han suscitado formas muy valiosas de vida compartida. Pero siguen en plano de talión: organi-

zan el mundo (su mundo), pero no son capaces de transformarlo. *Jesús*, en cambio, ha querido presentar ya desde ahora un ideal universal de gratuidad.

D) *Mundo sin Dios: paganos y publicanos* (5,46-47). Se confirma lo dicho con unas preguntas de tipo retórico sobre la *ley fundamental de las sociedades egoístas* (de publicanos y paganos) que no tienen evangelio. Es evidente que aquí podemos incluir también a los judíos que aman al amigo y odian al enemigo, distinguiendo así tres tipos de personas y/o sociedades:

- *Sociedad de publicanos*. Defienden su grupo y encuentran en su misma relación la recompensa que buscaban. Es evidente que su amor puede entenderse en clave de negocio económico: al servicio de su interés monetario se ayudan; para triunfar juntos se defienden.

- *Sociedad de paganos*. También ellos se saludan, es decir, se respetan entre sí. No viven en clima de puro *egoísmo individual*, porque en ese caso no podrían subsistir. Unos a otros se saludan y protegen, creando así un espacio más extenso de *egoísmo grupal*.

- *Sociedad de judíos*. Se mantiene en un plano semejante, de interés de grupo. Como los publicanos se ayudan para bien de su economía; como los paganos se saludan para triunfo de sus estrategias. Así quieren mantener su proyecto nacional y religioso. Por beneficio grupal se defienden; por interés particular se aman. Es evidente que no actúan de manera puramente gratuita.

Pues bien, en contra de eso ha ofrecido Jesús el ideal de su amor gratuito, siguiendo el gesto de Dios Padre que generosamente ama sin buscar ninguna forma de oculta recompensa. Al llegar aquí, cuando se ha superado el *egoísmo* y seguridad grupal, puede hablarse de una verdadera *sanción de la gratuidad*. Esta es la paga más alta, que no se busca, que no se exige, pero que emerge luminosa porque hay Dios y Dios nos ama. Esta es

recompensa de la gracia, lo que Jesús llama *misthos* (5,46). Ni publicanos ni gentiles pueden alcanzarla; nadie que la exija por ley puede lograrla. Dentro del mismo equilibrio social de este mundo, marcado por ley, *judíos, publicanos y gentiles* ya han tenido su paga mundana, pues por ella han laborado. Por el contrario, *los que aman en gratuidad*, los que dan sin exigencia (los que han ofrecido oración y gesto bueno a enemigos y adversarios) pueden confiar en la sanción divina: con su misma acción apelan a la recompensa de la gracia.

Este es el *misthos* o don supremo, el *perisson* (gesto especial) que distingue a los cristianos: más allá de la ley, superando toda imposición, ellos pueden presentarse sobre el mundo como testigos de la gratuidad. De esa manera hablan de Dios. No demuestran su exigencia con ninguna norma externa; no convencen a nadie utilizando leyes o apelando a posibles secretos interiores que Dios les ha ofrecido. Esta es su verdad, esta la prueba de su religión: creen en la gratuidad y la expresan sobre el mundo. De esa forma se ponen en manos del Padre de la gracia: son testigos de un amor que desborda toda ley, representantes de la vida que se vuelve gracia; es aquí donde Dios se manifiesta.

E) *Conclusión: Como vuestro Padre celestial es perfecto* (5,48). El texto paralelo de Lc 6,36 ha pedido que los hombres sean *oiktirmones* (misericordiosos). Mt 5,48 ha preferido que ellos sean *perfectos (tammim)* reelaborando desde Dt 18,13 las palabras de Lev 19,2 (*sed santos, como yo Yahvé...*). Buenas son las tres palabras. Clara es la exigencia de *misericordia* que brota de Dios y se expresa en el amor gratuito (como quiere Lc). Fuerte la experiencia de *santidad* que exige amar al prójimo, visto aquí como enemigo (desde Lev 19,2). Definitiva es la gra-

cia de la *perfección* que nos asemeja al Dios que ama a todos los humanos.

2. Dios de los pródigos: acoge a los perdidos (Lc 15,11-32)

He citado la parábola del hijo pródigo al tratar de Jonás (tema 12.2): cf. J. Alonso, *Paralelos entre la narración del libro de Jonás y la parábola del hijo pródigo*, Bib 40 (1959) 632-640. También he citado comentarios a Lc en tema 19.2. Sobre el mensaje de Jesús y las parábolas, con referencia a Lc 15,11-32: C. H. Dodd, *Las parábolas del reino*, Cristiandad, Madrid 1974, 117-147; P. Grelot, *Las palabras de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1988, 239-252; W. Harnish, *Las Parábolas de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1989, 175-201; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Zwingli V., Zürich 1952, 106-110 (trad castellana: *Las parábolas de Jesús*, EVD, Estella 1991); E. Jüngel, *Paolo e Gesù*, Paideia, Brescia 1978, 195-199; E. Kahlefeld, *Parábolas y ejemplos del evangelio*, EVD, Estella 1967, 207-216; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, SCM, London 1971, 282-290; H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, FRLANT 120, Göttingen 1978, 252-262.

Sobre Lc 15,11-32: H. Brandenburg, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*, Gladbach,

1959; I. Broer, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn und die Theologie des Lukas*, NTS 20 (1973/4) 453-462; J. D. M. Derret, *Law in the NT: The Parable of the Prodigal son*, NTS 14 (1967/8) 56-74; P. Grelot, *Le Père et ses deux fils*: Luc 15,11-32, RB 84 (1977) 319-348, 538-565; O. Hofius, *Alttestamentliche Motive im Gleichnis vom verlorenen Sohn*, NTS 24 (1977/8) 240-248; L. Schottroff, *Das Gleichnis vom verlorenen Sohn*, ZTK 68 (1971) 27-52; R. Silva Costoya, *La parábola del hijo pródigo*, CulBib 23 (1966) 259-263; M. A. Vázquez, *El perdón libera del odio: Lectura estructural de Lc 15,11-32*, Communio 11 (1978) 271-323; D. O. Via, *The Prodigal Son: a Jungian Reading*, Semeia 9 (1977) 21-43.

El judaísmo es una fraternidad de mesa donde se reúnen los puros, es decir, los que cumplen la ley de comensalidad a nivel de raza (pueblo) y costumbres. *Pues bien, Jesús ha roto esa ley de fraternidad*, ofreciendo un puesto en el banquete del reino a los que debían quedar fuera. Como un peligro para la identidad del pueblo aparece su comportamiento. Por eso le acusan fariseos y escribas (cf. Lc 15,1-2). Él ha respondido con parábolas.

- Lc 15,11 A Un hombre tenía dos hijos.
12 Y dijo el más joven al padre: *-Padre, dame la parte de la fortuna que me corresponde.*
13 Y el padre les repartió los bienes. No mucho después, juntándolo todo, el hijo emigró a un país lejano y allí derrochó la fortuna viviendo pródigamente.
14 B Habiéndolo gastado todo, vino un hambre fuerte sobre aquella tierra
15 y él empezó a pasar necesidad. Entonces fue y se puso al servicio de uno de los ciudadanos de aquella tierra, que lo mandó a sus campos a guardar cerdos.
16 Y deseaba llenarse con bellotas que comían los cerdos, pero no se lo permitían.
17 Y volviendo sobre sí se dijo: *Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia,*
18 *mientras yo me muero aquí de hambre. Levantándome, iré donde mi padre*
19 *y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti;*
20 *ya no soy digno de llamarme hijo tuyo: tratame como a uno de tus jornaleros.*
21 Y levantándose se puso en camino hacia su padre.
21 C Y estaba todavía lejos cuando le vio su padre y se compadeció
y, corriendo, se le echó al cuello y le besaba. El hijo entonces le dijo:
-Padre, he pecado contra el cielo y contra ti; ya no soy digno de llamarme hijo tuyo.
22 El padre dijo a sus criados: *Pronto, sacad el traje mejor y vestídselo;*
ponedle el anillo en su mano y las sandalias en los pies.
23 *Traed el ternero cebado y matadlo; celebremos un banquete. Porque este hijo mío*
24 *estaba muerto y ha revivido; estaba perdido y lo hemos encontrado.*

- Y empezaron el banquete.
- 25 D El hijo mayor estaba en el campo.
Y cuando al volver se acercó a la casa,
- 26 oyó la música y las danzas; y llamando a uno de los muchachos le preguntó
- 27 qué significaban aquellas cosas. El le respondió: *Ha vuelto tu hermano,*
y tu padre ha matado el ternero cebado, porque lo ha recobrado sano.
- 28 El se enfureció y no quería entrar.
- 29 E Pero su padre, saliendo, quería convencerle. El, respondiendo, dijo a su padre:
-*Mira cuántos años te sirvo y no he desobedecido ninguno de tus mandamientos;*
y a mí no me has dado ni siquiera un cabrito para que lo celebre con mis amigos.
- 30 *Pero cuando ha venido este hijo tuyo, que ha comido tus bienes con prostitutas,*
tú has matado para él el ternero cebado.
- 31 El padre respondió: - *Hijo, tú has estado siempre conmigo y todo lo mío es tuyo.*
- 32 *Pero había que hacer fiesta y alegrarse porque ese hermano tuyo*
estaba muerto y ha revivido, estaba perdido y ha sido encontrado.

Recordemos a Jonás (cf. tema 12.2). El hijo mayor es el profeta y quiere que su hermano perdido (Nínive) reciba el castigo; el padre es el Dios de Jonás y le pide que acoga (perdone) al menor recuperado (Nínive). Lo que al fin preocupa a Dios (al padre) es el hermano mayor o Jonás: ¿podrá convencerle de modo que ensanche el corazón y perdone (acoja) al pequeño? Este es el problema de la ley israelita. Ella favorece al mayor: ha permanecido fiel; se ha mantenido en casa. ¿Qué derecho tiene el padre para recibir al pródigo? ¿Cómo puede darle nuevamente anillo y traje (herencia) sin garantías, si antes lo ha malgastado todo?

- *El hermano mayor* ha hecho lo que debe y responde con todo derecho. Dentro de la ley ha vivido siempre en casa del padre. En ella quiere mantenerse, sabiendo que nadie derrochará la herencia que él ha trabajado.

- *También el menor se pone bajo la ley: ¿que me trate como a un jornalero!* No exige entrar en la familia e intimidad de la casa, no viene por otra herencia. Le basta con que quieran recibirle y mantenerle a sueldo. Como extraño, sin derechos vuelve a casa de su padre; como jornalero está dispuesto a trabajar por un poco de alimento.

La parábola no dice si el menor vuelve arrepentido, sino que tiene hambre: la necesidad le hace pensar en la casa de su padre, no el cariño. Posiblemente no sabe de amor: ha malgastado la fortuna con «mujeres» y parece que no ha hallado de verdad cariño en ellas. Ha derrochado, ha perdido, al fin se encuentra solo, entre los puercos de un campo ajeno, tratado como mercancía: no puede ni siquiera disputar a los cerdos la comida, pues ellos la necesitan para cebarse. Esta no es parábola del arrepentimiento (en contra de OrMan: cf. tema 17.2), de manera que resultan equivocadas las interpretaciones moralizantes que acen-túan la bondad del pródigo, para resaltar después la dureza legalista del mayor.

El pródigo no aparece como bueno; ni siquiera viene a presentarse en el texto como arrepentido, pues las palabras que dice a su padre (¡he pecado contra el cielo y contra ti...!) pueden ser ejercicio normal de retórica. No tiene por qué ser bueno; es simplemente un necesitado. *El mayor tampoco es malo; no es ni siquiera legalista; sólo quiere mantener el orden de la casa:* por simple ley, conforme a los principios de administración del mundo, para que exista justicia en su entorno, tiene que oponerse al gesto del padre que

convierte nuevamente al pródigo en dueño de la casa.

Ni el pródigo es justo (es sólo un perdido en busca de comida), ni el mayor injusto (es simplemente un hombre de la ley). Bueno es sólo el padre porque cree que los hijos pueden vivir en gratuidad, juntos en la misma casa, en gesto de alegría compartida. Jesús, el narrador, se pone en lugar del padre y cuenta desde allí la historia de la vida humana, en forma de parábola, a fin de que ella cambie. Eso significa que el final del texto no se encuentra fijado, la respuesta del hermano mayor no es aún definitiva; puede y debe cambiar. En ese proceso de transformación de la ley en gracia se sitúa y nos sitúa Jesucristo.

Lo más natural es lo que hace el hermano mayor. Tiene su derecho y quiere mantenerlo, por el bien de la casa (por el bien de la ley, por la justicia del mismo judaísmo). Su actitud es fácil, siendo como es dura: no es grato cerrar la puerta a quien viene suplicando, lleno de necesidades y de hambre; no es grato, pero quizá debe hacerse, por razón de justicia, como saben casi todos los sermones judíos (y cristianos) sobre el juicio. *La actitud del padre parece en principio sencilla:* ¿quién se niega a recibir al pródigo? Sin embargo, a la larga es más exigente y arriesgada: ¿qué hacer con el que vuelve? Veamos el texto:

A) *Introducción: el pródigo* (15,11-13). Ya desde Caín/Abel, el paradigma es conocido: dos hermanos se enfrentan y separan por la herencia (favor) del mismo padre (cf. Gén 4,1-16). Aquí la solución parece buena: uno se marcha; toma su parte de herencia y sale; da la impresión de que el otro (el mayor) queda dueño de la casa; evidentemente, el menor derrocha lo que ha recibido.

B) *Miseria y conversión del pródigo* (15,14-20). Sigue el paradigma: el pródigo

pasa necesidad al servicio de un sistema de impureza (cerdos). Le tratan peor que a un animal, pues los animales reciben pienso y a él se lo escatiman. Desde el pozo del hambre que le atrapa recuerda la casa del padre como casa de trabajo y pan. No quiere afecto, busca comida. Por eso, su discurso penitencial (*¡he pecado...!*) suena a retórica. La lógica del texto no exige que se encuentre arrepentido.

C) *Fiesta del padre* (15,21-24). A la oveja se la busca, igual que a la moneda (15,3-10): no tiene libertad, no sabe venir. Al hijo, en cambio, se le espera. Así actúa el padre: mira a lo lejos y aguarda: no puede traerle por fuerza a la casa, pues hijo forzado no es hijo, ni casa obligada es ya casa. Aguarda el padre; pero cuando el hijo viene, él corre y le abraza: no le deja acabar el discurso, no necesita su arrepentimiento: le quiere a él, y por eso dispone la fiesta que es, al mismo tiempo, paterna y filial, de criados y vecinos.

D) *Enfado del mayor* (15,25-28). Se creía dueño de la casa; trabajaba austeramente por ella, cumpliendo las leyes que se habían impuesto (y que él creía sancionadas por su padre). Evidentemente, la nueva situación le perturbaba: su estilo no es fiesta. Y le enfurece aún más el hecho de que todo esté causado por la vuelta de su hermano. Se siente expulsado de su propia casa y en protesta queda fuera.

E) *Diálogo roto, diálogo abierto* (15,29-32). No quiere entrar el hijo, pero sale el padre, tomando así la iniciativa. Está el pródigo en casa, sigue en su honor la fiesta, con la música y las danzas. El mayor discute con el padre en fuertes palabras que expresan por un lado la exigencia de una ley que puede interpretarse como envidia (hijo) y la gracia de un amor que sobrepasa toda envidia (padre).

Más que espejo, la parábola es un foco de luz, una revelación: ilumina la cara oculta de nuestra propia realidad; descubre aquello que podemos ser, interpretando el pasado y anticipando el futuro. Por eso, sólo la entendemos si entramos dentro de ella.

El hermano menor está al principio y centro de la parábola, pero no es su protagonista. Es evidente que representa a los publicanos y pecadores, a los expulsados del sistema, a los que, conforme a la teología oficial del rabinismo, han dilapidado su fortuna humana y son dignos de amor (cf. Lc 15,1-2). Ampliando la visión, hijo/hermano menor son los gentiles: los pueblos de la tierra que han vivido de manera deshonesta, quedando al fin sin bienes ni derecho (cf. Rom 1,18-31). En su primera parte, siendo hermoso, el texto se limita a repetir los tópicos que sabe todo buen judío: los gentiles (publicanos y prostitutas, gentes de mala vida) encuentran aquello que buscaban y sufren lo que merecen; han malgastado la fortuna del padre, se han manchado con terribles impurezas. Si quieren volver es simplemente porque tienen hambre; no están arrepentidos (A y B: 15,12-19). El hermano menor está al principio (A y B) y centro (C); pero al final de la parábola ya no juega ningún papel activo: había preparado su discurso de descarga de conciencia, se había presentado para jornalero..., pero el padre le recibe y engendra de nuevo: le devuelve su gracia de hijo, le regala con su fiesta. Desde ahora ya no tiene que hacer nada; se limita a estar allí, como destinatario del gozo del padre, como objeto de la envidia/ley del buen hermano (D y E).

El padre es por orden de acentuación el segundo personaje. Ha dejado en libertad a los hermanos, dándoles la misma herencia (15,12). Libre ha sido el menor para marcharse (15,13). Libre el mayor para imitarle, pues había recibido igual fortuna; por eso, cumplir la ley, estar en casa no ha sido para él obligación penosa, sino opción que alegremente podía haber gozado y mantenido. En libertad ha dejado el padre a los hijos, en gesto de

que nos puede parecer duro: ¿por qué no ha salido al encuentro del menor, si es que sabía (suponía) que estaba en tierra extraña, sufriendo el hambre e impureza de los cerdos?, ¿por qué no corrigió al mayor y le forzó a ser tolerante? El texto no responde. Deja que lo hagamos nosotros.

- *El padre y el menor* (C: 15,21-24). Le ha dejado en libertad, pero corre a su encuentro cuando viene. Le ha permitido llegar hasta el extremo de la necesidad (impureza, hambre), pero luego le ofrece todo lo que puede y tiene (dignidad filial, poder y fiesta) sin pedirle siquiera permiso, sin imponerle correctivos, sin plantearle la exigencia de su arrepentimiento. La ley exigiría condiciones: devolver lo gastado o quedarse sin herencia; mostrar fuertes signos de conversión, etc. Pero el padre está por encima de la ley y puede (quiere) iniciar con el hijo pródigo una experiencia nueva de gratuidad y fiesta.

- *El padre y el mayor* (15,29-32). También le ha dado libertad, aunque siga a su lado (cf. 15,32). Por eso le recuerda que si ha cumplido una ley austera (¡no ha comido con los amigos ni un cabrito!) ha sido porque él mismo lo ha querido. Es como si de pronto el Dios del AT dijera que los judíos han cumplido la ley porque les ha gustado hacerlo. Han sido ellos quienes la escogieron, no Dios quien se la impuso. Este es el Dios que dice al buen judío (hijo grande) que supere la ley, que venga ya a la casa y acoja a su hermano, celebrando juntos el gozo de la vida.

Esta es la paradoja: *el padre del texto no cumple la ley, pues, en contra de ella, recibe al menor y le ofrece los bienes de la casa, sin exigirle arrepentimiento previo*; ha pasado por alto los rituales de purificación, las normas relativas a la conversión. Más aún, *desea que el hijo mayor, buen judío, deje de cumplir la ley* que Dios mismo le ha dado. ¿No estará loco?, ¿no habrá cambiado los papeles de la vida de una forma injusta? Así puede preguntar el mayor, la ley hecha persona,

en el umbral de la casa antigua. *Ese padre no es ley, es don de vida*: por eso goza con el hijo que vuelve, por eso se alegra y extiende la fiesta. Se ha ido el menor buscando diversión; el padre le ofrece diversión más grande: el toro cebado, la música y el baile. Quedan en segundo plano las restantes normas y principios sociales, religiosos, familiares. La voluntad del padre es dar vida. Esta es su religión, esta su norma. Ante el hijo que vuelve se acaban, se apagan las leyes provisionarias que han guiado por siglos la existencia de los «buenos» israelitas, hermanos mayores.

El hermano mayor es ley hecha persona. Tiene la razón: está de su parte el derecho israelita; le apoyan los principios sociales de la tierra. Conforme al talión, que es su defensa y argumento, el menor ha de pagar lo merecido (¡ojo por ojo, diente por diente!) si es que quiere volver de nuevo a casa. Según ley, el orden y la vida sólo triunfa allí donde las normas se respetan. Por eso protesta quedándose en la calle (Lc 15,28-32):

- *El mayor se enfada por la ley*, porque se siente responsable de ella y quiere que se cumpla. Le llena el celo de Dios (cf. Rom 10,2). Para que la casa de Israel subsista y pueda dar por siglos fiel ejemplo de justicia hay que expulsar (no recibir sin condiciones claras) a los pródigos que vuelven sólo por comida.

- *El mayor se enfada con su hermano.* Es evidente que no puede aprobar su conducta. Sería indigno sumarse a la fiesta que el padre ha preparado. El verdadero amor al pródigo consiste en reprenderle: *no se le hace un favor recibiendo así; no se le ayuda; hay que darle un escarmiento.*

- *El mayor se enfada con el padre.* En el fondo tiene envidia: quería monopolizar su amor, actuando como dueño de la casa. Pero ahora descubre que el menor le ha destronado. Ha trabajado con dureza, ha vivido en

austeridad y al fin siente que el padre ofrece fiesta al otro.

La parábola nos introduce en el centro de la complejidad humana, en la raíz de los conflictos de la historia, tal como aparecen de algún modo en la historia primera de Caín/Abel (Gén 4). Este es el conflicto de la diversidad, de la envidia hecha violencia, de la lucha por el reconocimiento mutuo.

- *El pródigo no exige nada*: está dispuesto a trabajar como jornalero. No exige, pero se pone en manos del padre que le ofrece la fiesta de la vida. Dejarse amar, esa es su única tarea; permitir que le hagan fiesta y participar en ella, ese es su mérito. Nada defiende, pues se siente indigno de todo. Por eso no rechaza a nadie, ni pone condiciones; es evidente que está dispuesto a recibir al hermano «legal» cuando llegue.

- *El mayor exige el cumplimiento de la legalidad.* Ha trabajado con justicia y tiene derecho a la justicia. Ha mantenido la casa con su esfuerzo y no quiere que el otro malogre el resultado de ese esfuerzo. Piensa que la vida se defiende con la ley por encima de la gracia. Evidentemente es bueno, pero bueno conforme al modelo de juicio y justicia de este mundo.

La parábola no acaba. El que ahora está en peligro es el mayor: su misma «perfección» le puede echar de casa; si quiere mantener su propia ley en lugar de compartir la vida con su hermano acabará quedando solo, porque es evidente que el padre no puede (no quiere) dividir la casa, dejando a cada uno un lugar aparte, sin comunicación. Y con esto hemos llegado a la palabra clave. *El pródigo* se ha ido porque buscaba comunicación, pero al final queda más solo que al principio: rodeado de cerdos, hambriento de pan (y de cariño) piensa en la casa del padre. *El legal* tampoco ha logrado comunicación, pues sólo ha tratado con su yo: no ha tomado ni un cabrito del

rebaño para compartirlo con amigos, pues carece de amigos; tampoco sabe dialogar con su padre; no quiere entrar y hablar con el hermano...

Sólo el padre aparece en la parábola como principio de comunicación. Sabe dejar que los hijos se vayan (o queden), sin imponerles nada. Sabe recibir al que viene, sin hacerle examen de conciencia, sin acusarle ni exigirle el cumplimiento de mandatos. Por encima de todas las posibles leyes le ofrece el gozo de la vida: el traje de hijo, el anillo de mando, el ternero de fiesta, la música y la danza... Todos son elementos de comunicación, pues eso significa fiesta: una vida compartida, abierta al gozo del encuentro con los otros. Esta es la cura de urgencia del padre en la que todo sucede con rapidez: *takhy*, ¡pronto!, así dice poniendo en movimiento los resortes de una casa convertida en lugar de comunicación para los hermanos y vecinos. Donde había triunfado la soledad, donde se había hecho fuerte la impotencia y la tristeza, ofrece el padre Dios la fiesta. *Este es el signo del amor que no perdona (en el sentido exterior), sino que ama y amando es capaz de suscitar formas antes no ensayadas ni gozadas de existencia.*

• *Este padre no exige que pidan perdón. No tiene necesidad de perdonar, pues hace algo más grande: ama, ofrece fiesta. Este es un padre que no tiene miedo al hijo pródigo: no le pide certificado de buena conducta, no le hace pruebas sanitarias o morales. Simplemente confía en él, ofreciéndole de nuevo el «baile» bueno de la vida, el lugar de encuentro alegre con los otros y de forma especial con las mujeres, a las que antes sólo había conocido deformadas, como prostitutas. Abre la puerta y ventanas de la casa a las luces y a las voces, a los cantos y a los gozos de la vida. Esta es su condición paterna, esta su terapia.*

• *Este padre tampoco rechaza al hermano*

mayor. Por eso sale a la puerta y se pone a conversar con él, en gesto de confianza básica, escuchando sus reclamaciones a la vera de la casa y procurando convencerle: *¡Recibamos a tu hermano! ¡Hagamos un proyecto nuevo y compartido de existencia! ¡Deja a un lado los exclusivismos de tu ley, veamos juntos la manera de que el mundo, vuestro mundo, sea fiesta!* Esta es la intención del padre: que los hermanos hablen, que puedan darse la mano e iniciar un diálogo gozoso, sin envidias ni recelos, pues hay bastante lugar para los dos en la gran casa.

3. Dios de la viña: fruto para todos (Mc 12,1-12 par)

Nos hemos referido a Mc en tema 18.2 y a las parábolas en 19.2 Sobre nuestro texto en concreto cf.: J. D. Crossan, *The Servant Parables of Jesus*, Semeia 1 (1974) 17-64; Id., *The Parable of the Husbandmen*, JBL 90 (1971) 451-465; J. D. M. Derret, *Allegory and Wicked Vinedressers*, JTS 25 (1974) 426-432; M. Hubaut, *La parabole des vigneronniers homicides*, CahRB 16, Paris 1976; P. Grelot, *Las Palabras de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1988, 281-298; X. Léon-Dufour, *La parábola de los viñadores homicidas*, en Id., *Estudios de evangelio*, Estela, Barcelona 1969, 300-337 (2ª ed. en Cristiandad, Madrid); R. N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, SCM, London 1970, 50-53; J. A. T. Robinson, *The Parable of the Wicked Husbandmen: a Test of Synoptic Relationship*, NTS 21 (1974/5) 443-461.

Jesús ha venido a llamar a los impuros al banquete de la fraternidad (cf. Lc 14,15-24). Es normal que los limpios o legales se sientan preteridos y quieran oponerse. Jesús insiste. Como delegado de todos los pródigos actúa; como representante de la gracia presenta su propuesta en Jerusalén, centro de la ley del judaísmo (cf. Mc 11 par). Escribas y sacerdotes (el hermano legal de Lc 15) toman la iniciativa. En este fondo se sitúa la parábola de los viñadores homicidas, que estudiamos en versión marcana. En

vez de una casa tenemos una viña. El padre (dueño) se ha marchado. Los ren-

teros se sienten propietarios. Jesús les responde:

- Mc 12,1 A Un hombre plantó una viña, la rodeó con un cercado, excavó un lagar y edificó una torre, y la arrendó a unos campesinos y se marchó lejos.
 2 B Y a su tiempo envió a los campesinos un siervo para recibir de los campesinos
 3 los frutos de la viña. Y ellos, apoderándose de él, lo hirieron y despidieron sin nada.
 4 Y de nuevo les envió otro siervo, y a éste le hirieron en la cabeza y le deshonraron.
 5 Y envió a otro, y a éste lo mataron.
 Y envió a otros muchos: a unos los hirieron, a otros los mataron.
 6 C Le quedaba todavía uno: su hijo querido. A éste se lo envió el último, diciendo:
 -¡A mi hijo lo respetarán!
 7 D Pero aquellos campesinos se dijeron para sí:
 -Este es el heredero ¡Venga! Matémoslo y será nuestra la herencia.
 8 Y agarrándolo lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña.
 9 E -¿Qué hará el dueño de la viña?
 10 F -Vendrá y matará a los campesinos y dará la viña a otros.
 11 G ¿Es que no conocéis esta Escritura: la piedra que desecharon los constructores, ésta ha sido hecha piedra angular; del Señor proviene esto y es algo admirable a nuestros ojos? (cf. Sal 118,22-23).

Los primeros intérpretes del texto han sido, conforme al verso que sigue (12,12), los representantes de la ley (sanedrín de sacerdotes/escribas/ancianos) al decir que *trata de ellos*. Jesús ha presentado en la parábola el sentido de su propia vida. Reconoce la autoridad de los viñadores, hermano mayor al que Dios ha concedido el cuidado de la viña; pero les recuerda que no son dueños, sino administradores. Por encima de su ley particular está la voluntad y ley más alta del Señor amo que les pide los frutos conseguidos para compartirlos con los prójimos del mundo. Lógicamente, los viñadores/saneditas protestan, le amenazan.

Es claro que Jesús se presenta como hijo querido. No viene de improviso: ha estado precedido por muchos y buenos profetas. Sabe la suerte que han corrido simplemente por pedir los frutos para el amo. Pero se arriesga: viene, pide ¿Qué harán de él? La parábola anticipa una posibilidad aún no cumplida de su muerte. De esa forma sitúa a los oyentes ante el riesgo de aquello que pueden hacer:

• *Introducción. Viña y arrendatarios* (12,1). Tanto la imagen (viña) como sus diversos rasgos (cercado, lagar, torre) están tomados de Is 5,2.5. Es evidente que la viña es Israel, plantación de Dios. Para servicio del amo han recibido la viña los renteros y no para ventaja propia. Es evidente que están bajo una ley de arriendo. No son hijos de la casa (en contra del hijo mayor de Lc 15,12-32).

• *Asesinato de los siervos* (12,2-5). Los campesinos (*georgoi*) son asalariados bajo contrato legal. Los siervos (*douloi*) que el dueño manda pidiendo los frutos son personas de confianza, ministros o funcionarios oficiales. Conforme al estilo normal de parábolas y cuentos, vienen tres y todos reciben un mismo trato. Se espera un cuarto que resuelva la cuestión; pero ese cuarto viene (son muchos) y no se arregla nada. Se llega de esa forma al culmen de la violencia: los arrendatarios toman la ley por su mano (a su servicio), se oponen al amo y desprecian o matan a sus representantes. Es evidente que en el fondo se alude a una historia israelita contada por la tradición Dtr y Crón (cf. Mt 23,29-36 par).

• *Envío del hijo* (12,6). Hasta ahora, el

amo enviaba a sus criados. Ahora manda a su hijo único o querido (no tiene dos, como en Lc 15,11-32), dejándole indefenso en manos de los duros renteros. Este amo parece un inconsciente y culpable de asesinato indirecto (por mandar así a su hijo).

- *Lógica de los arrendatarios* (12,7-8). Están bajo la ley y quieren sacar provecho de ella. Se sienten manejados por la fuerza del amo e intentan responder utilizando su fuerza: si matan al hijo/heredero, se harán dueños, propietarios de la viña. Quieren el poder. O quizá buscan tan sólo el orden y provecho de la viña: se han esforzado por siglos en ella; quieren mantenerla para su beneficio.

- *Pregunta* (12,9). La parábola no resuelve por sí misma los temas, sino que se limita a iluminarlos. En un primer momento, los oyentes se mantienen en la incertidumbre: no saben de quién trata. Lo que Jesús va presentando ante ellos es como un espejo: han de mirarse a sí mismos, descubriendo en la parábola el sentido de su vida.

- *Primera respuesta* (12,10). No se sabe quién la formula: ¿El propio Jesús? Es más probable que sean los oyentes (cf. Mt 21,41) que emplean el talión: que la fuerza de la ley destruya a los malvados.

- *Segunda respuesta* (12,11). Evidentemente ha sido formulada por la Iglesia, introduciendo un tema nuevo sobre el fondo de la parábola anterior: el hijo asesinado aparece como piedra rechazada; la viña se vuelve edificio, construcción de Dios que sólo encuentra su posible cumplimiento (piedra angular) en el Cristo asesinado.

Acabada la parábola, los sanedritas (cf. 11,27) comprenden que Jesús alude a ellos y deciden matarle o apresarle (12,12), pero tienen miedo al pueblo. Esto significa que existen por lo menos cuatro lecturas de la parábola y todas son, en algún sentido, buenas.

- 1. *El pueblo en general* (okhlos de 12,12) sigue a favor de Jesús y responde: *matará a los campesinos...* (12,10) sin pensar demasiado

en lo que ello significa. El amo (Dios) ha de actuar en plano de talión: es señor de ley, es muerte que venga a la muerte (en contra de Mt 5,43-48 que pide amor al enemigo).

- 2. *Jesús* introduce la nueva lógica del reino, y signo de ella es el hijo desarmado. Los renteros sólo saben de dinero y posesiones: quieren dominar la viña, están dispuestos a matar por ella. Jesús, en cambio, quiere que sus frutos se den en gratuidad (para bien de todos los pródigos).

- 3. *Los sanedritas* piensan que son hijos de Dios y no renteros. Pero se ponen en la línea de aquellos que han matado a los profetas/siervo: utilizan la fuerza para defenderse del verdadero Hijo de Dios que pone en riesgo la estabilidad y ley del pueblo.

- 4. *La Iglesia cristiana*, desde una perspectiva prepascual, entiende la muerte de Jesús (ya realizada) como asesinato del Hijo y, al mismo tiempo, como culminación de la obra de Dios (piedra angular). La vieja viña de Israel se vuelve casa de la Iglesia en la que todos tienen sitio (cf. Lc 15).

Dejemos la visión del pueblo; prescindamos por ahora de la Iglesia. Quedan frente a frente dos posturas. Por un lado está *Jesús* que ofrece en la parábola su forma de asumir la historia.

Por un lado están los jefes del judaísmo, empeñados en defender su propia viña. Procuremos entender sus razones. Ellos pueden aceptar la imagen de la viña (A: 12,1), pero *no se sienten arrendatarios*: no están a sueldo; no trabajan por ningún tipo de ganancia. Se esfuerzan por el bien del mismo Dios (por su ley) y por el bien de todo el pueblo (para que la cumpla). Ciertamente, se saben herederos de una historia dura, de muerte de profetas; pero intentan ponerse al lado bueno, actuando como imitadores de los profetas y no de sus verdugos (12,2-5). No quieren adueñarse de la herencia de Dios, sino todo lo contrario: ¡actúan al servicio de la misma ley de Dios! Por

defender la propiedad sagrada están dispuestos a expulsar de la viña a los que ponen en riesgo su sentido más profundo, según exige la ley: Dt 13,1-18; 17,2-7. Conforme a la ley, tienen razón: deben mantener el orden de Dios sobre la tierra. Por eso se descubren caricaturizados por Jesús y se defienden.

Por otro lado está Jesús que quiere ofrecer una interpretación nueva de la historia y realidad israelita. Es evidente que desea presentarse y se presenta como *heredero de los profetas*, en la línea de los que han sido asesinados, pero no desde fuera (por maldad de los imperios perversos), sino desde dentro, por un tipo de ofuscación de los malos israelitas. La historia no se divide en *un dentro bueno* (nosotros, los judíos) y *un fuera malo* (los paganos). En el microcosmos de Israel hay buenos y malos. Al presentar las causas del asesinato, Jesús destaca el tema de la propiedad. *Los profetas* quieren los frutos para Dios (para todos). *Los sanedritas* los quieren para ellos. *El Dios de Jesús es portador de gratuidad*: ofrece a los judíos una viña para que la pongan al servicio de todos. *Los asesinos* matan en defensa de su propiedad particular. Aquí se dividen los caminos: a un lado está el principio de posesión; al otro, el de la gracia.

En plano de ley tienen razón los asesinos. En nombre de Dios tienen que matar al falso hijo que les pide la herencia para todos y así la malgasta o derrocha sin causa. Estamos, como podrá recordarse, en el lugar del hermano mayor de Lc 15,11-32. Pero *Jesús rompe la ley de la herencia para que así triunfe la gracia*. Esta es la paradoja máxima. Por un lado está *la ley de posesión*, el derecho a retener los frutos de la viña/vida, de la tierra que uno mismo ha trabajado: a fin de cuentas, parece justo que los obreros sean propietarios del salario producido;

todo tribunal respetable estaría de su lado. Por otro lado está *la voz de la gratuidad* que presenta el hijo: quiere que los frutos de la vida sean para Dios, es decir, para todos, en gesto de comunicación universal. *Los arrendatarios, en línea de posesión, tienen derecho a la violencia. El hijo, en cambio, no puede exigir nada, simplemente apela a la experiencia de la gracia.* Todos quieren apoyarse en Dios, cada uno lo hace a su manera.

- *Los viñadores apelan al Dios de la ley.* La muerte del que dice ser «hijo» del amo no es asesinato, sino un acto de justicia: hay que limpiar la viña y expulsar a quienes pueden destruirla, porque así lo exigen los principios de seguridad nacional y religiosa del pueblo. Por exigencia de justicia echan fuera del cercado israelita al «chivo pecador» (cf. Lev 16).

- *Jesús apela al Dios de gracia*: no es amo que actúa según ley, es Padre que quiere el bien de todos (12,6). Ni el deseo de posesión (adueñarse de la herencia), ni la fuerza que acaba matando a los «asociales» (máximo asocial es aquí el hijo) es signo de Dios. El verdadero Dios es padre y quiere que sus hijos compartan la herencia.

El mismo Dios de gracia pide a los renteros que regalen el valor de su trabajo. ¿No les exige demasiado? Vista así, la gracia de Jesús resulta más exigente que la misma norma antigua. La *ley* obliga hasta un límite: lleva al lugar de la equivalencia entre trabajo y salario; después ya no obliga, sino que resguarda y protege, defiende y organiza nuestra vida. Por el contrario, la *gracia* no conoce límite, sino que nos invita a compartirlo todo, en amor ilimitado. Entendida así, *la parábola ha de ser reinterpretada desde el fin. Comenzamos pareciendo renteros*, criados de un Dios que nos impone su ley. Pero *al fin nos descubrimos hijos*. Desde ese fondo ha de entenderse como palabra de gracia y advertencia:

• *Es palabra de advertencia: Jesús avisa a los jefes del pueblo*, les indica el riesgo en que se ponen si le matan. Les habla así, con gran dureza, porque quiere transformarles, en camino de gratuidad, abierto al don del Padre.

• *Es palabra de gracia: la respuesta en plan talión (12,10) no proviene de Jesús*, no es su verdad definitiva. Dios no contesta con violencia a los autores de violencia; no mata a los que matan a su Hijo. Por todo el NT sabemos que Dios ha respondido ofreciendo amor de nuevo (gratuidad, perdón) a los mismos que han matado al Cristo.

Este paso de la ley a la gracia sólo

puede formularse y entenderse en perspectiva pascual. Pero con esto desbordamos ya el nivel de nuestro texto. Jesús ha querido superar un tipo de ley nacionalista, pero la justicia nacional israelita le ha matado a Jesús porque así lo exigía la seguridad del sistema. No le han condenado los ateos, los injustos de la tierra, los perversos asesinos de la historia. Le han rechazado precisamente aquellos que eran justos conforme a los principios de un nacionalismo religioso que proviene de Israel y que ha vuelto a imponerse muchas veces en la misma historia de la Iglesia.

20

Ruptura pascual: Historia cristiana de Dios

Con los temas anteriores han quedado claras dos posturas: *los creyentes nacionales* reafirman su propia ley de pueblo, codificando en forma sistemática sus viejas tradiciones; *los creyentes mesiánicos* (= *cristianos*), centrados en la herencia de Jesús, reinterpretaron el pasado en forma universal. Hasta ahora había continuidad. Ahora se acentúan las diferencias: los nuevos creyentes confiesan que *¡Dios ha resucitado a Jesús, revelando su misterio más profundo!* y desde esa clave hermenéutica elaboran eso que llamamos *la historia cristiana de Dios*. Se trata de *una historia teológica*, es decir, de un proceso de revelación en que reciben plena fuerza no sólo Dios (como Padre) Padre, sino también el Cristo (como Hijo) y el Espíritu Santo. Esos son los motivos que ahora destacamos:

• *Dios ha resucitado a Jesús* (Rom 4,13-25). Le han matado judíos y romanos (todos los hombres), pero Dios le ha resucitado, revelando de esa forma todo su misterio.

• *Cristo mismo se ha entregado* (Flp 2,1-11). No ha muerto por fatalidad o pura imposición humana; él mismo ha querido revelar su hondura plena (pleno amor) ofreciéndose a los hombres.

• *El Espíritu de Dios se ha expandido a todos los pueblos* (Hech 1). Los caminos ante-

rioros llevan al surgimiento de una comunidad universal, entendida como presencia del Espíritu santo.

1. Dios resucitó a Jesús de entre los muertos (Rom 4,13-24)

He estudiado el tema con cierta detención en *El Evangelio. Vida y Pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1993, ofreciendo allí bibliografía más extensa. Ahora lo evoco otra vez destacando los aspectos más teológicos. En plano literario me han servido los análisis de J. N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Seuil, Paris 1991, con su fino análisis retórico del proceso discursivo de Pablo; allí se encontrará amplia bibliografía. En perspectiva literaria son también fundamentales los trabajos de R. Penna, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Milano 1991. En España ha realizado labor de pionero S. Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones*, Sígueme, Salamanca 1982; dedica especialmente a nuestro tema p. 15-80.

De los grandes comentarios a Romanos (Althaus, Barret, Barth, Bruce, Dodd, Käsemann, Kuss, Lagrange, Michel, Nygren, Schlier...) ha sido traducido al castellano el de U. Wilckens, *Romanos*, I-II, Sígueme, Salamanca 1989. Ofrecen interés especial para nuestro tema: G. Bornkamm, *La revelación de la ira de Dios*, en Id., *Estudios sobre el NT*, Sígueme,

Salamanca 1983, 9-36; W. D. Davies, *Paul and Rabbinical Judaism*, SPCK, London 1955; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, London 1981; J. L. Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sínópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander 1991.

Podíamos haber estudiado otros pasajes significativos como los relatos pascuales (Mc 16; Mt 28; Lc 24; Jn 20-21) o los sermones de Pedro (Hech 4,10; 5,30; 2,36). Por su hondura teológica escogemos Rom 4,13-24 que reinterpreta el gran motivo de la *klêronomia* (¿quién es el heredero?: cf. Mc 12,1-11; tema 19.3) y responde a la pregunta de Mc 19,9 (¿qué hará el amo si matan a su

hijo?) diciendo que el amo/Dios ofrece su herencia salvadora en Cristo y perdona a los mismos que han matado a su Hijo. La ley israelita había sido incapaz de reconciliarnos con Dios, nos encerraba bajo llaves de pecado, de manera que judíos y gentiles participábamos de una misma suerte de condena. Pero Dios ha querido liberarnos a través de la nueva justicia y salvación universal que se ha expresado y realizado en Cristo (Rom 3,21-31). Desde este fondo, superando el viejo plano de la ley del Sinaí y recreando unos motivos que aparecen en escritos de ese tiempo (cf. Test XII Pat, OrMan: 17b), Pablo acude a la figura de Abrahán:

- Rom 4,13 A a Pues la promesa de ser heredero del cosmos no se le vino a Abrahán y a su descendencia por la ley, sino por la justificación de la fe.
- 14 b Pues si fueran herederos los de la ley se vaciaría la fe, se anularía la promesa.
- 15 Pues la ley produce la ira; donde no hay ley no hay siquiera transgresión.
- 16 a' Por eso (la promesa) viene de la fe, para que sea según gracia, a fin de que sea segura la promesa hecha a toda la descendencia, no sólo a la que es según ley, sino a la que es según la fe de Abrahán,
- B a el cual es padre de todos nosotros, como está escrito: padre de muchos pueblos te he constituido (Gén 17,5), ante Dios en quien creyó como en aquel que
- 17 - resucita a los muertos
- y llama a la existencia a lo que no existe.
- 18 a' El cual creyó, esperando contra (toda) esperanza, que él sería padre de muchos pueblos (Gén 17,5), conforme a lo dicho: así será tu descendencia (Gén 15,5).
- 19 b Y no vaciló en su fe al ver su cuerpo ya mortecino (tenía casi cien años) y la nekrosis (falta de vida) del útero de Sara.
- 20 b' Y no dudó por falta de fe ante la promesa de Dios, sino que se fortaleció por la fe, dando gloria a Dios, y convencido de que quien prometió es poderoso para cumplir.
- 22 C a Y por eso se le contó en justicia (Gén 17,1);
- 23 y no se ha escrito que se le contó por él sólo,
- 24 b sino también por nosotros a quienes se nos ha de contar, los que creemos:
- c - en aquel que ha resucitado
- a Jesús, nuestro Señor, de entre los muertos, el cual
- 25 d fue entregado por nuestros delitos y ha resucitado por nuestra justificación.

A) Cómo conseguir la herencia (4,13-16c). Los renteros de Mc 12,7 se juzgaban propietarios: armados de «derecho» esta-

ban dispuestos a matar al mismo hijo del amo. En esa línea están los que quieren apoyarse en la ley, pensando que ella les

ofrece derechos especiales; ellos no defienden unos frutos de la viña de Israel, sino la misma herencia del cosmos. Pues bien, fundándose en la muerte/pascua de Jesús, Pablo ha roto ese esquema legalista, destruyendo un tipo de judaísmo. Pero allí donde parece que se acaba el mundo, empieza todo: termina la ley, se cumple y triunfa la experiencia radical de la promesa que buscaba el más hondo judaísmo. Así se muestra en claro argumento retórico:

a) *Afirmación o tesis general* (4,13). La promesa de la herencia (para Abrahán y descendientes) se vincula con la fe, no con la ley, que es secundaria. En el principio hallamos la palabra de Dios abriendo un campo de existencia (riqueza futura) a los creyentes.

b) *Refutación o antítesis* (4,14-15). Prueba lo anterior mostrando la falsedad de la tesis contraria, con tres argumentos que en el fondo están relacionados:

- La ley vacía a la fe, le quita contenido, pues la ley es seguridad, la fe confianza; la ley puede exigir, la fe nunca se impone. Si se mereciera por ley no existiría lugar para la gracia.

- La ley anula la promesa. Si dependiera de las obras de la ley, la promesa de Dios ya no sería autónoma, gratuita; el mismo Dios acabaría subordinado a los hombres.

- La ley produce ira, pues actúa sobre un nivel de transgresiones, allí donde la vida es lucha entre el bien y el mal. La promesa en cambio nos sitúa en un campo de pura gratitud divina.

a') *Confirmación* (4,16abc). La refutación previa le ha servido a Pablo para asegurar, ampliar y universalizar la tesis, introduciendo la palabra nueva *kharis*, gracia, tan importante en Rom (cf. 3,24; 4,4; 5,2, etc.).

Esta es la paradoja. Buscan los judíos la seguridad plena por ley y nunca logran alcanzarla: siguen encerrados en las mallas de su propia fatiga impotente.

Quieren convertirse en dueños de su vida, agentes de su propio destino y nunca lo consiguen. Frente a eso ofrece Pablo el valor de la promesa que es segura (*bebaia*) por fundarse en la fidelidad originaria de Dios que, en pura fe, promete su herencia a los creyentes.

B) *El Dios de Abrahán* (4,16d-21). El final de 4,16 y el comienzo de 4,17 son fundamentales en la argumentación. La unidad anterior (A) concluye con Abrahán; ese mismo nombre, reasumido por el relativo *hos* (el cual) inicia y da tema a la nueva (B). La he titulado *el Dios de Abrahán*, pero sería más justo decir *fe de Abrahán*, pues de ella trata, de forma ejemplar y precisa, esta sección. Como indica la estructura, divido el pasaje en dos partes unidas (a y a') que evocan el fondo positivo de la fe y en otras dos, también unidas (b y b'), que expresan las dificultades que ella debe vencer. También podría hablarse de una *fe general* (4,16d-17: Abrahán es padre por haber creído en Dios) y de una *fe concretizada en su existencia* (4,18-21: en su misma forma de engendar siendo ya anciano).

En un primer momento, Abrahán cree en el mismo Dios judío de la 2ª de las *Dieciocho Bendiciones* (cf. tema 17.3) que llama a la existencia a los vivos y resucita a los muertos (Rom 4,17). Los israelitas de línea farisea habrían aceptado sin más esta palabra. Pero luego Rom 4,18-21 añade algunos rasgos que podrían parecer sospechosos para un buen fariseo:

• *Relación entre fe y muerte*. Pablo acentúa el contraste entre el cuerpo actual de Abrahán (de Israel) que está como muerto (*nenekrômenon*: 4,19) y su futuro de vida/descendencia numerosa.

• *Superación de la ley*. Ese Abrahán de muerte es signo de la ley; sólo la fe le vuelve padre, en gesto de esperanza que supera todo

legalismo. Este Abrahán creyente va en contra de la tradición judía que destaca la exigencia de cumplir todas las leyes. Es como si en las *Dieciocho Bendiciones* de la oración judía (cf. tema 17.3) pasáramos de la fe de Abrahán a la paz escatológica (de la 1 a la 19).

Siendo totalmente israelita, este Dios de Abrahán rompe las barreras del judaísmo nacional, porque su ejemplo vale para todos los que asumen el camino de la fe, sean judíos o gentiles. Ya no hay lugar para la ley; se vuelve secundaria la circuncisión, la observancia de los ritos alimenticios, las ceremonias de sábados o fiestas... En el centro de su vida sólo queda ya la fe. Fortalecido por ella, Abrahán ha iniciado un camino de gracia que culmina en Cristo.

C) *El Dios de Jesús* (4,22-24). Las primeras palabras (4,22) son conclusión de la unidad anterior (B) y principio de la nueva (C), como *punte* que subraya el paso (continuidad y ruptura) entre el Dios de Abrahán y el Dios cristiano. El texto clave es Gén 17,17: *se le contó (computó) como justicia*. Lo que a Abrahán le justifica es la gracia de Dios y no las obras grandes o servicios legales que realiza. Esto es lo que puede aplicarse y se aplica a todos los creyentes que asumen su fe (cf. 4,16).

- *Abrahán* ha encarnado la fe en el Dios de vida/resurrección al descubrir su presencia en propia carne: precisamente en su cuerpo «mortecino» ha sabido encontrar la fuerza grande del Dios que da la vida.

- *Los cristianos* (incluidos en el *hêmas*, nosotros, de 4,24) encarnamos la misma fe, descubriendo a Dios como aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos.

Las reflexiones anteriores nos han ayudado a entender la estructura general del texto. Ahora acentuamos el análisis temático. Podemos decir que el Dios de Pablo no es alguien que crea y resucita en

general, sino aquel que, en gesto muy concreto, ha resucitado ya a Jesús.

- *Punto de partida: Sabemos con Abrahán que Dios crea y resucita.* Estuvo al comienzo (ha creado todas las cosas) y estará al fin (ofrece la resurrección a los humanos).

- *Base: Dios de la promesa.* En el centro del tiempo, entre creación y resurrección, el creyente descubre una promesa de Dios que le abre camino, haciéndole creyente.

- *Identificación: Dios de Abrahán (y los patriarcas).* La fe no posee ley externa, pero tiene unos testigos o «padres» que nos ofrecen el testimonio de su propia vida fundada en la promesa.

- *Sentido: Dios de gracia y fe.* Gracia es Dios; en fe le hallamos y no a golpe de puro razonamiento, arbitrariedad o capricho

- *Cumplimiento: Dios de la herencia.* Por Abrahán la ofreció, la ha ratificado en Cristo, ofreciéndola a los pobres y perdidos de este mundo, en gesto que culmina por la pascua.

A partir de aquí llegamos a la experiencia clave de 4,24, la fórmula pascual más honda (y quizá la más antigua) del NT. No es palabra cristológica (no habla directamente de Jesús), sino teológica. El problema central (ya planteado en Lc 15,11-32 y Mc 12,1-11) es: ¿cómo descubrir la realidad de Dios?, ¿cómo definirle? Responde nuestro texto:

- *Dios ha resucitado.* Ha realizado su obra. No tenemos que esperar angustiados al futuro. Ha llegado el tiempo final: se ha cumplido para siempre la promesa.

- *A Jesús.* No ha resucitado Dios a los muertos en general, sino en concreto, de un modo muy preciso, a Jesús de Nazaret, predicador del reino. Este es su nombre: *Jesús*. Esta su obra: *le ha resucitado*, confirmando aquello que había prometido.

- *Nuestro Señor (ton kyrios hêmôn).* Es Kyrios o Señor pascual, sentido y culmen de todo lo que existe, porque en él se ha realiza-

do la promesa. Esta es la esencia de la fe cristiana: Jesús es el kyrios o Señor, es aquel a quien Dios ha resucitado.

- *De entre los muertos.* No ha resucitado Dios «a los muertos» y por eso la muerte sigue actuando sobre el mundo: no ha terminado el mundo, no se ha acabado la historia. Pero del fondo de la muerte ha rescatado Dios a Jesús, le ha resucitado, desvelándolo en su más hondo ser divino.

Siguen teniendo valor las notas anteriores (creador/resucitador, fuente de promesa, garantía de futuro...). Pero pasan a segundo plano. La definición de Dios es ésta: *ha resucitado a Jesús de entre los muertos*. La pascua de Jesús no es una cosa que a Dios le ha «sucedido» como por acaso. No es palabra que podría haberse dicho o silenciado, sin que nada cambie, como anécdota bellísima de un mundo que en el fondo sigue indiferente, imperturbado. Todo lo que ha sido y será se halla centrado en el misterio de la resurrección de Jesús, según decía Mc 12,10-11: *la piedra que desecharon los arquitectos...* Hubo intentos, ensayos. Una y otra vez, los hombres habían intentado organizar el mundo, haciendo a Dios piedra fundante o sentido del conjunto. Pero siempre acabaron en fracaso. Sólo ahora, asumiendo lo que Jesús ha realizado y resucitándole de entre los muertos, Dios viene a desvelarse en su más plena verdad como divino.

2. Entrega de sí: gloria de Dios y humillación del Cristo (Flp 2,1-11)

He ofrecido un análisis más teológico del tema en *El Evangelio. Vida y pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1993, 313-324. Aprovecho en parte la bibliografía allí estudiada, partiendo del magnífico trabajo de J. Heriban, *Retto phronêin e kenôsis. Studio esegetico su Fil 2,1-5,6-11*, RibScRel 51, Roma 1983. Para una visión de

conjunto cf. K. Romaniuk, *L'Amour du Père et du Fils dans la Sotériologie de S. Paul*, AnBib 17a, Roma 1974. También son importantes para el estudio de nuestro texto: G. Bornkamm, *Para la comprensión del Himno a Cristo en Flp 2,6-11*, en Id., *Estudios sobre el NT*, Sígueme, Salamanca 1983, 145-156; L. Cerfaux, *Jesucristo en San Pablo*, DDB, Bilbao 1955, 315-331; J. Dupont, *Jésus-Christ dans son abaissement et son exaltation d'après Phil 2,6-11*, RSR 37 (1950) 500-514; J. Duquoc, *Cristología*, Sígueme, Salamanca 1985, 139-153; G. Eichholz, *El Evangelio de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1977, 197-226; A. Feuillet, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, DDB, Paris 1983, 85-163; R. H. Fuller, *Fundamentos de cristología neotestamentaria*, Cristiandad, Madrid 1979, 211-225; P. Grelot, *La traduction et l'interprétation de Phil 2,6-11*, NRT 93 (1971) 897-922; 1009-1026; E. Käsemann, *Análisis crítico de Flp 2,5-11*, en Id., *Ensayos Exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 71-122; P. Lamarche, *Christ vivant*, Cerf, Paris 1966, 25-45; F. Manns, *Un hymne judéo-chrétien*, Phil 2,6-11, EunDoc 29 (1976) 259-290; R. P. Martin, *Carmen Christi. Phil 2,5-11*, Eerdmans, Gran Rapids MI 1983 (= Cambridge UP 1967); J. T. Sanders, *The NT christological hymns*, Cambridge UP 1971, 58-74; S. Vidal, *Flp. 2,6-11: Su lugar teológico, en Homenaje M. L. Turrado*, Univ. Pontificia, Salamanca 1981, 149-168.

Las comunidades «mesiánicas», reunidas en nombre de Jesús, se han extendido a lo largo y a lo ancho del imperio romano; en ellas, como pregonero y ministro de la unión entre judíos y gentiles (amigos y enemigos, legales y pródigos, viñadores y extraños) encontramos a Pablo, un viejo fariseo, antes celoso de la separación e identidad del pueblo judío. Fue perseguidor de cristianos, pero la figura y experiencia de Jesús le hizo cambiar y entre el 40 y 60 EC recorrió los caminos del oriente fundando Iglesias (asambleas) de cristianos.

Desde ese fondo queremos presentar y extender el nuevo texto que consta posiblemente de dos partes: *un himno más antiguo* que Pablo toma de la litur-

gia cristiana (2,6-11) y una *parénesis* *introdutoria* que él mismo ha compues-to (2,1-5). Ambas se implican de una forma estrecha. El centro de la fe cristiana no es un ser divino que se abaja, entra en

el mundo y luego sube, al estilo de las avatares de la India o las emanaciones de la gnosis, sino la historia bien concreta de Jesús y la exigencia/experiencia de amor mutuo que proviene de ella:

- Flp 2,1 A a Si hay pues un consuelo (*paraclêsis*) en Cristo,
si hay un estímulo (*paramythion*) de amor,
si hay una comunicación (*koinônia*) de Espíritu,
si hay ternura y compasión (*splankna kai oiktirmoi*),
2 b colmad mi alegría de tal modo que
c sintáis lo mismo (*to auto phronête*),
sintiendo una única cosa (*to hen phronountes*);
3 d (no hagáis) nada por rivalidad, nada por vanagloria (*eritheia, kenodoxia*),
sino que, con sentimiento de humildad (*tapeinophrosynê*),
cada uno considere a los otros superiores a él,
4 e no atendiendo cada uno a su propia ventaja,
sino que cada uno mire también la (ventaja) de los otros.
5 B Tened en vosotros estos sentimientos (*touto phroneite en hymin*)
que (se dieron) también en Cristo Jesús,
6 C a el cual, a pesar de encontrarse en condición divina (*en morphê Theou*),
b no quiso tomar como ventaja propia el ser igual a Dios (*einai isa Theô*),
c sino que se vació (*ekenôsen*) a sí mismo,
7 d tomando condición de siervo (*morphên doulou*),
d' haciéndose semejante a los humanos (*en omoiômati anthrôpôn*)
y encontrándose en su forma externa (*skêhêmati*) como humano,
8 c' se humilló (*etapeinôsen*) a sí mismo,
b' haciéndose obediente (*hypekoos*) hasta la muerte, y muerte de cruz.
9 D a Por lo cual también Dios le exaltó de modo sumo (*hyperypsôsen*),
b y le agració (*ekharisato*) con el nombre-sobre-todo-nombre,
10 c a fin de que al nombre de Jesús
b' toda rodilla se doble (entre los seres) del cielo, de la tierra y del abismo,
11 y toda lengua confiese:
a' Jesús Cristo es el Kyrios (Señor) para gloria de Dios Padre.

Entre la *parénesis* (A: 2,1-4) y el *himno* (CD: 2,6-11) queda la *fórmula de unión* (B: 2,5) que las vincula. Por su parte, el himno ofrece dos mitades: una (C: 2,6-8) cuenta la acción del Cristo Jesús, que se humilla a sí mismo hasta la muerte; otra (D: 2,9-11) canta la acción de Dios que eleva a Jesús, haciéndole Cristo, Señor universal. La *parénesis* tiene estilo retórico, el *himno* es poesía. Pero de tal manera se implican y completan que forman un todo literario de extraordinaria complejidad y belleza. El centro

literario y hermenéutico es la *fórmula de unión* que vincula las dos partes.

- Una *parénesis* (A: 2,1-4) puramente social, sin arraigo en el misterio de Dios, acabaría siendo prometeísmo comunitario: ley vacía, ideal imposible.

- Un himno al Cristo abajado/glorificado (BC: 2,6-11), sin conexión con la *parénesis*, se haría mito gnóstico: de los semidioses que vienen y vuelven, bajan y suben, han tratado muchas religiones.

Ciertamente, las dos partes conservan

su propia autonomía. La primera (2,1-4) se encuentra más centrada en la búsqueda de unión comunitaria. La segunda (2,6-11) recuerda y exalta la gran obra del Cristo. Pero es evidente que ambas se implican. La actitud que las une es la humildad (*tapeinosis*): se humilla Cristo, en obediencia (Cc'b': 2,8); así deben humillarse los miembros de la comunidad, haciéndose los unos servidores de los otros (Ad: 2,3). Cristo no aprovecha su grandeza para ventaja propia (Cab: 2,6): igualmente los cristianos deben posponer lo propio (mérito y derechos) para bien de los demás (Ae: 2,4).

Jesús pedía al hermano «legal» y a los renteros de la viña que supieran dar los frutos de la viña a los demás. También Cristo ha dejado de tomar como *harpagmos* (posesión egoísta, cf. Cb: 2,6) lo que tiene, para dárselo a los otros. Desde ese fondo ha dicho Pablo su palabra clave (B: 2,5): *sentid (phroneite) igual que siente Cristo*. Aquí hay más que imitación y seguimiento; hay una especie de *identificación fontal*: la forma de ser de Jesús define y configura la vida comunitaria de los creyentes (cf. Acd: 2,2-3).

A) *Recta phronêsis: unión comunitaria* (2,1-4). A Pablo le preocupa la unión entre los fieles. En el judaísmo, la ley mantenía vinculado al grupo. Los cristianos ya no pueden vincularse por ella, ni tampoco por principios de carácter social o cultural. Son gentes de diverso origen y costumbres. Por eso insiste Pablo en la unidad que ofrece (es) Cristo.

- *Introducción* (2,1). Por cuatro veces repite la fórmula *ei tis (ei ti), si hay...*, que apela a los valores fundantes de la comunidad cristiana, suponiendo que se cumplen en Filipos. No es un argumento para aquellos que están fuera y no conocen a Jesús, sino para aquellos que ya le han conocido: tienen el *consuelo* que proviene de Jesús, su estímulo

de amor, aquella *ternura/compasión* que, brotando de la misma BH (cf. temas 4,2,12.2), ha venido a definir la novedad cristiana.

- *Llamada personal* (2,2a). Pablo supone conocido lo anterior y quiere conducir a sus hermanos de Filipos al culmen de la experiencia cristiana al hablarles de la *kbara* o gozo que depende de la forma en que ellos le respondan.

- *Declaración temática: la unidad comunitaria* (2,2bcd). La palabra clave es *phronein*: Pablo quiere que los filipenses sientan/piensen lo mismo (*to auto*), es decir, lo único (*to hen*): Cristo debe vincularles de tal forma que tengan el mismo amor (*tên autên agapên*) y mente (*sympsykhoi*).

- *Primer medio: la humildad* (2,3). Esa unión se encuentra amenazada por dos riesgos: la *rivalidad* de los que quieren apoderarse de aquello que tienen los demás, y la *vanagloria* de los que buscan la propia satisfacción a costa de los otros. En contra de eso eleva Pablo la *tapeinophrosynê* o *phronesis* humilde del que sabe tender al bien ajeno.

- *Segundo medio: buscar la ventaja de los otros* (2,4). Sólo puede haber comunidad cristiana donde cada uno procura el bien del otro. La «razón» es siempre la ventaja ajena.

Esta visión de la *comunidad* es para Pablo un auténtico retrato de Cristo. El que posee esa *phronêsis* de amor supera la ley del judaísmo y el orden sacral o militar de Roma; es un renacido, un Cristo.

B) *Phronêsis de Cristo y vida cristiana* (2,5). La vida eclesial aparece así como expansión visible del misterio de la entrega de Jesús. Pablo funda así el sentido de todo comportamiento mesiánico. Por eso dice a los filipenses: *touto phroneite*: *sentid/vivid como Jesús*. Donde antes dominaba la ley emerge Cristo con su entrega a favor de los demás. Siendo un individuo concreto, es fuente y garantía (gracia y exigencia) de toda vida

comunitaria. Su *phronêsis* no es algo puramente individual, sentimental. Siendo principio de toda posible interioridad, la *phronêsis* de Cristo tiene un carácter activo (es entrega de la vida) y comunitario (es fuente y sentido de toda relación interhumana).

C) *La acción del Cristo* (2,6-8). La *phronêsis* de Cristo consiste en entregarse por los otros. Su acción es en el fondo una *pasión*. En contra de aquello que los hombres buscan normalmente (dominar a los demás, valerse de ellos), Cristo se ha empeñado en abajarse al servicio de los otros. Para expresar su nueva acción, esta primera mitad del himno se vale de temas que en parte resultan conocidos en la filosofía religiosa y mito del ambiente: *un ser divino que desciende para llegar a lo más bajo de los hombres, ascendiendo luego nuevamente al culmen de Dios* (cf. tema 14). Pero no es el motivo en sí lo que importa, sino la forma de entenderlo, dentro de la nueva experiencia pascual de la Iglesia. Estos son los momentos de la acción/pasión del Cristo:

a) *Condición divina*. No dice el himno en qué consiste esa *morphê Theou* o condición divina de Jesús, de manera que la exégesis teológica ha podido formular varias hipótesis: Jesús era la Sabiduría preexistente, que habitaba en Dios, el (un) Hijo divino, un ser mítico celeste o sobrehumano, etc. Esas hipótesis son buenas y en algún sentido resultan necesarias. Pero lo que el texto quiere destacar es que Jesús podía haber recorrido un camino de dominación, pues tenía en sus manos todos los poderes (o posibilidades) de Dios.

b) *Renuncia teológica*. Jesús no quiso «valerse» del poder divino: no entiende el camino mesiánico en forma de conquista triunfal, de *harpagmos* o ventaja egoísta (también robo), algo que uno emplea para servicio propio. Jesús supera (invierte) ese deseo y praxis de dominio que esclaviza a los humanos.

c) *Kenosis*. Se ha vaciado a sí mismo (*ekenôsen*): ha renunciado no sólo a las cosas exteriores, sino a su propia realidad interior, a sus derechos personales, a su misma esperanza de futuro. Se ha vaciado y, de esa forma, sin poseerse a sí mismo, ha quedado en manos de los otros.

d) *Condición de siervo*. Podía haber vivido «como Dios» (a), ha preferido hacerse *doulos*, un criado de los otros (d). Dios mismo hecho siervo, esto es Jesús. Dios mismo expresándose en forma de esclavo, en gesto de pequeñez abierta a los demás, esto es la gracia.

d') *Siervo humano*. No es Jesús criado o siervo de los hombres desde arriba (con poder celeste), como a veces se dice que los «ángeles» son fieles servidores o ministros de los hombres. Jesús se hace criado y servidor universal en su propia condición humana. No tiene que dejar su pequeñez para ser mesías, sino todo lo contrario: en forma de hombre pobre, entregado por los otros, ha venido a revelarse como el Cristo.

c') *La humillación del Cristo humano* corresponde a su *kenosis* divina. De esa forma se vinculan en un mismo misterio, c y c'. Se ha abajado Jesús, en servicio concreto, en el mismo camino de lo humano. Como veremos inmediatamente, su humillación no es un simple signo del abajamiento eterno de Dios, sino culminación concreta del camino histórico de Jesús.

b') *Obediencia hasta la muerte*. El abajamiento (*tapeinosis*) se vuelve sometimiento, pues eso significa ser *hypêkoos*: estar bajo palabra y autoridad de otro. Así ha sido Jesús, un sometido, alguien que haciendo de su vida humana un gesto de renuncia gratificante termina estando sometido a todos.

Los temas enunciados se van recuperando (b en b', c en c', d en d'), a no ser el primero (a) que alude a la condición divina posesiva: Jesús ha renunciado a ella; no ha querido realizar su más hondo proceso personal en forma de conquista y robo; no se define ni eleva como supe-

rior a costa de otros. Por eso, en un determinado aspecto, no quiere ser divino.

Así le hallamos al final del proceso, sometido a los hombres, condenado a muerte. No ha terminado en la cruz por fatalidad; no ha fallecido por simple exigencia de su condición humana. Ha muerto por vaciarse a sí mismo y hacerse siervo universal, en entrega que transforma el sentido de la historia. *Así nos deja el texto*, inmersos en la más profunda paradoja: un ser divino que no quiere actuar como Dios (en el sentido posesivo); un ser humano que se entrega por los otros, en gesto de gracia que le lleva a morir crucificado.

D) *Acción de Dios en Cristo* (2,9-11). Es una respuesta a lo anterior: como fuerza del camino de Jesús, como triunfo de su amor hecho servicio, como gozo y canto pleno en las raíces de todo lo que existe viene a desvelarse el Dios cristiano. *No es el Dios que quiere ejercer su señorío en forma posesiva. No es tampoco un Dios/talión que aguanta el sufrimiento de Jesús para vengarse luego*, respondiendo desde arriba con su fuerza y devolviendo su sentido a lo que antes parecía sin sentido. *No es un Dios tras la cruz, ni tampoco un Dios fuera de la cruz. Es el Dios de Jesús*: aquel que está presente en todos los momentos de su amor kenótico y activo, en actitud de donación/entrega creadora. Es fuente y sentido, principio y meta la entrega de Jesús. No es que primero sepamos quién es Dios para decir después quién es el Cristo. Sólo podemos conocer a uno en el otro.

a) *Exaltación*. Se ha humillado Jesús (Cc y Cc'), se ha rebajado haciéndose *hypêkoos*, alguien que está y escucha/acoge por abajo. Pues bien, Dios lo ha elevado (*hyperypsôsen*), desvelando en él su propio ser divino. Esta

exaltación no es sometimiento o sumisión masoquista, sino triunfo de la gratitud transformadora.

b) *El nombre supremo*. Para los israelitas, el nombre de Dios era Yahvé: ahora ese nombre es Jesús, el *Dios-que-salva* al entregarse por los otros.

c) *El nombre de Jesús*: es la revelación definitiva, sentido y centro de todo lo que existe. Jesús no necesita títulos: no aparece aquí mesías o Hijo de Dios. Su mismo nombre humano es plenitud y título de todo lo que existe.

b') *Adoración universal*. No ha sido necesaria ninguna imposición. No hace falta ningún tipo de ley o norma externa. Brilla en Cristo la nueva realidad y todos los seres lo descubren y cantan, en gozo exultante. Culmina así la creación (Gén 1), encuentra plenitud todo lo que existe.

a') *Kyrios y Padre*. Así emergen las dos figuras centrales: *Jesús* como Kyrios, Señor de un señorío no impositivo y *Dios* como Padre a quien se ofrece la gloria verdadera.

Queda claro el quiasmo. En el centro está el nombre de Jesús que viene a presentarse como título supremo (revelación suma) de Dios. Culmina así y se expresa con toda claridad la verdadera teodicea cristiana en la que culminen los temas anteriores.

• *Sólo se puede hablar de Dios en contexto de servicio*. Quien confunde a Dios con la seguridad de su propio sistema, quien desea verle como expresión de poder o triunfo propio se equivoca: destruye su vida y acaba haciéndose incapaz de comprender el ser divino (2,1-4).

• *Sólo se puede hablar de Dios en ámbito de Cristo*. Antes no había entrega plena por los otros. Ahora existe. Mirando a Jesús, los cristianos se han sentido iluminados por la gracia suprema del misterio, entendido como vida que se ofrece hasta la muerte por los otros (2,6-11).

Ese descubrimiento de Dios abre un espacio de revelación cósmica. Los cristianos saben que Jesús da sentido a su vida. Por eso le cantan con los seres del cielo, de la tierra y del abismo, en una especie de liturgia cósmica de totalidad (en que no existe lugar para un infierno o campo de fracaso anticristiano). Cantan al Dios Padre y al Kyrios de la vida hecha servicio de amor y fuente de esperanza universal. La cruz se ha vuelto así lugar fundante y centro de toda realidad: por medio de ella cantan a Dios los renacidos.

3. Recibiréis el Espíritu: Pentecostés e Iglesia (Hech 1,1-11)

El texto expresa la elevación (ascensión) de Cristo y el don del Espíritu de Dios al principio (en la base) de la Iglesia. Comentarios a Hechos: H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, HNT 7, Tübingen 1963; F. Haenchen, *Apostelgeschichte*, KEK III, Göttingen 1977; J. Munck, *Acts of the Apostels*, AB, New York 1967; J. Rius Camps, *De Jerusalén a Antioquía (Hech 1-12)*, El Almendro, Córdoba 1989; J. Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984; J. Schneider, *Atti degli Apostoli*, I-II, Paideia, Brescia 1986. Sobre la ascensión: G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, SANT 16, München 1971; V. Larrañaga, *La Ascensión del Señor en el NT*, CSIC, Madrid 1943.

- Hech 1,1 A Compuse el primer trabajo (*logon*), oh Teófilo, acerca de las cosas que Jesús
2 comenzó a hacer y enseñar, hasta el día en que fue elevado (*anélēphthē*),
habiendo dado órdenes por medio del Espíritu Santo a los apóstoles que había elegido,
3 a los que después de haber padecido (*patheim*) se presentó vivo (*dsōnta*),
con muchos signos, dejándose ver por ellos y hablándoles de lo referente
al reino de Dios (*basileia tou Theou*) durante cuarenta días.
4 B Y comiendo con ellos (*synalidsomenos*), les mandó
-que no se alejaran de Jerusalén,
5 -sino que aguardaran la promesa del Padre (*epangelia tou Patros*),
de la que me oísteis hablar, pues Juan bautizó con agua,
pero vosotros seréis bautizados con Espíritu Santo dentro de pocos días.
6 C Los reunidos le preguntaron diciendo:
-Señor, ¿vas restaurar el reino de Israel en este tiempo?

Sobre el Espíritu Santo y el comienzo de la Iglesia: M. A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint Esprit dans le NT*, I-II, Beauchesne, Paris 1978/1990; Y. M. Congar, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983; J. D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981; J. Dupuis, *Jesuschrist and his Spirit. Theological Approches*, ThPub, Bangalore 1977; F. X. Durrwell, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1989; J. A. Fitzmyer, *The Ascension of Christ and Pentecostes*, ThSt 45 (1984) 409-440; J. Guillet (y otros), *Saint Esprit*, NT, DBS 11,172-308; G. Haya Prats, *L'Esprit, force de l'Eglise*, LD 81, Cerf, Paris 1975; J. Kremer, *Pentecostés, experiencia del Espíritu*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; H. Mühlen, *El acontecimiento de Cristo como obra del Espíritu Santo*, MS III/II, 529-562; M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit. Baptême et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1985; M. Ramsay, *El Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1979; Varios, *L'Esprit Saint et l'Eglise*, Fayard, Paris 1969.

El Espíritu (*ruah, pneuma*) ha estado al fondo de muchos temas anteriores. Ahora presentamos su figura y acción en ámbito cristiano como signo del nuevo nacimiento y comunión de los humanos. El texto es claramente redaccional: expresa el sentido más preciso y englobante de la teología de Luchas (Lc-Hech). Así lo presentamos, suponiendo para interpretarlo que está escrito ya a finales de la era apostólica (hacia el 90-100 EC).

- 7 El les dijo: -No os toca a vosotros conocer tiempos y modos
que el Padre ha colocado bajo su propia autoridad;
8 -pero recibiréis poder del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros,
y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria,
y hasta los confines de la tierra.
9 D Y después de decir eso, mientras ellos miraban, fue sustraído,
y una nube lo recibió, (ocultándolo) de sus ojos,
10 y según ellos miraban fijamente al cielo, mientras se iba,
he aquí que dos varones se les presentaron de pronto, con vestidos blancos.
11 Ellos les dijeron:
- ¡Galileos! ¿Qué hacéis parados, mirando al cielo?
Este Jesús que ha sido tomado de vosotros para el cielo,
volverá del mismo modo que le habéis visto ir al cielo.

A) *Introducción* (1,1-3). Lucas ha escrito un primer tratado (*proton logon*) sobre Jesús que está en la base de todo lo que sigue. La experiencia del Espíritu (el origen de la Iglesia) no puede separarse de aquello que Jesús ha hecho y enseñado (*poiein kai didaskein*). Estos son los temas que siguen:

- *Pasión (pathein)*. Jesús ha sufrido y muerto (cf. Flp 1,1-11). Sin la confesión y recuerdo de esa historia carece de sentido lo que sigue.

- *Experiencia pascual*. Entre pasión y ascensión coloca el texto cuarenta días de encuentro con el resucitado (cf. Lc 24). Sin ese tiempo firme de experiencia pascual, pierde su sentido el camino de la Iglesia.

- *Ascensión (anélēphthē)*. Jesús ha culminado su camino: está elevado en gloria y no podemos encontrarlo como antes en el mundo. Sólo desde el fondo de su «ausencia» creadora (que hace posible la venida del Espíritu) puede surgir la comunidad cristiana.

- *Precepto pascual*. Está en el centro del pasaje, como testamento de Jesús, pero en otro sentido es meta y cumbre de todo lo que sigue: habiendo subido al cielo, Jesús manda (*enteilamenos*) a sus discípulos que esperen la venida del Espíritu (cf. Lc 24,49). Ese mandato pascual abre el texto y pone en marcha la historia cristiana.

B) *La promesa del Padre* (1,4-5). El

texto identifica la *promesa* (que Rom 4,13 aplica al cosmos) con el mismo *Espíritu Santo*. Comienza diciendo, como de pasada, que Jesús había comido con ellos (*synalidsomenos*), en clara referencia eucarística (cf. Lc 24,30.42-43 y Jn 21,12: el momento básico de la experiencia pascual es el gozo del pan). Pues bien, sobre ese fondo de mesa compartida y nueva comunión del reino formula Jesús su palabra:

- *En negativo: ¡no alejarse de Jerusalén!* Otras tradiciones pascuales y eclesiales (Mc 16,1-8 y Mt 28) se distancian de Jerusalén: en la capital del judaísmo sólo quedan unos sacerdotes asesinos y un sepulcro vacío. Pues bien, en contra de eso, fiel a su más honda inspiración (BH, LXX), Lucas destaca la raíz israelita (jerosolimitana) de Jesús y de la Iglesia (cf. Lc 1-2; Hech 1-5).

- *En positivo: ¡que aguarden la promesa del Espíritu!* Promesa es aquí *epangelia* y se puede entender en dos sentidos: como gesto de prometer y como realidad de lo prometido. El gesto alude a la tradición israelita: tiene que cumplirse en Jerusalén aquello que a Jerusalén (a todo Israel) se refiere. La *realidad* de lo prometido se identifica con el mismo Espíritu Santo, como sabemos por el texto paralelo de Lc 24,49 y todo Hechos.

Por un lado, Lucas es *muy israelita*, pues arraiga la historia de Jesús y el principio de la Iglesia en la promesa y espe-

ranza de Jerusalén. Pero, al mismo tiempo, es *poco judío*, pues termina identificando la «promesa del Padre» (esperanza de Israel) con un Espíritu Santo que rompe las fronteras judías hacia todos los pueblos de la tierra:

- *Es promesa del Padre*, don definitivo de Dios, fuerza creadora, culmen de la historia. Allí donde se expresa plenamente el Padre en medio de los hombres encontramos a su Espíritu.

- *Es don de Jesús*. Aquí se dice sobriamente que Jesús ha instruido a sus discípulos acerca del Espíritu (*hên êkousate mou*). Pero en textos paralelos Lucas dice que Jesús mismo enviará el Espíritu (Lc 24,49), tomándolo del Padre (Hech 2,33).

- *Es realidad humana o, quizá mejor, humanizante*. Es como si la creación viniera a culminar ahora. Lo que estaba insinuado en Gén 1,1-2 (el Espíritu en las aguas del abismo) encuentra su sentido en este pentecostés de la Iglesia.

Sería difícil decir las cosas de modo más fuerte y más bello. Pide Jesús a sus discípulos que permanezcan un tiempo en Jerusalén. Cumple su obra y se va, para hacer que sobre su ausencia (sobre el cumplimiento de su vida) venga a expresarse en plenitud la pascua de los nuevos seres, los creyentes. En este contexto se distinguen y separan los caminos:

- *Juan bautizó con agua* (1,5). Juan era el profeta de la ley llevada hasta su límite más puro: heraldo de la conversión (Lc 3,7-20) que ofrece a los judíos el bautismo de la penitencia. Cuando el texto dice que bautiza *con agua* (*hydati*: 1,5; cf. Lc 3,16) no alude al agua física en cuanto opuesta al Espíritu divino, sino al agua penitencial de la ley y de los ritos de inmersión tan extendidos en Qumrán y en otros grupos «bautizantes» de aquel tiempo. Esta es el agua de aquellos que se quieren limpiar inútilmente a base de conversión y sacrificio, de ritos y expiaciones, de separa-

ciones y sacralizaciones siempre insuficientes.

- *Pero vosotros seréis bautizados con Espíritu Santo*. La fórmula (1,5) pertenece a la tradición antigua de la Iglesia (Lc 3,16; cf. Mc 1,8). El bautismo, inmersión sacral, es ahora nuevo nacimiento, como desarrolla con gran fuerza Hech 2 (y la Iglesia posterior formulará teológicamente; cf. Rom 5-6 y Jn 3, 1-22). Se supone así que la verdad no había surgido todavía; éramos seres deficientes, a medio hacer; pero llevábamos dentro la promesa de una vida superior, ahora cumplida: del mismo Dios nacemos (por Jesús); en su Espíritu venimos a encontrar nuestra verdad y realizarnos plenamente como humanos.

Se va Jesús, cumplida su tarea, y al marcharse les «promete» el nuevo nacimiento. Desaparecen las demás instancias religiosas: las tradiciones nacionales de Israel, las esperanzas políticas, el templo con sus ritos y, de un modo especial, las leyes que mantiene aislado al judaísmo. Desde la promesa/mandato de Jesús llega el Espíritu del nuevo nacimiento para todos los humanos.

C) *Seréis mis testigos hasta los confines del mundo* (1,6-8). Lo que antes se decía en clave intraeclesial (¡seréis bautizados con Espíritu Santo!) se abre y extiende a «los confines de la tierra». Se trata de un texto construido con sorprendente habilidad, conforme al estilo de Lucas, que se vale de preguntas «retóricas» (cf. Lc 1,34) para responder a los problemas que juzga importantes. El primero consiste en relacionar ese nuevo nacimiento de la Iglesia con la esperanza central del judaísmo: el reino de Israel. Jesús habla de culminación escatológica; los discípulos preguntan por el reino israelita.

Restaurar (*apokathistemi*) significa rehacer lo antiguo, en la línea de aquello que pedían las *Dieciocho Bendiciones* (n. 11; cf. tema 17.3). El texto podría res-

ponder directamente como hace Pablo en Rom 9-11. Pero Lucas utiliza aquí un discurso narrativo y así puede insinuar la respuesta, dejando que el mismo trascurso del libro la complete. *Preguntan los discípulos acerca del reino y Jesús responde hablando del Espíritu*.

- *No os toca...* Reasumiendo una palabra clave de la tradición sinóptica (cf. Mc 13,32), Hech 1,7 deja tiempos (*khronous*) y modos (*kairous*) para el Padre. No podemos imponer a Dios un tipo de culminación mesiánica, un esquema político, social o religioso.

- *Pero recibiréis... y seréis mis testigos* (1,8). El bautismo (nuevo nacimiento) en el Espíritu debe interpretarse como «muerte» recreadora: se cierra una etapa (la del «agua» o ley judía), pero se abre un nuevo camino que lleva de Jerusalén hasta los confines de la tierra.

Son muchos los temas evocados en esta contraposición (1,7-8) e iré indicándolos de un modo expositivo más que argumentativo. Trazaré por tanto un elenco de motivos que, puestos aquí, al fin de las palabras del Jesús pascual, recogen la temática anterior (de Hech 1,1-6 y de todo Lc-Hech), para situarla en perspectiva nueva, dentro de la Iglesia:

- *La autoridad fundante (exousia) pertenece al Padre*. No es autoridad dictatorial, impuesta por alguien que quiere dominarnos desde arriba, manteniendo su ventaja. Al contrario, el Padre muestra su poder dando la vida (como madre): es bueno aceptarle, ponerse en sus manos.

- *Espíritu y poder*. El nuevo principio (¡seréis bautizados!) se expresa ahora como fortalecimiento: *recibiréis la fuerza (dynamis) del Espíritu Santo* (1,8). Antes el Espíritu era promesa (1,4), ahora es poder.

- *Espíritu y misión*. Ese nuevo nacer/poder se expande en forma de *camino testimonial*: seréis mis testigos. No es poder para instaurar un reino israelita, ni para dominar sobre los otros, sino para ofrecer en todo el

mundo el nuevo testimonio (ejemplo activo) de la vida de Jesús.

Parecía que el Espíritu podía separarnos de Jesús, llevándonos a un mundo donde ya no fuera necesario el evangelio de entrega de la vida, del amor gratuito y el servicio hacia los pobres. Pues bien, esa impresión resulta falsa. El Espíritu que Cristo nos ha dado desde el culmen de su entrega nos conduce nuevamente al centro de su vida, para hacernos testigos de su obra. Hay en el mundo otras verdades, al menos relativas: la verdad de una mente que argumenta, la razón del poder y de las estructuras legales y sociales... Pues bien, nuestro pasaje, con todo el NT, sólo concede valor pleno a la verdad del testimonio.

Testigo (martyr) es quien dice lo que ha visto, lo que sabe/siente poniendo en juego la vida al dar su testimonio: habiendo renacido en el Espíritu, llenos de su fuerza, *los apóstoles del Cristo testifican* su experiencia. Empiezan en Jerusalén, donde el mismo Jesús les ha mandado quedar (cf. 1,4), pero, en vez de esperar a que vengan los pueblos (cf. Is 62), son ellos los que salen, van hacia todos los pueblos de la tierra. No van a conquistar el mundo, para retornar luego como triunfadores a Sión, sino para quedarse, ofreciendo a todos la gracia de Jesús y la vida (nacimiento, apertura universal) del Espíritu.

- *El Espíritu es promesa del Padre* y don del Cristo: herencia que nos dio al dejarnos.

- *El Espíritu es principio materno de la Iglesia*: seno bautismal del que nacemos.

- *El Espíritu es, en fin, poder de comunión*: el mismo encuentro de amor entre los hombres.

D) *¿Qué hacéis mirando al cielo...?* (1,9-11). Esta conclusión reasume lo dicho en Lc 24,50-53 y lo evocado en

Hech 1,2. Es un texto bellissimo, escrito sobre el modelo de viejos relatos de elevación, ascenso o rapto (cf. Elías, Enoc). Dice, en clave de imagen, aquello que en el fondo jamás logra decirse: el Jesús pascual se vuelve presencia ausente, dejando un hueco luminoso en su comunidad. Se ha integrado en la «nube» de las revelaciones de Dios, en el lugar del auténtico misterio. Por eso sus fieles le cantan y veneran como ser divino. Desde el fondo de esa ausencia creadora de Jesús recibe consistencia todo el misterio cristiano:

- *Se revela Dios como divino:* Jesús no ocupa su lugar, no le suplanta ni destrona, sino que le revela. Se va Jesús para que Dios pueda seguir mostrándose divino, como Padre que dispone tiempos y modos.

- *Se va Jesús como individuo, viene su Espíritu como revelación plena y unidad comunitaria.* Lo que Jesús ha dicho y hecho permanece, convertido en fuente de nuevo nacimiento y misión universal.

- *Se va Jesús para que emerja la Iglesia como espacio de nueva humanidad.* Ascensión del Cristo y la efusión del Espíritu son un momento fundamental de la antropogénesis cristiana.

4. Conclusión. Teodicea pascual. El Dios cristiano

Partiendo de la experiencia de Jesús (de su mensaje y pascua), los cristianos han elaborado (descubierto) un nuevo modo de entender el AT (BH, LXX). De esa manera, sintiéndose (y siendo) verdaderos israelitas, heredando la historia milenaria del pueblo de la alianza, se han separado del judaísmo nacional:

- *Los cristianos han elaborado una teodicea pascual.* Pueden acceder a Dios por otras vías (contemplación de la naturaleza, vivencia de la historia, etc.). Pero su prueba o argumento primordial es: *hay Dios y Dios es Padre porque ha resucitado a Jesús de entre*

los muertos, porque la muerte no ha tenido la última palabra sobre el Cristo ni la tiene sobre aquellos que le aceptan.

- *Han elaborado una teodicea de la pequeñez, centrada en pobres, oprimidos, rechazados.* Todo sistema social busca su propia seguridad y debe expulsar a quienes rompen su estructura. Pues bien, en contra de eso, en una perspectiva ya iniciada en el AT (cf. tema 11), *los cristianos afirman que hay Dios porque creen en el valor infinito de los pequeños y crucificados que en Jesús de Nazaret reciben su valor supremo.* Dios se viene a desvelar así como garantía plena del valor de los oprimidos.

- *Han elaborado una teodicea de la universalidad,* formulada en clave de Espíritu Santo. Decimos que Jesús es Hijo de Dios y redentor, seguimos diciendo que existe Dios y es Padre porque nos ofrece su Espíritu entendido como principio de más alto nacimiento (bautismo) y de la apertura hacia todos los humanos. *Los judíos* habían encerrado de algún modo a Dios en las mallas de su propia ley nacional, al menos para el tiempo de la historia. *Los cristianos*, en cambio, han apostado desde ahora por la totalidad: creen que en Jesús es ya posible la más honda comunión entre los pueblos.

Estos son los momentos de la *trinidad económica: Dios se manifiesta en el camino de la economía (historia salvadora) como Padre, por medio de Jesús a quien se puede llamar Hijo, en el Espíritu Santo.* Las formas de evocar la trinidad (los modos o personas del propio ser divino) pueden ser distintas. Pero hay algo que la Iglesia ha formulado de manera muy precisa: Dios es *Padre* de *Jesús* y por *Jesús* de todos los humanos por la gracia y comunión de su *Espíritu Santo*. Y dicho esto, es necesario un gran silencio, para no pensar que le hemos conocido plenamente. Conocemos a Dios en Jesús por el Espíritu, para así decir que no le conocemos, viviendo de su gracia, en la esperanza de la resurrección.

Este Dios cristiano es dogmático en el sentido radical de la palabra. No es un Dios que se prueba por medios racionales, como resultado de una elaboración de sabios. No es tampoco el rey de un pueblo que defiende su interés, ni es ídolo de un grupo que pretende saber o tener más que los otros; no es siquiera el Dios de una Iglesia, si por Iglesia entendemos un tipo de comunidad que se piensa más alta o mejor que otras comunidades. *Este es un Dios dogmático porque brilla y ofrece a los que creen el más hondo manantial de experiencia gratuita y compartida.* Aquello que necesita demostrarse con largos argumentos puede ser importante en el plano de la ciencia, pero nunca vale mucho en ámbito de vida. Un Dios que necesita pruebas, un Dios al que sólo se accede a través de intensas discusiones no será nunca divino. Si tuviéramos que votar, poniendo la

existencia de Dios bajo el dictado de una opinión discutida de minoría (o mayoría), nos equivocaríamos siempre. El cristiano cree en Dios porque Dios ha brillado: se le ha manifestado poderoso y humilde, gratuito y creador, en el rostro de Jesús, el Cristo (cf. 2 Cor 4,6).

Los cristianos no pretenden saber más, pero siendo fieles a la tradición de su AT (LXX, BH), han encontrado a Dios en Cristo, recibiendo así nueva capacidad para gozar, sufrir y abrirse a los demás en esperanza creadora. *No han intentado separarse de Israel* para fundar una religión distinta, pero han descubierto que la más honda verdad israelita se realiza en Cristo. Por eso han terminado expandiendo la experiencia judía, en camino que se abre (quiere abrirse) por Jesús a todos los humanos (incluidos los mismos judíos).

Apertura universal: Dios de Cristo, Iglesia misionera

Sobre la base de los temas anteriores, buscamos la *hondura de Dios*, tal como viene a desvelarse por Cristo en el Espíritu; seguimos, por tanto, en un camino de estricta teodicea. Destacamos para ello *la identidad divina del Cristo* a quien vemos como revelación plena de Dios y nos fundamos en *la comunión divina del Espíritu*, que es base y centro de toda comunicación interhumana. En esta perspectiva estudiaremos tres pasajes centrales del NT:

- *Rom 1,18-32. Revelación de Dios en Cristo y pecado de los hombres.* La unidad de los humanos en un mismo pecado es el reverso de la acción universal de Dios en Cristo.

- *Heb 1,1-14. Sacrificio del Hijo divino, superación del angelismo.* Toda religión (sacrificios) y todo misterio (ángeles) queda asumido y cumplido en el Cristo.

- *Hech 17,16-34. El Dios desconocido y el Cristo revelado.* Buscan a Dios todos los pueblos y Dios se manifiesta en Jesús crucificado.

1. Revelación de Dios: descubrimiento del pecado (Rom 1,18-32)

Obras básicas sobre Pablo en tema 20.1 y 20.2. He estudiado el tema de la revelación de

Dios y del descubrimiento del pecado en: *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993, 493-516; *Conocimiento de Dios y pecado de los hombres* (*Rom 1,18-32*), CuBi 33 (1976) 245-267; *Conocimiento de Dios y juicio escatológico* (*Introducción a Rom 1,18-3,20*), en *Homenaje a M. L. Turrado*, Univ. Pontificia, Salamanca 1981, 119-161. Para un estudio literario cf.: J. N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'Épître aux Romains*, Seuil, Paris 1991; cf. también: G. Bornkamm, *La revelación de la ira de Dios* (*Rom 1-3*), en Id., *Estudios sobre el NT*, Sígueme Salamanca 1983, 9-36; H. Schlier, *Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Ap. Paulus*, en Id., *Besinnung auf das NT*, Herder, Freiburg 1964 (traducción castellana en *Estudios exegéticos fundamentales del NT*, Fax, Madrid 1970); Id., *Von den Heiden* (*Röm 1,18-32*), en Id., *Die Zeit der Kirche*, Herder, Freiburg 1966, 29-38.

Para ampliar la bibliografía: J. N. Aletti, *Rom 1,18-3,20: incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?*, Bib 69 (1988) 47-62; J. M. Bassler, *Divine impartiality. Paul and a Theological Axiom*, Scholars, Chico 1982; R. Penna, *Rom 1,18-2,29 tra predicazione missionaria e prestito ambientale*, en Id., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Torino 1991, 126-134; E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, Fortress, Philadelphia 1983; G. Segalla, *L'empietà come rifiuto della verità di Dio in Romani 1,18-28*, StPat 34 (1987) 275-296; M. A. Seifrid, *Justification by faith*, Brill, Leiden 1992, 182-255.

Pablo ha extendido el evangelio por los varios países del oriente mediterráneo. Ha escrito cartas ocasionales, para responder a las preguntas concretas de sus comunidades o para resolver sus controversias (1 Tes, Gál, 1-2 Cor). Ahora (hacia el 57 EC) toma tiempo y condensa su evangelio en este *tratado fundamental* que envía como expresión de su mensaje a la Iglesia de Roma. Lo hemos presentado ya (Rom 4,13-25: tema 20.1)

destacando la raíz judía (promesa de Abrahán) y la verdad cristiana del Dios que resucita a Jesús de entre los muertos. Aquí estudiamos el sentido de la gracia y el pecado universales, desarrollando eso que podemos llamar la *teología natural y escatológica de Pablo*: la posibilidad de conocer a Dios partiendo de las cosas (de la naturaleza), en texto (Rom 1,19-20) que asume y retraduce lo ya visto en Sab 13,1-9 (cf. tema 13.3).

- Rom 1,18 A c Pues se revela la ira de Dios (*orgê Theou*) desde el cielo
 b sobre toda la impiedad (*asebeia*) e injusticia (*adikia*) de los hombres,
 a que reprimen (*katekhontôn*) la verdad en (por) la injusticia;
 19 B a *porque* (*dioti*) lo cognoscible de Dios está manifiesto ante ellos,
 -pues (*gar*) Dios se lo ha manifestado (*ephanerôsen*),
 20 -pues (*gar*) su invisible (realidad), su eterno poder y deidad,
 se contempla (*kathoratai*) mentalmente,
 desde la creación del mundo, por medio de (sus) obras,
 -de tal modo que (*eis to*) ellos son inexcusables;
 21 *porque* (*dioti*), conociendo a Dios (*gnontes ton Theon*),
 b *no le* glorificaron ni agradecieron como a Dios,
 sino que (*alla*) se hicieron vanos (*emataiôthêsan*) en sus pensamientos,
 y se oscureció su ignorante corazón,
 22 -asegurando ser sabios se volvieron locos (*emôranthêsan*)
 23 -y cambiaron la gloria del Dios inmortal por la semejanza
 de una imagen de hombre mortal, ave, cuadrúpedo o reptil.
 24 c *Por eso* (*dio*) los entregó Dios a los deseos de sus corazones,
 para que se hicieran impuros, deshonorando en sí mismos sus cuerpos.
 25 C b *Los cuales* cambiaron la verdad de Dios por la mentira
 y adoraron y sirvieron a la criatura en lugar del creador,
 ¡que es Bendito por los siglos, amén!
 26 c *Por eso* (*dia touto*) los entregó Dios a la pasión deshonrosa,
 -pues sus mujeres cambiaron el uso natural en uso contra natura
 27 -y de modo semejante los varones, dejando el uso natural de la mujer,
 ardieron en pasión de unos por los otros, varones por varones,
 realizando lo que es vergonzoso
 y recibiendo en sí mismos la paga adecuada a su extravío.
 28 D b *Y como* (*kathôs*) no se dignaron mantener el conocimiento de Dios,
 c *les entregó* Dios a un conocer indigno (*adokimon noun*)
 y a un hacer indecente (*poiein ta mê kathêkonta*):
 29 *llenos* de toda injusticia, maldad, codicia, perversidad;
repletos de envidia, homicidio, contiendas, fraudes, de ideas perversas;
 30 detractores, calumniadores, enemigos de Dios, insolentes, soberbios,
 31 jactanciosos, ingeniosos para el mal, desobedientes a los padres, ignorantes,
 pérfidos, faltos de amor, inmisericordes;
 32 E *Los cuales*, conociendo el precepto de Dios,
que los que cometen estas cosas son dignos de muerte,
 no sólo las hacen, sino que aprueban a quienes las practican.

Hay una *introducción* (A:1,18) que presenta los temas de conjunto del pasaje, *tres desarrollos* concretos (B, C y D: 1.19-31) que recogen, al menos, un gesto de acción humana (b) con la reacción divina (c) y *una conclusión* (E: 1,32) que ratifica desde lo anterior el camino precedente de pecado y muerte. Los temas de fondo están apuntados en la *introducción*, en orden inverso al que reciben luego en esos desarrollos: *la ira* (c) es respuesta de Dios a los *pecados de los hombres* (b), que no aceptan *la verdad previa de Dios* (a) que, revelándose a sí mismo, ha sido rechazado, reprimido, por ellos.

• *El primer desarrollo* (B) asume el esquema completo, invirtiéndolo y situándolo en una perspectiva que podemos llamar lógica: Dios ha comenzado manifestando su verdad (a), y los hombres la han rechazado (b); por eso los entrega, es decir, los deja en manos de su propio pecado, en una especie de gran talión teológico/histórico (c).

• *Los siguientes desarrollos* (C y D) son expansión del anterior (del B) y pueden prescindir de la primera parte (manifestación de Dios, a) que dan como sabida: así empiezan concretando el pecado de los hombres como rechazo de Dios (b) y exponen luego el juicio de ese Dios (c) que consiste en dejarles bajo el mismo pecado que ellos cometieron.

• *La conclusión* (E) ratifica el tema general y los desarrollos anteriores, afirmando que el ser humano ha decidido caer en manos de su propia muerte.

Este esquema triádico [revelación (a), pecado humano (b) y castigo (c) que lleva en sí la muerte] sólo puede entenderse en el conjunto de Rom (especialmente en 1,16-3,20) *desde el reverso de la gracia de Dios* que por Jesús justifica precisamente a aquellos que, dejados a sí mismos, acabarían por destruirse. Esta es la lógica que alcanza de algún modo su más clara formulación en Rom 5,12-21. *Si hubiera sólo un Dios de ira* que cierra

a los hombres bajo el talión de su pecado (que lleva en sí la muerte), no habría existencia o futuro para los humanos; pero esa ira ha quedado superada y transmutada (cumplida) en el gesto de gracia de Dios que perdona a todos en el Cristo. *Si Dios fuera simple talión* (ira que responde al pecado con castigo, como de algún modo pretende el judío de Rom 2), Dios y el hombre acabarían nivelados, dentro de una misma lógica. Dios sería simplemente un *correlato* de la ley humana, y de esa forma acabaría dejando a los hombres en manos de su muerte. Pues bien, rompiendo ese nivel, en palabra impresionante, con modelos de retórica que a veces resultan difíciles de seguir, llegando hasta la hondura del Dios de Jesús (que justifica a los impíos), *Pablo ha superado eso que pudiéramos llamar la clausura legal de Dios*. Lo ha hecho en cuatro momentos principales:

a) *Tesis. El pecado universal* (Rom 1,18-32). Es el pasaje que acabamos de citar. Tomado en sí mismo no ofrece ninguna novedad: esto es lo que todo buen judío legalista y apocalíptico del tiempo habría defendido, aplicándolo a «los otros», es decir, al conjunto de los paganos, en la línea de lo ya estudiado en temas anteriores (del 14 al 17). Este es el Dios del talión: un Señor que se ha manifestado a todos, siendo al mismo tiempo, y sobre todo, juez legal. Por eso ha respondido y debería seguir respondiendo con ira a los pecados de los hombres, dejando que se hundan en el pozo de su propia muerte.

b) *No hay antítesis* (Rom 2,1-29). Los judíos habrían aceptado el desarrollo precedente, pero sólo aplicado a los gentiles: ellos se sienten distintos; no cometen ese mal y corrupción gentil que desemboca en muerte; viven resguardados de la ira. Pues bien, en contra de eso, con argumento de intensa retórica, Pablo dice a los judíos que también ellos se encuentran inmersos en el mismo pecado de las gentes. Su ley nacional, sus ventajas históricas, no les han capacitado para

elevant la cabeza y superar la perversión de conjunto de la humanidad.

c) *Síntesis: pecado universal* (Rom 3,1-20). Judíos y gentiles se encuentran al fin atrapados por un mismo pecado: su conocimiento de Dios se encuentra pervertido, es decir, mal encaminado, sea en clave de inmoralidad social, sea en plano de orgullo individual. Sobre ese fondo, con citas de BH, eleva Pablo su lamento sobre una humanidad que carece por sí misma de salida.

d) *Milagro: gracia universal* (3,21-22, retomando 1,16-17). Pablo proclama algo inaudito: ¡Dios no ha cumplido la cólera, no se ha revelado por medio del talión! Precisamente allí donde parecía que el pecado era la última palabra, en el lugar donde acababa la esperanza, se ha venido a revelar Dios como fuente gratuita, insuperada, de esperanza en Cristo.

He presentado el contexto general de Rom 1-3 (desarrollado luego en el conjunto de la carta) para que se entienda bien nuestro pasaje, especialmente cuando habla del conocimiento de Dios desde este mundo (1,19-20). Pablo no afirma que debemos empezar conociendo a Dios por las criaturas, para descubrirle después en Jesucristo, como si la teodicea natural fuera necesaria. Ese es un camino que nosotros mismos hemos destruido o negado a través del *pecado original* de nuestra historia. Ya no podemos conocer a Dios por la visión del cosmos, pues vivimos sobre un fondo de pecado. Pero Dios no ha querido dejarnos en manos de la destrucción, sino que allí donde todo debería haberse clausurado en círculo de ira ha querido ofrecernos su más alta verdad y redención gratuita en Cristo, como indicaremos:

A) *El principio de la ira* (1,18). Desde su nueva perspectiva cristiana (de gratuidad ya realizada en la muerte de Jesús: cf. Rom 3,25), Pablo reasume la historia y condición previa del hombre. Tres son los momentos de la revelación:

a) *Verdad*. Lo primero es la apertura o manifestación de Dios como verdad que se desvela en todas las cosas, conforme al sentido fundante del término (*alêtheia*: desvelamiento). Pablo asume aquí los temas primordiales de la BH, tanto en clave de creación (cf. tema 1) como de sabiduría (tema 13).

b) *Impiedad e injusticia*. Los hombres han reprimido esa verdad, en gesto doble y unitario de *asebeia*, rechazo de Dios y *adikia* o ruptura ante otros hombres. Pablo está exponiendo aquello que podemos llamar pecado original: el ser humano ha comenzado a ser para la muerte.

c) *Ira de Dios*. Todo lo anterior desemboca en la *orgê*, entendida como poder de destrucción, en clave lógica de talión. Se cierra de esa forma el círculo de don/pecado/castigo que define la experiencia israelita. Este es el Dios de la ley. Aquí debía concluir su obra.

Esta ira de Dios deja al hombre atrapado en su propia venganza: dominado por aquello que él mismo suscita. Si Dios fuera lo que somos, si estuviera sometido a unos esquemas de acción/reacción, de estímulo/respuesta, en clave de ley, como pretende el judaísmo, el ser humano no tendría escapatoria: acabaría consumido, destruido, en las mallas de la muerte que él mismo ha suscitado.

B) *Pecado primordial* (1,19-24). Suele afirmarse que Pablo ha presentado su experiencia y doctrina del pecado en Rom 5,12-21. Pero lo allí dicho debe interpretarse a partir de nuestro texto. Lo que Rom 5 personifica en Adán se dice aquí de la humanidad completa: nuestro texto expone el sentido y pecado del conjunto de la humanidad: lo que ella ha terminado haciéndose a sí misma en un proceso de manifestación de Dios y de rechazo pecador.

a) *Dios se ha manifestado* (1,19b-21a). Presenta su misterio (poder y realidad) por medio de las cosas que tocamos/conocemos

(= vemos) sobre el mundo. Esto es lo que, en terminología simbólico/teológica, pudiéramos llamar paraíso (cf. tema 2.1): la posibilidad de vivir conociendo a Dios, en amor de transparencia (de gloria y gratuidad: cf. b: 1,21). Pablo no precisa lo que ha sido (hubiera sido) esta manifestación divina, aunque la pone en el principio de todo lo que somos. Quizá se debiera formular así: para revelar su presencia a los hombres ha creado Dios el mundo; para hacerlo transparente paraíso de su gracia lo ha formado.

b) *Pero los hombres no han querido conocerle* (1,21b-23). Se han cerrado, han centrado la vida en sus propios pensamientos y obras idolátricas. Este es el pecado original, es la caída a la que alude también BH (tradición profética, textos Dtr) y de un modo especial los sapienciales (cf. Sab 13-15; tema 13.3). Rom 5 identifica este ser humano pecador (que rechaza el conocimiento de Dios) con la figura simbólica de Adán, el viviente originario. Aquí, en Rom 1-3, el causante del pecado somos *todos nosotros*, el mismo ser humano en su extensión universal (Rom 2 incluye a los judíos) y en su concreción histórica, aunque nuestro texto (1,25-31) alude de manera más directa a las gentes del mundo grecorromano de su tiempo, como indicará lo que sigue.

c) *Por eso Dios los ha entregado a su pecado* (1,24), el talión intrahistórico que viene a presentarse como signo fuerte de condena «eterna», es decir, definitiva. Ese talión consiste en el hecho de «dejar que los hombres sean» lo que ellos mismos han querido: permitir que se destruyan y mueran dentro de esa cárcel de indignidad en que ha venido a convertirse aquello que podía haber sido paraíso.

Estos son los rasgos y claves del *pecado originario conforme al texto* que estudiamos (a: 1,19-20; b: 1,21-23; c: 1,24), bien fundado en la tradición del judaísmo. La novedad de Pablo está en que entiende ese pecado como original y universal, como primigenio y absoluto (extendido a todos). En este Adán, el ser

humano, están incluidos los judíos (como muestra Rom 2 y luego Rom 5). Todo es tradicional en Pablo, buen rabino. Pero, al mismo tiempo, todo es nuevo, pues *incluye la misma ley judía dentro del pecado de la historia*: ni siquiera ellos, los judíos más piadosos, han conocido de verdad a Dios, ni le han glorificado o dado gracias (como en otro contexto dirá Jn 1,18). Fundado en Cristo, mirando hacia el conjunto de la historia humana, incluyendo en ella a los judíos más legales, *Pablo afirma que Dios ha querido revelarse y que los hombres no le han acogido, no han querido recibir su luz y su verdad, en una línea que recoge Juan* (Jn 1,10-11)

Antes había un espacio resguardado, un lugar donde los elegidos podían descansar tranquilos, conociendo a Dios (Israel, Sión). Ahora ya no existen paraísos, sólo hay tierra yerma; estamos expulsados, pues todos hemos roto la raíz, hemos querido ir construyendo nuestro mundo en egoísmo y violencia de muerte. Pablo puede hablar de ese fracaso y descubrir el pecado original como falta de conocimiento de Dios porque sabe que Dios lo ha superado en Cristo, ofreciendo el don más alto de su gracia. Puede decirle al hombre, *eres culpable*: porque afirma, al mismo tiempo: *¡estás salvado!* Sólo por gracia sobreabundante, apoyándose en la cruz, fundado en la justicia de la fe, puedo afirmar que el ser humano, por sí mismo, estaba sometido a la impotencia y a la muerte. En esta perspectiva, la palabra sobre el conocimiento de Dios (la teodicea cristiana) ofrece tres niveles:

a) *Nivel de posibilidad*. Fundado y sostenido por la gracia primera, el hombre debería haber conocido a Dios. Su vida entera habría sido mejor, su destino diferente. No somos lo que podríamos haber sido. Nos quería Dios distintos, llenos de su conocimiento, transpa-

rentes a su gracia. Por eso Rom 1,19-24 no es palabra sobre un conocimiento natural, no es prueba de una capacidad humana, sino expresión de una oferta fracasada de Dios.

b) *Nivel de rechazo histórico.* En un determinado sentido se podrá decir (con Hech 17) que los hombres han ido buscando/tanteando a Dios en todo tiempo. Pero en otro sentido más profundo afirma nuestro texto que *la historia es un proceso de rechazo de Dios*: le hemos negado de mil formas, le hemos confundido con la propia apetencia de soberbia y de violencia; hemos idolatrado las apariencias del mundo (todos los posibles seres animales, en palabra que reasume el tema de Sab 13-15). Senda de ignorancia de Dios e idolatría ha sido nuestra historia.

c) *Inversión salvadora.* Siguiendo una lógica judía, desde dentro de 1,19-24, habría que afirmar que todo ha terminado. Pues bien, en contra de eso, Pablo afirma que Cristo ha roto el maleficio: ha quebrado la cadena del talión, la lógica de culpa y de condena. Precisamente allí donde debía haber triunfado para siempre la mentira viene a desplegarse la verdad justificante de la vida.

Por eso, ahora, en concreto, ya no conocemos a Dios por el mundo (en la línea de 1,19-24), sino por la muerte de Cristo. Pero, una vez dicho eso, debemos añadir que la teodicea cristiana ha de expandirse en línea de recuperación de la búsqueda natural: el Dios de la muerte de Cristo es Dios del mundo entero. Así ha entendido nuestro texto la tradición católica, en contra de algunas posturas restrictivas:

- *Los protestantes* (sobre todo en la línea calvinista) tienden a condenar toda teología natural (elaborada desde el conocimiento del mundo). Nuestro texto serviría para confirmar esa condena: buscando a Dios por medio de este cosmos, los hombres no han hecho más que trazar nuevas formas de idolatría, confundiendo lo divino con los rasgos del propio egoísmo de la historia.

- *Los católicos*, en cambio (y también los

ortodoxos) han pensado en general que este pasaje hay que entenderlo en forma «dialéctica». Es evidente que en un primer momento Pablo está negando la teología natural: los hombres no han llegado a conocer a Dios por medio del mundo. Pero luego el mismo Pablo (con la tradición cristiana antigua) ha presupuesto que, partiendo de Jesús, puede mirarse y entenderse de manera nueva el mundo, descubriendo allí las huellas de Dios.

En esta perspectiva católica (de recuperación del AT) queremos situarnos. Es claro que todos los caminos de la historia han fracasado, conforme a la visión del NT. Pero Jesús crucificado no destruye lo anterior, sino que lo transforma. Eso significa que, partiendo de la pascua, podemos y debemos mirar con ojos nuevos hacia el mundo, descubriendo las huellas de Dios en cada una de las cosas. Esta no es una teología natural primera en el sentido histórico de la palabra, sino una teología natural segunda, es decir, una búsqueda de Dios iluminada por el don de pascua. Nos nos condena Jesús al fracaso del pecado. Al contrario, con la luz de su gracia nos permite volver al mundo para encontrar así las hondas huellas de Dios.

C) *Primera consecuencia: perversión sexual* (1,25-27). De la idolatría precedente o general brota el pecado que se expresa en ámbito de inversión sexual. Como hemos dicho ya, el texto no repite aquí el principio de la revelación de Dios (no hay Ca, pues sigue valiendo lo dicho en Ba: 1,19-20), sino que se mantiene y, en cierto sentido, se acentúa el esquema dual de pecado y respuesta de Dios:

a) *Pecado: inversión teológica.* Repite lo ya dicho en Bb (1,22-23), destacando la mentira primigenia que es poner la creatura en lugar de Dios (1,25).

b) *Castigo: inversión sexual.* Formado en la ascética judía, Pablo interpreta ciertas cos-

tumbres grecorromanas (especialmente la homosexualidad) como respuesta que brota de la misma idolatría: cuando el ser humano deja a Dios pierde su orientación afectiva, queda en manos del propio deseo, se vuelve incapaz de mantener relaciones heterosexuales de tipo personal (1,26-27).

Al criticar la inmoralidad del ambiente, Pablo sigue los esquemas bien conocidos de muchos tratadistas (especialmente judíos) de su tiempo. Es evidente que no podemos juzgar sus palabras con nuestros criterios, ni tomar al pie de la letra lo que dice sobre los «pecados» del ambiente. No todo era pasión y perversión, egoísmo y libertinaje en aquel tiempo; por otra parte, la homosexualidad no puede interpretarse sólo en clave de deseo pervertido como él hace. Por eso esta presentación de la idolatría debe ser bien repensada. Hay, sin embargo, al fondo de ella algo permanente: *la teodicea o, mejor dicho, el conocimiento de Dios es un tema que se expresa y conforma en la vida afectiva*. Esto es lo que vimos al tratar del amor a Dios y al prójimo (Mc 12,28-34; cf. tema 18.3): no se conoce y sirve a Dios sólo en la mente y con liturgias y ritos religiosos; el verdadero conocimiento (o ignorancia) teológica se expresa en las relaciones afectivas, en la misma experiencia del encuentro interhumano.

De manera sorprendente y, a mi juicio, afortunada, Pablo viene a situarnos de nuevo en el principio de la creación. Lo que antes llamábamos pecado original (1,21-23) se expresa aquí, de forma también originaria, en la falta de amor: Adán y Eva no pueden entenderse; chocan, se separan, se convierten en seres solitarios, incapaces de encender un diálogo afectivo creador. De esa forma ha releído Pablo el símbolo fundante de Gén 2-3: la primera consecuencia del pecado ha sido la ruptura de la comunión

entre el varón y la mujer. Los humanos esconden o invierten a Dios (le hacen creatura) y luego se descubren ellos mismos invertidos: no logran amarse, no logran encontrarse; se buscan ansiosamente como solitarios, sin jamás hallarse.

Esto es lo que Pablo ha descubierto de forma sorprendida mirando hacia su mundo. Tendrán que cambiar hoy las formas de entender la perversión afectivo/sexual, pero el fondo permanece: conocer a Dios implica ser capaces de dialogar en clave de totalidad, en vinculación personal que responde al misterio del propio ser humano. Pablo mira así la teodicea como un problema afectivo (de comunicación personal): es evidente que ha visto bien; es claro que sigue teniendo razón. La idolatría religiosa tiende a expresarse en formas de lucha sexual: cuando el ser humano desatiende la palabra del misterio, cuando se clausura en su propio egoísmo (haciéndose divino), acaba siendo incapaz de relacionarse afectivamente con los otros.

D) *Segunda consecuencia: perversión social* (1,28-31). Sigue y se acentúa el esquema anterior. Ya no hace falta volver a la revelación de Dios (a); casi tampoco resulta necesario hablar de pecado (el b ha quedado reducido a la mínima expresión). Lo que importa es la implicación social de la idolatría: allí donde el hombre «no se digna a conocer a Dios» (donde se toma como autosuficiente), la vida se convierte en guerra de todos contra todos. El pecado de Adán y Eva (ruptura de la comunicación afectiva) se transforma en pecado de Caín/Lamec (Gén 4). Pierde el hombre a Dios y se convierte en enemigo de los hombres. La teodicea se vuelve así un problema social o, si se prefiere, político.

Dios es principio y sentido de un ver-

dadero conocer/hacer (1,28). Cuando falta Dios, cuando el ser humano queda cerrado en sí, sin más meta ni base que su propia finitud, termina cayendo en manos de su inseguridad, envidia y violencia. Sería bueno comentar uno por uno los «pecados» de este texto (1, 29-31), estructurándolos de un modo coherente, buscando la lógica que en ellos sigue Pablo (si es que esa lógica existe y no hay más bien una simple enumeración de actitudes de enfrentamientos), pero ello desborda nuestro intento. Sólo diremos que:

• Los pecados sociales son consecuencia de una ruptura anterior. No brotan de sí mismos ni se sostienen por aislado. Pablo los considera derivados: nacen de una falta de «conocimiento» de Dios, son expresión de una más honda caída teológica.

• Conocer a Dios es un problema social en el sentido más preciso de la palabra. El ser humano es unidad y no se pueden separar unos aspectos de los otros. Asumiendo motivos que hemos visto en la mejor tradición de la BH (cf. tema 11), Pablo ha vinculado desde Cristo apertura a Dios y compromiso de la justicia social.

Con esto puede terminar el comentario de Rom 1,18-32, pues la conclusión (1,32) reasume lo ya dicho: a través de su caída radical (rechazo de Dios), expresada en sus dos consecuencias principales (ruptura afectiva y lucha social), el ser humano queda en manos de su muerte. Lógicamente, conforme a los principios judíos del talión, la historia tendría que haber concluido: debería ponerse un cartel de defunción sobre el camino de los hombres. Pero allí donde ellos terminan, según lógica de ley, el verdadero Dios empieza, haciéndonos conocer el mundo de una forma nueva.

2. Conocimiento de Dios: nos ha hablado por su Hijo (Heb 1,1-14)

Comentarios a Heb: J. Bonsirven, *Aux Hébreux*, VerSal 12, Paris 1943; H. Braun, *An die Hebräer*, HNT 14, Tübingen 1984; G. W. Buchanan, *To the Hebrews*, AB 36, Doubleday, New York; N. Casalini, *Agli Ebrei*, Franciscan P. Jerusalem 1992 (con amplia bibliografía); E. Grässer, *An die Hebräer*, I, EKK, Neukirchen 1990; O. Kuss, *An die Hebräer*, RNT 8, Regensburg 1953; O. Michel, *An die Hebräer*, KEK 13, Göttingen 1984; C. Spicq, *Aux Hébreux*, I-II, EB, Paris 1952/3. Obras de conjunto sobre Heb: C. A. Franco, *Jesucristo, su persona y su obra en la carta a los Hebreos*, CSSNT, Ciudad Nueva, Madrid 1992 (con amplia bibliografía); A. Vanhoye, *Situation du Christ. Hébreux 1-2*, LD 58, Paris 1969; Id., *El mensaje de la carta a los Hebreos*, CB 19, EVD, Estella 1990.

Sobre nuestro texto: G. Bornkamm, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, en Id., *Ges. Aufsätze*, II, Kaiser, München 1959, 188-203; R. Deichgräber, *Gottes hymnus und Christushymnus*, SUNT 5, Göttingen 1967, 137-140; M. Gourgues, *A la droite de Dieu*, EB, Paris 1978, 106-110; G. Hughes, *Hebrews and Hermeneutics*, SNTS MonSer, 36, Cambridge UP 1979, 5-32; J. Langkammer, *Präexistenzsagen im NT*, EHST 362, Frankfurt 1990, 267-299; J. P. Meier, *Structure and Theology in Hebrews 1,1-14*, Bib 66 (1985) 168-189; A. T. Sanders, *The NT Christological Hymns*, SNS MonSer 15, Cambridge 1971; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, SNT, Gütersloh 1972.

Pablo dialogaba en Rom 1,18-32 con el judaísmo de la ley. Hebreos dialoga con un judaísmo abierto por un lado al culto (a los valores más profundos de la piedad sacrificial) y por otro al angelismo, entendido como veneración del orden superior de los espíritus. Ambos superan desde Cristo el aspecto de clausura nacional y sacral del judaísmo. Por

eso sus caminos resultan convergentes. Pero Pablo destacaba la ruptura. Hebreos tiende a señalar la continuidad. Para ello emplea un lenguaje sacrificial: asume los valores del viejo israelita, centrado en la liturgia de la expiación de Lev 16 (cf. tema 7.2), presentando a Jesús como sacerdote (en tradición teológica especial, que no asumen Pablo, Juan o los sinópticos) que supera y hace inútil todo posible sacerdocio.

Hebreos empieza utilizando un lenguaje angélico, para destacar después la trascendencia de Jesús respecto a todos los poderes del cielo y de la tierra. Es evi-

dente que se mueve en un ambiente donde el culto a los espíritus se encuentra vinculado al sacerdocio y a la ley del judaísmo, quizá apelando a la filosofía y pensamiento del ambiente. Resulta difícil precisar su género literario (¿discurso de exhortación?, ¿tratado teológico?, ¿carta?) e imposible fijar su autor, aunque podemos decir que no pertenece al círculo de Juan ni al de Pablo. Tampoco hay indicios fiables sobre el lugar y fecha en que ha surgido. Es probablemente obra tardía (de principios del II EC), pero también pudo ser escrita antes del 70 EC, cuando se hallaba funcionando todavía el templo.

Heb 1,1 A a 1 Habiendo Dios hablado antiguamente a los (nuestros) *padres*, muchas veces y de muchas formas, a través de los *profetas*,
2 en el extremo (final) de estos días, nos ha hablado por un *Hijo*,
3 al que constituyó heredero de todas las cosas, y a través del cual había hecho los siglos;
3 b 1 *el cual*, siendo resplandor de su gloria e impronta de su sustancia, y gobernando todas las cosas con la palabra de su poder,
2 habiendo realizado la *purificación* de los pecados, se ha sentado a la derecha de la Majestad en (las) alturas,
4 3 habiendo devenido tan superior a los *ángeles* cuanto distinto al de ellos era el *nombre* que ha (había) heredado.
5 B a 1 ¿A quién de los *ángeles* dijo alguna vez: *mi Hijo eres tú, yo hoy te he engendrado* (2 Sam 7,14);
2 y de nuevo: *yo seré para él un Padre y el será para mí un Hijo?* (2 Sam 7,14).
6 3 Y cuando de nuevo introduce el Primogénito en la *ecumene* dice: *que se prosternen ante él todos los ángeles de Dios* (Dt 32,43 LXX; Sal 97,7).
7 b 1 Y respecto de los *ángeles* dice: *aquel que hace a sus ángeles espíritus (soplos) y a sus ministros llamas de fuego* (Sal 104,4);
8 2 en cambio, respecto de su *Hijo*:
a) *tu trono, Dios, por los siglos de los siglos y el cetro de la rectitud es cetro de tu reino; has amado la justicia y odiado la iniquidad, por eso tu Dios te ha ungido, oh Dios, con óleo de gozo sobre tus compañeros* (Sal 45,7-8).
10 b) *Y tú al principio, Señor, pusiste cimiento a la tierra, y obra de tus manos son los cielos; ellos perecerán, tú en cambio permaneces; y todos envejecerán como un vestido; los enrollarás como un manto y como un vestido serán cambiados; tú en cambio eres el mismo y tus años no acabarán* (Sal 102,25-27).

- 13 c 1 ¿Y a quién de los ángeles dijo alguna vez:
siéntate a mi derecha
hasta que haga de tus enemigos escabel de tus pies? (Sal 110,1).
- 14 2 ¿No son todos *espíritus ministeriales*, para servicio,
 enviados para (ayudar) a los que deben heredar la salvación?

El texto se divide en dos grandes unidades. La *primera* (A: 1,1-4) es prólogo teológico al conjunto del tratado (de Hebreos): presenta la revelación de Dios en Cristo (el Hijo) en dos grandes frases paralelas que se centran una en Dios (a: 1,1-2), otra en su Hijo (b: 1,3-4). La *segunda* (B: 1,5-14) sitúa y define al Hijo en referencia a los ángeles, en larga comparación donde se distinguen claramente tres motivos (1,5-6; 1,7-12; 1,13-14).

A) *Prólogo teológico: Dios y el Hijo* (1,1-4). Consta de dos partes con idéntica estructura (a: 1,1-2 y b: 1,3-4): ambas incluyen una gran sentencia que empieza en Dios y termina refiriéndose a los ángeles; en medio queda el Hijo, interpretado como centro y compendio (realidad personal) de la revelación divina. La primera parte tiene como sujeto a Dios, la segunda al Hijo.

a) *Revelación de Dios en el Hijo* (1,1-2). Constituye el punto de partida del pasaje y de la carta. El texto ha sido estructurado en forma triádica, casi quiástica, como se podrá advertir por la numeración que va colocada al margen (1,2,3). El 2 es centro; entre el 1 y el 3 hay una correspondencia interna:

1) *Revelación anterior*: «habló Dios muchas veces... por los profetas a los padres», es decir, a los antepasados de Israel, entendidos aquí de forma conjunta, sin distinguir entre patriarcas, Moisés y hebreos en Egipto o israelitas posteriores, del tiempo precedente. El pasado de los hombres se define a través de esta especie de «historia de la Palabra» que se va manifestando de modos diversos, sin llegar a hacerlo nunca plenamente.

2) *Revelación final*. Frente a los tiempos

antiguos aparecen ahora «los últimos» (la escatología), frente a los profetas el Hijo, frente a los padres de Israel «nosotros», entendidos a manera de comunidad creyente (los cristianos). Dios ha hablado por «un Hijo» (*en Huio*); Heb no precisa por ahora de manera más concreta su figura; lo hará el conjunto de la obra.

3) *Protología y escatología*. Siendo «revelador» (mediador de la palabra de Dios, según supone el 2), este Hijo viene a presentarse ahora como la verdad (o realidad) más honda de todo lo que existe. Es mediador de la creación (por él ha hecho Dios los siglos) y meta de todo lo que existe (heredero universal).

En el *centro* (2) está la revelación de Dios en Cristo (en el Hijo): ella es compendio y sentido de la nueva experiencia mesiánica. Desde este centro se entiende lo anterior (1: camino israelita) y posterior (3: apertura universal). Ciertamente, el autor asume temas previos, referentes a la mediación creadora de la Sabiduría (13.2 y 13.3) y al sentido de la herencia israelita (cf. 19.3 y 20.1). Pero los eleva de nivel y los recrea (reelabora) de una forma sistemática muy honda, sin parangón en el NT (si exceptuamos quizá Jn 1 y Col).

La revelación llevada hasta su extremo se convierte así en encarnación: hablaba Dios por los profetas, en camino siempre insuficiente (pues nunca completado); pero ahora Dios se abre y comunica su secreto ya del todo; ha dicho su palabra final, se ha revelado plenamente. Por eso los tiempos antiguos se vuelven pasados y llegan los nuevos o escatológicos: no pueden ser sobrepasa-

dos. De los profetas que dicen palabras venimos al Hijo que dice (se dice) en la vida, como indica todo Heb.

Se vinculan de esa forma el fin (tiempos últimos) y el centro (lo divino). En el Hijo de Dios se acaba la historia, cumplida ya y completa, de manera que podemos presentarle, al mismo tiempo, como *principio creador* (todo surge por él) y *meta abarcadora* o cumplimiento de la historia. Ahora reciben fuerza y forma muy concreta los temas ya estudiados de la Sabiduría y pueblo israelita (cf. temas 13 y 14): se cumplen en Jesús a quien se llama Hijo. Esta es la novedad, esta la inaudita osadía de los cristianos que descubren el misterio de Dios en un hombre muy concreto de su entorno, en un crucificado.

No es extraño hablar de revelación de Dios, de mediaciones creadoras, de herencia escatológica: de todo eso ha tratado desde antiguo BH y judaísmo. Lo extraño y novedoso es que ahora todos esos elementos simbólicos dispersos se han venido a condensar en Cristo, tomando así forma concreta, dimensión histórica; se han cristalizado (realizado) de manera sorprendente, personal, escandalosa. Todo parece lógico en esta figura de Jesús a quien vemos como revelación total: Hijo de Dios, mediador protológico, heredero escatológico del mundo, conforme a signos o instrucciones que se hallaban desde Gén 1 (cf. tema 1.3). Pero todo es al mismo tiempo escandaloso, como indicará en conjunto Hebreos: la revelación plena de Dios, principio y meta de todo lo que existe, es el hombre Jesucristo que ha entregado su vida en «sacrificio», cumpliendo de esa forma y superando los esquemas de la historia y teología israelita.

• *Todo es lógico* si el texto se interpreta de manera «sapiencial» (mística o filosófica),

como ha hecho parte de la teología posterior, impulsada por un tipo de gran deseo gnóstico, cercano al platonismo y a las muchas especulaciones teológicas del tiempo: Dios se expresaría eternamente por un Hijo y de esa forma mostraría su riqueza interna, en proceso de generación inmanente y necesaria.

• *Pero todo resulta escandaloso* al recordar que el Hijo es en concreto Jesucristo, en el contexto preciso de la historia, si decimos que él culmina todo el pasado y cumple ya en verdad lo que es futuro. Decir que Dios nos habla por un crucificado, afirmar que en él se funda y cumple el universo, esto es lo inaudito, lo que rompe la lógica del mundo.

Allí donde lógica y escándalo se cruzan y vinculan (parecen oponerse y, sin embargo, son inseparables) viene a desvelarse Jesús como paradoja. De ella trata todo lo que sigue, en lenguaje de gran densidad y belleza. Por no entender y mantener la paradoja hay muchos que se sienten a disgusto en nuestro texto.

b) *El ser y obra del Hijo* (1,3-4). El sujeto del pasaje anterior era Dios (*ho Theos*: 1,1); el nuevo sujeto es el Hijo citado en 1,2 e introducido aquí a través de un relativo (*el cual, hos*, de 1,3). También este pasaje ofrece un ritmo ternario (que marcamos con los números del margen: 1,2,3) y culmina en el párrafo del centro (2), de manera que los otros (1 y 3) forman su encuadre quiástico. Así lo indicará el esquema que ahora sigue:

1) *La prehistoria del Hijo* viene marcada por dos afirmaciones fundamentales. Una en referencia a Dios: es *resplandor de su gloria e impronta de su sustancia*, en palabra que recuerda lo ya visto en Sab 7,22-27 (cf. tema 13.3); a ella remiten también diversos textos del NT (cf. Col 1,15). Otra en referencia al mundo: *lo sostiene o gobierna todo con la palabra de su poder*, conforme a una visión que proviene de los sapienciales (tema 13) y que ha sido interpretada en forma cristológica por Jn 1,3 y Col 1,16.

2) *La historia* viene definida por el sacrificio (purificación de los pecados) y triunfo (entronización) del Hijo, en tema que luego desarrolla el conjunto de Hebreos. Este es el centro del pasaje, el suelo firme donde viene a expresarse la fe de los cristianos, la palabra clave de la confesión pascual.

3) *La culminación* se ha expresado en forma semejante a la ya vista en Flp 2,1-11 (cf. tema 20.2): Dios mismo le ha dado en herencia un nombre, es decir, una gloria y dignidad que desborda todo lo que existe en cielo y tierra; lógicamente, este Jesús exaltado se coloca por encima de los ángeles y seres que el contexto religioso del tiempo veneraba.

La *prehistoria* (preexistencia) resulta inseparable de la *historia*: sólo podemos afirmar que el Hijo (Cristo) es *resplandor* de Dios y fundamento de toda realidad allí donde le vemos existiendo como un hombre concreto en nuestro tiempo. Pero si sólo hubiera tiempo, si la muerte encerrara a Jesús en su duro cautiverio, no se podría hablar de salvación. Eso significa que, habiendo nacido en el tiempo, Cristo ha de ser (es) el Hijo «eterno» de Dios, si se permite introducir esta palabra que el texto presupone. Hay en el pasaje una especie de quiasmo, de manera que 1 y 3 se corresponden. Sin embargo, esa correspondencia no implica identificación, ni se puede entender como un retorno: Jesús no vuelve por sacrificio/elevación (2) a lo que era en el principio (1), sino que logra algo distinto que se expresa como «herencia» (3):

- *La prehistoria o preexistencia es protología*, en clave teológica (relación de Jesús con Dios) y en clave cósmica (mediación creadora de Jesús). En ese contexto, el poder y realidad del Hijo no ha venido a expresarse todavía.

- *La historia tiene dimensión pascual* (como sacrificio purificador y elevación): esto es lo que puede llamarse el aconteci-

miento escatológico, que rompe (supera y asume) la continuidad precedente de los hechos, introduciendo en ellos la misma lógica de Dios, convertida ahora en principio y sentido de lo humano.

- *El cumplimiento, entendido como culminación pascual, no puede interpretarse ya a manera de retorno a la pura preexistencia*: lo que el Hijo «ha realizado permanece en forma pascual». Pudiéramos decir, en lenguaje teológico posterior, que ahora actúa y reina para siempre la humanidad glorificada de Jesús y no sólo su esencia divina intemporal o prehumana, si es que vale esa palabra.

El texto ha sido construido utilizando los esquemas paradójicos a los que antes me he referido. Todo es lógico y todo escandaloso en esta sucesión que ahora presento. Seis son las frases de b: 1,3-4. Seis los verbos empleados para expresar el ser/acción del Hijo Cristo en orden progresivo (del 1 al 3, dos por cada número):

- *Siendo (ôn)*. En este plano, Jesús se encuentra inmenso en lo divino, en nivel de eternidad, allí donde no existe principio ni fin. Así se dice que es en Dios como esplendor e impronta eterna de su misterio.

- *Gobernando (pherôn)*. Seguimos en participio supratemporal. Del ser pasamos al hacer. El Hijo lo sustenta o lleva todo, que eso significa estrictamente *pherô*: lo mantiene y funda sobre sí, en potencia originaria. Hemos traducido gobernando para destacar el aspecto volitivo (personal) de ese «llevar» del Hijo que en su filiación sostiene el ser de todo lo que existe.

- *Habiendo realizado (poiêsamenos)*. De ser/gobernar supratemporal (participio de presente) pasamos al aoristo de pasado: el Hijo ha realizado ya la purificación, de una vez y para siempre. De esta forma ha penetrado en nuestra historia y dentro de ella actúa, en gesto de entrega sacrificial (ofrenda de vida) en favor de los humanos. Supera con su muerte el pecado de la historia; con su sangre nos ha hecho renacer para la vida.

- *Se ha sentado (ekathisen)*. Este es el primer indicativo: rompe la línea de participios y marca la acción del Hijo que culmina su tarea. Todo lo anterior era preparación, contexto. Ha llegado el tema cristológico clave: el Hijo verdadero (resplandor de Dios, sustento de este mundo) ha culminado su camino de purificación (entrega reconciliadora) y se ha sentado para siempre a la derecha de Dios (= la majestad) en el mundo superior y verdadero de la gloria.

- *Habiendo devenido (genomenos)*. Volvemos de nuevo al participio que señala el sentido de la transformación pascual de Jesús. Frente al *ôn* del principio, que marca la eternidad de su ser divino, se acentúa aquí el *genomenos*, que hemos traducido en forma dura pero clara por *habiendo devenido*: a través de su entrega redentora, Jesús comienza a ser lo que no era, recibiendo una nueva forma de realidad/gloria que tendrá por siempre. Esta es la paradoja: el Hijo se vuelve distinto, siendo quien era: su mismo ser divino (es Hijo) se expresa como entrega (se hace siervo de los hombres).

- *Ha heredado (keklêronomêken)*. De nuevo un indicativo, ahora en perfecto (no en aoristo); por eso se podría traducir *había heredado*. Jesús era divino en eternidad supratemporal: lo tenía todo, sin necesidad por los hombres (en sacrificio de purificación), ha recibido el don de la herencia (*klêronomia*). Cumple así la promesa que Dios mismo había dirigido a los patriarcas y por ellos a todos los israelitas (los humanos): siendo hijo de Dios, Jesús ha venido a convertirse en heredero y fundador de la nueva humanidad.

Ahora podemos vincular las dos mitades del pasaje (A: 1,1-4) que presenta la revelación universal de Dios por medio de Jesús, el Hijo. *La primera* (a: 1,1-2) tenía como sujeto principal al mismo Dios que se revela desde un fondo israelita, para abrirse luego por el Hijo al gran espacio/tiempo del cosmos; ya no es necesario evocar a los gentiles o enemigos (como en formas diferentes hacen

temas 19-20); la división entre los pueblos ha quedado atrás; el Hijo unifica, no soporta diferencias. *La segunda* (b: 1,3-4) tiene como sujeto de la acción al mismo Hijo que despliega su ser/obra a través de los seis momentos que acabamos de indicar. Así viene a desvelarse el Dios cristiano que se ha vinculado de manera radical y necesaria con el hombre mesiánico, su Hijo. Este es ya (desde siempre y para siempre) un *Dios cristológico*: revelado en Jesús, definido por la acción creadora/redentora (plenificadora que él realiza entre los hombres (sobre el mundo)).

La teodicea se vuelve, según eso, inseparable de la cristodicea. No se puede hablar de Dios, conocer su secreto, resolver su misterio, para venir después al Hijo, como si el evangelio añadiera sólo algunas precisiones sobre una visión teológica anterior ya bien fijada. Pero tampoco se puede conocer a Jesús y resolver su enigma de manera independiente, para decir sólo después que es Hijo, en apertura a lo divino. A los ojos de Heb 1,1-4, Jesús y Dios (o Dios y Jesús) se encuentran de tal forma vinculados que resulta imposible hablar del uno sin el otro. Tampoco se puede hablar de Cristo (el Hijo) si no vemos su misterio en relación con todo lo que existe (creación, culminación final). No hay posible cristología (logos de Jesús) sin soteriología (estudio de la creación y culminación, es decir, de la redención humana).

B) *Relación con los ángeles* (1,5-14). El pasaje anterior ha terminado presentando a Jesús (hijo de Dios) en una doble referencia: ha realizado la purificación de la humanidad, quizá del mundo entero (Ab2) y es superior a los ángeles (Ab3), en afirmación indudablemente programática y polémica. Para nosotros, el mundo de los ángeles ha perdido importancia y no los vemos ya como peligro

para el señorío y fe de Cristo. Para Hebreos es distinto. El orden de lo angélico tenía una importancia suma y realizaba una función muy fuerte en lo relacionado con la creación, caída y salvación de los humanos. Angeles eran los mediadores del pecado y redención de 1 Enoc (cf. tema 14.2); seres angélicos habían sido portadores (signo) de revelación en Is 6 y Ez 1 (cf. temas 11.1 y 14.1). Una profunda y piadosa especulación lógico/sacral había vinculado ley y culto, revelación de Dios y religión humana, a la figura y funciones de los ángeles (cf. tema 16.2 sobre Qumrán, con los motivos criticados en Gál y Col). Hay al fondo de Hebreos dos líneas teológicas:

- *La tendencia angélica* es piadosa, es profunda, está abierta a las más hondas especulaciones de tipo gnostizante y supone que entre Dios y los humanos, como expresión de lo divino y custodia plenificadora de lo humano, se ha extendido un mundo de espíritus que son mediadores de la creación y redención.

- *La revelación cristiana* no niega a los ángeles, pero los coloca en un lugar secundario: no son mediadores de la creación, ni tampoco redentores o plenificadores de los hombres; son sencillamente compañeros de camino, puestos al servicio de Jesús y de su obra redentora. En este campo, Hebreos ha realizado una profunda desacralización: negará después (Heb 7-10) los sacrificios; aquí niega el culto a los espíritus.

Bastará con que recordemos 1 Enoc o Filón de Alejandría para descubrir la novedad y hondura, la dignidad humana y gracia que suscita Hebreos, al libertarnos, al mismo tiempo, de la fatalidad (estábamos en manos de poderes superiores) y de la religiosidad espiritualizante (estábamos inmersos en un mundo sacral de tipo gnóstico y piadoso, muy centrado en ángeles y fuerzas sobrehumanas). Estos ángeles devaluados no son

más testigos y servidores de Jesús. Desaparece el mundo ontológico/sacral de los intermediarios celestes y así vienen a quedar ya frente a frente Dios y el ser humano en Cristo. Desde este fondo quiero evocar, de una manera esquemática, los temas de esta parte dividida en base a las tres comparaciones entre Cristo y los ángeles que vemos en 1,5; 1,7 y 1,13.

a) *Dios no es Padre de los ángeles* (1,5-6), al menos en aquel sentido fuerte en que es Padre de Jesús, el Hijo. Para probarlo, el texto aplica a Cristo dos pasajes ya estudiados (cf. tema 6.1 y 6.2), a los que añade Dt 32,43 LXX. Los ángeles quedan de esa forma reducidos: sólo cumplen funciones secundarias. El mesías/Hijo ha sido, en cambio, interpretado de manera radical, como divino; así lo muestran las tres citas estratégicas (que hallamos en 1, 2 y 3), tal como culminan en la gran *proskynesis* o adoración, liturgia, de a3, que asume (en forma sólo angélica) el gesto de sometimiento universal que ya hemos visto al fin de Flp 2,1-11 (cf. tema 20.2).

b) *El Hijo es Dios y Señor* (1,7-12). El texto comienza diciendo que los ángeles no son más que *pneumata*: espíritus o soplos; tienen cierta realidad, ejercen funciones auxiliares, como *liturgos* de Dios y su Hijo; pero carecen de eso que pudiéramos llamar valor ontológico: no se pueden adorar ni venerar, no son personas, si es que puede utilizarse esa palabra, referida luego a Cristo (b1, con cita de Sal 104,4). Desde ese fondo han de entenderse las dos afirmaciones fundamentales que el texto posterior (b2) hace del Hijo, al llamarle Dios y Señor, títulos clave que la BH sólo pueden atribuir al Padre:

- *Dios*. Por dos veces ha dicho nuestro texto (b2a: 1,8-9) que Jesús es (se llama) Dios,

reinterpretando en forma fuerte el *Elohim* del TH y el *Theos* de Sal 44,7-8 LXX. Es evidente que en el AT esos términos pueden y deben entenderse de otra forma, pero, en su misma ambigüedad y riqueza literal, dejan abierto un camino que nuestro autor recorre en forma decidida: sin miedo alguno llama a Jesús Dios (ser divino), poniéndole así por encima de los ángeles. El sentido de la divinidad de ese Jesús, que realiza obra de «justicia», ha de entenderse aquí en el contexto general de Hebreos, y no según la dogmática de la Iglesia. Pero es evidente que todo lo que esa Iglesia cristiana dirá más tarde se encuentra aquí implícito o en ciernes: Jesús pertenece al misterio de Dios. A partir de aquí se tiene que ampliar la teología, introduciendo en ella la historia de Jesús: la cristología ha de volverse teología, uniendo Trinidad y Encarnación.

- *Kyrios, Señor*. Esos nombres se aplican a Jesús, aunque es evidente que en un principio aluden al 'Eli (Dios mío) de 102,25 o al *Yahvé* con que se inicia el salmo (102,1-2). Nuestro autor cita el texto griego de Sal 101,26-27 LXX donde aparece la palabra *Kyrie*, Señor, pero referida evidentemente a Dios. Pues bien, siguiendo una tradición que se está haciendo común en el NT, y con una libertad semejante a la que asumirán los judíos nacionalistas de la Misná (cf. tema 16.3), el autor cristiano aplica ese título a Jesús en la línea iniciada en 1,2-3 (cf. Aa3 y Ab1), cuando el mismo Jesús/Hijo aparecía como mediador de la creación.

Me he referido a la *Misná* (tema 16.3) destacando el valor mediador de la *Torah*. Pues bien, lo que allí se afirma respecto de la ley del judaísmo se dice aquí del *Cristo* universal, que ahora aparece como el Hijo de Dios (ser divino y Señor/Kyrios). Hebreos quiere mantenerse en el camino de la revelación israelita; por eso asume la Escritura y la comenta con mucho más cuidado y extensión que la Misná. Pero en el fondo de su argumento Cristo viene a desvelarse como verdadero ser divino.

c) *El rey y sus ministros* (1,13-14). Se comienza aquí citando el Sal 110,1 que en el TH ofrece una redacción con dos títulos de honor distintos: dijo *Yahvé* (Dios) a mi '*Adonai* (Señor, en el sentido monárquico/mesiánico; cf. tema 6.1). Pero los LXX traducen ambos nombres con el mismo *Kyrios*, haciendo que el texto rece: *dijo el Señor (= Dios) a mi Señor (figura mesiánica)*. Así lo ha interpretado la tradición cristiana (cf. Mc 12,36; Hech 2,34-35), vinculando de manera fuerte a Dios con Jesús (ambos son *Kyrios*). Nuestro texto no necesita insistir en esa vinculación, pues destaca lo que sigue (*siéntate, hasta que haga de tus enemigos...*) resaltando otra vez la soberanía universal de Jesús (ya evocada en Ab2 y Ba3).

Así se llega a la distinción final del texto. *Queda por un lado Jesús, como rey universal*, con poder sobre todo lo que existe (Bc2). *Al otro lado quedan los ángeles que son simples liturgos o servidores* (como decía ya Bb1). Pero aquí se añade algo muy significativo: antes (Bb1) eran liturgos de Dios; *ahora son servidores de los hombres*. No se les llama ni siquiera ministros de Jesús, como se hace en otras muchas ocasiones (cf. Mt 25,31); están subordinados a los creyentes. Es evidente que la experiencia de Jesús ha revolucionado la visión de Dios. Toda la teología posterior de la Iglesia seguirá en la línea.

3. Anuncio de Dios: sermón de Atenas y misión universal (Hech 17,16-34)

Bibliografía general sobre Hech en tema 20.3. En especial sobre el discurso de Atenas: R. Bultmann, *Anknüpfung und Widerspruch*, ThZ 2 (1946) 401-418; A. M. Dubarle, *Le discours à l'Aréopage (Act 17,22-31) et son arrière-plan biblique*, RSPTh 57 (1973) 576-610; J. Du-

pont, *Le discours devant l'Aréopage et la révélation naturelle*, en Id., *Études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1967, 157-170; Id., *Le discours à l'Aréopage* (Act 17,22-31), *lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme*, Bib 60 (1979) 530-546 (= *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Torino 1985, 359-400); W. Elstester, *Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie im frühem Christentum*, NTS 3 (1956/7) 93-114; L. Legrand, *The Areopagus Speech*, en J. Coppens (ed.), *La notion biblique de Dieu*, BETL 41, Leuven 1985, 337-350; E. des Places, *De oratione S. Pauli ad Areopagum*, Ist Bib, Roma 1970; M. Pohlenz, *Paulus und die Stoa*, ZNW 42 (1949) 69-104.

Todo parece sencillo y comprensible, un episodio normal de la misión cristiana que había comenzado en Jerusalén y debía culminar en Roma (cf. tema 20.3). En medio queda Atenas, capital mundial

de la cultura, donde Pablo expone abiertamente su mensaje, ante los grandes filósofos de Grecia, como portador de la misión universal cristiana, que se abre a los extremos de la tierra, adaptando su discurso a cada situación y circunstancia. Atenas representa la cultura griega, cuyo encuentro y desencuentro con la Biblia hemos podido estudiar en varias ocasiones (cf. tema 13.3; 14). Antes fue Atenas la que quiso conquistar Jerusalén (cf. tema 14.1). Ahora vienen los predicadores mesiánicos de Jerusalén para ofrecer en Atenas su visión del Dios cristiano. En nombre de ellos habla Pablo, en historia que podemos datar hacia el 53 EC. Lucas la escribe desde su propia perspectiva, hacia el 100 EC.

- 29 3. *siendo, pues, de estirpe divina*, no debemos creer que lo divino (*to theion*) es una cosa semejante a oro, plata o piedra, a una escultura (producto del arte o de la fantasía humana).
- 30 d *Pasando pues por alto los tiempos de ignorancia*:
-Dios anuncia ahora a los hombres conversión para todos, en todas partes;
- 31 -*pues ha determinado el día en que va a juzgar el universo con justicia*
- por el hombre a quien ha designado
- dando a todos prueba de ello *al resucitarlo* de los muertos.
- 32 C a *Algunos*, al oírle decir «resurrección de los muertos», se echaron a reír;
33 otros decían: «te escucharemos otra vez acerca de esto».
- Y así, Pablo salió de en medio de ellos.
- b *Pero algunos*, asociándose a él, creyeron, entre los cuales estaban Dionisio el Areopagita, una mujer llamada Dámaris y algunos otros.

A) *Introducción* (17,16-22a). Lucas sitúa cuidadosamente el discurso, colocándolo en la parte central de la misión de Pablo. Sigue así la técnica de los historiadores helenistas que apenas comentan la acción, pero introducen un discurso en los lugares apropiados.

a) *Impaciencia de Pablo* (17,16-17). Está solo y cercano al paroxismo (*parôxyneto*) viendo la abundancia de ídolos de la ciudad (*kateidôlon*). La sabiduría de este mundo, condensada en la ciudad de la cultura (Atenas), le parece necesidad. No hay *salvación por el conocimiento*: no existe una ciencia que venza a los ídolos; quedamos siempre en manos de aquello que nosotros mismos inventamos. Sobre ese fondo expone Pablo su palabra, dialogando en dos lugares que conoce. Como *judío* puede entrar en la sinagoga para hablar a sus connacionales y a los *sebomenoi* o adoradores que, sin hacerse prosélitos estrictos, toman ciertos rasgos de la religión judía: monoteísmo, austeridad moral, etc. Como *ser humano*, dotado de palabra, puede hablar y habla en la plaza pública (en el ágora), no sólo los sábados y días de asamblea, sino en cualquier ocasión, pues siempre hay gente dispuesta a conversar en el mercado de palabras curiosas de Atenas.

b) *Curiosidad de los filósofos* (17,18-20). Habla en la plaza, lugar de paso y venta, y le encuentran los cazadores de palabras, que aparecen como partidarios de dos famosas escuelas: los *epicúreos*, más centrados en los valores estéticos del mundo; y los *estoicos*, abiertos a la unión sacral del cosmos, con su ética exigente. Ellos llaman a Pablo *spermologos*: alguien que siembra (vomita) palabras. Pero sienten curiosidad y le buscan, pues anuncia cosas nuevas, nuevos dioses (que serían *Jesús y resurrección*); ellos quieren conocer su anuncio. Una novedad es *Jesús*; otra la *resurrección*: ella define lo más propio de Jesús. Ellas centran el discurso que tendrá la virtud de dividir a los oyentes. Como buen narrador, Lucas ha sabido ponernos desde el principio en el lugar justo, ofreciéndonos la pista de todo lo que sigue.

c) *Los atenienses: buscadores de novedades* (17,21). Este verso forma un paréntesis explicativo, como un aparte que utiliza el narrador para ayudar a sus lectores. Quizá algunos ignoran el «genio» del lugar. Quizá no le han dado importancia suficiente. Por eso, el mismo Lucas detiene un momento la trama narrativa y lo recuerda: *todo lo que sigue ha de entenderse a partir de la actividad de los atenienses* que suelen pasar el tiempo escuchando las últimas novedades (ti

- Hech 17,16 A a Mientras Pablo les esperaba en Atenas se consumía su espíritu dentro de sí,
17 viendo la ciudad llena de ídolos. Así, pues, dialogaba *en la sinagoga* con los judíos y adoradores y *en el ágora* con los que solían ir por allí todos los días.
- 18 b Y, por su parte, algunos *filósofos epicúreos y estoicos* entablaban relación con él. Algunos preguntaban: *¿qué querrá decir este charlatán?* (*spermologos*). Pero otros (añadían): *parece ser anunciador de divinidades extranjeras* (porque evangelizaba sobre Jesús y la resurrección).
- 19 Entonces lo agarraron y lo llevaron al Areópago, diciendo:
20 *¿Podemos saber qué es esta nueva doctrina de que hablas?*
Pues nos haces oír cosas extrañas y queremos saber lo que ellas significan.
- 21 c (Es que todos los atenienses y los extranjeros que allí residen no se dedican a otra cosa si no a decir y escuchar la última novedad).
- 22 d Pablo, estando en pie en medio del Areópago, dijo:
- 23 B a ¡Atenienses! Veo, bajo todos los aspectos, que vosotros sois muy religiosos. Pues recorriendo (la ciudad) y observando vuestros signos de veneración, he encontrado incluso un altar en el que estaba escrito: *¡Al Dios desconocido!* Pues bien, eso que veneráis sin conocerlo es lo que yo os anuncio.
- 24 b *El Dios que ha hecho el cosmos* y todas las cosas que hay en él,
-siendo Señor (*Kyrios*) del cielo y de la tierra,
-no habita en templos contruidos por mano humana;
25 -ni recibe culto de manos humanas, como si algo necesitara,
-siendo él quien da a todos vida, respiración y todas las cosas.
- 26 c *Pues hizo de uno (ex henos)* toda la raza humana,
1. *para habitar* sobre toda la faz de la tierra, determinando los tiempos precisos y los límites de sus territorios;
27 2. *para buscar a Dios*, a ver si acaso lo palpaban y encontraban, pues no está lejos
28 de cada uno de nosotros, porque *en él vivimos, nos movemos y existimos*, como incluso han dicho algunos de vuestros poetas:
pues somos también de su estirpe (genos);

kainoterón). Así distingue la *sabiduría* (que buscan los griegos de 1 Cor 1,22) y *el afán de novedad* (propio de estos atenienses). Estos oyentes no buscan la verdad, sino la novedad; no se juntan ante Pablo para profundizar en su experiencia radical de Dios, sino que «pasan de lado», simplemente interesados en sus curiosidades.

d) *Pablo en el Areópago* (17,22a). Antes hablaba en medio de la plaza (17,17), como Sócrates antaño. Pero los filósofos le llevan aparte al *Areopago* o montaña (Pagus) de Ares (Marte), sede superior de un famoso tribunal ateniense. Es buen escenario: Pablo alza y toma la palabra en el lugar básico de la sabiduría pagana. La escena puede conservar un fondo histórico. Pero más que un posible dato del pasado, el texto expone una actitud central del cristianismo: los discípulos del Cristo, habiendo surgido de un lugar estrecho (y conservando una Escritura peculiar, la BH), han decidido abrirse al mundo entero. Pablo se vuelve griego entre los griegos. Así toma la palabra y habla en el Areópago, anunciando el mensaje de Jesús en clave universal, sin referirse en modo alguno a la historia peculiar judía ni a sus leyes de tipo sacral, social o alimenticio. En un primer momento no hace falta citar a los patriarcas: los griegos gentiles no han de hacerse antes judíos para acoger al Dios cristiano; Pablo empieza hablando directamente en su lenguaje, no comienza por la BH.

B) *Discurso del Areópago* (17,22b-31). Es una introducción griega al mensaje cristiano, un Antiguo Testamento heleno, en clave de diálogo religioso y filosófico. Como indican las letras del margen (abcd), puede dividirse en cuatro partes. Las primeras (abc) constituyen el fondo común o presupuestos que comparten (pueden compartir) con buena

voluntad los sabios de este mundo (representados por los atenienses). La última (d) traza la ruptura y muestra aquello que pudiéramos llamar la novedad cristiana. Emplea una actitud de encarnación. Como buen narrador, Lucas coloca a Pablo en una situación paradigmática, indicando por ella lo que puede ser un gesto fuerte de apertura al mundo. La forma especial de dialogar podrá cambiar. Su espíritu perdura.

a) *Exordio o proemio* (17,22b-23). Sirve de introducción. Los filósofos no buscan más que novedades: no les interesa la verdad, ni atienden al mensaje radical del nuevo vendedor de ideas. Pero Pablo toma en serio su papel, les toma en serio y conecta con ellos. Ciertamente, les empieza halagando, al llamarles, en palabra ambigua, *deisidaimonesterous*, es decir, *muy religiosos* (y quizá supersticiosos). Les halaga, refiriéndose a un altar particular (un *bômon*) que han alzado al Dios desconocido. Pablo ha pasado por Atenas con curiosidad: ha visto todo lo visible; pero nada le interroga ni sorprende (Acrópolis y estadio, teatro, templo, estatuas, academias...). Sólo se ha fijado en un símbolo que expresa en forma intensa el desamparo de Atenas (y del mundo entero): *un altar al Dios desconocido*. Parece que de hecho no existía tal altar a *un Dios* en singular, sino a *los dioses* desconocidos, en plural. Pero esa distinción resulta secundaria. Debajo de los dioses Lucas ha visto al Dios (o lo divino). Sabe que los atenienses han sido y siguen siendo buscadores de alguien al que ignoran, y les dice: eso que veneráis sin conocerlo (*touto*, en neutro) es *El Dios* que yo os anuncio:

• *Lucas acepta la búsqueda religiosa de los griegos* y no sólo su cultura filosófica, como a veces se ha supuesto. Por eso alude a un altar venerado por el pueblo y no a un sistema filosófico.

• *Habla de un Dios no encontrado por la religión* (y filosofía). Es bueno su altar como señal de búsqueda, pero es también signo de un fracaso cultural y humano.

• *Sobre ese fracaso actúa Pablo*. El Dios desconocido de los griegos es sólo un *touto*, una divinidad neutral. El Dios cristiano en cambio se desvela en forma de persona.

Acaba así el *exordio*, benevolente y general. Conforme a la visión de Lucas, Pablo ha dado el primer paso: ha aprovechado ese altar para entrar en el mundo de los griegos.

b) *Tesis 1ª: Dios y el mundo* (17,24-27). Se formula en un lenguaje que puede ser aceptado por judíos (desde Gén 1) y griegos (al menos por muchos estoicos y platónicos), que ven a Dios como el que hace (*ho poiesas*: el hacedor) todo. Pablo no argumenta, no prueba. Simplemente expone su fe, llegando hasta las puertas de eso que podemos llamar la religiosidad universal, que ofrece una afirmación fundante y dos consecuencias negativas:

• *Afirmación*: siendo hacedor (*ho poiesas*), Dios mismo ofrece vida/aliento (*dsôê/pnoê*) a todo lo que existe. Tomada en sí, esta palabra puede entenderse en sentido panteísta (o panvitalista, como hace cierto estoicismo), pero a Pablo le vale por ahora.

• *Consecuencia antisacral*: *Dios no habita en templos contruidos por los hombres*. Judíos y gentiles han querido encerrarle en sus propios edificios, pero Dios no habita en ellos.

• *Consecuencia antilitúrgica*: *Dios no recibe culto de manos humanas*. No podemos «darle» nada. Toda la religión, entendida como acción del hombre (*therapeuein*), pierde su sentido.

Pablo se muestra así profundamente *iconoclasta*. Niega los principios de una religión que se vincula al templo y que aparece como servicio de los hombres. La perspectiva tiene que invertirse: lo

que importa es descubrir a Dios como el que puede dar a los humanos vida y aliento, en el sentido más profundo de ese término. Este es el discurso de un judío radical que no concede ya valor a su propia ley y templo, en palabra que muchos griegos aceptan gustosos.

c) *Tesis 2ª: Dios y la historia/acción humana* (17,26-29). Del nivel cósmico pasamos al humano, con afirmaciones judías (todos provenimos de un mismo Adán) y helenistas (somos *genos*, familia de Dios). He dividido el pasaje en tres partes. Las dos primeras (que presento como 1,2) son paralelas y comienzan con un infinitivo de finalidad (*katoikein* y *dsêtein*: *para habitar* y *para buscar*). La tercera (3) depende de la segunda, como he de indicar.

En el comienzo está la creación: Dios hizo *de uno* (*ex henos*) todo el *ethnos* o raza de los hombres. De aquí deriva lo que sigue en 17,16-19. Es evidente que Pablo está exponiendo la más honda fe judía, pero lo hace en términos universales. Un griego podría ofrecer ciertos reparos al origen común de la humanidad (*ex henos*), si es que se insiste en la historia del Adán de Gén 2-3; pero Pablo no lo cita ni discute: defiende la unidad del género humano; pero no la toma en clave de vinculación racional o participación de un mismo logos, como hará el estoicismo. De esa forma supera el posible *particularismo judío*, fundado en ley y pueblo (raza) y el *universalismo elitista de la razón*, propio de aquellos que la toman como principio de vinculación humana (en perspectiva de sabiduría de iniciados). Sólo Dios creador vincula para Lucas a todos los humanos. Aquí no se distinguen ya varones y mujeres, judíos y griegos, esclavos y libres. Entre unidad de Dios (el mismo sobre todos) y unidad humana (un *ethnos* para todos)

hay una relación interna. De ella tratan las tres frases que siguen:

1. *Para habitar (katoikein)*, conforme a la palabra de Gén 1,28: *creced, multiplicaos, llenad la tierra...* No hay ventaja o prioridad de un grupo: hay tiempos (*kairous*) y lugares (*horothésias*) para todos. Dios rechaza el particularismo: Dios quiere que los hombres habiten humana, dignamente, sobre el mundo.

2. *Para buscar (dsêtein)*. Habitar y buscar a Dios forman las dos caras de una misma tarea, como sabe bien la BH. Pero hablando en un lugar público de Grecia, ante los miembros del tribunal supremo de la cultura (*areopagitas*, cf. 17,34), Pablo no quiere citar su Escritura israelita (la BH). Por eso, continuando en línea de captación de benevolencia, asume como propio lo mejor del pensamiento griego y puede afirmar que *en Dios vivimos, nos movemos y somos*, pues *somos de su estirpe* (citando como autoridad o Escritura al poeta pagano Arato, *Phaen* 5).

3. *Consecuencia: Dios es diferente*. Partiendo de esa cita (*somos estirpe de Dios*), Pablo muestra la falta de sentido de la idolatría, que identifica a Dios (al menos funcionalmente) con algo creado por los hombres. Es evidente que sigue su propia tradición israelita (Is 46,1-7; EpJer; Sab 13-15; cf. tema 13.3). Pero es también claro que los griegos cultos de su tiempo pueden asumirla sin demasiada dificultad.

Estos son los temas fundamentales del diálogo religioso/cultural de Pablo. Ciertamente, está influido por la BH, pero su discurso cita a un pensador pagano. Este es un *Pablo dialogante* que recorre mucho camino con la filosofía estoica. Ha empezado hablando del altar elevado al *Dios desconocido*; pero luego le identifica con el logos religioso/filosófico de los estoicos que son sus verdaderos interlocutores, pues afirman del modo más hondo y preciso que Dios (o lo divino) es vida/aliento de las cosas (Bb: 17,25) y añaden que en ese Dios

vivimos/andamos/existimos, en fórmula que puede entenderse de forma panteísta o en sentido cristiano. Pablo la deja aquí abierta, para dialogar después partiendo de ella.

El ser familia de Dios (*genos Theou*) se puede interpretar en sentido panteísta, como harán algunos estoicos; pero también puede entenderse en la línea de Gén 1,27 (*a su imagen y semejanza los creó...*). Pablo deja el tema abierto: no es que los humanos hayan encontrado a Dios, pero están hechos para hallarle. Habla a personas que han buscado y que de alguna forma logran ya palpar a Dios (*psêlaphaô*), como se dice en palabra de gran plasticidad (17,27). Todo eso nos lleva a un aviso final: *Dios no es algo que el hombre pueda hacer* (Bc3: 17,29); no hay aquí lugar para ninguna idolatría.

d) *Novedad cristiana: el Dios del resucitado* (17,30-31). El discurso cambia. Llega el momento en que Pablo tiene que decir su novedad cristiana. La historia anterior (argumento de tipo universal) queda asumida y superada desde la nueva experiencia de Jesús que se expresa en fórmulas de gran plasticidad que presentamos siguiendo el texto griego:

- *Los tiempos de ignorancia (khronous tês agnoias)*. Así se define el pasado, en palabras de tradición apocalíptica (cf. tema 14) y misión cristiana (cf. temas 20; 21.1 y 21.2). La curiosidad ateniense era ignorancia, su sabiduría un desconocimiento: la historia de la búsqueda ha sido tiempo de fracaso.

- *Dios... pasando por alto (hyperidôn)*. Dios se había manifestado (cf. Bb y Bc1 y Bc2), pero los hombres no le habían acogido/conocido. Pues bien, en vez de abandonarles dejando que se pierdan, Dios les ha mirado de forma creadora, ofreciéndoles algo superior. En este momento, los oyentes griegos han podido empezar a disentir: ¿Quién se atreve a sostener que su cultura es ignorancia? También los judíos se habrían sentido a

disgusto: ¡no forman parte de ese pretendido tiempo de ignorancia!

- *Anuncia ahora a los hombres (paranglelei tois anthrôpôis)*. Sobre el cosmos se eleva el mensaje: la ciencia anterior ha sido insuficiente, no ha servido para que venzámos la ignorancia. Dios nos había creado para que le halláramos, pero nosotros nos hemos perdido entre los «ídolos». Por eso ofrece ahora (*nyn*) algo más alto: un anuncio salvador para griegos y judíos.

- *Conversión (metanoia)*. Los hombres no han logrado conocer a Dios, pero Dios les ha ofrecido un nuevo conocimiento. Hay en el fondo del texto un hermoso juego de palabras: la ignorancia era no conocer (*ag-noia*); la conversión es un meta-conocer (*meta-noia*). Dios hace posible que los hombres cambien de mente, aprendiendo a conocer de modo verdadero. Aquí resuena la experiencia penitencial judía (cf. temas 17.1 y 17.3), pero sobre todo está presente la gracia cristiana de la conversión como don de Dios en Cristo (cf. temas 19-21). Es posible que los griegos siguieran inquietándose: ellos no necesitaban conversión, estaban bien así.

- *Pues ha determinado el día... (hêmëra)*. Los griegos no conocen un día final: el mundo ha sido siempre y siempre será; no existe un «fin» o meta de la historia. Si el mundo es «sagrado», si en Dios existimos... (cf. Bc2), no hacen falta intervenciones sobrenaturales: todo es natural, todo es divino en nuestra vida. Pero Pablo, asumiendo la tradición apocalíptica judía, sabe que el mundo es historia y que la historia tiene un fin. Todo esto es extraño para los griegos. Para los judíos, en cambio, es conocido.

- *En que va a juzgar (krinein) el universo con justicia (en dikaiosynê)*. Dos son las palabras clave del pasaje: juzgar y justicia. Las dos son familiares al judío, extrañas para el griego. Está detrás la experiencia profética y apocalíptica de Israel, pero también la novedad cristiana, que ha ofrecido a esas palabras alto contenido. Dios juzga no juzgando; su justicia se expresa justificando precisamente a los impíos (cf. Rom 1,18-32: tema 21.1). Es evidente que Pablo no define

aquí el tipo de juicio/justicia de Dios, de modo que un judío le puede seguir. Los griegos ya se han distanciado de su razonamiento.

- *Por el hombre a quien ha designado (en andri hô hôrisen)*. La justicia del juicio de Dios se realiza por *un ser humano en concreto* (*anêr* tiene sentido inclusivo). Esto es algo que el griego puede aceptar: la valoración de lo humano como signo (medida) de Dios. Pero pronto surgen las diferencias: *al griego* le interesa el ser genérico, lo humano como signo de universalidad (sus mismos dioses son expresión privilegiada de ella); *Pablo*, en cambio, alude a un individuo concreto y le presenta como mediador de juicio/justicia para el fin de los tiempos. También los judíos pueden sentirse inquietos: la señal del juicio de Dios debería ser para ellos el pueblo israelita (cf. tema 14.3) o un personaje simbólico como Enoc que en realidad alude a todo Israel (cf. tema 14.2). Llegamos así a la novedad cristiana: un hombre concreto, que Pablo no cita, pero evidentemente es Jesús, se presenta como signo final (pleno) de Dios sobre (al fin de) la historia.

- *Dando a todos prueba (pistin) de ello*. Pablo apela a una prueba y le da el nombre cristiano de *fe, pistis*: aquello que nos capacita para creer. Esa palabra ha sido escogida de un modo estratégico: es fundamento y garantía de todo lo que sigue: *los griegos* buscan el peso de la sabiduría; *los judíos* apelan a las obras de su ley nacional; *los cristianos* hablan de la fe en Jesús crucificado.

- *Al resucitarlo de (entre) los muertos (anastêsas auton ek nekron)*. Pero la prueba que abre el edificio de la nueva realidad no es la muerte, sino *la resurrección concreta de Jesús* de entre los muertos. Hemos estudiado con amplitud el argumento al tratar de Rom 4,13-25 (cf. tema 20.1). Por eso podemos ser ya breves. Todo lo anterior, la novedad misteriosa del Dios cristiano, está aquí contenido.

Así acaba el anuncio. Por la escena que sigue (C: 17, 32-33) podría decirse que ha sido un discurso truncado. Sin

embargo, bien visto, está entero, completo. Nada le sobra, nada le falta. Lucas ha sabido resumir en Atenas el misterio cristiano y lo ha hecho de forma ejemplar, en ejercicio de creatividad retórica y hondura difícilmente superable. Nada le falta, pero es evidente que no quiere presentarse como enseñanza total: no expone de forma expresa el contenido de la fe, sino el camino que nos lleva a ella como introducción: *¡que sepan los griegos en qué creen los cristianos!* Para llegar a más y conocer por dentro el misterio, habrá que dejar el Areópago y entrar en la comunidad, haciendo de esa forma catequesis.

C) *Reacción de los atenienses* (17,32-33). Hablando en sentido estricto, el anuncio ha terminado. Pero Lucas (narrador) ha querido presentar sus consecuencias. No lo hace en plan historicista, como a veces se ha pensado, añadiendo que a partir de aquí Pablo renunció al diálogo cultural con el helenismo para volver a su kerigma simple y duro, a la predicación de Jesús crucificado (cf. 1 Cor 1). Lucas escribe en plan sistemático y se vale de Atenas para mostrar las dificultades que la misión cristiana encuentra en los ambientes intelectuales del helenismo. A partir de aquí podemos indicar la doble reacción:

- *Negativa*. Se ha ido preparando a lo largo de la exposición (Bd) y culmina cuando Pablo alude a la resurrección de un muerto.

En general, *los griegos* se oponen a ella. Podrían aceptar a Jesús como sabio o taumaturgo (un hombre con poderes divinos); pero les cuesta descubrir el sentido de su muerte/resurrección como signo radical de Dios. Más aún, podrían aceptar su muerte heroica, al estilo de Sócrates, pero no entienden su resurrección. Sócrates no la necesita para que su espíritu perviva... Pero Jesús no es Sócrates: su pascua no es confirmación del valor infinito del alma, sino revelación de Dios, juicio y nueva creación escatológica. Eso no es algo que acojan y entiendan con gusto los griegos.

- *Positiva*. Sin embargo hay un «areopagita» o miembro del consejo cultural supremo que se une a Pablo, aceptando su doctrina. Le acompaña una mujer de nombre conocido. Ambos, Dionisio y Dámaris, aparecen como testimonio del triunfo de Cristo en Atenas. Al lado de ellos hay otros. Parece que Pablo no ha fundado allí una gran comunidad (como en Filipos, Tesalónica o Corinto); pero su paso es fecundo; ha sembrado semilla de evangelio en la misma colina de la gran cultura griega, en el Areópago de Atenas.

Y así podemos concluir esta sección, reafirmando lo que implica el Dios cristiano. Es un Dios universal por gracia, ofreciendo perdón a judíos y gentiles. Es un Dios que ha dicho su palabra total en el Hijo, haciendo así que superemos todo miedo y sumisión respecto a los poderes de los astros y los ángeles supremos. Este es finalmente un Dios abierto a la cultura/religión de Grecia y de los pueblos.

22

Revelación cumplida: Teología cristiana y teodicea

Podemos hablar de una *teodicea natural* o filosófica: pensamos en Dios empleando para ello los enigmas y luces que la misma realidad va desplegando ante nosotros; buscamos a Dios desde las cosas de este mundo, en clave de razonamiento intelectual, filosofía. Pero hay también una *teodicea sobrenatural*, si es que se puede emplear esa palabra: no se basa en un estudio conceptual, sino en el fuerte impacto de la fe entendida como experiencia religiosa; desde la misma revelación pensamos, razonamos, procurando descubrir de esa manera el sentido más profundo de aquel Dios que ha decidido salir a nuestro encuentro.

A nivel de teoría se distinguen ambas teodiceas: una está primero, otra después de la fe. Pero luego ambas se implican: hacemos sin cesar ese camino que va de la fe a la razón y otra vez de la razón a la fe. Por eso, a lo largo del libro he dejado que las dos se influyan y fecunden, aunque he dado prioridad (al menos en teoría) a la primera: he procurado analizar las experiencias fundantes de la teología bíblica (textos teofánicos) para descubrir así los rasgos «racionales» del Dios que allí aparece.

En este sentido se ha podido afirmar

que *la mejor teodicea es una buena teología*. No he querido demostrar nada; me he limitado a mostrar, he ido señalando los aspectos fundamentales de aquel que se revela como Dios a lo largo de la experiencia bíblica, vista en perspectiva judía y cristiana. En esa línea quieren situarse estas reflexiones conclusivas. Tratan de la revelación plena de Dios. Reasumen lo dicho sobre las raíces comunes a judíos y cristianos; se apoyan en la novedad mesiánica de Jesús y descubren en su pascua el principio de una más fuerte apertura hacia el misterio fontal de lo divino. Para desarrollarlas he querido utilizar la tradición de Juan (evangelio y cartas) y el Apocalipsis:

- *Jn 1,1-18: Dios es Palabra*. He ido mostrando la unidad entre Dios y la comunicación humana. Es el momento de sacar algunas consecuencias a partir de la encarnación de la Palabra.

- *1 Jn 4,7-21: Dios es amor*. También ese ha sido un tema recurrente en mi trabajo. Bueno será recoger la formulación de 1 Jn para llevarla hasta sus últimas consecuencias.

- *ApJn 5,1-14: Dios y el libro de la historia*. Del libro de la ley y de la historia he tratado extensamente; aquí unifico ambos motivos desde el Apocalipsis.

1. Dios es Palabra: encarnación del Cristo (Jn 1,1-18)

Cómoda bibliografía sobre el *corpus joánico* (incluido Ap) en R. Rábanos y D. Muñoz, *Bibliografía joánica. Evangelio, cartas y apocalipsis (1960-1986)*, CSIC, Madrid 1990. Sobre el trasfondo cultural de Jn 1 (gnosis, helenismo, mandeísmo, judaísmo...) sigue siendo importante R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Vandenhoeck, Göttingen 1962, que destaca el aspecto gnóstico de Jn, buscando al mismo tiempo una interpretación existencial de su mensaje, como he señalado en *Presentación castellana* de R. Bultmann, *Teología del NT*, Sígueme, Salamanca 1980, 11-32. Desde ese fondo adquieren más hondura los buenos comentarios que han ido apareciendo sobre Jn. Los más significativos, en castellano, son: R. E. Brown, *El Evangelio según Juan*, I-II, Cristiandad, Madrid 1978; X. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, I-IV, Sígueme, Salamanca 1989ss; J. Mateos y J. Barreto, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid 1979; R. Schnackenburg, *El evangelio de san Juan*, Herder, Barcelona 1979/87.

Entre las obras castellanas sobre Jn, en clave cristológica, cf.: R. E. Brown, *La comunidad del Discípulo amado. Estudio de eclesiología joánica*, Sígueme, Salamanca 1983; Ch. H. Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Cristianidad, Madrid 1978; E. Käsemann, *El Testamento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1983; I. de la Potterie, *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea*, BAC, Madrid 1979; S. Sabugal, *Christos. Investigación exegética sobre la cristología de Juan*, Herder, Barcelona 1972; K. Wengst, *Interpretación del evangelio de Juan*, Sígueme, Salamanca 1988. Más en concreto sobre el texto que estudiamos: M. E. Boismard, *El prólogo de Juan*, Fax, Madrid 1970; M. A. Ferrando, *Notas de exégesis sobre el prólogo del Cuarto Evangelio (Jn 1,1-18)*, TeVida 20 (1979) 55-62; A. Feuillet, *El prólogo del Cuarto Evangelio*, Paulinas, Madrid 1971; E. López, *Dos siglos de crítica literaria en torno al prólogo de san Juan*, Stud-

Ovet 1 (1973) 135-196. Gran parte de la teología católica se ha elaborado a partir de nuestro pasaje, como de formas convergentes han mostrado las historias de la teología; cf.: A. Grillmeier, *Jesù Cristo nella fede della Chiesa*, I-II, Paideia, Brescia 1982 (trad. castellana: Sígueme, Salamanca 1996); B. Sesboüe y J. Wolinski, *El Dios de la Salvación*, Sec. Trinitario, Salamanca 1995).

Pocos textos han sido más y mejor analizados. Se han discutido su estructura primitiva (si contiene un himno más antiguo) y su redacción posterior; su texto y contexto, los influjos orientales y griegos, veterotestamentarios y judíos, filosóficos y religiosos.... Se han analizado también una por una sus palabras, de tal forma que el conjunto ha sido objeto de una investigación casi exhaustiva. Parece ingenuo estudiarlo otra vez, con el deseo de aportar algo nuevo. A pesar de ello, lo hacemos, situándolo al trasluz del conjunto de este libro. Volvemos de esa forma a lo ha dicho en Gén 1 sobre la palabra creadora (cf. tema 1.3) y retomamos la especulación sapiencial (cf. tema 13); pero ahora la Palabra/Sabiduría se presenta como carne, en individualización histórica y personal que Israel y el judaísmo no habían descubierto.

Al principio no está la acción irracional, ni la voluntad del poder, ni tampoco el destino u otro tipo de fuerza que se expande sólo por azar. Al principio se encuentra la Palabra que ahora interpretamos a manera de comunicación llena de sentido, de apertura al diálogo y encuentro mutuo. No hemos inventado nosotros la Palabra, no la hemos creado de la nada, sino que nos ha sido regalada: de su don nacemos, hemos brotado de su gracia.

- Jn 1,1 A a En el principio era la Palabra
y la Palabra era junto (hacia) Dios, y la Palabra era Dios:
2 ésta era en principio junto (hacia) Dios.
3 b1 Todas las cosas fueron hechas por ella, y sin ella no se ha hecho ninguna.

- 4 2 Lo que fue hecho era (tenía) vida en ella y la vida era la luz de los hombres.
5 3 Y la luz brilla en la tiniebla y la tiniebla no la ha recibido.
6 B a Hubo un hombre enviado por Dios, su nombre era Juan.
7 Este vino para testimonio, para que diese testimonio de la luz,
a fin de que todos creyesen por él.
8 Aquél no era la luz, sino para dar testimonio de la luz.
9 b Existía la luz verdadera, que alumbra a todo ser humano, viniendo al mundo.
10 Existía en el mundo,
y el mundo fue hecho por ella y el mundo no la conoció.
11 a' Vino a los suyos y los suyos no le recibieron;
12 a cuantos le recibieron les dio poder para hacerse hijos de Dios,
a los que creen en su nombre, los cuales
13 ni de la sangre, ni del deseo de la carne, ni del deseo de varón,
sino de Dios han sido engendrados.
14 C a Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros,
y hemos visto su gloria, gloria de unigénito del Padre, lleno de gracia y verdad.
15 b Juan dio testimonio sobre él y gritó diciendo:
- Este es aquel de quien dije: el que viene detrás de mí
fue hecho antes que yo, porque era primero que yo.
16 c Porque de su plenitud todos nosotros hemos recibido, gracia sobre gracia.
17 Pues la ley fue dada por medio de Moisés,
la Gracia y la Verdad fueron hechas por medio de Jesucristo.
18 a' A Dios nadie le ha visto jamás,
el Dios unigénito, que estaba en el seno del Padre, ése nos lo ha manifestado.

Distinguimos tres partes. La primera (A: 1,1-5) se puede titular *Palabra de Dios, Palabra creadora*, y trata de la condición divina de la Palabra (a: 1,1-2) y de su apertura hacia las cosas (b: 1,3-6). La segunda (B: 1,6-13) está centrada en la *revelación de esa Palabra*, preparada por el testimonio de Juan (a: 1, 6-8): desde siempre hablaba y alumbraba (b: 1,9-10), pero de un modo especial lo hace ahora para situar el nuevo nacimiento de los hombres (c: 1,11-13). La tercera (C: 1,14-18) puede titularse *encarnación de la Palabra*; su tema clave está al principio (a: 1,14) y vuelve al fin cuando se habla del conocimiento de Dios por esa encarnación (a': 1,18); en medio queda el testimonio de Juan (b: 1,15) y la confesión agradecida, verdadera, de la Iglesia (c: 1,16-17).

A) *Palabra en Dios, Palabra creadora* (1,1-5). La Palabra se encuentra, por un lado, *vertida a Dios* (a: 1,1-2) y por

otro *abierta hacia las cosas* (b: 1,3-5). Quizá pudiéramos decir así, desde el principio, que ella es relación: es comunicación como principio de todo lo que existe. La tradición israelita afirma (cf. Dt 4,11-20) que a Dios no se le puede contemplar, pero los fieles escuchan su palabra convertida en ley del pueblo. En esa línea se sitúa el fin de nuestro texto: *a Dios nadie le ha visto...* (1,18), pero él nos habla y su Palabra, que aparece como Hijo, es manifestación o *exégesis* del Padre.

Desde la oscuridad de Dios se vuelve audible su Palabra. Jn no empieza haciendo especulación: no teje una teoría general sobre el carácter lógico o dabárico (de *logos* o *dabar, palabra*) del conjunto de la realidad; no tiene intereses especiales en filosofía, ni especula en claves de experiencia mística. Todo eso lo han hecho otros, buscando a tientas el misterio original, como suponía Pablo en

Hech 17,27 (cf. tema 21.3). Jn ofrece el testimonio de su comunidad cristiana y dice: *y la Palabra se hizo carne....* Quien ha encontrado a Jesús, quien ha descubierto su gracia y verdad, sabe que es principio de todo lo que existe. Por eso, lo que en el principio (Aa:1,1-2) dice Jn de la Palabra en Dios sólo puede entenderse a partir de lo que luego dirá en la encarnación. Pero empezamos haciendo un esquema de Jn 1,1-2:

- *El principio (arkhê)* es el límite y fuente de todo lo que existe. En algún aspecto se identifica con Dios, pero aquí no se dice, se deja en silencio. Pues bien, sobre ese silencio fontal emerge la Palabra: ella es sentido de todo lo que existe.

- *Junto a Dios.* La Palabra está «vuelta o dirigida» (*pros*) hacia Dios: se da por supuesto que viene de él; se añade aquí que mira a lo divino; eso supone que no se desliga de Dios ni se independiza, tomando una existencia separada.

- *Era Dios.* Sujeto es la Palabra (*ho logos*); predicado es Dios (*Theos* sin artículo). Ya Heb 1 (tema 21.2) decía que el Hijo es Dios; aquí se afirma lo mismo, introduciendo la Palabra en el misterio originario.

- *En el principio junto a Dios.* Antes se hallaban unidos; ahora se distinguen principio (*arkhê*) y Dios (*ton Theon*, con artículo). Eso supone que el Logos o Palabra personal (*ho Logos* con artículo) es Dios (*Theos* sin artículo) pero no es el Dios (*ho Theos* con artículo).

Esta distinción y relación entre el Dios que es Padre y la Palabra/Dios que es Hijo adquiere todo su sentido al fin del texto (1,14.18). Aquí está simplemente evocada. Es claro que a este nivel (si prescindimos de Jesús) se pueden hacer y se han hecho mil especulaciones sobre la relación que hay entre Dios (entendido como persona) y la Palabra (vista como inteligencia originaria o facultad de auto-expresión). Una parte considerable de la

filosofía y pensamiento religioso de aquel tiempo (platónicos y estoicos, judíos helenistas con Filón y precursores de gnósticos y herméticos) quisieron entender y resolver este misterio. A ese nivel, Jn no ha querido presentarse como creador. Plantea un tema que otros planteaban; asume un presupuesto que otros supusieron y exploraron: al principio de todo se encuentra la Palabra en relación con Dios. Eso le basta y le permite dialogar con la experiencia religiosa y la filosofía de su tiempo.

En algún sentido nuestro texto sigue el mismo esquema de los antes estudiados (Heb 1 y Hech 17; cf. temas 21.2 y 21.3): siendo lo más nuevo (Dios se encarna en el hombre Jesús), el mensaje cristiano es lo más antiguo, empalma con la *arkhê* de todo lo que existe. En esa misma línea se sitúa la segunda mitad del texto (de A: 1,1-5), que no trata ya de la Palabra dirigida (*pros*) hacia Dios, sino de esa misma palabra dirigida hacia el mundo, en forma creadora y sustentante. (División de GNT, con punto ante *ho gegonen*, entre 1,3 y 1,4). Este es el esquema de 1,3-5

1. *Mediación creadora:* todas las cosas fueron hechas *por ella* (*di' autou*), es decir, a través de la Palabra, como lo resaltan los dos esticos (frases) del paralelismo, el primero en clave afirmativa («todas las cosas fueron...»), el segundo en negativa («sin ella no se ha...»). No hay nada perdido, irracional, errante; no hay nada que exista por aislado y no responda a la Palabra de Dios.

2. *Presencia vital.* La Palabra no ha quedado simplemente fuera, dejando que las cosas vaguen y se pierdan a su acaso (antojo). Siendo en un aspecto externa al mundo (forma parte del misterio de Dios), la Palabra se halla dentro de las mismas cosas, como Vida que en ellas alienta (cf. Hech 17,28 : *en Dios vivimos, existimos, nos movemos...*: tema 21.2).

3. *Rechazo.* Los dos motivos anteriores se movían en un plano general o de principio. Ahora pasamos al plano de la historia concreta de la revelación de Dios y del rechazo de los hombres, anunciando lo que serán las partes siguientes del texto (B y C). Brilla la Palabra/Vida hecha luz, pero los hombres (entendidos aquí como tiniebla) no la reciben (cf. temas 2.1; 21.1: 21.3)

Las tres partes de este proceso se pueden entender en perspectiva filosófico/religiosa: Jn sigue dialogando con su entorno cultural y emplea términos que todos (o casi todos) pueden aceptar; así nos va llevando de la *Palabra* (llamada creadora), por medio de la *vida* (que es la existencia interior, fundada en la palabra) a la *luz* que nosotros mismos debemos aceptar (acoger) para hacernos plenamente humanos o que podemos rechazar, negando así aquello que somos, negándonos a nosotros mismos. No se parte de la materia para subir hacia la vida y llegar luego a la Palabra (como sucede en los esquemas biólogos normales de la ciencia, conforme a los modelos de la evolución de la materia). Se va a la inversa: se empieza en la Palabra, que es principio y fuente de todo lo que existe, y por la Vida que ella expande se llega hasta la Luz en la que todo encuentra cumplimiento.

Nuestro autor está evocando aquí el hondo misterio de la creación, el don de la vida, la libertad del ser humano... En el camino que va de la Palabra entendida como don creador, por medio de la Vida que es despliegue y riesgo personal, hacia la luz que es la expresión gozosa de aquello que somos viene a situarnos el texto. No estamos obligados por la Palabra, como si ella fuera una fatalidad. No estamos condenados a escucharla eternamente. Una comunicación que se impone no sería comunicación, una llamada que dicta y decide desde fuera no es lla-

mada. Por eso, siendo en sí y obrando hacia nosotros como Palabra, Dios (comunicación creadora) queda en manos de nuestra respuesta. Así lo dice el texto de forma enigmática: *y la tiniebla no la ha recibido*.

De muchas formas se puede entender esa tiniebla: algunos llegarán a personalizarla, trazando así un dualismo gnostizante, parecido al de Qumrán, donde se oponen Dios/Luz y Satán/Oscuridad (cf. tema 16.2); otros podrán ver en ella la fuerza del destino, los poderes cósmicos... Jn no cree necesario definirla. Asume la tradición bíblica y sabe (como Jesús y los cristianos más antiguos: cf. temas 19 y 21) que los hombres se han opuesto al plan de Dios: se han hecho tiniebla. Este es el lugar y triunfo de la debilidad: Dios se manifiesta y actúa como divino (*phainei*: brilla) precisamente allí donde los hombres no le acogen. Expande su misterio, ofrece su Palabra (hecha vida, abierta en luz), a pesar de que los hombres prefieran encerrarse en su propia oscuridad, convirtiéndose en tiniebla. Esta es la versión que Jn ofrece del relato del pecado de Gén 2-3 (cf. tema 2.1). A partir de aquí entendemos lo que sigue.

B) *Revelación de la Palabra* (1,6-13). Esta parte explícita lo mostrado en Ab2 y Ab3: la Palabra de la Vida existe y viene como Luz para los hombres. Como indica la traducción, el texto tiene una estructura quiástica, de forma que se corresponden las venidas de Juan (a: 1, 6-7) y de la luz, que aparece ya claramente personificada (a': 1,11-13). En el centro queda la afirmación fundante sobre el sentido/acción/rechazo de la luz (b: 1,9-10):

a) *Juan* (1,6-7). Estructuralmente debería aparecer aquí Moisés, quizá la ley, conforme a lo ya visto en los pasajes estudiados (cf.

Heb 1: tema 21.2). Pues bien, llevando hasta el límite una línea que presenta ya Mc 1,1-15, Jn ha condensado el AT (ley y profetas) en la figura del Bautista, al que presenta como enviado de Dios para dar testimonio de la luz (es decir, de Cristo). Puede haber al fondo una polémica contra los posibles discípulos, pero hay también un elemento positivo: el descubrimiento y acogida de su testimonio mesiánico.

b) *Luz eterna, luz revelada* (1,9-10). Ella aparece con los rasgos que tenía la Palabra en Ab: 1,3-5. Brilla y actúa: es mediadora de la creación, de modo que las cosas surgen porque Dios las ilumina (1,10). Desde ese fondo preferimos traducir el texto tan difícil de 1,9: *la luz existe (y alumbra a los hombres) viniendo*: ella misma viene, brilla siempre y al brillar (expandirse) hace posible que las cosas broten. Esta es la paradoja: sólo porque irradia luz surgen cosas, tienen sentido los humanos; y sin embargo los que nacen de esa luz pueden rechazarla, es decir, no conocerla (1,10: equivalente al no recibirla de 1,5).

a') *Luz que viene, luz negada* (1,11-13). Lo que era revelación general (Bb) se convierte en venida especial: como llegó Juan (Ba), ha llegado ahora la luz (Ba'), en gesto que puede aludir a la historia de la revelación israelita (profetas) o, más probablemente, a la historia de Jesús. Es evidente que un judío puede entender esta palabra en la línea de Mc 12,1-11 (tema 19.3): los malos israelitas de antaño rechazaron a los profetas portadores de la luz. Pero es también claro que un cristiano, siguiendo la lógica del mismo Mc 12, entiende este rechazo desde la muerte de Jesús: ha venido hacia los suyos (los judíos), pero éstos le han matado.

Jn ha presentado en estos tres momentos (B: 1,6-13) la totalidad del misterio cristiano. Hay una *prehistoria* que se expresa en el mensaje/vida del Bautista (a: 1,6-8). Pero más al fondo sigue estando eso que llamamos *protohistoria*: la misma fuente de luz que aparece creando/viniendo existe en el principio, es divina (b: 1,9-10). Surge al

fin la *historia* (a': 1,11-13) que se identifica, en perspectiva cristiana, con la venida concreta y rechazo de Jesús. Se sigue cumpliendo así la lógica de Ab (1,3-5): una luz que se impone deja de ser tal (se vuelve deslumbramiento); por eso, abiertos a la luz y fundados en ella, los humanos son capaces de rechazarla. Eso es lo que hacen, tanto en plano general (Bb) como a nivel israelita (Bc). La historia de ese rechazo es la historia del pecado que culmina en la muerte de Jesús.

En el fondo de esa historia viene a iluminarse la más honda paradoja. Es la experiencia de un Dios suplicante que pide y no le acogen, que quiere alumbrar y no le dejan. Esta debilidad del Dios que se abre al fracaso de la comunicación y sigue comunicando amor (Palabra, Vida, Luz) donde le expulsan y niegan constituye el centro de la revelación cristiana. Se sitúa aquí la paradoja del nacimiento superior de los creyentes; precisamente allí donde los suyos rechazan la luz surgen otros que nacen de ella (Ba': 1,11-13).

C) *Encarnación de la Palabra* (1,14-18). Hemos superado el plano de la carne/sangre/varón (1,13), el nivel de una humanidad que parecía existir desde sí misma. Para decir esto, Jn abandona el lenguaje de tipo filosófico/religioso que podría entenderse desde los diversos espacios del entorno (helenismo, judaísmo, gnosticismo...) y expresa su mensaje de manera específicamente cristiana. Es lo que ya indicaba Hech 17,31 hablando de la resurrección de un muerto (cf. tema 21.3), lo que hallábamos al fondo de la predicación cristiana de la pascua (cf. tema 20). Como se verá por la traducción, son cuatro los temas que el texto ha destacado. Los exponemos uno a uno, presentando primero su sentido general y destacando luego aquello que resulta significativo a nivel de teodicea (manifes-

tación de Dios). Recordemos que entre a y a' existe un quiasmo que unifica todo el texto:

a) *La Palabra se hizo carne* (1,14). Se dijo antes que era (*ên*) por siempre en lo divino (1,1). Ahora se añade que se ha hecho (*egene-to*): ha entrado en el tiempo, volviéndose historia, humanidad concreta. Sólo así, en el momento de total abajamiento (cf. Flp 2,1-11: tema 20.2), la Palabra y Dios, vinculados de forma genérica en 1,1-2, reciben nombre personal. La palabra se llama Unigénito, Dios aparece como Padre. Esta Palabra/carne que es Jesús dentro de la historia recibe toda la *doxa* o gloria de Dios: ella es gracia personal (*kharis*) y transparencia plena (*aletheia* o verdad).

b) *El testimonio de Juan*, anunciado en Ba: 1,6-7, recibe en 1,15 su expresión histórica concreta: habiendo llegado después, Jesús es primero; pertenece al principio de la revelación de Dios. Así lo escatológico aparece como protológico.

c) *Jesús y Moisés* (1,16-17). Sólo ahora plantea Jn el tema de la relación entre la ley que ha destacado el judaísmo y la gracia/verdad que constituyen, a su juicio, el centro del mensaje cristiano. Se repiten así las palabras ya vistas en a: 1,14 (gracia/verdad), pero aparecen asociadas al nombre concreto de Jesucristo. Sólo ahora, cuando la revelación llega a su meta, cuando la *doxa* o gloria de Dios se desvela (cf. 1,14) y se supera la ley de Moisés (como en Flp 2,11), se puede pronunciar y se pronuncia el gran nombre de Jesucristo,

a') *Dios desconocido, Dios revelado* (1,18). Hemos venido hablando de Dios y su Palabra; hemos desarrollado una profunda, luminosa, teología, centrada en la revelación de esa palabra como Vida/Luz para los hombres. Pues bien, llegando al final de ese camino, podemos y debemos afirmar que no sabíamos nada de Dios: no le habíamos visto, ignorábamos su rostro; sólo el Hijo que viene del seno del Padre nos lo ha manifestado.

Estas últimas palabras son la clave. Más de una vez se ha leído Jn 1,1-8 en

perspectiva filosófico/religiosa, a partir de los primeros versos (1,1-4): hay un Logos de Dios, una Palabra/Vida/Luz que alienta en lo que existe y lo sostiene; Jesús sería un «foco de condensación» de esa Palabra/Luz, lugar privilegiado de manifestación de lo divino. Esa línea destaca el valor del logos eterno (Cristo preexistente) y deja en segundo lugar la experiencia de la carne/historia de Jesús. Pues bien, en contra de esa postura, basados, como hemos dicho, en las últimas palabras del texto (en 1,18), pensamos que se debe invertir la perspectiva: *sólo en Jesús, que es en concreto Hijo/Unigénito, podemos conocer y conocemos al Padre*. Antes no le habíamos visto. Podíamos especular sobre su Palabra/Vida/Luz, pero desconocíamos lo que ellas implicaban en concreto. Sólo ahora, viendo a Dios en Cristo podemos afirmar que conocemos su misterio como Padre. Sólo ahora podemos trazar los dos caminos que definen y enmarcan toda teología:

- *El camino descendente* empieza por el Logos o Palabra de la experiencia religiosa y filosófica. Si no estuviéramos abiertos desde Dios, nunca podríamos hallarle cuando llega, escucharle cuando llama. Pero sólo porque Dios viene a nosotros (= desciende de su altura) podemos encontrarle.

- *El camino ascendente* empieza por el hombre Jesús a quien hallamos en su humanidad concreta. Sólo a partir de ella, iluminados por su Luz, descubrimos su misterio como Vida y Palabra de Dios, hallamos lo divino.

En el lugar donde se unen ambas líneas (descenso y ascenso) hallamos que Jesús es *carne de Dios* dentro de la historia. Bien situado en su contexto cultural, *Jn ha seguido en lo externo un camino descendente*, por motivos de diálogo y misión: empieza hablando de aquello que en su entorno pueden entenderle

(como hace Hech 17); parte del Logos de Dios y de esa forma llega al hombre Jesucristo. Posiblemente, *nosotros debemos destacar el camino ascendente, pero recordando que ascenso no es huida*, no es olvido de la carne y de la historia, sino descubrimiento del valor originario (creador, vital, iluminante) del Jesús concreto.

Jn 1,1-18 nos ha llevado al centro de la paradoja cristiana, al lugar de la absoluta comunicación. No hay primero Dios (un ser aislado, separado del diálogo y encuentro) y luego comunicación entendida como algo secundario. Hemos ido viendo, a lo largo de todo este trabajo, que Dios es comunicación fundante (hace que surja vida) e iluminadora. Decimos que hay Dios porque sabemos que en Jesús (y por Jesús) ofrece un campo de encuentro donde todos los humanos pueden dialogar y realizarse. Este es el Dios de Jesús, el Dios de la Palabra encarnada que es Vida/ y Luz, principio de comunicación definitiva (escatológica) dentro de la historia.

2. Dios es amor: la comunicación interhumana (1 Jn 4,7-21)

Bibliografía general joánica en tema anterior. Los comentarios a 1 Jn: R. Schnackenburg, *Cartas de Juan*, Herder, Barcelona 1979; W. Tühsing, *Las cartas de san Juan*, Herder, Barcelona 1973; P. Bonnard, *Les épîtres johanniques*, Labor et Fides, Genève 1983; R. E. Brown, *The Epistles of John*, AB 30, Doubleday, New York 1981/2; R. Bultmann, *Die drei Johannesbriefe*, Vandenhoeck, Göttingen 1967.

Sobre el amor en Juan y especialmente en 1 Jn 4 cf.: V. M. Capdevila, *Les caractéristiques de la Caritas en Saint Jean*, EstFran 78 (1977) 423-454; Id., *Liberación y divinización del hombre*, I: *La Teología de la gracia en el Evangelio y en las Cartas de San Juan*, Sec. Trinitario, Salamanca 1984; Id., *Trinidad y misión en el evangelio y en las cartas de san Juan*, EstTrin 15 (1981) 83-153; A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin*

dans la théologie johannique, EB, Gabalda, Paris 1972; H. Müller, *¡Dios es amor! El testimonio verdadero del amor*, ReBib 32 (1970) 317-322; F. Segovia, *Love relationship in the Johannine Tradition*, SBL DisSer 58, Chico Ca 1982; C. Spicq, *L'amour de Dieu révélé aux hommes dans les écrits de Saint Jean*, Paris 1978; Id., *Agape dans le NT*, I-III, EB, Gabalda, Paris 1958.

La teología trinitaria de la Iglesia ha sido en parte una reflexión en torno al axioma fundante de 1 Jn: *Dios es amor*. Así lo he mostrado en *Dios como espíritu y persona. Razón humana y misterio trinitario*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989; cf. también D. Staniloae, *Dios es amor*, Sec. Trinitario, Salamanca 1995 (tradición ortodoxa); E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr, Tübingen 1977 (trad. castellana: *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1985).

Seguimos en la línea de Jn 1, pero resaltando el hecho de que *conocer a Dios implica amar a los hermanos*. Frente al posible riesgo de una *teodicea abstracta* que pueda separarse de la historia concreta y del encuentro/comunicación entre los hombres, 1 Jn ha elaborado la más precisa y honda *teodicea del amor fraterno*. De esta forma lleva a su culminación motivos ya evocados por la teología israelita (cf. temas 10-12) y también por la cristiana (tema 18.3), pero destacando la mediación cristológica: Jesús mismo es principio, garantía y contenido del amor fraterno.

En un momento determinado, la comunidad joanea sufrió el riesgo del exclusivismo, cerrándose en un tipo de amor sólo grupal (dentro de la Iglesia) y corriendo de esa forma el riesgo de convertirse en una especie de judaísmo invertido (con Jesús ocupando el lugar de la ley, pero dentro). Pienso que ese riesgo ha sido superado por la Iglesia de 1 Jn en el momento en que se integra dentro de la gran Iglesia, aportando en ella su experiencia cristológica y la urgencia de su fuerte amor interhumano, entendido de forma universal:

- 1 Jn 4,7 A a Queridos, amémonos unos a otros, porque el amor proviene de Dios y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios,
8 y el que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor.
9 b En esto se ha revelado el amor de Dios entre nosotros: Dios ha enviado a su Hijo Unigénito al mundo para que vivamos por medio de él.
10 b' En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él (Dios) nos amó y envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados.
11 a' Queridos, si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros:
12 a Dios nadie lo ha visto jamás: si nos amamos unos a otros, Dios habita en nosotros y su amor llega en nosotros a la perfección.
13 B a En esto conocemos que permanecemos en él y él en nosotros: porque nos ha dado de su Espíritu.
14 b Y nosotros hemos visto y damos testimonio porque el Padre ha enviado al Hijo como Salvador al mundo.
15 b' Pues quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios habita en él y él en Dios.
16 a' Y nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios tiene hacia nosotros.
C a Dios es amor, y el que permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él.
17 b En esto llega el amor a la perfección entre nosotros: en que tengamos confianza en el día del juicio, porque como aquél es, somos también nosotros en este mundo.
18 a' No hay temor en el amor, sino que el amor perfecto echa fuera el temor, porque el temor supone castigo y el que teme no es perfecto en el amor.
19 A' a Nosotros amémonos porque él nos amó primero.
20 b Si alguien dice «amo a Dios» y odia a su prójimo es mentiroso, porque el que no ama a su prójimo a quien ha visto no puede amar a Dios al que no ha visto.
21 a' Y este es su mandamiento: que quien ama a Dios ame también a su prójimo.

Hemos dividido el texto en cuatro partes. Entre la parte primera (A) y la última (A') hay inclusión temática: ambas insisten en que Dios nos ha amado primero y vinculan amor a Dios y al prójimo, empleando el argumento de la *visibilidad*: nadie ha visto a Dios, pero su presencia se ilumina en el amor al prójimo a quien vemos. Las partes intermedias son de tipo más teórico/temático: una vincula amor, don del Espíritu y confesión cristológica (B); la otra, definiendo a Dios como amor, le relaciona de manera especial con la confianza (C).

A) *A Dios nadie le ha visto ¡Amémonos unos a otros!* (4,7-12). Dividimos el

texto en cuatro partes. La primera (a) y última (a') empiezan de la misma forma (*¡queridos!*) y relacionan el amor y Dios. Las intermedias (b y b') explicitan su carácter cristológico:

a) *Principio: conocer a Dios implica amarnos* (4,7-8). Al amarse mutuamente, los humanos nacen de Dios y sólo así en un nuevo nacimiento conocen lo divino.

b) *Revelación* (4,9). El amor es un don muy precioso de Dios que ha regalado (enviado) a su Hijo para que vivamos por él. En el fondo, Hijo de Dios y amor se identifican.

b') *Esencia* (4,10). Repite el tema anterior en clave negativa (nosotros no somos crea-

dores del amor) y positiva (nos ha amado Dios por su Hijo, ofreciendo así perdón).

a') *Conclusión: amar al prójimo es amar a Dios* (4,11-12). Reassume el tema del principio (a), desde las aportaciones intermedias (b y b'), a la luz del AT que nos dice: *a Dios nadie le ha visto*.

Empecemos por el último tema (a'): *a Dios nadie le ha visto* (cf. Jn 1,1-18: tema anterior). En el momento central de su camino, cuando alcanza madurez teológica, el pueblo de Israel ha formulado: *no te fabricarás escultura, imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos o abajo en la tierra o en los mares por debajo de la tierra* (Dt 5,8; Ex 20,4). Dios es trascendente y por eso no podemos verle, conocerle, fabricar su imagen en el mundo... Sobre ese vacío de Dios debe expandirse y realizarse nuestra historia conforme a la teología del Dt que ha querido relacionar ausencia de visión (no podemos contemplar a Dios) y presencia de ley: el hueco de la imagen deja espacio a la Palabra (como en Jn 1,18):

– Oiais la voz de las Palabras, pero no veáis imagen alguna... (Dt 4,12).

– No os pervirtáis haciéndoos imagen de cualquier tipo de ídolo... (Dt 4,14-15).

Desde ese fondo ha de entenderse el signo máximo de Dios que es su Palabra, hecha ley de vida para el pueblo. Por una parte sigue siendo primordial Dt 5,8: *no te hagas imagen de Dios...* Por otro lado se destaca la palabra de Gén 1,26-27: *creó Dios al ser humano; a su imagen y semejanza lo creó; varón y mujer los creó...* No se pueden hacer imágenes de Dios porque el mismo hombre es imagen: sacramento de Dios sobre la tierra. Esta es la experiencia que está al fondo de nuestro pasaje: asume el misterio de la invisibilidad de Dios y sitúa en el centro de atención a los humanos como seres

capaces de amarse. Cuando afirma que *a Dios nadie le ha visto jamás* está llevando hasta el extremo la crítica israelita de los ídolos: *niega el camino de las religiones*, si es que pretenden alcanzar a Dios por medio de sus ritos; pero *niega también el camino de una filosofía* que se piensa capaz de llegar por la razón a lo divino; finalmente critica todas las posibles fantasías de aquellos que, *por vías de meditación o magia, especulación o esoterismo*, aseguran que han podido llegar a lo divino.

Siguiendo en esa línea de iconoclastia radical y llevando hasta el extremo las inspiraciones de la BH, el texto rechaza toda ley y rito que no sea expresión de amor al prójimo. *Los judíos* tienden a identificar la presencia del Dios ausente con su ley propia de pueblo separado. *Algunos cristianos* llegarán a identificar al Dios ausente con ciertos ritos sacramentales o posibles pertenencias eclesiales. *Nuestro texto* ha negado todo eso. No es que lo critique, pues no quiere criticarlo de manera expresa; simplemente lo ignora. Por eso dice que la única presencia del Dios ausente es el amor al prójimo. Desde este fondo podemos releer su contenido:

a) *Conocer a Dios es amarnos* (4,7-8). Recogiendo una tradición ilustrada, L. Feuerbach identifica Dios y amor, pero lo hace en forma excluyente: no hay un Dios/Persona fuera (por encima) del amor humano (*La esencia del cristianismo*). Es evidente que nuestro pasaje no polemiza en contra de Feuerbach, entre otras cosas porque no conoce su argumento. Pero de una forma implícita supera y refuta su postura: sabe que no existe Dios fuera del amor; pero añade también que el amor no es invento humano, sino don del mismo Dios de gracia. Por eso pide que nos amemos no «para crear» el amor, sino para «reconocer nuestro origen», pues del amor (que es Dios) hemos nacido. Esta es la experiencia original cristiana: des-

plegando el amor (amándonos unos a otros) reconocemos y asumimos lo que somos. Don es el amor, no resultado de un esfuerzo humano y meta de un imperativo de ley o mandamiento externo..

b) *Revelación del amor* (4,9). Feuerbach diría que nosotros mismos «revelamos» (desplegamos) el amor siendo capaces de forjar nuestro camino y realizarnos. Pues bien, sin negar la verdad parcial de esa postura, nuestro texto afirma que el amor es gracia antecedente: no lo hemos inventado nosotros; nos lo ha dado Dios por medio de su Hijo. La historia del amor nos precede y fundamenta. No venimos de un acaso, no estamos obligados a «imponer» un ritmo de amor (perdón, justicia) sobre un mundo previamente informe, irracional, mezquino. Del amor nacemos. Por eso, nuestra acción de amar ha de entenderse como fidelidad a nuestro propio origen, expresión de nuestra esencia antecedente.

b') *Esencia del amor* (4,10). Así lo ha subrayado el texto: *en toutô estin hê agapê, en esto es (consiste) el amor...* No es aquello que hacemos a ciegas, dejando que actúe la naturaleza, ni aquello que hacemos por pura razón como Prometeos que roban a los dioses celosos el fuego de la vida... No es tampoco una experiencia de nostalgia ante el fracaso de las cosas, ni equilibrio cósmico que acaba encerrándonos en medio de la trama de los astros. El amor es algo que siempre nos precede: no lo hacemos, no debemos conquistarlo ni crearlo; nos lo ofrecen en regalo. Sólo quien haya descubierto en su experiencia esta prioridad del amor puede hablar de lo divino. Pero el amor no sólo nos precede, sino que, al mismo tiempo, nos rescata, nos redime, como dice el texto utilizando una palabra clave de la tradición sacrificial del AT: Dios ha enviado a su Hijo como propiciación (*hilasmon*) por nuestros pecados. Ya no es necesario un rito de chivos emisarios (Lev 16: cf. tema 7.2): no hacen falta sacerdotes especiales, ni sacrificios de rituales. El mismo amor del Hijo, en gratuidad y entrega de sí mismo, nos redime del pecado. Esta es la esencia del amor fuerte, es decir, de aquel que puede cambiar nuestra existencia. En amor

surgimos (a: 4,7); del amor renacemos, superando así pecado y muerte (b': 4,7).

a') *Conclusión: amar al prójimo es amar a Dios* (4,11-12). El amor al prójimo es consecuencia y visibilización del amor de Dios. Sólo en este contexto emerge la palabra clave de mandato: *opheilomen, debemos amarnos* unos a otros. Sabemos que el mandato (entendido como imperativo) era la base de la ética kantiana: el ser humano surge allí donde se escucha una palabra que le dice «debes». Pues bien, aquí ese *debes* se traduce en forma de *debemos* (en plural compartido) y se entiende como respuesta a un amor antecedente. Al principio no está el *debes*, sino el *vive*: has nacido del amor, en amor has podido ir desplegando tu existencia. Por eso es importante que escuches: sólo porque te han llamado puedes responder, porque te han amado puedes amar.

B) *¡Hemos conocido y creído! Confesión cristológica* (4,13-16a). Este nuevo pasaje confirma desde Cristo lo que acabamos de indicar. El argumento es el mismo; pero ahora se expresa a modo de confesión creyente, de tipo experiencial. Este es el «credo» de aquellos que se descubren poseídos, transformados por el amor de Dios. Lo hemos dividido también en cuatro partes que forman doble quiasmo:

a) *Principio pneumatológico* (4,13). Ratifica lo anterior (especialmente las palabras finales de 4,12: cf. *menein*, habitar/permanecer) con el signo o prueba suprema de la Iglesia: ¡tenemos el Espíritu!

b) *Primera confesión: el envío del Hijo* (4,14). El testimonio cristiano es posible desde la fe en Dios Padre que ha enviado a su Hijo como principio y sentido de amor, es decir, como *sôter*: salvador escatológico.

b') *Segunda confesión: Jesús es el Hijo de Dios* (4,15). No es segunda en el sentido de inferior, sino porque confirma y ratifica la anterior; el Hijo de Dios (su amor originario) no aparece como idea o ser abstracto, sino que está encarnado dentro de la historia, es Jesucristo.

a') *Confirmación* (4,16a): «Y nosotros hemos conocido y creído...». Esta es la verdad que surge del amor completo. No consiste en decir unas palabras en clave de teoría, sino en fundar la vida en el amor: eso es creer.

Estamos en la base de lo que después será la *confesión trinitaria* de la Iglesia: aquí adquieren sentido el Padre, el Hijo y el Espíritu, entendidos como fuentes personales de un proceso de amor que nos desborda y fundamenta. Así lo indicaremos, destacando por orden algunos de los puntos significativos del pasaje.

a) *Principio pneumatológico* (4,13). Es la prueba de que existe amor: ¡hemos recibido el Espíritu! La comunidad que se expresa a través de estas palabras se descubre recreada, renacida. Así lo ha destacado con frecuencia la tradición joana en los pasajes que hablan del Espíritu (cf. Jn 3,5-8; 4,23-24; 6,63; 7,39; 20,22), especialmente aquellos que le presentan como *Paráclito* de la comunidad (Jn 15-16). Esta es la prueba: creer significa agradecer. Dios nos ha dado en Jesús lo más excelso (la experiencia del Espíritu); por eso le aceptamos, agradecemos su don, confesamos su existencia, en él permanecemos.

b) *Primera confesión: envío del Hijo* (4,14). Y nosotros *thetbeametha* (hemos visto): así comienza este pasaje, reasumiendo en forma inversa lo antes dicho: nadie ha visto a Dios, por eso estamos llamados a encontrarle en el amor al prójimo (4,12). Pero nosotros hemos hallado (mirado/palpado: cf. 1 Jn 1,1) a Jesús y por medio de él se ha hecho visible lo invisible, tangible lo intangible, lo divino humano. Este ver a Dios en Jesús implica vivir en el Espíritu: mostrar el mutuo amor, mostrarse transformados por su fuerza, en gesto de amor mutuo.

b') *Segunda confesión: el Hijo de Dios es Jesús* (4,15). Las palabras anteriores se podrían entender en sentido general: Jesús habría sido un buen revelador, pero sólo uno entre otros muchos. Nuestro pasaje refuta con fuerza esa postura, retomando el argumento de Ab y Ab': el amor de Dios no es algo que sucede siempre, allí donde nosotros

nos abrimos a su fuerza. El amor se ha revelado en concreto y se ha encarnado en Jesús de Nazaret.

a') *Confirmación* (4,16a). Sólo de esa forma, arraigados en la historia de Jesús, podemos confesar aquello que desborda las fronteras de la historia: hemos conocido el amor que Dios nos tiene. No lo sabemos por teoría, ni lo demostraremos razonando de modo intelectual o místico, sino que lo aprendemos en el Cristo.

Este es un conocer de experiencia gratuita: un sentir amante y un saber creyente, de transformación y entrega de la vida. No conocemos por razonamiento y teoría, por prueba neutra, abierta a todas las posibles discusiones, sino por experiencia del Espíritu (cf. unión a y a'). Conocemos y creemos (*egnôkamen kai pepisteukamen*) por impulso del amor que es fuente y sede de toda comprensión del mundo. A Dios nadie le ha visto, pero ya podemos verle con los ojos del amor que nos ha dado Jesucristo: con la fuerza de su Espíritu, en amor a los hermanos.

C) *Dios es amor: ¡la gran confianza!* (4,16b-18). Llegamos al centro del pasaje: *Dios es amor*. Esta es la palabra que se ha ido preparando y sólo ahora logramos afirmar en su verdad: decimos que es amor porque le vemos así en Cristo; confesamos que es amor porque hemos hecho la experiencia de su gracia en el Espíritu. Porque sabemos que el amor al prójimo es divino, porque hemos descubierto su verdad en Cristo y hemos visto que es principio y fin de todo lo que existe decimos gozosos: *Dios de amor*, culminando así nuestro discurso.

a) *Tesis: Dios es amor* (4,16b). Es principio y conclusión de todo el argumento precedente. Sólo en el contexto previo de la invitación al amor y la confesión cristológica tiene sentido esta palabra. No se trata de decir que es un amor cualquiera, en la línea de Platón

(*Banquete*) o los mitos hierogámicos. No es que conozcamos ya el amor y después se lo apliquemos a Dios. El amor del que se habla aquí es revelación: algo que los fieles han hallado en Jesucristo.

b) *El amor perfecto* (1,17). Viven los hombres amargados por la culpa y el castigo: les aterra el pecado que han trenzado, hasta quedar prendidos en sus redes que son siempre juicio y muerte. Pues bien, allí donde el amor se ha revelado (donde Dios mismo se muestra como Padre) cesa el temor del juicio y la vida se vuelve confianza. *Como aquél es... somos nosotros*. *Ekeinos* (aquél) es ciertamente Jesús (cf. 1 Jn 2,6; 3,5.7.16), está ya en gloria y ha triunfado por su pascua de todo miedo y muerte. Lo que Jesús es (en vida pas-cual), eso somos ya nosotros, de un modo escondido, en liturgia de amor abierto a los hermanos.

a') *Amor sin temor* (4,18). Pasa del plano cristológico (*como aquél es...*) al más antropológico (*donde hay amor no hay temor...*). Supone que los hombres vivían en el miedo: no habían descubierto al Padre Dios, ni habían entendido el amor. Por eso se movían a golpe de castigo, dominados por la angustia del pecado y el temor del juicio. Pues bien, conforme a lo indicado en tema 19, Dios se expresa en Cristo como amor que perdona y da la vida: ha triunfado ya en la pascua (cf. tema 20) y sus creyentes puedan mantenerse confiados. Superando el nivel donde la vida es pura lucha, el amor que es Dios se ha desvelado como perdón, gracia y nuevo nacimiento en Cristo.

A') *Conclusión y mandamiento* (4,19-21). El mismo Dios que ama (4,16a) y que nos hace superar en Cristo todo miedo (4,17-18) viene a desvelarse ahora como fuente de amor para los hombres. Estos versos, que pueden también relacionarse con C (4,16b-18), aparecen vinculados quiásticamente con el principio del texto (A: 4,7-12). Brevemente los presento, como conclusión de todo lo anterior, resaltando sólo aquellos puntos que parecen más significativos. Sigo el

esquema de la traducción: al principio y fin (a y a') se pone el «mandamiento» (es decir, la clave de conducta cristiana); en el centro (b) queda la razón teológica:

a) *Principio* (4,19). Recoge la fórmula inicial (*agapômen*: amémonos, cf. 4,7) y el sentido de todo el argumento: porque él nos amó primero. Sobre la revelación del amor de Dios, expresada en Cristo, viene a fundarse el mandamiento de la Iglesia. De lo que somos o, mejor dicho, de lo que Dios es en nosotros al amarnos brota aquello que debemos ser/hacer: amarnos unos a otros. Ya no hay dos mandamientos (como en Mc 12,28-32: cf. tema 18.3), porque el amor de Dios no es mandamiento, sino gracia que Cristo nos ofrece en el Espíritu.

b) *Razón fundamental* (4,20). Recoge lo dicho: la invisibilidad de Dios se vuelve visible en el prójimo; por eso el amor de Dios ha de expresarse en forma humana. Un Dios separado del prójimo se vuelve idolatría, mala religión, santidad perversa. Más que la mentira sobre Dios (que nunca se puede refutar directamente), le interesa al texto la mentira sobre el prójimo. En este fondo, la verdad deja de ser una teoría y la teodicea una abstracción. Verdad y teodicea se expresan y confirman en el campo del amor al prójimo.

a') *Conclusión* (4,21). Culmina así el pasaje y todo el texto. Esta es la *entolê*, es el único mandato: allí donde se ha dado amor a Dios habrá de darse y triunfar el amor mutuo (al prójimo). Este es el misterio, es la verdad suprema de Dios y de la historia.

3. Dios se hace historia: el Cordero degollado (Ap 5)

Comentarios: E. Allo, *L'Apocalypse*, EB, Gabalda, Paris; R. Ch. Charles, *Revelation of St. John*, Clark, Edinburgh 1920; E. Lohmeyer, *Offenbarung des Johannes*, HNT, Tübingen 1953; P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Delachaux, Lausanne 1981. En castellano: J. Bonsirven, *San Juan en el Apocalipsis*, Paulinas, Madrid 1965; L. Cerfaux y J. Cambier, *El Apocalipsis de Juan leído a los cristianos*, Fax,

Madrid 1968; J. P. Charlier, *Comprender el apocalipsis*, I-II, DDB, Bilbao 1994; U. Vanni, *Apocalipsis*, EVD, Estella 1992. Para una visión de conjunto, con amplia bibliografía: U. Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica, exegesi, teologia*, EDB, Bologna 1988.

Teología estricta (visión de Dios, del Hijo del hombre y los Espíritus) cf.: J. Comblin, *Cristo en el Apocalipsis*, Herder, Barcelona 1969; F. Contreras, *El Espíritu en el libro del Apocalipsis*, Sec. Trinitario, Salamanca 1987; Id., *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis*, Sígueme, Salamanca 1991 (ambos con extensa bibliografía).

Sobre Ap 5: S. Bartina, *Los siete ojos del Cordero*, EstBib 21 (1962) 325-328; R. Bergmeier, *Die Buchrolle und das Lamm (Apk 5 und 10)*, ZNTW 76 (1985) 225-242; N. Hohnjec, *Das Lamm (to arnion) in der Offenbarung des Johannes*, Diss. PUG, Roma 1980; L. W. Hurtado, *Rev 4-5 in the light of jewish apocalyptic analogies*, JSNT 25 (1985) 105-124; K. P. Jörns, *Das hymnische Evangelium*, SNT 5, Gütersloh 1971; H. P. Müller, *Die himmlische Ratsversammlung. Motivgeschichtliches zu Apk 5,1-5*, ZNTW 54 (1963) 254-256; A. Vögtle, *Der Gott der Apokalypse*, en J. Coppens (ed.), *La Notion de Dieu dans la Bible*, BETL 41, Leuven 1985, 377-398.

El Apocalipsis de Juan (Ap), escrito hacia finales de I EC, tiene semejanzas con el apocalipsis sinóptico (Mc 13 par), con textos de Pablo (1 Tes) o de su escue-

la (2 Tes), con algunas cartas «católicas» (2 Ped, Jud) y sobre todo con la obra de Juan (Jn, 1 Jn). Pero en su temática central y desarrollo es un libro peculiar que retraduce en forma cristiana la expectación escatológica más honda de la BH y los apócrifos judíos.

El autor se presenta como Juan, un cristiano perseguido en Patmos. Ha tenido una fuerte experiencia de Jesús a quien ha visto como Hijo de hombre (1,1-20). Fortalecido por esa visión, escribe desde el exilio unas cartas de advertencia y consuelo a las grandes Iglesias de Asia (2,1-3,22): quiere sostener en la prueba y fortalecer en la esperanza a los creyentes. Es cristiano, pero al mismo tiempo es testigo y continuador de una gran tradición profética y apocalíptica judía que ya hemos estudiado (cf. temas 8.1; 14). Sobre ese fondo ha presentado su visión del Dios que está sentado sobre el trono, rodeado por cuatro vivientes (cf. Ez 1; tema 14.1) y veinticuatro ancianos (12 por Israel, 12 por los gentiles) que son representantes de la humanidad originaria y ya salvada. Se ha desvelado Dios sobre su trono; le rodean los vivientes (poderes cósmicos) y ancianos (sociedad humana):

- Ap 5,1 A a Y vi en la (mano) derecha del que estaba sentado sobre el trono un *libro* (*biblion*), escrito por dentro y por fuera, sellado con siete sellos.
- 2 b Y vi un *ángel fuerte* pregonando con voz grande: -¿Quién (será) digno de abrir el libro y romper sus sellos?
- 3 c Y *nadie*, ni en el cielo, ni sobre la tierra, ni bajo la tierra era capaz de abrir el libro y de mirarlo.
- 4 d Y yo lloré mucho porque nadie fue encontrado digno de abrir el libro y de mirarlo.
- 5 B a Y uno de los *ancianos* me dijo: -No llores, he aquí que ha vencido el león de la tribu de *Judá*, el retoño de David, para abrir el libro y sus siete sellos.
- 6 b Y vi en medio, entre el trono, los cuatro vivientes y los ancianos, un *Cordero* como degollado, estando en pie, con siete cuernos y siete ojos que son los *siete Espíritus* de Dios enviados a toda la tierra; y *tomó* (el libro) de la (mano) derecha del que estaba sentado sobre el trono.
- 7 y *tomó* (el libro) de la (mano) derecha del que estaba sentado sobre el trono.
- 8 C a Y cuando tomó el libro, los *cuatro vivientes* y los *veinticuatro ancianos* teniendo cada uno una *cítara* y *copas de oro* repletas de perfumes, que son *las oraciones de los santos*,

- 9 cayeron ante el Cordero; y cantaron un canto nuevo: *Eres digno de recibir el libro y de abrir sus sellos porque fuiste degollado y con tu sangre compraste para Dios (hombres) de toda tribu, lengua, pueblo y nación, y los hiciste para Dios reino y sacerdotes, y reinarán sobre la tierra.*
- 10 y los hiciste para Dios reino y sacerdotes, y reinarán sobre la tierra.
- 11 b Y vi y escuché la voz de *muchos ángeles* alrededor del trono, de los *vivientes* y los ancianos; su número era miríadas de miríadas y millares de millares, diciendo con voz grande: *Digno es el Cordero degollado de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fuerza, el honor, la gloria y la alabanza.*
- 12 de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fuerza, el honor, la gloria y la alabanza.
- 13 c Y oí que *toda criatura* que hay en el cielo y sobre la tierra y bajo la tierra y sobre el mar y todos los seres que hay en ellos decían: *Al que está sentado sobre el trono y al Cordero la bendición, la gloria, el honor y el poder por los siglos de los siglos.*
- 14 a' Y los *cuatro vivientes* decían: ¡Amén!
Y los *veinticuatro ancianos* se postraron y adoraron.

La primera parte (A: 5,1-4) ofrece la visión del enigma de la historia: nadie puede abrir el libro de Dios ni rasgar los siete sellos que cierran y tapan su misterio; lógicamente, la vida humana (del vidente) se desvela como llanto. La segunda (B: 5,5-7) es la revelación del triunfo del León/Cordero: en esta paradoja, que vincula al León de Judá con el Cordero sacrificado, se resuelve el sentido de la historia. Finalmente, una tercera parte de tipo aclamativo (C: 5,8-14) vincula a todos los vivientes del cielo y de la tierra en un mismo gesto de alabanza dirigida a Dios y a su Cordero.

A) *Gran enigma: el libro sellado de la historia* (5,1-4). La visión del Dios sentado sobre el trono del poder se expande en un libro: nadie lo puede abrir, nadie conoce su sentido; por eso la existencia del profeta (del vidente israelita) es llanto. Recordemos la experiencia judía (iniciada en las Tablas de Ex 19-24 y 34; cf. tema 4.1 y 4.2): los fieles del pueblo elegido conocen las leyes (cf. tema 13.2), entienden el libro (cf. tema 16.1) y se gozan al poder cumplirlo (cf. temas 16-17). Pues bien, nuestro pasaje afirma que el libro de Dios está sellado, de manera que nadie logra nunca abrirlo: ni Moisés

en tiempo antiguo, ni los nuevos maestros o rabinos de los últimos decenios. Nos hallamos quizá cerca de Dan 7,10 y 12,12 (cf. tema 14.3). Pero hay cierta diferencia. Daniel (y los apocalípticos de Enoc) supone que ese libro lo conocen ya los elegidos (justos y sabios de la propia secta). En contra de eso, el Apocalipsis supone que nadie ha logrado conocerlo (abrirlo).

Estamos cerca del motivo de Jn 1,18 y 1 Jn 4,12.20: *a Dios nadie le ha visto; nadie alcanza su verdad, el secreto de su manifestación entre los hombres*. Este libro sellado, que nadie puede abrir (ni hombres de tierra, ni ángeles de cielo), es un rechazo de todas las especulaciones apocalípticas del tiempo (poseedoras de libros secretos), lo mismo que del judaísmo rabínico que, en algún sentido, dice conocer *el libro en sí*, la ley de Dios. Para Ap 5, el libro de Dios está cerrado: no se ha dado aún revelación salvífica ninguna.

Este libro de los siete sellos es el signo del misterio de Dios. Siendo fuente de revelación para el vidente (cf. 1,11; 22,7-19) tiene relación con el *librito* de la profecía (Ap 10, en referencia a Ez 2,8; 3,1-3) y con el libro del juicio y de la vida (cf.

13,8; 17,8; 20,12; 21,27). Es claro que el autor de ApJn pertenece a un círculo que ha dado mucha importancia a los libros que expresan la palabra de Dios (ley) y anuncian el futuro. Estamos en contexto de cultura literaria: el mundo entero es como libro donde el mismo Dios ha escrito su palabra y libro es igualmente el lugar donde se escriben las acciones de Dios y de los hombres. Pues bien, llegando al final en esa línea, nuestro autor dirá que nadie puede alcanzar el misterio de Dios, ni abrir o entender el libro verdadero:

a) *Es libro de siete sellos* (5,1). Está escrito por dentro y por fuera, lleno de misterios, pero nadie puede conocerlos. El mismo Dios encierra con sus llaves las cosas importantes de la vida.

b) *Un ángel grita...* (5,2). El mensajero de Dios despierta en los hombres el deseo de abrir el libro... pero ni él mismo lo consigue. Por eso, a pesar de su voz grande, se presenta como ángel impotente.

c) *Nadie es capaz...* (5,3), ni siquiera los ángeles sabios: el ser humano sufre en un mundo de ignorancia radical en el que nadie puede darle de verdad ayuda.

d) *Y lloré...* (5,4). El llanto refleja impotencia y fragilidad. Sabe el vidente que hay libro y que tiene misterios; pero es incapaz de descifrarlos. Por eso, inmerso en paradoja ansiosa, rompe en llanto.

Este es un contexto sapiencial/apocalíptico. Como buen vidente, nuestro autor busca el secreto original y para eso retoma la imagen del paraíso (Gén 2-3, cf. tema 2.1): parece que desea el fruto prohibido (deseado, santo) llegando así a la intimidad de Dios; abrir el libro sellado de Dios significa comer del árbol de su conocimiento.

B) *No llores: Ha vencido el león... Cordero degollado* (5,5-7). Hemos unido estos versos, aunque, en algún sentido,

5,5 podía presentarse como conclusión de la escena anterior, que empezaba por *eidon*, yo vi, en 5,1 (el nuevo *eidon* de 5,6 introduciría la escena de 5,6-7, marcada por el descubrimiento del Cordero sacrificado). A pesar de ello, hemos preferido esta estructura, para resaltar la unión entre palabra y gesto:

a) *Anuncio* (5,5). Cierra la escena anterior (A: 5,1-4) e introduce el consuelo allí donde había dominado el llanto. Es revelación profética y uno de los ancianos (habitantes del mundo celeste) aparece como iniciador y guía de misterio: ofrece al vidente que llora su anuncio de gozo, le habla del león triunfador, con imágenes (león de Judá, retoño de David, victoria) tomadas del AT.

b) *Visión* (5,6-7). Iluminado por esa palabra, el vidente descubre una escena que es centro y sentido de toda la historia: en medio del campo celeste (entre Dios, ancianos y vivientes) emerge un Cordero. Se había prometido un león triunfador y aparece una víctima sacrificial. La promesa del AT (león, tribu de Judá) se ha cumplido en un nivel más alto, suscitando una forma superior de realidad.

El vidente ha penetrado en el misterio, ha descubierto el trono de Dios (su poder) y se mueve entre los cuatro vivientes (*dsôa*: poderes cósmicos) y los veinticuatro ancianos (*presbyteroi*, representantes de la humanidad, formada por israelitas y gentiles). Los vivientes (león, toro, hombre, águila) son ángeles fundantes del cosmos, poderes de la naturaleza (4,6-8): cantan a Dios, pero no pueden decir nada al vidente, no emplean su lenguaje. En cambio, los ancianos dominan su lenguaje y uno de ellos puede hablarle: conoce un misterio que los hombres de la tierra desconocen.

El anciano que revela ese misterio es un testigo de la tradición: habla de aquello que han hablado y esperado los israelitas desde siempre. No dice nada nuevo,

no presenta cosa que no hubiera sido prometida y esperada por los siglos; nueva es sólo su certeza de que ya se ha realizado lo esperado. Por eso dice: *enikêsen: ya he vencido*. Este es su evangelio: el anuncio de victoria de Dios ya realizada. Dios ha dejado primero que domine sobre el mundo la injusticia; ha permitido que se expresen y triunfen por un tiempo los principios de mentira y perversión de nuestra historia (en clave de pecado). Ahora expresa su verdad, se manifiesta ya como divino:

• *Ha vencido el león*. No es el león cósmico de 4,7 (en la línea de Ez 1: tema 14.1), ni la bestia de 13,2 (que sigue a Dan 7,4: tema 14.3), sino el león de Judá (Gén 49,9-10) que lleva el cetro de mando y domina como rey sobre la tierra, cumpliendo la esperanza mesiánica (cf. tema 6).

• *El retoño de David*. Ampliando la línea de mesianismo anterior, pasamos del tótem animal (león/rey) a una imagen de genealogía familiar, expresada por el árbol que rebrota: de la vieja raíz de David nace un retoño, como sabe bien la tradición israelita (cf. Is 11,1-10).

La predicación cristiana asume la esperanza mesiánica ligada a los signos (león) y a la continuidad histórica (retoño) de David. Todo el NT, desde Rom 1,1-3 hasta Mt 1-2 y Lc 1-2, da testimonio de la plenitud davídica de Jesús que cumple la promesa antigua. Esta es una certeza común, que podían asumir los judíos de SalSalomón 17, TestJudá y 4 Esd 12. En una perspectiva que vincula mesianismo nacional y anhelo apocalíptico se entienden bien estas palabras que tratan de la victoria del león de Judá y del Dios de David. Pero luego se abren las preguntas: ¿Qué pasa con la ley? ¿Cómo se consigue y como permanece la victoria del león? ¿Qué sentido tiene el pueblo israelita y cómo se integran o destruyen los gentiles? El anciano había revela-

do el cumplimiento de las profecías (5,5). Ahora es el vidente quien mira y descubre admirado el misterio (5,6):

• *En medio*: entre el trono, vivientes y ancianos, en el espacio primigenio que es lugar del tiempo originario: lugar donde Dan 7 (cf. tema 14.3) había descubierto al *como Hijo de hombre* al lado del anciano de días. También la tradición de 1 En hablaba de un Salvador (Hijo de hombre, elegido o justo) que se encuentra ya elevado, entronizado, dirigiendo desde Dios el curso de la historia. Estas visiones enriquecen el mesianismo davídico (5,5) con rasgos de apocalíptica y acentúan su aspecto cósmico (universal).

• *Un Cordero degollado*. Esta imagen se opone a la ya vista del león o, mejor dicho, la interpreta en otra perspectiva. Puede haber al fondo elementos mitológicos ligados a un signo astral (*aries*), pero la inspiración y línea básica es cristiana, conforme a un motivo ya visto (cf. temas 19-21): ha muerto Jesús como cordero pascual (cf. Mc 14,12 par) y chivo expiatorio de Lev 16 (cf. tema 7.2), conforme a una visión desarrollada por Heb. Jesús es el siervo/cordero de Is 53,7, en imagen que ha sido reasumida por Hech 8,26-40 y en especial por Jn 1,29.36 (y 1 Ped 2,18-24). No triunfa quien vence a los otros por la fuerza (león), sino el Cordero que entra en la vida por los mismos que le matan.

• *Con siete cuernos*. Son signo de poder conforme a una visión universal del viejo oriente, reflejada tanto en la iconografía como en la literatura (cf. Dan 7,7-8; Lc 1,69). Siete es plenitud: siete cuernos son el poder universal de aquel que ha sido derrotado (sacrificado).

• *Y siete ojos... siete Espíritus*. Los ojos son presencia: lo ve todo el Cordero, descubre así y entiende lo que está en el libro y lo que existe sobre el mundo, en imagen ya esbozada en Ez 1 al hablar de los ojos/ruedas del carro (cf. tema 14.1). Aquí se añade que son los Espíritus de Dios, conforme a una palabra que había aparecido en 1,4; 3,1; 4,5. Vinculando esos pasajes, descubrimos que los siete Espíritus de Dios (de su poder/pre-

sencia) son los mismos del Cordero (Cristo). De esa forma, poseyendo un mismo Espíritu (siete es unidad/plenitud), Dios y Cristo, el sentado sobre el Trono y el Cordero, se unifican formando un solo misterio divino, como aparece en 1,4-5.

El sentido es claro: destaca la unión que existe entre Dios (significado por el trono) y el Cordero (que muere por los otros). Es una escena de entronización, en la línea de Dan 7 (cf. tema 14.3): sobre un mundo que parece hundido en la injusticia de las bestias (Dan 7), incapaz de conocer la acción de Dios (Ap 5), viene a elevarse la figura mesiánica. Antes era Cordero degollado, ahora recibe el libro (Ap 5,6-7). Suya es la tarea de leer (descifrar y realizar) el sentido de la historia. De esa forma, *el libro de Dios* (que nadie pudo interpretar) se nos presenta como *libro del Cordero*.

El argumento de ese libro es Jesús mismo: la historia de su sacrificio o entrega pascual por los hombres; no ha venido a dominar, como dominan los leones; no ha venido a establecer una dinastía por encima de las otras (como la davídica). Ha venido a darse en gratuidad, por eso muere: no responde a la violencia con violencia, ni establece su reinado a costa ajena. Parecía que los siete sellos requerían fuerza de león o astucia de gran diablo. Ahora vemos que ellos ceden, rompen y se abren allí donde ha surgido alguien que entrega la vida por los otros: este es el Cordero, el héroe de la gracia no violenta, el derrotado victorioso, el muerto que ha vencido (cf. 1,18)

Esta es la palabra de los grandes testimonios del NT: todos revelan el triunfo del crucificado y muerto (cf. Rom 3,25; Heb 1,3; Hech 17,31 en tema 21; y Rom 4,24; Flp 2,8-9 en tema 20). Sólo es mesías de Dios el que «fracasa» y prefiere morir antes que responder con el talión

de una ley justiciera (del AT) a los que imponen su injusticia sobre el mundo. Situado así, este Cordero sacrificado ha de entenderse a partir de las categorías suprasacrificiales que ha desarrollado Hebreos (especialmente en 7-10). No se puede hablar de un sacerdocio externo, realizado sobre los demás, en gesto de imposición simbólica (ofreciendo la sangre de animales). Sólo es sacerdocio y sacrificio verdadero el de aquel que regala su vida a los demás, superando así toda violencia. De una vez por todas, para siempre, Jesús se ha entregado en amor. De esa forma ha revelado a Dios (ha desvelado su misterio); de esa forma ha roto los sellos del libro cerrado de la historia. Lo que parecía eterno conflicto de violencia (lucha de bestias que nunca acaban de matarse) se convierte en fuente de amor salvador que se abre a todos los vivientes.

C) *La gran alabanza* (5,8-14). El vidente ha penetrado en el misterio: ha visto al Cordero degollado que descifra el libro de la historia. Su respuesta primera no es de tipo intelectual o cambio moralista de conducta, sino un gesto fuerte de alabanza. En el principio estaba la Palabra (Jn 1,1) o el Amor (1 Jn 4). Ahora, desde la misma raíz de esa Palabra proclamada (libro abierto) y ese Amor ya realizado (sacrificio de Cordero), emerge el canto, gozo y fiesta de todos los vivientes.

La palabra de Dios era entrega de la vida (el Cordero sacrificio); *la palabra de los hombres* (y de todos los vivientes) es respuesta jubilosa ante esa vida. La fe en el Dios de Cristo no se expresa en forma de tortura de conciencia o de estructura de poder sacralizante. Creer es crear y cantar, conforme ha señalado este pasaje dividido en cuatro partes: al extremo están los ancianos/vivientes (a y a'), al centro el gozo de los seres superiores

(ángeles) y de todas las posibles criaturas (b y c):

a) *Vivientes y ancianos* (5,8-10) entonan el canto nuevo (5,9) que 15,3 presenta como himno del éxodo, vinculando a Moisés con el Cordero: llega la liberación final de todos los pueblos, lenguas, tribus y naciones.

b) *Muchos ángeles* (5,11-12). Hay un *primer círculo* formado por trono/vivientes/ancianos (y el Cordero al centro: cf. 5,6). Los ángeles forman un *segundo círculo* de miríadas/millares de seres que no tienen más función que la alabanza. Son el coro de gloria de Dios y cantan al Cordero que no ha venido a que le sirvan, sino a servir y dar la vida por los otros (cf. Mc 10,45), invirtiendo el tema de Dan 7,14. Lo ha hecho ya; por eso le responden y alaban los ángeles cantando.

c) *Toda criatura* (5,13). Al canto de los ángeles del cielo sigue el de todos los restantes seres, como habíamos visto en Dan 3,57ss (tema 17.1). Ellos repiten en el fondo la alabanza previa (b: 5,11-12), pero dedican una misma adoración al sentado en el trono y al Cordero, es decir, a Dios y al Cristo.

a') *Vivientes y ancianos* (5,14). Retornan en quiasmo vivientes y ancianos, el signo más fuerte de la realidad cósmica y humana. Ellos asumen la palabra proclamada (de 5,11-13) y de esa forma ratifican el triunfo del Cordero. Abiertos los sellos del libro, todos los seres celestes y terrestres pueden entonar un mismo canto a Dios y al Cristo.

Queda clara la estructura de conjunto y la función de cada uno en esa inmensa liturgia en que se juntan ancianos/vivientes, ángeles y seres del mundo. El evangelio (buena nueva de Jesús/Cordero) se ha venido a convertir en himno: es hermoso que haya Dios y sea (se revele) de esta forma, a través de Jesucristo. En el fondo de este canto universal viene a expresarse el júbilo gozoso de la creación que se alegra por ser, y así lo expresa con su voz hecha palabra agradecida.

Dios no ha hecho el mundo para que

le sirva, sino para que goce y cante. De esa forma, todo lo que existe en cielo y tierra cumple aquello que se había anunciado en Gén 1: culmina en forma de liturgia. Es significativo el hecho de que *al principio* de la teología israelita (Gén 1; cf. tema 1.3), en un pasaje *central* del judaísmo (Dan 3; cf. tema 17.1) y en esta *visión final* de los orígenes cristianos (Ap 5) emerja un mismo canto de alabanza. El viejo israelita, el buen judío y el cristiano (Ap 5) bendicen a Dios con toda criatura del cielo y de la tierra por el don de vida en Cristo. Pero existen algunas diferencias:

- *El Dios judío de las Dieciocho Bendiciones* (cf. tema 17.3) se encontraba vinculado al propio grupo nacional, a templo, ley y pueblo, mientras que el cristiano vincula a todos los seres humanos por medio del Cordero. Ciertamente, el cristiano mantiene el recuerdo judío (la promesa del león de Judá y del árbol de David: 5,5), pero tanto Judá como David (pueblo y rey) quedan asumidos en la historia del Cordero.

- *Ante el gesto del Cordero desaparece el valor sacral del judaísmo*. Cesan las ventajas de Israel y Judá como destinatarios de la promesa. Se rompen las barreras anteriores: no hay una tribu especial (Judá o Leví); no hay tampoco lengua sagrada, ni el griego ni el hebreo, pues el Cordero nos ha hablado en un lenguaje que todos podemos entender; no hay tampoco pueblo santo (*laos*), ni naciones pecadoras (*ethnous*)... Llama Dios en el Cordero a todos los humanos (5,9) como reyes y sacerdotes (5,10):

- *Todos los pueblos son reino (basileia)*. No se ha dicho que el Cordero sea rey, a no ser veladamente por la cita de 5,5; pero es evidente que aquellos que le acogen forman un (el) reino. Por eso se añade que *reinarán sobre la tierra*, conforme a una visión que irá tomando cuerpo a lo largo del Ap y culminará en las Bodas del Cordero/rey con la Iglesia/humanidad ya novia y reina en 21,22.

- *Todos los salvados son sacerdotes (hie-*

réis). Conforme a una palabra famosa de Ex 19,6, los israelitas debían ser pueblo sacerdotal, nación consagrada en su totalidad. A lo largo de su historia, ellos han dejado, al menos parcialmente, el sacerdocio en manos de unos profesionales de la religión, como hemos indicado en tema 7. Pues bien, la experiencia cristiana ha sido capaz de retornar a aquel principio, diciendo que la Iglesia en su conjunto es reino/sacerdocio. Así lo supone nuestro texto, igual que 1,6 y 20,6 (con 1 Ped 2,9).

Esta forma de unir reino/sacerdocio, aplicándolo a todos los creyentes, resulta a mi entender complementaria con respecto a Heb 7-10. Para *Hebreos*, sólo Cristo es sacerdote, en gesto de entrega de la vida, superando el ministerio antiguo vinculado a los profesionales de la religión; es sacerdote siendo lego (no es hijo de Leví), a través de su perfecta y generosa entrega de la vida. También *Apocalipsis* 5,10 supone que Jesús es sacerdote no levítico o sacral y añade que sus seguidores forman con él un mismo grupo donde todos son reyes, todos

sacerdotes, en palabra que invierte el contenido más profundo de la ley sacral judía. Antes eran *reyes* sólo algunos, los que dominaban a nivel económico, social o militar sobre los otros; ahora son todos, en el gesto de su propia entrega mutua. Había sólo algunos *sacerdotes*, los especialistas del misterio, dueños de poderes, capaces de evocar y realizar lo sagrado sobre el mundo, en gesto de violencia sacrificial; ahora son todos sacerdotes, conforme al modelo de Jesús.

Con el triunfo del Cordero sacrificado, se ha roto la vieja división que separaba a judíos y gentiles, reyes y sacerdotes, consagrados y profanos.. Todo eso ha quedado atrás, como signo de una realidad violenta, imperfecta, propia de los tiempos en que el verdadero libro de Dios estaba cerrado y bien sellado. Ahora, leído el libro por Jesús, descubierta en su entrega la verdad de Dios y de la historia, cesan las antiguas divisiones y la vida viene a convertirse en canto de alabanza universal, pues todos le bendicen siendo unos servidores de los otros.

Textos bíblicos

(Se incluyen sólo los textos estudiados por extenso, en la primera página en que aparecen citados)

Pentateuco		Os 2	194
Gén 1,1-2,4a.....	26	Jon 3-4.....	225
Gén 1,26-28.....	29		
Gén 2,4b-3,24.....	36	Escritos (= Sapienciales)	
Gén 8,15-9,13.....	40	Sal 2.....	109
Gén 12,1-9.....	47	Sal 29.....	19
Gén 22,1-19.....	44	Sal 48.....	98
Ex 2,23-4,18.....	55	Sal 89.....	117
Ex 15,1b-18.....	65	Prov 8.....	241
Ex 19,16-23.....	81	Job 1-2.....	171
Ex 20,1-8.....	81	Cant.....	189
Ex 22,20-23.....	214	Ecl 1,4-11.....	177
Ex 24,3-10.....	81	Ecl 8,16-9,3.....	177
Ex 34,4-28.....	86	Dan 7.....	270
Lev 16.....	128	Neh 8-10.....	297
Dt 16,9-15.....	214		
Dt 18,9-22.....	160	BG (LXX)	
Dt 24,17-22.....	214	Eclo 24.....	246
Dt 30.....	91	Eclo 38,24-39,11.....	167
		Eclo 45,6-22.....	133
Históricos		Sab 1,13-2,24.....	182
Jc 5,2-31.....	70	Sab 6-10.....	251
1 Sam 2,1b-10.....	74	Sab 11-12.....	229
1 Sam 3.....	156	Est 4,17l-z.....	285
2 Sam 7.....	113	Jd 9,2-24.....	290
2 Sam 24.....	101	Dan 3,52-90.....	315
1 Rey 8.....	104	2 Mac 6,1-16.....	279
1 Rey 18.....	123		
		Apócrifos y textos judíos	
Proféticos		1 En 14.....	265
Is 1,10-20.....	205	OrMan.....	320
Is 6.....	143	1QS 3,14-4,26.....	303
Is 51,9-16.....	23	Abot 3.....	309
Is 52,13-53,12.....	137	Dieciocho Bendiciones.....	326
Is 62,1-9.....	200		
Jer 1,1-19.....	148	Nuevo Testamento	
Jer 7,1-15.....	210	Mt 5,43-48.....	355
Ez 1.....	259	Mt 6,9-13.....	349
Ez 37,1-14.....	221	Mc 12,1-12.....	366

Mc 12,28-34.....	343	Rom 1,18-32.....	387
Lc 1,46-55.....	337	Rom 4,13-24.....	371
Lc 15,11-32.....	361	Flp 2,1-11.....	375
Jn 1,1-18.....	410	Heb 1,1-14.....	394
Hech 1,1-11.....	380	1 Jn 4,7-21.....	416
Hech 17,16-34.....	401	Ap 5.....	421

Indice general

Prólogo.....	7
--------------	---

I

DIOS ISRAELITA:
RAÍZ COMPARTIDA

A. PRINCIPIO DE DIOS: CREACIÓN HUMANIZANTE.....	17
1. Dios creador: Liturgia cósmica.....	19
1. Tormenta sacral: Dios del cosmos (Sal 29).....	19
2. Dios de la historia: ¡Despierta, brazo de Yahvé! (Is 51,9-16)...	23
3. Creación y liturgia cósmica de Dios (Gén 1,1-2,4a).....	26
4. Conclusión: varón y mujer, Dios del cosmos y del ser humano (Gén 1,26-28).....	29
2. Dios educador: Muerte y nueva paternidad.....	35
1. Dios de la vida y del conocimiento: paraíso (Gén 2,4b-3,24)...	36
2. Hombres de violencia: Dios del sacrificio (Gén 8,15-9,13).....	40
3. Del sacrificio a la fe: Dios de Abrahán e Isaac (Gén 22,1-19) ..	44
4. Paterinidad de Dios: llamada de Abrahán (Gén 12,1-9).....	47
3. Dios salvador: Vocación de Moisés, himnos de guerra.....	55
1. El nombre de Yahvé: vocación de Moisés, nacimiento israelita (Ex 2,23-4,18).....	55
2. Guerra de Yahvé y nacimiento de Israel: canto del éxodo (Ex 15,1b-18).....	65
3. Victoria de Yahvé y triunfo del pueblo: canto de Débora (Jc 5, 2-31).....	70
4. Yahvé, la gran revolución: canto de Ana (1 Sam 2,1b-10).....	74
B. REVELACIÓN DE DIOS: IDENTIDAD ISRAELITA.....	79
4. Dios de la ley: Alianza y pueblo.....	81

1. Yahvé, tu Dios: teofanía, ley y alianza (Ex 19,16-23; 20,1-8; 24, 3-10).....	81
2. ¡Dios compasivo y misericordioso! Renovación de la alianza (Ex 34,4-28).....	86
3. Nueva ley de Dios: bendición y maldición (Dt 30).....	91
5. Dios de Sión: Ciudad y santuario	97
1. Monte Sión, ciudad de nuestro Dios (Sal 48).....	98
2. Se aplacó Yahvé. Altar de Dios: era de Arauna (2 Sam 24).....	101
3. Templo de Salomón: un lugar para el nombre de Yahvé (1 Rey 8).....	104
6. Dios del rey: Política y mesianismo	109
1. ¡Hijo de Dios! El rey de Sión (Sal 2).....	109
2. Padre mesiánico: el Dios de David (2 Sam 7).....	113
3. ¿Se olvida Dios? ¡Hasta cuándo, Yahvé! (Sal 89).....	117
C. TEOFANÍA PERSONAL: HOMBRES DE DIOS	121
7. Sacralidad y pecado: Dios de sacerdotes	123
1. ¡Yahvé es Dios! Sacrificio de Elías (1 Rey 18).....	123
2. Chivo de Yahvé, chivo expiatorio: el gran perdón (Lev 16).....	128
3. Dios de Aarón: la canción del sacerdote (Eclo 45,6-22).....	133
4. Siervo sufriente: nuevo Dios y nuevo sacerdocio (Is 52,13-53, 12).....	137
8. Vocación y misión: Dios de profetas	143
1. ¿A quién enviaré! Dios de Isaías (Is 6).....	143
2. ¡Adonai Yahvé, soy un muchacho! Dios de Jeremías (Jer 1,1-19).....	148
3. ¡Habla, Yahvé, tu siervo escucha! Vocación de Samuel (1 Sam 3).....	156
4. Un profeta como yo: Dios contra la magia (Dt 18,9-22).....	160
9. Experiencia y sufrimiento: Dios de sabios	167
1. Don de Dios y oficio humano: la sabiduría (Eclo 38,24-39,11).....	167
2. Satán y Dios. Prueba sufriente (Job 1-2).....	171
3. Vanidad de vanidades: ¿indiferencia de Dios? (Ecl 1,4-11; 8, 16-9,3).....	177
4. Responde la Sabiduría: ¡Dios no hizo la muerte! (Sab 1,13-2, 24).....	182
D. DIOS SALVADOR: RECONCILIACIÓN HUMANA	187
10. Gracia de Dios: Amor apasionado	189
1. Amor humanizante: Dios en el Cantar de los Cantares	189
2. Amor sponsal y dolorido: fidelidad de Dios (Os 2).....	194
3. Amor apasionado: la favorita de Dios (Is 62,1-9).....	200

11. Justicia de Dios: Salvación del pobre	205
1. ¡Buscad el derecho! La ley de nuestro Dios (Is 1,10-20).....	205
2. ¡Cueva de bandidos! Templo de Dios y justicia para el pobre (Jer 7,1-15).....	210
3. Protegidos de Dios: huérfanos, viudas, forasteros (Ex 22,20-23; Dt 16,9-15; 24,17-22).....	214
4. Conclusión. Teodicea del amor, teodicea de la justicia	219
12. Paz de Dios: Comunicación universal	221
1. Dios y el valle de los muertos: la resurrección israelita (Ez 37, 1-14).....	221
2. ¡Dios clemente y misericordioso! Nínive y Jonás (Jon 3-4).....	225
3. Amas a todos los seres: perdón de Dios y universalidad humana (Sab 11-12).....	229

II DIOS JUDÍO: LEY SAGRADA Y PUEBLO SANTO

13. Sabiduría de Dios: Racionalidad sagrada	241
1. Sabiduría amiga: el banquete de Dios (Prov 8).....	241
2. Sabiduría nacional: pueblo y ley de Dios (Eclo 24).....	246
3. Sabiduría histórica: racionalidad de Dios (Sab 6-10)	251
14. Misterio de Dios: Visión apocalíptica	259
1. Imagen humana de la gloria de Yahvé: Dios en el exilio (Ez 1).....	259
2. Casa de Dios: viaje celeste (1 En 14).....	265
3. El anciano de días y el reino del Hijo del hombre (Dan 7).....	270
15. Nación de Dios: Identidad social	279
1. Dios de Israel y Zeus de Olimpia (2 Mac 6,1-16).....	279
2. El Dios de la buena suerte israelita: los Purim de Ester (Est 4,17 1-z).....	285
3. Venganza de Dios: la judía victoriosa (Jd 9,2-24).....	290
16. Ley de Dios: Derecho judío y teodicea	297
1. Ley de Dios y ley del pueblo: fundación del judaísmo (Neh 8-10).....	297
2. Espíritu de Dios, espíritu perverso: Regla de Qumrán (1QS 3,14-4,26).....	303
3. Ley de Dios. Tradición de los rabinos (Abot 3).....	309
17. Liturgia de Dios: Un pueblo orante	315
1. Alabanza cósmica. El Dios de las criaturas (Dan 3,52-90).....	315
2. Súplica penitencial. Dios de los arrepentidos (OrMan).....	320
3. Dios del buen pueblo: las Dieciocho Bendiciones	326

III
DIOS CRISTIANO:
MESIANISMO Y GRACIA UNIVERSAL

18. Raíces comunes: El Dios israelita del evangelio	337
1. Misericordia divina: Magnificat (Lc 1,46-55).....	337
2. Mandato de amor doble: Dios y el prójimo (Mc 12,28-34).....	343
3. Reino de Dios, pan compartido: el Padrenuestro (Mt 6,9-13).....	349
19. Novedad mesiánica: Amor de Dios, crisis del pueblo.....	355
1. Dios de los enemigos: llueve sobre justos y pecadores (Mt 5, 43-48).....	355
2. Dios de los pródigos: acoge a los perdidos (Lc 15,11-32).....	361
3. Dios de la viña: fruto para todos (Mc 12,1-12 par).....	366
20. Ruptura pascual: Historia cristiana de Dios.....	371
1. Dios resucitó a Jesús de entre los muertos (Rom 4,13-24).....	371
2. Entrega de sí: gloria de Dios y humillación del Cristo (Flp 2,1-11).....	375
3. Recibiréis el Espíritu: Pentecostés e Iglesia (Hech 1,1-11).....	380
4. Conclusión. Teodicea pascual. El Dios cristiano	384
21. Apertura universal: Dios de cristo, Iglesia misionera.....	387
1. Revelación de Dios: descubrimiento del pecado (Rom 1,18-32).....	387
2. Conocimiento de Dios: nos ha hablado por su Hijo (Heb 1,1-14).....	394
3. Anuncio de Dios: sermón de Atenas y misión universal (Hech 17,16-34).....	401
22. Revelación cumplida: Teología cristiana y teodicea	409
1. Dios es Palabra: encarnación del Cristo (Jn 1,1-18).....	410
2. Dios es amor: la comunicación interhumana (1 Jn 4,7-21).....	416
3. Dios se hace historia: el Cordero degollado (Ap 5).....	421